

Ana María Bonet de Viola
Manuel Gómez Mendoza
Thomas Krüggeler
José Luis Luna Bravo

Editores



El concepto católico de desarrollo en América Latina hoy

EL CONCEPTO CATÓLICO DE DESARROLLO
EN AMÉRICA LATINA HOY

El concepto católico de desarrollo en América Latina hoy

• ANA MARÍA BONET DE VIOLA • MANUEL GÓMEZ MENDOZA
• THOMAS KRÜGGELER • JOSÉ LUIS LUNA BRAVO

Editores



El concepto católico de desarrollo en América Latina hoy

© Ana María Bonet de Viola, Manuel Gómez Mendoza, Thomas Krüggeler
y José Luis Luna Bravo, eds., 2022

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2022

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

© Servicio Católico de Intercambio Académico (KAAD)

Hausdorffstr. 151

53129 Bonn, Alemania

Teléfono: +49 228 9175816

www.kaad.de

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Carátula: composición en base a imagen de Mo-8347501 (Pexels) y dome-
of-the-famous-st-peter-s-basilica-in-vatican-city (wirestock - www.freepik.es)

Primera edición: febrero de 2022

Impresión por demanda

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o
parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2022-00670

ISBN: 978-612-317-723-2

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L

Jr. Risso 580, Lince. Lima - Perú

En memoria del profesor Eberhard Schockenhoff

Índice

Abreviaturas	11
Prólogo. La doctrina social de la Iglesia católica y el desarrollo humano integral <i>Cardenal Pedro Barreto Jimeno, S.J.</i>	13
Introducción <i>Thomas Krüggeler</i>	23

PRIMERA PARTE

GÉNESIS DEL CONCEPTO DE DESARROLLO Y PERSPECTIVAS ACTUALES

Desarrollo sostenible. ¿Un paradigma para la ciencia y la práctica (eclesialística)? <i>Markus Vogt</i>	45
Desarrollo, modernización y cambio social: ¿qué piensan los latinoamericanos al respecto? <i>David Sulmont</i>	89
La encíclica <i>Rerum novarum</i> y su recepción en la Iglesia latinoamericana <i>Manuel Gómez Mendoza</i>	111

SEGUNDA PARTE

EL CONCEPTO CATÓLICO DE DESARROLLO EN LA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA

Revolución cultural, cambio ecológico y universidad en América Latina <i>Andreas Exner / Raphael Ferbas</i>	129
--	-----

Academia para la convivencia en la casa común. Aportes para una revisión del rol de la universidad en el sostenimiento del modelo desarrollista <i>Ana María Bonet de Viola</i>	153
La universidad católica en el desarrollo actual de la sociedad latinoamericana <i>Carlos Ignacio Man Ging, S.J.</i>	173

TERCERA PARTE

DESARROLLO Y CRISIS: LA VIGENCIA DEL CONCEPTO CATÓLICO DE DESARROLLO

«El filósofo como funcionario (<i>Funktionär</i>) de la humanidad»: el redescubrimiento del mundo de la vida detrás de la idea de desarrollo <i>José Luis Luna Bravo</i>	189
Aportes de la doctrina social de la Iglesia para tiempos de poscoronavirus <i>Pbro. Luis Ferney López Jiménez</i>	205

CUARTA PARTE

PRÁCTICAS A LA LUZ DE LOS NUEVOS ENFOQUES CATÓLICOS DE DESARROLLO

Hacia un desarrollo humano integral y sostenible: el camino de la Economía de Francisco <i>María Guadalupe Martino</i>	237
Del desarrollo a la ecología integral: La Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC) y su Diplomatura Superior en Ecología Integral <i>Adrián E. Beling / Emmanuel Poretti</i>	259
La extensión universitaria y la protección de la casa común: la experiencia del proyecto Plant for the Planet en el sur del Brasil <i>Kátia Madruga</i>	285
Sobre los autores	293

ABREVIATURAS

<i>Caritas in veritate</i>	CiV
<i>Catecismo de la Iglesia católica</i>	Cat
<i>Centesimus annus</i>	CA
<i>Deus Scientiarum Dominus</i>	DSD
<i>Evangelii gaudium</i>	EG
<i>Gaudium et spes</i>	GS
<i>Laudato si'</i>	LS
<i>Octogesima adveniens</i>	OA
<i>Pacem in Terris</i>	PT
<i>Populorum progressio</i>	PP
<i>Rerum novarum</i>	RN
<i>Sapientia Christiana</i>	SCh
<i>Spe salvi</i>	SS
<i>Veritatis gaudium</i>	VG

PRÓLOGO. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

Cardenal Pedro Barreto Jimeno, S.J.

Arzobispo de Huancayo
Red Eclesial Panamazónica

INTRODUCCIÓN

Tras la conclusión del Concilio Vaticano II (1962-1965) aparecieron nuevos desafíos que exigían a la Iglesia un compromiso más decidido con un verdadero desarrollo humano integral, en especial para los más frágiles y pobres. Entonces la pregunta de fondo era: ¿qué significa el desarrollo cuando somos testigos de enormes diferencias entre unos pocos que tienen de todo y en abundancia, y un gran número de personas que no tienen lo mínimo para sobrevivir con dignidad? Ante esta situación, nuevas cuestiones nos interpelan hoy: ¿vivimos en una auténtica sociedad desarrollada?, ¿hemos logrado un crecimiento económico y tecnológico para todos?

Actualmente, estas preguntas nos llevan a reconocer que esta situación de inequidad se ha agudizado como consecuencia del aislamiento social obligatorio al que nos ha sometido inesperadamente la pandemia de la COVID-19. El actual sistema económico ha mostrado su frustración e incapacidad de reacción ante la paralización de su actividad causada por la pandemia del coronavirus en la humanidad. La oportunidad histórica para una conversión sistémica de la economía que incluya la ética y la

solidaridad global, en la que se priorice el desarrollo humano integral «de toda la persona y de todas las personas» y el cuidado de la creación (CiV 4) es ahora. A continuación, se desarrollan, primero, aspectos en torno al concepto de desarrollo postulado en el magisterio de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II; luego se anotan elementos concretos que pueden orientar la reflexión sobre el concepto de desarrollo en la doctrina social de la Iglesia católica.

EL «DESARROLLO»: DESDE JUAN XXIII HASTA EL PAPA FRANCISCO

El magisterio de la Iglesia fue enriqueciendo su comprensión sobre el «desarrollo» tras la celebración del Concilio Vaticano II, en las encíclicas de Juan XXIII hasta el Francisco. El papa Juan XXIII, en su encíclica *Pacem in Terris*, del 11 de abril de 1963, publicada en el contexto de la Guerra Fría, mostraba su preocupación por la paz y el bien común. Sobre el bien común enfatizó su carácter único y común para todos (PT 55); por eso debe redundar en provecho de todos los miembros de la sociedad (PT 56). El desarrollo implica el compromiso de todos los pueblos para lograr que todos tengan una vida humana digna (PT 122). Desde esta base afirmaba la necesidad urgente «de establecer un nuevo sistema de relaciones en la sociedad humana, bajo el magisterio y la égida de la verdad, la justicia, la caridad y la libertad» (PT 163).

Posteriormente, el papa Pablo VI en su carta encíclica *Populorum progressio*, del 26 de marzo de 1967, denunció el desequilibrio entre países ricos y pobres en aquella década, a pesar del marcado crecimiento económico y el desarrollo de la tecnología. Pablo VI habló del desarrollo integral del hombre, el cual «no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad [...] la búsqueda de medios concretos y prácticos de organización y cooperación para poner en común los resultados disponibles y realizar, así, una verdadera comunión entre todas las naciones» (PP 43-44). También hizo un memorable llamado, que es

todavía actual y urgente: «Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos», porque «la Iglesia sufre ante esta crisis de angustia e invoca a todos a responder con amor al llamamiento de sus hermanos» (PP 3).

Por su parte, Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, del 30 de diciembre de 1987, afirmaba su preocupación por la cuestión social que «hoy los países pobres son más numerosos que los países ricos y los países en vías de desarrollo son muchos más que los desarrollados. Las multitudes humanas que carecen de los bienes y de los servicios ofrecidos por el desarrollo son bastante más numerosas de las que disfrutaban de ellos» (SRS 9). El papa criticaba la insuficiencia del desarrollo para resolver los problemas sociales por estar concebido hasta entonces como proceso rectilíneo y cuasiautomático (SRS 27), y como mera acumulación de bienes y servicios (SRS 28). Él reprochó la insuficiencia del desarrollo porque se basó en lo meramente económico:

un desarrollo no solamente económico se mide y se orienta según esta realidad y vocación del hombre visto globalmente, es decir, según un propio parámetro interior. Este, ciertamente, necesita de los bienes creados y de los productos de la industria, enriquecida constantemente por el progreso científico y tecnológico. Y la disponibilidad siempre nueva de los bienes materiales, mientras satisface las necesidades, abre nuevos horizontes [...] para alcanzar el verdadero desarrollo es necesario no perder de vista dicho parámetro, que está en la naturaleza específica del hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza (SRS 29).

El papa Benedicto XVI también aportó a la reflexión de la doctrina social de la Iglesia en diferentes oportunidades; recordamos dos momentos. En el rezo del Ángelus, del 20 de setiembre de 2007, al reflexionar sobre la parábola del hombre rico y del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) criticó el mal uso de la riqueza y la falta de solidaridad con el pobre:

el rico personifica el uso inicuo de las riquezas para un lujo desenfrenado y egoísta, pensando solo en satisfacerse a sí mismo, sin preocuparse lo más mínimo del mendigo que está a su puerta. El pobre, por el contrario, representa a la persona de la que solo cuida Dios: a diferencia del rico, tiene un nombre, Lázaro, abreviación de Eleazar, que significa precisamente «Dios le ayuda».

Entonces recordaba a Pablo VI, quien, en la encíclica *Populorum progressio*, hablaba de la lucha contra el hambre: «se trata de construir un mundo en el que cada hombre [...] pueda vivir una vida plenamente humana [...] en el que el pobre Lázaro pueda sentarse en la misma mesa del rico» (PP 47).

Posteriormente, el papa Benedicto en su encíclica *Caritas in veritate*, del 29 de junio de 2009, afirmaba que

el desarrollo ha sido y sigue siendo un factor positivo que ha sacado de la miseria a miles de millones de personas y que, últimamente, ha dado a muchos países la posibilidad de participar efectivamente en la política internacional. Sin embargo, se ha de reconocer que el desarrollo económico mismo ha estado, y lo está aún, aquejado por desviaciones y problemas dramáticos, que la crisis actual ha puesto todavía más de manifiesto (CiV 21).

Sobre la globalización, el papa consideraba que entendida y gestionada adecuadamente «[...] ofrece la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria como nunca se ha visto antes; pero, si se gestiona mal, puede incrementar la pobreza y la desigualdad, contagiando además con una crisis a todo el mundo» (CiV 42).

Recientemente, el papa Francisco en la carta encíclica *Laudato si'*, del 24 de mayo de 2015, recoge el aporte de sus antecesores y plantea la necesidad de promover un desarrollo humano integral y afirma que «todo está conectado» (LS 16, 92, 220); por tanto, se debe prestar atención tanto a la persona humana que es centro de la política, de la economía y de la vida social, como al cuidado de la casa común.

Francisco invitó a responder de manera conjunta la pregunta: «¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?» (LS 160). La respuesta a esta pregunta es compleja. Reconocemos lo bueno que otorga la tecnología a la humanidad. Sin embargo, en la práctica, se desconoce la responsabilidad de cuidar la vida y nuestra casa común. Para ello, se deben erradicar las injusticias e inequidades sociales causadas por la tendencia que privilegia al lucro y estimula la competencia mediante la extracción irracional de los recursos naturales. A esto se añade el insaciable consumismo actual mediante el uso de combustibles fósiles que ha provocado el cambio climático, que es como un grave «virus», que es perverso y creciente.

Esta es la lucha de fondo de la humanidad y de sus autoridades: enfrentar hoy el cambio climático, de manera decidida e inmediata. Que no nos pase lo que sucedió con la crisis financiera de 2007-2008. En esa ocasión se perdió la oportunidad histórica para la reconversión ética del modelo económico internacional. Por eso se puede afirmar que hoy la lucha es contra el cambio climático, que debe estar en la base de la reactivación económica mundial. Esta es nuestra oportunidad privilegiada, «buscar un nuevo modelo de desarrollo alternativo al actual» (*Documento de Aparecida* 474c).

En el encuentro sobre «Minería para el bien común», celebrado en el Vaticano, en mayo de 2019, el papa Francisco invitó a tomar en cuenta la enseñanza de Jesús: «Nadie echa vino nuevo en odres viejos; porque el vino revienta los odres y se echan a perder odres y vino. A vino nuevo, odres nuevos» (Mc 2, 18-20). Recomendaba que «el mercado por sí solo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social. [...] [N]ecesitamos un cambio de paradigma en todas nuestras actividades económicas, incluidas las actividades mineras».

También subrayó que las comunidades campesinas e indígenas deben tener un lugar privilegiado en las decisiones y consultas previas. Y concluyó con la fórmula varias veces repetidas por él: «la minería (y la economía) deben servir a la persona humana y no al revés». Por ello la

misión de la Iglesia católica es también promover un desarrollo sostenible y solidario, que involucra un estilo de vida sobrio, expresado en el cuidado, la compasión y la solidaridad. También se necesitan instituciones sociales sanas porque «cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales» (LS 142).

ALGUNOS ASPECTOS DEL CONCEPTO DE DESARROLLO EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA

El concepto de desarrollo de la doctrina social de la Iglesia abarca diferentes aspectos; a continuación, se presentarán los más relevantes.

- La problemática social, económica y cultural tiene un carácter ético y moral.

El concepto de desarrollo tiene un carácter económico y social. El Concilio Vaticano II afirmó que la Iglesia está insertada en el corazón de los pueblos; por eso conoce de cerca la vida y esperanza de la gente. Sabe de sus tristezas y angustias, pero también de sus esperanzas y alegrías (GS 1). De esta manera, tiene una palabra que decir a partir de su inserción y compromiso con la sociedad, porque la Iglesia hace eco de la aspiración de los pueblos (PP 6).

Pablo VI contribuyó al concepto del desarrollo con la visión ética y cristiana. Él veía, de manera profética, que no se debía dejar que la economía decida el desarrollo de los pueblos: «Dejada a sí misma, [la economía] conduce el mundo hacia una agravación y no a una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente. El desequilibrio crece: unos producen con exceso géneros alimenticios que faltan cruelmente a otros [...]» (PP 9).

- El principio de gratuidad.

El principio de gratuidad debe tener espacio en la economía. Este es uno de los grandes aportes del papa Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*. Él enseña que: «la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en la vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad» (CiV 34).

- El desarrollo es el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas.

El desarrollo no se debe reducir al mero crecimiento económico, según Pablo VI, «debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y todo el hombre» (PP 14), pues toca todas las dimensiones de la persona; por tanto, no se puede separar lo humano de lo económico. Dios ha creado todo para que los hombres puedan disfrutar; por eso los bienes de la creación tienen un fin social con especial cuidado y protección de la hermana madre tierra. De esta manera, el desarrollo debe buscar condiciones más humanas para todos.

- El desarrollo es el nuevo nombre de la paz.

El desarrollo implica un compromiso por la paz, pues es combatir contra la miseria y buscar el progreso humano y espiritual de todos y, por consiguiente, el bien común de la humanidad. Pablo VI afirmaba que «la paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (PP 76).

- No hemos avanzado, más bien hemos retrocedido.

Juan Pablo II reconocía que, a pesar de los grandes avances del siglo XX, «el desarrollo de los pueblos estaba lejos de haberse alcanzado» (SRS 4). Él denunciaba la inequidad, la concentración de la riqueza en unos pocos y la pobreza creciente e inhumana. «A la abundancia de bienes y servicios disponibles en algunas partes del mundo, sobre todo en el Norte desarrollado, corresponde en el Sur un inadmisibles retraso y es precisamente en esta zona geopolítica donde vive la mayor parte de la humanidad» (SRS 14). Esta afirmación de Juan Pablo II sigue siendo actual y cobra fuerza en la voz del papa Francisco, que denuncia la exclusión: «no a una economía de la exclusión y la inequidad» (EG 53).

También un signo de retroceso es la cultura del descarte y la exclusión, porque el sistema imperante expulsa a quienes no le son útiles para sus intereses. Estos expulsados son seres humanos. No estamos hablando de cosas inservibles que se botan, sino de seres humanos, hombres y mujeres, que se han vuelto descartables para el mismo sistema, pues han dejado de ser fines en sí mismos y se han vuelto medios que hoy pueden servir y mañana ya no (LS 123).

- La solidaridad es fundamental.

La solidaridad es fundamental para el verdadero desarrollo humano integral, porque permite buscar el bien común, el bien de todos en una dinámica de mutua responsabilidad. Juan Pablo II afirmaba al respecto que «la interdependencia debe convertirse en solidaridad, fundada en el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos. Y lo que la industria humana produce con la elaboración de las materias primas y con la aportación del trabajo, debe servir igualmente al bien de todos» (SRS 39).

- El mundo contemporáneo nos ha acercado enormemente, pero no nos ha hecho más hermanos.

A pesar de que el mundo contemporáneo nos ha acercado enormemente, no nos ha hecho más hermanos. La caridad es camino para restaurar las relaciones y construir una buena sociedad. La caridad es la fuerza que impulsa el verdadero desarrollo de las personas y de toda la humanidad (CiV 1). Vivir la caridad en el contexto social y cultural actual, donde se tiende a relativizar lo verdadero, es un verdadero desafío, pues «vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión a los valores del cristianismo no es solo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral» (CiV 4).

Es importante señalar que la «razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Esta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna» (CiV 21).

- La crisis ecológica y social.

La apertura a la vida y el cuidado de nuestra casa común están en el centro del verdadero desarrollo. El papa Benedicto XVI ya indicaba que «uno de los aspectos más destacados del desarrollo actual es la importancia del tema del respeto a la vida, que en modo alguno puede separarse de las cuestiones relacionadas con el desarrollo de los pueblos» (CiV 27). Debemos igualmente indicar que la defensa de la vida está íntimamente relacionada con el cuidado de nuestra casa común, porque «todo está conectado», como nos dice el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* (LS 16, 91, 117, 138, 240). En ella también afirma que tenemos una sola crisis: «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una

sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza» (LS 139).

Concluyo con las palabras del papa Francisco pensando en las nuevas generaciones: «los jóvenes nos reclaman un cambio. Ellos se preguntan cómo es posible que se pretenda construir un futuro mejor sin pensar en la crisis del ambiente y en los sufrimientos de los excluidos» (LS 14). Deseo animarlos para que sean actores de cambio inspirados en los valores del Evangelio.

INTRODUCCIÓN

Thomas Krüggeler

Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Bonn

La comunidad internacional del Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD; Servicio Católico de Intercambio Académico) ha abordado durante muchos años los problemas vinculados a la cooperación internacional para el desarrollo, así como la búsqueda de una mayor justicia social mundial. En este contexto ha ido aumentando progresivamente la importancia de cuestiones como la ecología, el cambio climático y el papel de las religiones en el examen crítico de los diversos conceptos de desarrollo. Estas discusiones pertenecen al núcleo de la labor de una institución católica en el contexto de la Iglesia universal que, junto con sus becarios y *alumni* de todo el mundo y de disciplinas muy diferentes, se ocupa de tales problemas. Al fin, el compromiso con la justicia social y la protección de «la casa común» es una preocupación que nosotros, como académicos católicos, perseguimos, junto con nuestros amigos en todo el mundo.

La mayoría de las contribuciones presentadas en este libro se hicieron a partir de dos importantes seminarios internacionales del KAAD, a saber: la Academia Anual 2019 con el título *Entwicklung: Der Begriff und die Praxis* ('Desarrollo: el concepto y la práctica'), del 25 al 28 de abril de 2019 en Bonn y el seminario *El Concepto Católico de Desarrollo en América Latina Hoy: Posturas y Perspectivas*, del 5 al 8 de marzo de 2020 en Lima. Mientras que el evento de Bonn abordó los conceptos de desarrollo y cooperación para el desarrollo mundial, el de Lima se centró

en la génesis del concepto católico de desarrollo desde una perspectiva latinoamericana. También nos ocupamos de los debates actuales sobre el desarrollo, los cuales se han intensificado desde la publicación de la muy apreciada encíclica social del papa Francisco *Laudato si'* (2015).

Cuanto más claros se muestran los signos de la crisis ecológica mundial —cambio climático, contaminación de los mares, etc.— y más graves se presentan los problemas resultantes —pérdida de hábitats y recursos— más dudas surgen, especialmente en el ámbito de las ciencias y la sociedad civil, en relación con el capitalismo y su ideología del crecimiento. De hecho, el concepto occidental de desarrollo, basado en el crecimiento y el consumo, es cuestionado hoy en día con intensidad. Incluso la idea de «sostenibilidad», que en los últimos decenios ha matizado discursivamente el término «desarrollo» en cuanto sustentable, se ha convertido en una fórmula vacía. *Laudato si'* es de suma importancia en este contexto y el impacto de la encíclica ya va más allá del alcance de la Iglesia católica (Sachs, 2018). La encíclica se centra en la solidaridad, el respeto a la creación y la responsabilidad común de todos los pueblos por el futuro del planeta. Con *Laudato si'*, el papa Francisco ha hecho una contribución innovadora a una comprensión fundamentalmente nueva de la relación entre el hombre y la naturaleza. Francisco no para. Ahora ha invitado a la juventud del mundo a participar en un proyecto de transformación económica bajo el lema de la «Economía de Francisco» (2019).

El presente libro refleja nuestros esfuerzos por ofrecer un enfoque crítico al concepto de «desarrollo» en el contexto de la enseñanza social católica, tal como se ha desarrollado especialmente desde la década de 1960 —es decir, después del Concilio Vaticano II—. Al mismo tiempo, los autores abordan *Laudato si'*, estimulando y conduciendo un debate sobre la encíclica. Tienen particularmente en cuenta la realidad social y la de la Iglesia en América Latina, y muestran que la Iglesia católica puede ofrecer relevantes aportes a la sociedad civil, a partir de sus postulados sobre la responsabilidad humana por la creación y las sugerencias y demandas que de ella se derivan.

1. GÉNESIS DE LOS TÉRMINOS «DESARROLLO» Y «PROGRESO»

Por su ambigüedad, el término «desarrollo» puede ser considerado hoy en día trivial, del lenguaje cotidiano y carente de valor analítico. Solo cuando lo situamos en el contexto de las relaciones políticas mundiales entre el Norte y el Sur lo asociamos a los problemas vinculados con las dinámicas y desigualdades económicas, sociales y políticas en el contexto mundial.

En sus orígenes en el siglo XVIII, el concepto fue utilizado para describir procesos de cambio. Luego fue desarrollado en Europa en el contexto de discusiones ilustradas y consideraciones histórico-filosóficas (Wieland, 2004). Durante la Ilustración y en la época preindustrial, el término aún no era utilizado en el contexto del discurso político y económico. Más bien estaba relacionado con el «desarrollo de la raza humana» y siempre se asociaba con conceptos como la educación, la formación, la cultura y la iluminación, y, por lo tanto, con el alcance de la «perfección» del individuo. Desde mediados del siglo XVIII, autores como Kant, Hegel y Marx han abordado el concepto «desarrollo» y lo han comenzado a utilizar en el contexto de la historia y la política. A pesar de todas las diferencias, para ellos el desarrollo significa sobre todo un cambio a largo plazo, que puede controlarse mediante la planificación y la acción conscientes (Wieland, 2004). Los pensadores rompieron con la noción de que el desarrollo estaba ligado a la naturaleza, a la razón o a la voluntad creadora divina —especialmente después de la experiencia de la Revolución francesa—, y atribuyeron una mayor importancia a los seres humanos en la influencia respecto de los acontecimientos sociales y políticos. Para Marx el desarrollo obedecía a leyes que los actores históricos pueden o no conocer. Él describe el curso de la historia en general como un desarrollo determinado por la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (Manifiesto del Partido Comunista, 1848). A mediados del siglo XIX el concepto de desarrollo ya se había introducido en el lenguaje cotidiano. Los políticos de todas las tendencias, los intelectuales y los agentes económicos utilizaron el término

libremente según sus propias ideas y le asignaron contenido según sus respectivas visiones de la historia, sus ideologías y objetivos políticos.

En el mundo anglosajón el liberalismo político y económico retoma el concepto de progreso como clave del discurso político y social. Aunque los términos «progreso» y «desarrollo» estén estrechamente relacionados y puedan utilizarse como sinónimos en determinados contextos, al examinarlos más detenidamente difieren en un aspecto importante. Aunque tanto el progreso como el desarrollo sean siempre lineales, a pesar de las posibles discontinuidades, el primero —a diferencia del desarrollo— presenta un tinte siempre positivo, en tanto inevitablemente refiere a una tendencia a algo mayor o mejor. Es este optimismo irrefutable, inherente al concepto de progreso mucho más que al de desarrollo, lo que lo ha hecho tan popular (Koselleck, 2004). Ya en el siglo XVIII reflejaba la confianza inquebrantable del pensamiento liberal en el futuro, a saber, la firme convicción de que el camino del desarrollo económico capitalista, emprendido primero en Europa occidental y luego, con cierto retraso, en América del Norte, conduciría necesariamente a un futuro mejor.

El progreso es un concepto europeo que solo puede entenderse en el contexto de la realidad de la Europa occidental de los siglos XVIII y XIX. En Europa, a principios del periodo moderno, la Iglesia había perdido su papel de «guardiana de los tiempos finales» (Koselleck, 2004, p. 368) y la Ilustración había abierto el camino de la historia hacia un futuro indefinido y potencialmente prometedor. Ello da lugar a que el progreso se establezca como un «concepto cuasi religioso de esperanza» (Koselleck, 2004, p. 352) en las esferas política, económica, social y cultural. Hasta el día de hoy, cuando los políticos y algunos estudiosos hablan de desarrollo en el contexto de las relaciones entre los países del Norte y del Sur, se guían por esta idea occidental de progreso.

En la otra orilla, desde la época de la independencia, las élites políticas de América Latina hicieron del término progreso un elemento central de sus discursos durante todo un siglo. El historiador americano E. Bradford Burns escribió en sus reflexiones críticas sobre la relación

entre el progreso y la pobreza: «Las élites hablaban constantemente del «progreso», tal vez la palabra más sagrada del vocabulario político, con una impresionante gama de significados». (1980, p. 8). Hasta aproximadamente 1870 el contenido del concepto se alimentaba de la idea liberal del individuo autónomo responsable que, al perseguir sus propios intereses económicos, serviría al bien de la sociedad —al progreso— a largo plazo. Aquí se sentaron las bases del conflicto entre los conservadores de orientación corporativista y paternalista, que también defendían los derechos y el papel social central de la Iglesia católica, y sus oponentes liberales en las décadas de independencia temprana. Los grupos conservadores de las élites de la América Latina poscolonial vieron a la Iglesia como la única institución cuyas enseñanzas y doctrinas eran respetadas por la gran mayoría de la gente. Desde su punto de vista, la Iglesia debería ser el soporte que mantendría unidas a las sociedades tan heterogéneas desde el punto de vista económico, político y étnico. Los políticos liberales, por otro lado, estaban convencidos de que la concentración del poder económico —por ejemplo, la propiedad de la tierra— en manos de la Iglesia era un obstáculo decisivo en el camino hacia un mayor progreso.

Después de 1870, bajo la influencia del positivismo de Augusto Comte, y más tarde aún bajo el darwinismo social de Herbert Spencer, ganó terreno la idea de la sociedad como organismo social, especialmente en países económicamente dinámicos como Argentina, Brasil, Chile y México. El individuo activo, los conocimientos científicos y su aplicación práctica fueron cambiando a este organismo, haciéndolo avanzar en las condiciones existentes de lugar y tiempo (sobre la historia de las ideas en América Latina entre 1870 y 1930, ver el excelente resumen de Hale, 1989, pp. 225-300). Según estas ideas, la Iglesia se había quedado sin propósito. De hecho, en varios países, la Iglesia se vio empujada a la marginación política y las cuestiones de la fe quedaron relegadas a la esfera privada. El pensamiento positivista aceleró el proceso de secularización y obligó a la Iglesia a redefinir su posición en América Latina. Al mismo

tiempo, el término «desarrollo» experimentó una importante ampliación de contenido. El concepto de evolución, que se remonta a las teorías de Darwin, se fue haciendo un lugar en el discurso político y las ciencias a través de Spencer y estableció las bases para la posibilidad de clasificar las «razas» humanas en diferentes niveles de evolución. El darwinismo social fue una fuente decisiva del racismo latinoamericano, ya que se intensificó en el último tercio del siglo XIX.

Más que en Europa o América del Norte, las élites latinoamericanas siempre situaron el «progreso» en el contexto de la «modernización» o «modernidad» (Burns, 1980). Esto se debió al hecho de que percibían a las sociedades europeas, y cada vez más a las norteamericanas, como modernas, pero ya en la primera mitad del siglo XIX consideraban a sus propias sociedades como menos dinámicas y atrasadas debido a su pasado colonial y a la presencia de grandes pueblos indígenas —¡Tenían que referirse al término «atrasado» porque el de «subdesarrollado» aún no se conocía!—. Más tarde el darwinismo social fue una forma de pensamiento bienvenida que explicó parcialmente este atraso y liberó a las élites de la responsabilidad por ello. También confirmó la opinión tradicional de que la población indígena y negra solo podía integrarse en la civilización occidental mediante un largo proceso de aprendizaje. Según las élites, ese proceso frenaría la modernización, pero podría ser parcialmente compensado por la inmigración. El optimismo sobre el progreso se había consolidado durante décadas de construcción de ferrocarriles y de intensificación del comercio internacional, y no había razón para dudar de que el progreso traería la modernidad a América Latina en un futuro no muy lejano.

En la América Latina poscolonial, las élites políticas y económicas siempre asociaron conceptos como los de desarrollo, progreso y modernidad con la emulación de los modelos europeos y norteamericanos. Las propias raíces europeas —tanto vinculadas con las ideas de la Ilustración del siglo XVIII o con los conceptos corporativistas, y el pensamiento premoderno de la Iglesia católica— fueron obstaculizando

cualquier reflexión sobre posibles escenarios futuros que hubieran centrado su punto de partida en las potencialidades sociales y económicas de América Latina y que hubieran buscado cierta distancia con los modelos europeos. Las experiencias de un régimen colonial basado en las tradiciones europeas y las promesas del avanzado capitalismo industrial y sus éxitos en Europa y América del Norte —en relación con el desprecio de las tradiciones y el poder creativo de las sociedades latinoamericanas— impidieron ya desde el principio la formación de ideologías de desarrollo con elementos originalmente latinoamericanos.

2. EL PROGRESO Y LOS COMIENZOS DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

A finales del siglo XIX la Iglesia de América Latina se había debilitado significativamente —con importantes diferencias regionales—. Se habían perdido fuentes de ingresos, se habían abolido los privilegios y en muchos lugares se había producido finalmente una separación legal entre Iglesia y Estado. Sin embargo, la Iglesia estaba en camino de establecerse como una institución que tomaría un papel central en la mayoría de los países en las décadas siguientes. Factores internos y externos interactuaron a menudo en este proceso. Un aspecto importante en este contexto es la creciente urbanización, a la que contribuyó especialmente en las regiones costeras, desde el decenio de 1880, un número cada vez mayor de inmigrantes, especialmente de países (católicos) de Europa meridional. Aunque los procesos de industrialización se desarrollaron solo de forma selectiva y lenta, con el crecimiento de la población surgió una clase obrera urbana —trabajadores de fábricas y puertos, artesanos empobrecidos, jornaleros del sector de exportación, etc.— de la que la Iglesia también tuvo que ocuparse.

En la encíclica social *Rerum novarum* (1891), el papa León XIII puso la piedra fundamental de una doctrina social católica. Por primera vez en el plano internacional, la Iglesia reconoció indirectamente que

el progreso liberal en sus diversas facetas —industrialización, libertades individuales, libertad religiosa, etc.— no podía detenerse, ¡al mismo tiempo que denunciaba la explotación de los trabajadores y reclamaba justicia social! Con la encíclica, el papa pretendía, por supuesto, responder principalmente a la «cuestión social» que, en vista de las condiciones laborales inaceptables de los países en vías de industrialización de Europa occidental, se planteaba con tanta urgencia. Pero *Rerum novarum* demostró ser un documento bastante importante también para América Latina. Permitió a los obispos —aunque en muchos casos con un retraso de varias décadas— reflejar el contexto social moderno y abordar problemas concretos de la época. A mediano plazo la encíclica despertó por primera vez en la Iglesia latinoamericana una conciencia social de las realidades del mundo moderno e influyó en el manejo de las cuestiones de justicia social (Lynch, 1989). Cabe destacar la observación de Jeffrey Klaiber, S.J., acerca de que la recepción de la *Rerum novarum* también se retrasó porque en países como el Perú a fines del siglo XIX la defensa de los privilegios tradicionales de la Iglesia aún tenía prioridad sobre las demandas de reformas sociales (1988).

El papa León XIII había convocado también en 1899 el primer Concilio Plenario Latinoamericano en Roma para hablar de cuestiones urgentes de la fe y de las tendencias de modernización que todavía se sentían como una amenaza. Los arzobispos y obispos reunidos en Roma, aunque todavía preocupados principalmente por defender las demandas liberales, por primera vez compartieron sus preocupaciones y problemas comunes y comenzaron a entender la existencia de una «Iglesia latinoamericana» (Dussel, 1974; Lynch, 1989). Al inicio del siglo XX también comenzó un proceso que permitió a la Iglesia asegurar sus estructuras organizativas, al menos en las ciudades. En los antiguos centros coloniales —por ejemplo, en el Perú— podía recurrir a las estructuras existentes, mientras que la estabilización de la Iglesia en las regiones costeras —por ejemplo, Argentina— se dio a partir de los flujos migratorios, los cuales le aportaron particular dinamismo. El número de seminaristas y sacerdotes volvió a

aumentar a pesar de la aplicación de criterios de selección más estrictos, los puestos de obispo vacantes desde hace mucho tiempo pudieron volver a ser ocupados y las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueron reguladas en la mayoría de los países, aunque de ninguna manera en todas partes a satisfacción de los sacerdotes y obispos.

Lo que ya había comenzado en los países más grandes en la década de 1880 se intensificó a principios del siglo XX. Se fundaron periódicos católicos, que inicialmente siguieron un curso estrictamente conservador y se opusieron a todas las tendencias liberales. Sin embargo, más tarde, con la creciente recepción de la *Rerum novarum*, hubo también una prensa católica bastante crítica que se ocupó de los problemas del desarrollo económico y social y abordó los agravios sociales, como la explotación de los trabajadores industriales y agrícolas. Paralelamente, en los centros urbanos y en las ciudades de provincia, surgieron asociaciones de trabajadores católicos (Círculos de Obreros Católicos) y grupos de estudiantes, que contribuyeron a establecer firmemente las cuestiones de justicia social en el discurso católico. Sus aportes al desarrollo continuo de una doctrina social católica en el contexto latinoamericano no deben ser subestimados. En América Latina el compromiso de los representantes e instituciones de la Iglesia para superar los agravios sociales y sus demandas de más justicia sobre la base de *Rerum novarum* ayudó a la Iglesia oficial a dejar de centrarse solo en los problemas internos y a adoptar una actitud exclusivamente defensiva en la lucha por el progreso, sino además a participar de manera activa y exigente en los debates sociales. Sin embargo, también hay que destacar que hasta la década de 1960 continuó reproduciéndose de manera dominante la práctica eclesial de abordaje de la cuestión social principalmente a través de programas de caridad, especialmente por parte de la jerarquía eclesial. La doctrina social fue dirigida más contra las influencias de las ideologías y grupos políticos de la izquierda en las clases sociales bajas que contra las debilidades estructurales del proceso de modernización y la ideología del progreso (Lynch, 1989).

En cuanto a la Iglesia católica en el Perú, Jeffrey Klaiber se refiere a un auge de un «laicado militante» en el periodo 1930-1955. En este laicado, como en otros países, surgieron influyentes grupos de intelectuales católicos (1988). Ejemplos de un nuevo conservadurismo entre los laicos católicos en el Perú fueron Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) y José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944). A pesar de todas las diferencias biográficas entre los dos intelectuales y políticos, ambos eran demócratas conservadores que, desde su fe católica, miraban críticamente a los autores de orientación socialista de la escuela de José Carlos Mariátegui o Haya de la Torre, pero siempre tuvieron en cuenta la cuestión social en su trabajo intelectual y político (Klaiber, 1988). A diferencia de muchos intelectuales del siglo XIX, su conservadurismo se basaba mucho menos en asegurar los intereses políticos y económicos de sus familias o su medio social que en una reflexión de la fe.

Belaunde encarnó de manera ejemplar la actitud de muchos laicos católicos hacia las sociedades latinoamericanas en vías de modernización y su actitud hacia el progreso. Las «bendiciones» del desarrollo económico capitalista, los derechos individuales y un concepto liberal de la libertad fueron entretanto respetados o aceptados como no irreversibles. Los intelectuales conservadores como Belaunde consideraban que la Iglesia era una institución social central que también debía funcionar como un correctivo de los aspectos negativos del progreso en una sociedad que seguía en un camino hacia la modernidad.

3. ¿DESARROLLO O LIBERACIÓN?

En la década de 1960 se inició una reflexión más sistemática de parte de la jerarquía romana sobre las cuestiones de desarrollo económico y político en la doctrina social católica. Ello, sobre todo después del Concilio Vaticano II (1962-1965), abrió aún más la Iglesia al mundo secular y los papas reconocieron la urgencia de tener que pronunciarse sobre los desafíos del marco político existente y los rápidos cambios en las relaciones económicas internacionales.

Los pronunciamientos de la Iglesia deben considerarse en el contexto del entonces existente conflicto Este-Oeste, los acontecimientos poscoloniales en los países del Sur global y el continuo temor a la expansión del comunismo. Según Sachs, el presidente de los Estados Unidos, Harry S. Truman, utilizó por primera vez el término «subdesarrollado» en 1949 (2018, p. 245). En cualquier caso, la dicotomía desarrollo-subdesarrollo colonizó los discursos políticos durante la década de 1950. La Iglesia también aceptó la noción general occidental de progreso, que implicaba que los países «subdesarrollados» necesitaban ayuda para lograr el desarrollo y para alcanzar un nivel más alto compatible con la idea occidental de civilización.

Sin embargo, en el decenio de 1960 se inició un proceso en el que la Iglesia católica romana y partes de la Iglesia latinoamericana empezaron a considerar y analizar las problemáticas vinculadas con el desarrollo de maneras distintas. En el desarrollo de su doctrina social universal, la curia romana siguió la premisa de la solidaridad, la subsidiariedad y la libertad. Por otra parte, en América Latina crecía el grupo de obispos y sacerdotes que percibía el concepto occidental de desarrollo como represivo e injusto. El aumento de la pobreza internacional, la falta de signos de convergencia entre los países «desarrollados» y los «subdesarrollados», así como los análisis críticos del capitalismo por parte de las ciencias económicas y sociales en todo el mundo, alimentaban las dudas sobre la ideología de progreso. De esta manera, se consolidaron en el ámbito de la Iglesia diferentes visiones del sistema capitalista. Por un lado, algunos veían en tal sistema un modelo de desarrollo ciertamente defectuoso, pero en el que su propia doctrina social debía tener una influencia positiva. Por el otro lado, se apelaba al trabajo por la liberación de los pobres de las estructuras económicas y sociales injustas.

Muchas de las encíclicas publicadas después del Concilio ampliaron la comprensión de lo que según el entendimiento de la Iglesia debería incluir el desarrollo, y en ellas los papas se opusieron más o menos claramente al libre juego de las leyes del mercado. Hasta hoy la encíclica

Populorum progressio (1967) del papa Pablo VI es considerada como el documento central de la doctrina social, aunque en anuncios anteriores, en particular de Juan XXII (*Mater et magistra*, 1961 y *Pacem in Terris*, 1963) ya se trataba el tema. En *Populorum progressio*, «sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos», afirmó Pablo VI inconfundiblemente:

Necesaria para el crecimiento económico y para el progreso humano, la industrialización es al mismo tiempo señal y factor del desarrollo. El hombre, mediante la tenaz aplicación de su inteligencia y de su trabajo, arranca poco a poco sus secretos a la naturaleza y hace un uso mejor de sus riquezas. Al mismo tiempo que disciplina sus costumbres, se desarrolla en él el gusto por la investigación y la invención, la aceptación del riesgo calculado, la audacia en las empresas, la iniciativa generosa y el sentido de responsabilidad (PP 25).

Así, se consolidó la idea acerca de que el hombre crece con la industrialización y aprende a apropiarse de los secretos de la naturaleza para su propio beneficio. En este sentido el papa se alió con la ideal occidental de progreso de la época.

Al mismo tiempo, documentos como *Populorum progressio* postulan, además de la demanda recurrente de justicia social y de orientación hacia el bien común, la necesidad de no reducir el desarrollo a una dimensión económica y de no subestimar las tradiciones de los pueblos «preindustrializados». Las encíclicas posteriores también reconocen el derecho de cada persona a decidir por sí misma cómo quiere definir el desarrollo en detalle. De esta manera, la doctrina social católica del decenio de 1960, mientras se inscribió en el concepto occidental de progreso, al mismo tiempo se esforzó por cuestionar la soberanía interpretativa que venían detentando los pensadores liberales y socialistas en torno a lo que sería el desarrollo. Luego, en 1967, introdujo el concepto de «desarrollo integral del hombre» (PP 5).

En su encíclica *Laborem exercens* (1981), Juan Pablo II ya sometió el concepto de progreso a un examen crítico y contrastó el progreso puramente económico y tecnológico con el «progreso real y verdadero». En *Sollicitudo rei socialis*, la encíclica publicada en 1987 con motivo del vigésimo aniversario de la *Populorum progressio*, profundiza en su crítica del progreso económico desenfrenado y ofrece una evaluación profunda de los conceptos de desarrollo y progreso. En el capítulo 4, que se titula «El auténtico desarrollo humano», se ocupa de la comprensión «economicista» del desarrollo y advierte contra «una especie de superdesarrollo, consistente en la excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales» (SRS 28). Contrasta de esta manera, el papa, los términos superdesarrollo y subdesarrollo. Estos documentos muestran que, en la década de 1980, la Iglesia estaba claramente en camino de comenzar a dudar de la sostenibilidad de la idea de progreso en su forma tradicional. El teólogo alemán, Markus Vogt confirma en un artículo recientemente publicado que, desde el punto de vista de la Iglesia, la necesidad de la integridad de la creación ha sido un tema en numerosas publicaciones de la Iglesia durante décadas, pero que hubo que esperar hasta la publicación de *Laudato si'*, es decir, hasta 2015, para que la protección de la casa común y la demanda de una renovación ecológica se trasladaran al centro de la doctrina social católica (2020).

Mientras tanto, en América Latina surgió por fin una firme conciencia de una Iglesia latinoamericana, que se enfrentaba a la dependencia económica y a un creciente autoritarismo. Los economistas y sociólogos habían reconocido en diferentes teorías de la dependencia el fenómeno del «subdesarrollo» como un problema estructural. La palabra clave aquí es «estructural». Significa que se consideraba que el sistema económico en sí mismo es defectuoso y que estas debilidades no pueden eliminarse mediante correcciones superficiales. ¡La dependencia era más bien un componente estructural del sistema capitalista internacional! Solo cambiando el propio sistema se podría superar el subdesarrollo. Además, hay que tener en cuenta que en la década de 1960 el autoritarismo se

extendió en América Latina en forma de diferentes regímenes militares, que en cierto sentido se entendían como una consecuencia o componente del orden capitalista y que fueron una afrenta para muchos representantes de la Iglesia. Los crímenes y las violaciones de los derechos humanos perpetrados por los regímenes militares y sus gobiernos autoritarios cimentaron tales estructuras injustas. Este marco ideológico influyó en muchos obispos para que comiencen un camino hacia el desarrollo de una comprensión de una Iglesia latinoamericana específica y condujo a reflexiones críticas sobre la idea occidental de progreso.

Ya antes de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968, la Iglesia latinoamericana había comenzado a relacionar los resultados del Concilio Vaticano II con la realidad latinoamericana, y habían surgido documentos que se expresaban críticamente sobre el papel de la Iglesia en las estructuras económicas y sociales injustas. Pero la reunión de Medellín es considerada el momento crucial que hizo posible el desarrollo de una identidad latinoamericana independiente de la Iglesia. Medellín no se concentró en la superación del «subdesarrollo» en el sentido de un equilibrio económico y social. Más bien se concluyó que el «proceso de desarrollo se entiende como un proceso relevante para la historia de la salvación, como parte de la historia de la salvación» (Krumwiede, 1980, p. 160)¹. Por lo tanto, en el sentido cristiano, el desarrollo en América Latina después de Medellín está cada vez más conectado con un proceso de liberación. En la Segunda Asamblea General del episcopado latinoamericano la concepción del ser cristiano adquirió una dimensión político-social y la Iglesia por primera vez tomó partido explícitamente por los pobres y los oprimidos.

En la década de 1970 la teología de la liberación, basada también en los resultados de Medellín, se extendió rápidamente y se convirtió en el

¹ El estudio de Krumwiede, un politólogo con formación en teología, sigue siendo un gran relato que contextualiza y analiza la Conferencia de Medellín. Una excelente y variada apreciación de la conferencia en su 50 aniversario es la colección de textos de Eckholt y Durán Casas, 2020.

símbolo de la Iglesia y la teología latinoamericana en todo el mundo². Esta corriente motivó a los jóvenes cristianos urbanos y a los pobres del campo a unirse en comunidades de base y a trabajar para superar la desigualdad social. Nunca antes los laicos católicos habían levantado sus voces tan claramente y llamado a un cambio económico y social, tampoco nunca antes partes del episcopado se habían puesto tan claramente de su lado. El dinamismo de la Iglesia ganado después de Medellín también se expresó en un cambio de actitud hacia el concepto de desarrollo. Especialmente los jóvenes cristianos enfatizaron el aspecto de la liberación en el sentido evangélico antes que la prosperidad material y el consumo. Los conflictos entre la teología de la liberación y la curia romana son suficientemente conocidos, y están particularmente enraizados en las experiencias biográficas de Juan Pablo II y su rechazo fundamental de todos los análisis sociológicos basados en las teorías socialistas. Estas disputas, que a menudo son más ideológicas que teológicas, amenazan con relegar a un segundo plano el examen bastante crítico de este papa sobre las ideas clásicas de desarrollo y progreso.

Hoy nos encontramos en el umbral de una nueva era en la que se trata de dominar los desafíos socioecológicos para asegurar la supervivencia de la Creación en la Tierra. Los autores hablan del capitalismo tardío, de la necesidad de una «transición civilizadora» y los llamamientos a favor de medidas rápidas y radicales para proteger nuestro espacio vital son cada vez más fuertes. Esto se asocia con los peligros de choques y conflictos violentos. Por ello, con razón, las religiones son llamadas a participar en los debates sobre el futuro de nuestra tierra. Palabras de moda como «desarrollo integral» y «ecología integral», que se han escuchado cada vez con más frecuencia desde la publicación de *Laudato si'*, indican que en este debate la Iglesia católica —tan a menudo descrita como atrasada y

² La obra clave de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, que dio nombre a esta escuela teológica, apareció por primera vez en 1972.

anticuada— puede proporcionar impulsos de peso y entrar en diálogo con la juventud del mundo sobre el futuro de la vida en la casa común³.

Los editores agradecen a S.E., el cardenal Pedro Barreto Jimeno, S.J., arzobispo de Huancayo, por exponer en su prólogo a este libro la concepción católica del desarrollo y por esbozar con gran precisión el modo en que los papas han tratado el término desde el Concilio Vaticano II. Sin duda alguna, el cardenal Barreto sabe de lo que habla, pues ya asesoró al papa Francisco mientras trabajaba en la encíclica *Laudato si'* y siguió de cerca el proceso posconciliar en el que se añadió el adjetivo «integral» al sustantivo «desarrollo». El papa Francisco insiste en este término compuesto, aunque en los debates de las ciencias sociales cada vez es más criticado por ser poco preciso.

La primera parte del libro, «Génesis del concepto de desarrollo y perspectivas actuales», se centra en la génesis y discusión del concepto de desarrollo, de allí que también constituye una introducción general a nuestro problema. Markus Vogt se pregunta si el paradigma del desarrollo sostenible sirve realmente a la ciencia y a la práctica social (eclesial). Vogt es un destacado ético social católico que no teme cuestionar incluso el término «desarrollo integral». Su artículo tiene un peso especial al relacionar la enseñanza social católica contemporánea con la política internacional —por ejemplo, los ODS— y los debates sobre el poscolonialismo. David Sulmont hace una importante contribución sociológica al pedirnos que reordenemos las prioridades en relación con nuestra comprensión del desarrollo. Para ello, debemos ir más allá de un

³ Quiero destacar dos publicaciones de las que fueron coautores varios exbecarios y exbecarias del KAAD. Reflejan su interés académico en los debates iniciados por *Laudato si'* y atestiguan el poder analítico de los autores. El contenido de estos libros también ha inspirado a muchos de los autores de este libro. Véase Beling y Vanhulst, 2019, y Bonet de Viola y Viola, 2017.

enfoque en los aspectos materialistas y poner en primer plano áreas como los derechos humanos y los imperativos ecológicos. Es valioso para el libro en su conjunto que el autor adopte más bien una perspectiva de fuera de la Iglesia al hacerlo, y presente con sobriedad la relación de las realidades económicas y sociales con un concepto sostenible del desarrollo. Con su artículo sobre la encíclica *Rerum novarum* y su recepción en América Latina, Manuel Gómez vuelve desde una perspectiva histórica a los inicios de la doctrina social católica. Describe cómo la Iglesia católica se restablece en las condiciones de las sociedades latinoamericanas poscoloniales y cómo la encíclica solo se abre paso lentamente en la práctica de la institución y en el trabajo de los laicos católicos. Lo que resulta interesante es también el efecto que la encíclica ha tenido en el surgimiento de un movimiento obrero católico.

En opinión de los editores de este libro, la universidad desempeña un papel central como productora de conocimiento, como multiplicadora y como agente del proceso de renovación ecológico-social. Por eso la universidad es el tema central de la segunda parte de la publicación, «Presencia del concepto católico de desarrollo en la universidad latinoamericana». Andreas Exner y Raphael Ferbas abordan con detalle *Laudato si'*, con lo que confirman la necesidad de alejarse del paradigma tecnocrático unidimensional del desarrollo y reclaman de la universidad la participación en la labor de redefinir el concepto. Pero van un paso más allá y, refiriéndose al debate sobre la descolonización, piden también la descolonización de la universidad. Según los dos autores debe convertirse en una «pluriversidad» y estar abierta a la inclusión de diferentes sistemas de conocimiento. Por su parte, Ana María Bonet argumenta, de manera muy similar a Exner y Febras, sobre la necesidad de que la universidad supere el concepto occidental de desarrollo, pero, además, hace hincapié en dos aspectos centrales, a saber, la responsabilidad de la Iglesia como institución en el ámbito de la educación y el problema de la mercantilización de la universidad. Adaptado a las universidades católicas, Carlos Ignacio Man Ging, S.J., traza, a partir de una serie de

documentos, cómo los papas posteriores al Vaticano II se han centrado repetidamente en la educación universitaria y en la responsabilidad de la universidad. Esto reveló el estrecho vínculo que la Iglesia ve entre la educación y el desarrollo social.

Los dos aportes de la tercera sección del libro, «Desarrollo y crisis: la vigencia del concepto católico de desarrollo», abordan la tantas veces citada crisis de la civilización (occidental) y las posibles soluciones que la humanidad puede extraer también de la doctrina social católica. José Luis Luna, a partir del diagnóstico presentado por el filósofo Edmund Husserl sobre la crisis de la humanidad europea de inicios del siglo XX, en el que se define la labor del filósofo como funcionario de la humanidad, actualiza estos análisis en el marco de la idea del desarrollo. Luna propone ciertos aires de familia entre la comprensión fenomenológica de una civilización enferma y el servicio del filósofo con el redescubrimiento del «mundo de la vida» y la comprensión católica del desarrollo. Por su parte, Luis Ferney López ve en la actual situación de pandemia la oportunidad de concienciar a la humanidad de la actual crisis global y de avanzar prácticamente en la necesidad de una conversión socioecológica. En este contexto, atribuye un papel fundamental a los contenidos de la doctrina social católica.

En la parte final del libro, «Prácticas a la luz de los nuevos enfoques católicos de desarrollo», presentamos tres ejemplos que representan el intento de llevar a la práctica lo que ya hemos analizado teóricamente, es decir, la necesidad de superar la actual crisis civilizatoria y de reorganizar la justa convivencia en nuestra casa común. Las universidades tienen un papel central en esto. Para ello, Guadalupe Martino nos presenta la «Economía de Francisco», su génesis, organización y contenidos centrales. Detrás de este concepto se encuentra el intento de traducir la doctrina social católica y la dramática llamada a la conversión de *Laudato si'* en la práctica de una nueva forma de actividad económica y de iniciar una reelaboración de la teoría económica. Adrián Beling y Emmanuel Poretti rastrear el surgimiento de la Red Universitaria para el Cuidado de la

Casa Común (RUC) y presentan la diplomatura superior en Ecología Integral. Aquí vemos el intento de diferentes universidades de unir fuerzas y comprometerse a un alto nivel académico con lo que constituye la ecología integral. Por último, Katia Madruga nos presenta un proyecto que muestra cómo las universidades de Brasil también están empezando a comprometerse de forma práctica con la casa común en programas de extensión, un ejemplo esperanzador de las posibilidades que tienen las universidades de tener un impacto más allá de la investigación y la enseñanza.

Los editores desean agradecer a todos los autores que han contribuido a este libro. Además, nuestro agradecimiento va al Servicio Católico de Intercambio Académico (KAAD), Bonn, Alemania, por su generoso apoyo en la realización de este proyecto y al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú por incluir este libro en su programa.

REFERENCIAS

- Beling, A. E. & Vanhulst, J. (2019). *Desarrollo non sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Bonet de Viola, A. M. & Viola, F. I. (2017). *Repensar el desarrollo. Aportes en torno a Laudato si'*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Burns, B. E. (1983). *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Dussel, E. D. (1974). *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1973)* (Colección El Sentido de la Historia 5). Barcelona: Nova Terra.
- Eckholt, M. & Durán Casas, V., S.J. (2020). *Religión como fuente para un desarrollo liberador. 50 años de la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín. Continuidades y rupturas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Francisco (2020). *Mensaje para el evento Economy of Francesco*. Asís, del 26 al 28 de marzo. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/05/11/econo.html>. Fecha de consulta: 18 de diciembre de 2020.
- Hale, CH. A. (1989). Political and Social Ideas. En L. Bethell (ed.), *Latin America: Economy and Society, 1870-1930* (pp. 225-300). Cambridge: Cambridge University Press.
- Klaiber, J., S.J. (1988). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Koselleck, R. (2004). Fortschritt. En O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (volumen 2, pp. 351-423). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Krumwiede, H. (1980). *Politik und katholische Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess: Tradition und Entwicklung in Kolumbien*. Hamburgo: Hoffmann und Campe.
- Lynch, J. (1989). The Catholic Church. En L. Bethell (ed.), *Latin America: Economy and Society, 1870-1930* (pp. 301-369). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sachs, W. (2018). Papst vs. UNO. Sustainable Development Goals und *Laudato si'*: Abgesang auf das Entwicklungszeitalter? *Peripherie*, 150/151, 245-260. <https://www.budrich-journals.de/index.php/peripherie/issue/view/2435>. Fecha de consulta: 29 de marzo de 2019.
- Saffort, F. (1987). Politics, Ideology and Society. En L. Bethell (ed.), *Spanish America after Independence, c. 1820-c. 1870* (pp. 48-122). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogt, M. (2020). Das große Ganze. *Herder Korrespondenz Spezial*, 2, 18-20.
- Wieland, W. (2004). Entwicklung. En O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (volumen 2, pp. 199-228). Stuttgart: Klett-Cotta.

PRIMERA PARTE
GÉNESIS DEL CONCEPTO DE DESARROLLO Y
PERSPECTIVAS ACTUALES

DESARROLLO SOSTENIBLE. ¿UN PARADIGMA PARA LA CIENCIA Y LA PRÁCTICA (ECLESIAÍSTICA)?¹

Markus Vogt

Ludwig-Maximilians-Universität, Múnich

El paradigma del desarrollo integral, y aún más fundamentalmente el concepto de desarrollo en general, es objeto de críticas radicales por parte de ciertos sectores académicos. La idea del desarrollo, que divide al mundo en naciones «desarrolladas» y «subdesarrolladas», y establece así una jerarquía, ¿es realmente todavía política y moralmente justificable? ¿Se ha convertido este concepto tal vez en una puerta trasera para prolongar el antiguo equilibrio colonial de poder en el siglo XXI, y en algunos casos incluso aumentarlo? ¿Pertenece el desarrollo a las grandes utopías del siglo XX, que prometieron libertad y provocaron división? ¿Es la sobreexplotación ecológica de los recursos mundiales el inevitable reverso de la difusión del modelo occidental de prosperidad disfrazado de «desarrollo»?

La Iglesia católica no parece estar impresionada por estas preguntas críticas del discurso sobre el poscolonialismo. El Vaticano, obviamente, todavía considera que el paradigma de desarrollo y progreso es acorde con los tiempos y solo recientemente lo elevó a principio rector oficial del trabajo social católico mundial. Con el *motu proprio* «Humanam progressionem» del 17 de agosto de 2016 se instituyó el Dicasterio para

¹ Traducción directa del alemán por José Hernán Muriel Ciceri.

el Servicio del Desarrollo Humano Integral (*Dicasterium ad Integram Humanam Progressionem fovendam*). Se trata de una autoridad central de la curia que asumió y consolidó las tareas de los Consejos Pontificios de Justicia y Paz, de Ayuda en Casos de Desastre (*Cor Unum*), de Pastoral de la Salud, así como de Atención Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes.

La teología científica y especialmente también el KAAD, que se basa en una idea de desarrollo centrada en la educación, no debería evadir las cuestiones críticas del paradigma desde el punto de vista poscolonial y ecológico. ¿Es el adjetivo decorativo «integral» suficiente para compensar los evidentes déficits del concepto de desarrollo de los últimos cincuenta años? ¿No es necesario examinar y transformar más a fondo el paradigma del desarrollo?

Me gustaría continuar con estas preguntas en cinco secciones:

1. ¿Ha terminado la edad de desarrollo?
2. Desarrollo integral en la enseñanza social: pasos de un proceso de revisión.
3. En el campo de tensión entre los objetivos ecológicos y sociales: una comparación de los Objetivos de Desarrollo Sostenible y la encíclica *Laudato si'*.
4. Prioridades y estrategias de una «política de desarrollo posutópica».
5. La Iglesia como socia del Estado y la ciencia para una revolución humana.

1. ¿HA CULMINADO LA ERA DEL DESARROLLO?

1.1. La invención del pensamiento del desarrollo

En su discurso de investidura, en 1949, el presidente estadounidense Harry S. Truman dividió el mundo en regiones desarrolladas y subdesarrolladas, y prometió ayuda para los más débiles en beneficio de todos. Esta forma de pensar sentó un precedente y acuñó una nueva era de cooperación mundial en las décadas siguientes. A pesar de todos sus aspectos positivos, el concepto alberga una profunda ambivalencia:

En la segunda mitad del siglo XX el modelo del «desarrollo» fue entronizado como un poderoso gobernante sobre las naciones. Fue *la* agenda política global de la era poscolonial. El término se consideró inocente, pero allanó el camino para el poder imperial de Occidente en el mundo. Al igual que en Occidente, así como en la Tierra, así, en resumen, fue el mensaje del «desarrollo» (Sachs, 2018, p. 245).

En el transcurso del tiempo se establecieron teorías diferenciadas sobre los factores que inhiben y promueven el desarrollo. Ulrich Menzel formuló una influyente teoría del desarrollo a principios de la década de 1990. Con ello se refiere a afirmaciones que

justifican por qué el crecimiento económico, la industrialización, la diferenciación y movilización social, el cambio de mentalidad, la democratización y la redistribución han tenido lugar en las sociedades industriales de Europa occidental, América del Norte y Asia oriental (estos procesos se denominan «desarrollo») o por qué en el resto del mundo estos procesos están ausentes, solo se realizan de forma incompleta o solo se puede observar una caricatura de ellos (1993, p. 132).

«El desarrollo» es, por lo tanto, un conjunto de procesos socioeconómicos y políticos interrelacionados que se evalúan positivamente y que tienen lugar en algunas regiones y no en otras.

Tres aspectos son constitutivos del concepto de desarrollo (Sachs, 2018):

- Cronopolíticamente «imagina» un tiempo lineal en el que todos los pueblos de la tierra avanzan con el objetivo de un progreso de alguna manera comparable y medible. La idea del desarrollo es heredera de la creencia en el progreso, que tiene sus orígenes en la escatología cristiana con su concepto de tiempo orientado a la terminación. Aquí se postula que la esperanza cristiana no solo se dirige hacia un más allá, sino que debe hacerse efectiva ya aquí y ahora como liberación a las posibilidades cada vez mayores del desarrollo humano.

- Geopolíticamente distingue entre países «desarrollados» y «subdesarrollados», y la etapa intermedia de los «países emergentes» se define pronto como una categoría adicional. De esta manera, la diversidad de los pueblos se sitúa en una jerarquía de naciones ricas y pobres y se salvaguarda adecuadamente. El paradigma de desarrollo divide al mundo en países donantes y receptores y es, en cierto sentido, una reliquia de la historia colonial suspendida por la promesa de políticas sociales y de crecimiento.
- En lo que respecta a la política de civilización, el desarrollo suele medirse en función del producto interno bruto, por lo que los resultados económicos y los niveles de consumo se convierten en factores de referencia decisivos (Fioramonti, 2013, 2014). Como resultado de la rápida globalización de los mercados tras la caída de la cortina de hierro en 1989, las empresas transnacionales han asumido una función de impulso del desarrollo centrado en el consumo. Sus productos llegan a los rincones más alejados del globo terráqueo y crean estilos de vida que están alineados globalmente. Hoy en día, el símbolo de este desarrollo es, por ejemplo, el teléfono inteligente, que está dando forma al estilo de vida de las clases altas y medias del mundo en gran medida.

1.2. El pensamiento del desarrollo vive de la sugestión de la comparabilidad

El pensamiento de desarrollo está sujeto a la sugestión de comparación y medición. La dimensión de la identidad y la especificidad cultural se desvanece sistemáticamente. Lo económicamente medible está en primer plano. El indicador más utilizado para medir los resultados económicos es el Producto Interno Bruto (PIB). La cifra mágica del PIB dio forma a la idea de progreso y fue la inspiración para el nacimiento de la idea de desarrollo, porque supuestamente definió objetivamente una meta global de posible aumento y mejora (Fioramonti, 2013). Ha pasado

de ser una medida para cuantificar los resultados económicos de un país determinado a ser un indicador clave para medir la prosperidad. En la medida en que el aumento del PIB suele asociarse con mejoras en muchas esferas del abastecimiento y el empleo, y no existe otra medida fácilmente comparable de los resultados económicos, esto es perfectamente comprensible y practicable.

Bajo la influencia de Amartya Sen, la política de desarrollo de las Naciones Unidas desde 1990 ya no utiliza el PIB como indicador principal, sino el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que además del poder adquisitivo también mide la educación y la esperanza de vida (A modo de ejemplo, UNDP, 2013). No obstante, el pensamiento de desarrollo sigue siendo objeto de la sugestión de comparación y medición, así como de un esfuerzo por mejorar:

El pensamiento del desarrollo vive de la dictadura de la comparación. Dondequiera que uno mire, los datos tienen el sentido de hacer comparaciones en el tiempo y el espacio. Las comparaciones exponen los déficits. Sin embargo, reducir los déficits en el mundo ha sido una cuestión de desarrollo desde hace setenta años (Sachs, 2018, p. 253).

Especialmente debido a los enormes progresos en la recopilación y procesamiento de datos en el curso de la digitalización, el pensamiento en términos de números y comparaciones experimenta un nuevo punto culminante, que pasa desapercibido para el viejo pensamiento del desarrollo. Así pues, la revolución de los datos digitales tiene el efecto de que los conceptos lineales de desarrollo y progreso, aunque durante mucho tiempo se consideraron cuestionables y superados en teoría, sobreviven hoy cada vez más en la práctica de la comparación y la medición. También en la era digital, las Naciones Unidas trabajan cada vez más con una amplia adquisición de datos digitales y, a menudo con poca reflexión sobre las comparaciones estadísticas.

1.3. Los datos también pueden justificar las contranarrativas

Los datos también pueden seleccionar hechos y cifras para que cuenten el «reverso» de la supuesta historia de éxito del desarrollo. Por ejemplo, las cifras ecológicas dan testimonio de una profunda degradación del medio ambiente. En China, en particular, el enorme éxito del desarrollo de los últimos decenios se ha comprado al precio de una sobreexplotación ecológica sin precedentes en la historia de la humanidad: la capa freática está bajando rápidamente en el norte de China, los desiertos se están extendiendo, el *smog* de las ciudades está perjudicando la calidad y la esperanza de vida, y la confianza en la compatibilidad sanitaria de algunos alimentos se ha visto dañada a pesar de las políticas de información dirigidas por el Estado. En todo el mundo, los archivos ecológicos demuestran que el concepto de desarrollo actual es profundamente ambivalente.

La promesa de que la brecha mundial entre ricos y pobres, así como en el seno de las sociedades a través del desarrollo, se está cerrando continuamente parece no a pocas personas hoy en día una ilusión. En cualquier caso, la expectativa de que esto sería un efecto secundario automático del desarrollo del bienestar capitalista está relativamente bien refutada². El pensamiento del desarrollo tuvo que hacer frente a dos reveses fundamentales: la persistencia de la pobreza y la finitud de la naturaleza (Sachs, 2018). Las ideas de desarrollo y progreso han «tomado un curso, como no es inusual en la historia de las ideas: lo que una vez fue una innovación histórica se convirtió en una convención durante mucho tiempo, que finalmente termina en una frustración general» (2018, p. 246). Las grandes utopías sociales del siglo XX —incluido el socialismo, por ejemplo— demostraron ser profundamente ambivalentes y han dado lugar a una desilusión que a veces se resume en el fin de la era utópica (Hinkelammert, 1994; Fest, 2007).

² Sobre ello con sus muchos fundamentos empíricos sobre su tesis de la tendencia inducida por el sistema del capitalismo a la división social, véase Piketty, 2014.

Sin embargo, este diagnóstico de agotamiento de las energías utópicas solo responde en parte al espíritu de la época: al mismo tiempo, lo utópico vuelve con una dinámica inesperada, por ejemplo, en el contexto de la digitalización, que a menudo está vinculada a visiones de gran alcance de una mejora integral de la eficiencia y las oportunidades de vida. Una parte considerable de los fondos de cooperación para el desarrollo en la esfera de la educación se está canalizando hacia el equipo digital para las escuelas, porque uno espera que esto conduzca a progresos decisivos. A nadie parece molestarle el hecho de que esto también promueve la orientación hacia los mundos imaginativos de Occidente y, por cierto, a los mercados de venta de la industria digital. «Desarrollo» es un término contenedor más elástico que, a pesar de todas las críticas, sigue atrayendo nuevas energías utópicas. Así pues, el concepto ha conservado su perspectiva mundial, entre otras cosas porque está «integrado en una red internacional de instituciones, desde las Naciones Unidas hasta los ministerios y las ONG» (Sachs, 2018, p. 246-247)³.

1.4. La idea del desarrollo es el brazo extendido de la creencia en el progreso

Ella es la heredera de la iluminada y optimista búsqueda de un mundo mejor. Esto se basaba en un supuesto imparcial de progreso general —en singular—, que estaba compuesto por avances en la ciencia, la tecnología, la economía, la política, la cultura y la moral. Esto se pone ahora en gran medida en perspectiva. Incluso en el campo de la teoría científica de las ciencias naturales, se aceptó la tesis de que el progreso no debe entenderse como una acumulación lineal de conocimientos, sino que se caracteriza por las rupturas y los cambios de paradigma (Vogt, 2019). Esto se aplica aún más a los desarrollos culturales.

³ En su Asamblea General de 1986, las Naciones Unidas se pronunciaron a favor de un «derecho general al desarrollo».

A pesar de la conmoción teórica de las ideas históricamente inmanentes de progreso, se caracterizan predominantemente los modelos científicos y económicos básicos de la sociedad moderna tardía por una estricta orientación hacia la optimización constante. Debido a la falta de consenso sobre el contenido de determinadas medidas de progreso, el aumento cuantitativo de la productividad y la disponibilidad de conocimiento se convierte en una compensación estructuralmente indispensable. Después de varios experimentos de planificación y tecnologías sociales, los campos de la medicina y la biotecnología se han convertido en los principales impulsores del progreso.

Los críticos de esos conceptos de progreso suelen referirse a la dialéctica de la Ilustración: a través de una absolutización de la razón instrumental la Ilustración interpretada unilateralmente pierde su potencial crítico y conduce a una «perdición del progreso» (Löwith, 1983)⁴. En este amplio campo de la crítica del progreso se mezclan tradiciones muy diferentes, ya sea de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la filosofía del posmodernismo, la teología cristiana o el discurso ecológico. Este último contrasta las ambivalencias del progreso con el postulado de un retorno a la medida natural.

1.5. La esperanza cristiana entre el consuelo del más allá y la funcionalización social

La fe moderna en el progreso y el desarrollo no es concebible sin la escatología cristiana —es decir, la doctrina de las últimas cosas— y la dinámica asociada de esperanza para el futuro (Remenyi & Tüek, 2013). Aunque a veces esto fue reducido a una promesa de salvación individualista y desorientada, el testimonio bíblico muestra claramente que la fe cristiana exige una esperanza activa que mantiene al mundo abierto a

⁴ La palabra clave «dialéctica de la ilustración» proviene de Horkheimer y Adorno, en 1944.

Dios (SS 34-35). El potencial performativo, cambiante del mundo de la esperanza cristiana es —cristológicamente— un poder de liberación ya efectivo en el presente⁵. Al mismo tiempo, esta esperanza trasciende todo concepto posible de progreso y desarrollo. Ella se vuelve críticamente contra las utopías seculares que, bajo las categorías de la razón y la libertad, han transformado la esperanza cristiana en un optimismo histórico interno de progreso (Remenyi & Tück, 2013).

En este contexto, la encíclica «Sobre la esperanza» (*Spe salvi*) despliega una guía sobre cómo ser cristiano en las ambivalentes condiciones de la modernidad tardía en su simultaneidad de resistencia a la utopía sin ilusión y la constante apertura de nuevas figuras de esperanza⁶. Contrasta las «escatologías seculares de una inmanente-histórica finalización del hombre» (SS 21) con la comprensión de que en el campo de la moral una historia de progreso tan linealmente creciente es impensable, porque cada ser humano tiene que aprender de nuevo injustificadamente a hacer el bien y dejar el mal: «La libertad requiere que cada ser humano, cada generación sea un nuevo comienzo» (Remenyi & Tück, 2013, p. 70). La esperanza cristiana en lo muy diferente puede aquí enlazarse con la filosofía de lo no idéntico y, precisamente en vista de la experiencia duradera de injusticia y alienación, justificar la necesidad de una esperanza que trascienda la vida inacabada como la única manera de escapar de la resignación⁷.

⁵ Remenyi y Tück ven en ello el punto central de la concepción del tiempo de advento, que centrada cristológicamente espera la llegada de una presencia ya dada. (2013, p. 67).

⁶ Benedicto XVI lo desarrolla no solo teológicamente sino también recurriendo a la «Dialéctica de la Ilustración» de Adorno y Horkheimer, que de la misma manera señala las ambivalencias fundamentales de la moderna historia del progreso (SS 22).

⁷ Con referencia a *Spe salvi*, la justicia es «el verdadero, al menos el argumento más fuerte de la fe en la vida eterna» (SS 43). Uno puede leer el argumento en dos direcciones: de esta forma, la fe en la vida eterna hace posible mantener la esperanza de la justicia. Mientras que resalta la esperanza y no es leído simplemente como un consuelo, al recibir aquí y ahora su poder liberador y de fuerza creadora de vida (Remenyi & Tück, 2013).

Una teología de la esperanza puede ayudar a no caer en las utopías ni en la resignación. Lo que es crucial es que al mismo tiempo no cambia simplemente las expectativas cristianas del futuro y la escatología en un más allá de una manera salvadora e individualista, sino que al mismo tiempo cuestiona críticamente su secularización como promesa históricamente inmanente de absoluto cumplimiento. Es importante descubrir consecuentemente las ambivalencias de una recepción y transformación abreviada de los conceptos cristianos del tiempo y contribuir así a una racionalización sobria del discurso sobre la política de desarrollo más allá de cargas utópicas o resignadas reducciones.

La consecuencia decisiva de una teología de la esperanza es que el concepto de desarrollo no puede ser detenido por un consuelo del más allá, ni puede ser funcionalizado linealmente con fines socioeconómicos. Se trata de la dimensión cultural, que escapa a la simple comparabilidad y a la operacionalización sociotécnica. Hoy en día, esta dimensión cultural se expresa en el discurso científico e interdisciplinario, especialmente en los estudios poscoloniales.

1.6. Crítica poscolonial del pensamiento del desarrollo

En el discurso sobre el desarrollo suelen ser declarados frecuentemente los procesos que tuvieron lugar en Europa, las colonias de asentamiento europeo en América del Norte y más tarde también en algunos países asiáticos como norma histórica (Ziai, 2015 y 2010). No solo el eurocentrismo parece ser problemático, sino también los demasiado simples modelos de despolitización de la percepción y explicación de los fenómenos sociales de distintos tipos: «El efecto predominante de este sistema de interpretación es la despolitización de la desigualdad social como un “problema de desarrollo”, a menudo interpretado como una falta de capital, tecnología o conocimientos especializados» (2010, p. 401). Los enfoques del desarrollo tienden a ser paternalistas o incluso

una «dictadura de la asistencia» (p. 407), y descuidan las diferencias entre las diferentes visiones del mundo y las construcciones de identidad. Con frecuencia se apoyan las estructuras de poder patriarcal e imperial, que marginan el potencial de las mujeres (Eriksson Baaz, 1995; Dhawan, 2009). El Fondo Monetario Internacional (FMI) funciona por medio de sus condiciones de préstamo, como un instrumento de disciplina de una occidentalización (Ziai, 2010).

En sus análisis poscoloniales de la representación del propio y el ajeno, Eriksson Baaz llega a la conclusión de que los que trabajan en las organizaciones de desarrollo, a pesar de la retórica asociacionista, «se ven a sí mismos como desarrollados y superiores frente a un otro atrasado e inferior» (2005, p. 166). La teoría de la dependencia cambia poco en esta construcción de la percepción. Es insuficiente desde una perspectiva poscolonial, ya que no cuestiona de manera suficientemente crítica la subordinación de la cultura a la economía política, la perpetuación de las oposiciones binarias en el esquema del centro y la periferia, y el tratamiento de Occidente como sujeto soberano frente a un Sur subyugado y pasivo: «Al equiparar el análisis de la historia con el análisis del desarrollo desigual del capitalismo global, la teoría de la dependencia olvida que ella (como también Marx y Lenin) utiliza a Europa como modelo universal» (Kapoor, 2008, p. 10, traducción según Ziai 2010; también en lo sucesivo).

Otro ejemplo de la supervivencia oculta de los patrones de pensamiento coloniales es el discurso del buen gobierno. El adjetivo «bueno» transmite «un tono moralista que implica no solo que los países en desarrollo tienen una “mala” gobernanza, sino también que Occidente es el modelo de “buena” gobernanza y que los donantes occidentales deciden lo que es “bueno” y “malo”» (Kapoor, 2008, p. 30). Esto da lugar a una «complicidad de las expresiones cosmopolitas liberales de solidaridad con las estructuras de poder mundial» (2008, p. 53) debido a «un compromiso insuficiente con los procesos históricos que colocaron

a los miembros de una élite mundial en condiciones de actuar como benefactores del bien común». La «política de ayuda» sirve para ocultar los intereses económicos y geopolíticos y para intervenir de nuevo en el Sur global (Dhawan, 2009).

1.7. Resumen: tensión indisoluble entre el pensamiento del desarrollo y el poscolonialismo

Entre la investigación del desarrollo y los estudios poscoloniales existe entonces una tensión. Aunque a primera vista ambos tienen un área temática común —las relaciones globales Sur y Norte-Sur— una mirada más detenida revela las siguientes claras diferencias: mientras que los conocimientos en las investigaciones sobre el desarrollo suelen estar sujetos al imperativo de su aplicabilidad a la solución de problemas prácticos y a aplicaciones planificadoras, el conocimiento en los estudios poscoloniales suele limitarse a la crítica de las representaciones. Las investigaciones sobre el desarrollo se ocupan principalmente de los cambios socioeconómicos mensurables, sobre todo en el nivel macro —crecimiento económico, distribución de los ingresos, poder adquisitivo—. Los estudios poscoloniales se ocupan mucho más de las cuestiones culturales, representaciones e identidades, así como de las experiencias y procesos en el nivel micro.

En resumen, se puede afirmar que la sociedad mundial está atrapada en un conflicto de ambivalencia, lo que hace que se mantenga en el concepto de desarrollo a pesar de las críticas masivas que se le hacen. La causa más profunda de esto es una pérdida de referencia de trascendencia, que parece dejar solo las dos alternativas equivocadas de la utopía o la resignación. Lo que buscamos es una confianza que vaya más allá de las utopías del desarrollo lineal, una confianza que nombre sin miramientos los abismos y ambivalencias de los procesos de modernización que muchos países del Sur global y del Lejano Oriente

están experimentando a un ritmo acelerado, y que los reconozca como desafíos ético-sociales sistémicos sin que ello conduzca a un curso de rechazo a la modernización. La cuestión es si el concepto de «desarrollo integral» ofrece una salida aquí o si, por el contrario, es más bien un pretexto para el optimismo ingenuo sobre el desarrollo. La evaluación del paradigma del desarrollo integral debe medirse en el estado del polémico debate entre el discurso del desarrollo y el poscolonialismo.

2. DESARROLLO INTEGRAL EN LA DOCTRINA SOCIAL: PASOS DE UN PROCESO DE REVISIÓN

2.1. El desarrollo como tema clave de las encíclicas

El tema «desarrollo» ocupa un lugar particularmente destacado en la doctrina social católica: ningún otro tema ha sido abordado y desarrollado en cuatro variaciones: primero en la encíclica *Populorum progressio*, de 1967, que es considerada como la Carta Magna de la idea de desarrollo y la cooperación para el desarrollo de la Iglesia. Luego, en 1987, en *Sollicitudo rei sociales*, de Juan Pablo II, que adopta un tono claramente menos optimista y se ocupa de la permanencia de los problemas del desarrollo y la pobreza. Finalmente, en la encíclica *Caritas in veritate* (2009), de Benedicto XVI, que desarrolla el concepto de economía civil e identifica el amor como el camino principal de la doctrina social católica. Un cuarto paso es la exhortación del papa Francisco, en la que la lucha contra la pobreza y la ecología se piensan juntas, lo que al mismo tiempo implica una profunda transformación del pensamiento sobre el desarrollo.

En la encíclica *Populorum progressio*, de 1967, el papa Pablo VI describe el desarrollo como un proceso integral que va más allá de la dimensión económica y que concierne integralmente a la persona. El desarrollo no es una opción entre otras, sino un derecho de todos los seres humanos para poder desarrollarse en esta tierra en todas sus

dimensiones. Esta «Ley Fundamental» (PP 22)⁸ se basa en la dignidad e igualdad de todos los seres humanos como criaturas de Dios. Pablo VI ve en el desarrollo no solo un derecho sino también una obligación de todos (PP 44). Políticamente es una condición para la preservación de la paz («El desarrollo es el nuevo nombre de la paz», PP 76-80). La situación de los países subdesarrollados se aborda como una cuestión social que se ha convertido en mundial, la cual se caracteriza por una polarización entre el hambre y la abundancia, la miseria y el lujo, la aceleración y el estancamiento, así como la estabilidad y la inestabilidad.

La petición central de la encíclica es romper el estrechamiento económico del término «desarrollo» y ampliarlo mediante una comprensión integral del desarrollo político, social, económico, cultural, personal y religioso. Sobre la base de la *Populorum progressio* se fundó, en 1967, la Comisión Pontificia de Justicia y Paz. Esta se estableció como punto de partida y centro de coordinación de una red mundial de desarrollo intensivo y trabajo social de la Iglesia católica, que por su proximidad a las personas ofrecía y ofrece importantes impulsos para el desarrollo integral. «En esta perspectiva, el desarrollo está estrechamente vinculado con la preocupación por el bien común y con un uso solidario de los bienes de esta tierra» (Marx, 2019). A través del Club de Roma, la encíclica influye en el surgimiento del concepto de desarrollo sostenible, que también tiene una pretensión integral. El concepto muy positivo de desarrollo se considera, sin embargo, ambivalente y necesitado de diferenciación en el debate científico actual. Teológicamente se puede preguntar si la *Populorum progressio* vincula demasiado estrechamente la esperanza del Reino de Dios con las expectativas de desarrollo social y la hace políticamente funcional.

⁸ Las encíclicas se citan con la abreviatura habitual de las primeras letras de las primeras palabras y la indicación del número del texto. Dado que se trata de literatura primaria de libre acceso, no se citan específicamente en la bibliografía.

En *Sollicitudo rei socialis* (1987) el papa Juan Pablo II hace un balance después de veinte años de ayuda al desarrollo de la Iglesia. La encíclica despliega un concepto antropológico y teológico más profundo del desarrollo (especialmente SRS 27-34) y nombra las causas políticas, económicas y morales del subdesarrollo, por ejemplo, las guerras de poder de los bloques hegemónicos o el conflicto Este-Oeste. Un nuevo término es «estructuras de pecado»: la avaricia por el beneficio y el poder se ha arraigado en las estructuras sociales. La fuerza decisiva para romper el pecado sería la solidaridad como «la determinación firme y constante de trabajar por el bien de todos y cada uno» (SRS 38).

La carta encíclica *Caritas in veritate*, publicada en 2009 por Benedicto XVI, es una continuación de la *Populorum progressio* con respecto a la globalización. Parte de la idea de que el amor es «el camino principal de la doctrina social de la Iglesia» (CiV 2), desarrolla una comprensión de la justicia y de la «dedicación al bien común» (CiV 6) que va más allá de los deberes legalmente exigibles y de los procesos de intercambio determinados por el mercado. El desarrollo integral se entiende en el sentido de una nueva síntesis humanística (CiV 21) y un humanismo cristiano (CiV 87) que protege y promueve la dignidad trascendente del ser humano en sus múltiples relaciones. La encíclica quiere contribuir a una «nueva planificación del desarrollo global» (CiV 23), para lo cual se parte de una reflexión teológico-ética y antropológica sobre el significado de la economía (CiV 32), una visión crítica del concepto de progreso y de los desarrollos tecnológicos que de él se derivan (CiV 68-79), así como de una conexión más estrecha de derechos y deberes (CiV 43f). La sociedad civil, a la que también se atribuyen las iniciativas empresariales, tiene un papel destacado que desempeñar como fuerza motriz de la renovación del desarrollo (CiV 24).

Un énfasis especial se encuentra en el postulado de la seguridad jurídica:

Un orden estatal debe funcionar de tal manera que promueva el desarrollo económico y social. Solo cuando las reglas para la vida

económica y política son experimentadas como confiables por todos los participantes, las personas y empresas están dispuestas a comprometerse. La continua inestabilidad política es la antítesis de tal fiabilidad. Lo mismo se aplica a la corrupción, es decir, la capacidad de los individuos o de ciertos grupos de poder para suprimir las reglas por sí mismos. Las sólidas instituciones estatales son una condición marco indispensable para el proceso de desarrollo de una sociedad. Es esencial promoverlas en cada país y en la cooperación internacional (Marx, 2019).

2.2. *Laudato si'*: expansión ecológica del paradigma de desarrollo

La encíclica *Laudato si'* (2015) ofrece un resumen de los desafíos sociales y ecológicos en el «cuidado de la casa común»:

No hay dos crisis juntas, una del medio ambiente y otra de la sociedad, sino una única y compleja crisis socio-ecológica. Las formas de resolverlos requieren un enfoque integral para luchar contra la pobreza, devolver la dignidad a los excluidos y, al mismo tiempo, cuidar la naturaleza (LS 139).

Una de las principales causas de la explotación del medio ambiente y de los pobres es el «paradigma tecnocrático» (LS 109). Como contrapartida, Francisco aboga por una nueva idea integral de progreso, que no solo se refleja en las cifras de producción y en las balanzas de pagos materiales, sino que «deja atrás un mundo mejor y una mayor calidad de vida en general» (LS 194; véase también LS 46). Esto incluye la salud, las relaciones sociales sostenibles y el «patrimonio histórico, artístico y cultural» (LS 143). «Aquí se nombran las premisas para una buena vida, que se realizarán con criterios para un nuevo tipo de progreso» (Marx, 2019). Para el papa, el sello distintivo del desarrollo integral es la visión de los efectos a largo plazo de las acciones.

El desarrollo como cronopolítica no tiene cabida en la encíclica:

La flecha del tiempo es reemplazada por la conciencia del espacio en la circular papal. En el actual estilo de pensamiento global, es decir, la primacía del espacio sobre el tiempo se ha establecido; la combinación de las cosas en el espacio virtual o geográfico es más importante que su secuencia en el tiempo. Este cambio de conciencia que trasciende a su época es, por cierto, también una razón para el desvanecimiento de la idea de desarrollo (Sachs, 2018, p. 254).

El pensamiento espacial de la encíclica ya se expresa en su subtítulo: «Sobre el cuidado de la casa común». Los ricos deben abstenerse de apropiarse del ambiente de los pobres. La encíclica describe la apropiación expansiva de recursos por parte de los ricos como «deuda ecológica» (LS 51).

El concepto de desarrollo integral se basa en la idea de que todo está conectado (LS 16 y más a menudo). «En general, toda la encíclica puede ser leída como una *declaración de interdependencia*, que reemplazaría a la *declaración de independencia* en la era del Estado-nación» (Sachs, 2018, p. 254). En lugar del esquema Norte-Sur, que se encuentra solo en unos pocos párrafos (LS 170-175), el principio de un mundo interdependiente está en primer plano: «La interdependencia nos obliga a pensar en un mundo, en un plan conjunto» (LS 164). «A todos los seres vivos se les conceden derechos de existencia según el principio de la primacía del *ser* sobre el *ser útil*. Cada criatura tiene su propia bondad y perfección» (LS 69).

3. EL CAMPO DE TENSIÓN ENTRE LOS OBJETIVOS ECOLÓGICOS Y SOCIALES: UNA COMPARACIÓN DE LOS OBJETIVOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

3.1. Un tratado del futuro global establece nuevas normas

Con la adopción de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) por parte de las Naciones Unidas en setiembre de 2015 se estableció un marco político y unas aspiraciones que deben tenerse en cuenta en cualquier debate sobre el desarrollo integral en la actualidad. Fue precedido por un largo proceso de negociación. Sus líneas más importantes, inicialmente independientes, fueron el proceso de sostenibilidad por un lado y los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) por el otro. En la Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas, celebrada en Nueva York en 2000, se acordaron ocho objetivos concretos de desarrollo que debían alcanzarse para el año 2015. Con el fin de asegurar que los países continúen siguiendo directrices concretas de política de desarrollo después de que finalice el periodo de los ODM, en la Cumbre de los ODM de 2010 se inició un proceso posterior a 2015, «Más allá de 2015». Paralelamente, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible de Río+20, celebrada en junio de 2012, produjo el documento final «El futuro que queremos», en el que los Estados miembros de las Naciones Unidas acordaron redactar objetivos de desarrollo sostenible. Se estableció un «Grupo de Trabajo Abierto» para formular objetivos concretos de desarrollo sostenible. Su informe sirvió de base para las negociaciones sobre el programa posterior a 2015.

Los ODS entraron en vigor el 1° de enero de 2016 con un plazo de quince años, es decir, hasta 2030. Por eso se les llama también «Agenda 2030». Los derechos humanos se destacan como la base ética central (Naciones Unidas, 2012, p. 8). Ellos combinan el enfoque integral de la sostenibilidad con la formulación de objetivos concretos, con plazos determinados y cuantificados, en la tradición de los objetivos de desarrollo del milenio. Sin embargo, son mucho más ambiciosos que

estos y postulan, por ejemplo, en lugar de «reducir a la mitad la pobreza y el hambre», «erradicar la pobreza y el hambre». Se propusieron la tarea de «liberar a la humanidad de la tiranía de la pobreza y la necesidad, y a sanar y proteger nuestro planeta», como dice el preámbulo. Además, se aplican a todos los países, no solo a los países pobres del Sur. «Esta agenda tiene un alcance e importancia sin precedentes. Es aceptada por todos los países y es aplicable a todos [...]. Sus objetivos y metas son universales y conciernen a todo el mundo, tanto a los países desarrollados como a los países en desarrollo» (Naciones Unidas, 2015).

Su alto nivel de aceptación se basa también en el hecho de que se formularon en un diálogo en un amplio proceso de consulta de dos años de duración en el que se invitó a participar a políticos, académicos, la sociedad civil y el sector privado de todos los países de las Naciones Unidas. Con los ODS, las Naciones Unidas han acordado un Pacto del Futuro Mundial, este es un programa diseñado para dar dirección a la política mundial para los próximos 15 años. Comprenden 17 objetivos con 169 subobjetivos⁹:

1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.
2. Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible.
3. Garantizar una vida sana y promover el bienestar para todos en todas las edades.
4. Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos.
5. Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas.
6. Garantizar la disponibilidad de agua y su gestión sostenible y el saneamiento para todos.

⁹ En adelante, <https://17ziele.de/> Fecha de consulta: 30 de setiembre de 2020.

7. Garantizar el acceso a una energía asequible, segura, sostenible y moderna para todos.
8. Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos.
9. Construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación.
10. Reducir la desigualdad en y entre los países.
11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.
13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos.
14. Conservar y utilizar en forma sostenible los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible.
15. Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar los bosques de forma sostenible, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y poner freno a la pérdida de la diversidad biológica.
16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y crear instituciones eficaces, responsables e inclusivas a todos los niveles.
17. Fortalecer los medios de ejecución y revitalizar la alianza mundial para el desarrollo sostenible.

3.2. «Un golpe de suerte en tiempos turbulentos»

Los ODS combinan objetivos sociales y ecológicos. Si se intenta clasificarlos individualmente, domina el primer grupo, con siete objetivos sociales frente a cinco ecológicos: acabar con la pobreza, seguridad alimentaria, vida sana para todos, educación para todos, igualdad de género, agua y saneamiento, energía sostenible para todos. Los objetivos

ecológicos son: ciudades sostenibles, consumo y producción sostenibles, lucha contra el cambio climático, conservación de los océanos, protección de los ecosistemas terrestres. En los ODS «las obligaciones de derechos humanos y los imperativos ecológicos se concretan y sujetan a objetivos, ni más ni menos» (Sachs, 2018, p. 249). Este fue un avance decisivo después de años de bloquear los compromisos vinculantes en las conferencias sobre el clima y el desarrollo.

La Agenda 2030 es «un golpe de suerte multilateral en tiempos turbulentos». Estos objetivos pudieran representar para esta economía mundial, para las sociedades nacionales y también para Alemania, un marco para un contrato social para un desarrollo inclusivo y sostenible. La Agenda 2030 puede simultáneamente, convertirse en un proyecto de modernización, justicia y paz (Messner, 2016, p. 10).

3.3. Fortalezas y debilidades de los ODS

El catálogo de objetivos formulado en duras negociaciones tiene muchas fortalezas, pero también algunas debilidades y solo superficialmente oculta los desacuerdos (Ziai, 2015; ICSU, 2017)¹⁰:

- Los recursos para la aplicación de los ODS están lejos de ser suficientes. El objetivo 17, «Asociación mundial», formulado por iniciativa de los países del Sur que son miembros del Grupo 77 (G77), sigue siendo vago en muchos aspectos en cuanto a cómo debe ser exactamente la transposición y la financiación cooperativa de los ODS. Los miembros de la ONU no pudieron acordar un calendario para la transposición del objetivo de que cada país industrializado invirtiera el 0,7% de su PIB en ayuda al desarrollo. Lo que se necesitaría es una base de financiación vinculante sobre otros completamente nuevos fundamentos, para lo cual sería

¹⁰ Sobre ello véase también: <http://www.welthungerhilfe.de/nachhaltigkeitsziele.html>.
Fecha de consulta: 30 de setiembre de 2020.

adecuado el comercio de derechos de emisión —por el derecho a las emisiones de dióxido de carbono— o un impuesto sobre la financiación de las transacciones. Sin embargo, todavía no hay acuerdo sobre esto.

- Los ODS conciben la reducción del hambre principalmente como un aumento de la producción agrícola. Sin embargo, mucha gente se muere de hambre porque no tiene dinero para la comida. El aumento de la producción, por sí sola, ayudará poco. Sería más crucial la «soberanía alimentaria» en el sentido de la capacidad de autoproducción de alimentos. La importancia fundamental de los «agricultores a pequeña escala» para la soberanía alimentaria, que también es beneficiosa socioculturalmente, no es considerada suficientemente en los ODS. Las concentraciones de poder en los mercados agrícolas no se mencionan como un problema.
- En el objetivo de «educación para todos» se descuida el sector de la educación superior en comparación con la educación elemental, y se da un énfasis relativamente poco crítico a la actualización digital. Es discutible si es ello en cada caso la manera decisiva de mejorar la educación.
- La creación de empleo está pensada como un paquete de estímulo para el crecimiento —según el ODS 8, al menos el 7%—. No está claro cómo encaja esto con los objetivos ecológicos.
- La dimensión cultural, que es crucial para la cohesión social y la dinámica de todo el proceso de desarrollo, se comprende simplemente de forma poco clara.
- En el caso de muchos objetivos no está claro si los gobiernos se pondrán de acuerdo sobre indicadores sólidos, mensurables y realistas, así como sobre una política de información creíble para mantener la transparencia prometida en relación con el logro de los objetivos.

- Los ODS no son vinculantes según el derecho internacional. Los países pueden establecer prioridades individuales. Faltan instituciones que puedan promover eficazmente la transposición en casos de conflicto.

La promesa de superar completamente el hambre y la pobreza tiene un carácter utópico. No se puede descartar que el desarrollo mundial tome una dirección completamente diferente a la prevista por la ONU debido al cambio climático, las guerras, la escasez de agua, la erosión del suelo y la disminución de las poblaciones de peces. Las causas y las conexiones más profundas de los obstáculos al desarrollo no se mencionan tradicionalmente en los documentos de las Naciones Unidas.

No obstante, los ODS establecen normas con las que el proceso global de sostenibilidad y el concepto de desarrollo integral tendrán que medirse en el futuro. La formulación concreta de objetivos puede evitar que nos perdamos en la complejidad y la abstracción de los análisis de las ciencias sociales o los postulados éticos. Los ODS proporcionan un marco que ya no puede ser negado en el discurso del desarrollo global. Dan testimonio de una profunda conciencia de los desafíos y las tareas: «Podemos ser la primera generación que logre erradicar la pobreza y al mismo tiempo quizás la última que tenga la oportunidad de salvar nuestro planeta. Si logramos alcanzar nuestros objetivos, para el 2030 habremos cambiado el mundo para mejor» (Naciones Unidas, 2015, p. 50).

Los Estados subrayan la «responsabilidad conjunta pero diferenciada» de todos, de participar en el programa de supervivencia ecosocial. Es sorprendente que la narrativa clásica del «desarrollo» esté retrocediendo en la retórica. Los ODS son más bien un programa de supervivencia. En este sentido, la palabra «desarrollo» en su denominación es en cierto sentido una ilusión semántica. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible deberían haberse llamado con mayor precisión «Objetivos de Supervivencia Sostenible», es decir, no los ODS sino los OSS (Sachs, 2018, p. 250).

El desarrollo debe entenderse de manera principalmente intransitiva: uno no desarrolla a alguien, sino a sí mismo. El desarrollo no puede ser exportado. La ayuda consiste en mejorar las condiciones para que otros puedan desarrollar y desplegar su potencial. A diferencia del Programa 21 de Río (1992), que era esencialmente un programa de ayuda para los países del Sur, los ODS suponen que todos los países deben cambiar. También son un programa para la transformación de los países del Norte. El concepto de semejante transformación ha sustituido al del desarrollo o, por lo menos, ha incorporado el concepto de desarrollo en una nueva comprensión de la interdependencia mundial¹¹.

3.4. Diferencias entre los ODS y las encíclicas

A diferencia de la Agenda 2030, *Laudato si'* asume que el modelo de crecimiento industrial es responsable de numerosos desarrollos erróneos (Hickel, 2015). Considera que el «decrecimiento» es inevitable y éticamente imperativo para las regiones prósperas del mundo (LS 193). Uno puede considerar al papa como un crítico de la modernidad expansiva (Brand & Wissen, 2017). Los ODS comprenden por el contrario las restricciones ecológicas necesarias más bien como condiciones y «pies de página» del modelo de crecimiento. Ellos ignoran armoniosamente el profundo conflicto entre el concepto neoliberal de libertad, prosperidad y humanidad y los límites ecológicos¹².

Se puede aclarar la diferencia entre los textos a través del tema del consumo: mientras que el ODS 12 «Garantizar modalidades de consumo

¹¹ Sobre la transformación como concepto rector del desarrollo social en tiempos de crisis, véase Vogt, 2018.

¹² Sobre ello, véase la reflexión fundamental de Haber, Held y Vogt, 2016. Weizsäcker y Wijkman, 2018, exigen una transformación profunda de la religión y de la sociedad mundial actual en favor de una «nueva iluminación para un mundo pleno», con la finalidad de poder pensar juntos las exigencias de la humanidad y los límites ecológicos. Messner, 2016, asume una reconciliación de las metas ecológicas y sociales.

y producción sostenibles» se dirige ante todo a una mayor eficiencia en el uso de los recursos, *Laudato si'* se centra en la moderación y la suficiencia como nuevo modelo para el consumo en los países del Norte. El papa ataca los intereses de poder y la codicia de los ricos, así como el sistema financiero. El texto de las Naciones Unidas, por el contrario, apenas aborda las razones de la constante reproducción de la pobreza y la destrucción del medio ambiente.

Mientras que la Agenda 2030 quiere dar fuertes correcciones al modelo económico mundial, la encíclica aboga por hacer retroceder la hegemonía de lo económico y pide más responsabilidad ética a todos los niveles. Simultáneamente la Agenda 2030 se centra en una *economía verde* con un toque socialdemócrata, mientras que la encíclica prevé una era postcapitalista, basada en un cambio de mentalidad a favor de la eco-solidaridad (Sachs, 2018, p. 258).

La Agenda 2030 puede asignarse al pensamiento de una modernización ecosocial, en la que la narrativa de la globalización de la década de 1990 se modifica en lugar de ser fundamentalmente cuestionada. La encíclica, por otra parte, aboga por un cambio cultural, una economía del bien común, y un desenvolvimiento del estilo de vida imperial de las clases altas y medias transnacionales (Sachs, 2018). Estos pocos ejemplos ilustran que los dos textos rectores de 2015 hablan de niveles completamente diferentes de percepción, problematización y análisis de la transformación ecosocial. Por esta misma razón pueden complementarse bien.

A pesar de todas sus diferencias, ambos textos coinciden en una evaluación crítica del estado actual del mundo y se caracterizan por un fuerte impulso a la gestión de desastres que no puede aplazarse. Ambos concluyen de esto la necesidad de una revisión del concepto de desarrollo, por lo que de diferentes maneras queda en la balanza si esto representa una expansión ecosocial o una nueva concepción fundamental. Ambos textos son llamamientos urgentes a una nueva calidad solidaria de política interna mundial como programa de supervivencia.

4. PRIORIDADES Y ESTRATEGIAS DE UNA «POSUTÓPICA POLÍTICA DE DESARROLLO»

4.1. Sistemática ética del desarrollo integral

Si se intenta comprender sistemáticamente el concepto de desarrollo integral, los siguientes aspectos tienen una importancia central (Müller, 2018)¹³:

1. Toda ética del desarrollo debe tener en cuenta tanto el principio de universalidad como el de particularidad y, con ello, de pluralidad.
2. Sus objetivos fundamentales deben tener una orientación global, es decir, deben centrarse en el desarrollo de los países industrializados de la misma manera que en los países en desarrollo.
3. Esto también debe incluir a las generaciones futuras (principio de sostenibilidad).
4. El fundamento de tal ética debe ser accesible y comunicable interculturalmente.
5. Una justificación puramente teórica no es suficiente. Los objetivos de desarrollo también deben aceptarse de hecho en contextos muy diferentes.
6. Esta ética debe ser la base tanto de los procesos de desarrollo nacionales (regionales, locales) como de la cooperación mundial solidaria.

En contra de la aprobación general de la idea de desarrollo habla, desde el punto de vista cristiano, el tomar en serio la experiencia del sufrimiento como punto de partida normativo-heurístico:

El sufrimiento debe entenderse en un sentido integral, esto es, que tiene múltiples dimensiones. Sin embargo, se trata siempre de experiencias humanas básicas que son relativamente independientes de la cultura y que en ninguna parte son simplemente aceptadas, sino que claman

¹³ Los seis postulados guía se toman literalmente, pero con ligeras abreviaciones.

por sí mismas (antes de cualquier reflexión) para ser superadas o al menos exigen una explicación plausible. En tales experiencias negativas se hace así dialécticamente visible lo que se pretende conseguir. Por lo tanto, una de las características del sufrimiento es que contiene un llamado normativo (Müller, 2018, p. 168).

En esto es de crucial importancia que las personas de todas las culturas tengan la capacidad de participar en el sufrimiento de los demás, de simpatizar espontáneamente con ellos —*compassio*— y de sentir empatía. El hecho de que todas las personas compartan la intuición moral de que hay que superar el sufrimiento sugiere que esto no debe entenderse como un sentimiento subjetivo, sino más bien como anclado en un juicio moral universal (Müller, 2018).

4.2. Concepto integral de sufrimiento/pobreza

A partir de este enfoque, el objetivo primordial de todo desarrollo es superar el sufrimiento humano en todas sus formas y dimensiones, o al menos contenerlo en la medida de lo posible. Desde esta comprensión integral del desarrollo, todos los demás objetivos de desarrollo deben desarrollarse y fundamentarse. Al mismo tiempo, ofrece un criterio básico con el que debe medirse todo el desarrollo (Müller, 2018, p. 169).

La pobreza es un sufrimiento central. Tiene muchas dimensiones. Se trata de un complejo fenómeno económico, social, político, cultural y ecológico que, debido a las interrelaciones globales, solo puede entenderse y superarse hoy en día con una perspectiva mundial. Sin embargo, nos hemos acostumbrado a ver la pobreza principalmente como una falta de ingresos y riqueza. Esto estrecha la perspectiva, que por un lado tiene la ventaja de hacer que el fenómeno sea mensurable y de permitir los correspondientes programas de acción política para superarlo. Por otra parte, por ella se pierden de vista las conexiones de la pobreza, que son esenciales para la teología y la Iglesia.

4.3. Ética del desarrollo sensible a la cultura y al contexto

Una comprensión integral del desarrollo debe respetar el valor intrínseco de cada cultura, que incluye las diversas tradiciones religiosas. El respeto a la libertad religiosa es un derecho humano fundamental. También es importante por razones de política de desarrollo, ya que de lo contrario difícilmente es posible convencer a innumerables personas de cooperar en las medidas y reformas necesarias. Esto es particularmente importante en los países del Sur, en los cuales la cultura y la religión están estrechamente entrelazadas (Stierle, 2018).

Por otra parte, las religiones, al menos en sus formas sociales y su influencia política, también participan en la ambivalencia de toda cultura, porque nunca existen en su forma pura, sino siempre en la mediación sociocultural. La medida del sufrimiento humano es en consecuencia a veces un criterio para una crítica de la religión justificada por los hechos. Estos también deben permitir preguntarse en qué contribuyen a la liberación del sufrimiento, dónde se interponen en su camino y dónde ellos mismos quizás causen el sufrimiento. Un aspecto importante son las áreas de tensión entre las religiones. En este caso, las experiencias compartidas de sufrimiento humano y el compromiso común de las personas se demuestran como la mejor base para el diálogo interreligioso.

4.4. Participación y subsidiariedad

Los objetivos y la justificación del desarrollo resultan *ex-negativo* de lo que la gente sufre, por ejemplo, el hambre, la enfermedad, la pobreza o la violencia. El sufrimiento puede tener muchas caras y causas, y las dimensiones físicas, sociales y psicológicas suelen estar estrechamente interrelacionadas. Una forma de sufrimiento bastante sublime, pero para las personas a menudo bastante central, puede ser cuando se les roba su identidad sociocultural y se experimentan a sí mismos como meros objetos de planificación y control externo por parte de otros.

Si el ser humano está en el centro de todo el desarrollo, entonces este debe ser primariamente un desarrollo desde abajo. Consecuentemente, todo desarrollo, ya sea privado, estatal o internacional, debe ayudar a la autoayuda, porque las personas afectadas conocen mejor sus necesidades y condiciones de vida, tienen el mayor interés en mejorar su situación y suelen tener una gran experiencia práctica en la solución de sus problemas cotidianos. Su activa participación es indispensable, no solo en la aplicación de medidas y programas de ayuda, sino también en el proceso de adopción de decisiones (Müller, 2008, p. 171).

Los estudios empíricos respaldan la tesis de que la participación es una clave para superar la pobreza (Einsiedel, 2020). Esta permite la responsabilidad personal y, por tanto, la comprensión del «desarrollo como libertad» (Sen, 1999; sobre los aspectos de política de desarrollo de este planteamiento, ver Bliss, 2002). Esta es también la base del «planteamiento de la capacidad» (Sen, 1999, pp. 87-110), que se centra en la ampliación del ámbito de acción de las personas mediante el «empoderamiento». La participación y la libertad no son, como se lee a menudo, una característica secundaria de la pobreza o de la superación de la pobreza, sino más bien una característica definitoria: la pobreza es la falta de posibilidades de realización (Sen, 1999; Einsiedel, 2020, pp. 30-64). Según Amartya Sen, pobre es alguien que no tiene la oportunidad de usar sus capacidades. Ético-socialmente, el problema de la pobreza no debe medirse primariamente por una cierta cantidad de asignaciones de bienes para las necesidades individuales, sino por la denegación social de libertades elementales mediante el despotismo, la falta de oportunidades económicas, el descuido de las instituciones públicas, el control asfixiante o la exclusión de los procesos de comunicación e intercambio social.

4.5. El marco ético reglamentario: conformar un comercio mundial justo

El comercio mundial, que se ha ampliado de manera considerable, especialmente desde la década de 1990, desempeña un papel decisivo en la reducción de la pobreza mundial, especialmente en Asia (Marx, 2019). Al mismo tiempo, ha crecido el problema de la desigualdad en las sociedades y en el mundo. No solo hay ganadores, sino también numerosos perdedores en el comercio mundial. A menudo está dominado unilateralmente por los intereses de los económicamente más fuertes. Faltan acuerdos globales vinculantes y una mejor organización del poder de negociación de los Estados económicamente más débiles. Un marco reglamentario justo y acreditado sancionatoriamente para la economía mundial sería la bisagra decisiva para el desarrollo mundial y la erradicación de la pobreza. El papa Francisco pide la recuperación de la primacía de la política (LS 189).

4.6. ¿Política de desarrollo como prevención de la migración?

La elevada presión migratoria de los países del Sur global es una consecuencia de las injustas condiciones económicas mundiales que privan a esos países de una parte considerable de sus recursos naturales y sociales. El aislamiento de los países ricos cada vez tiene menos éxito. El temor a una inundación extranjera está dividiendo a muchas sociedades occidentales. Con este trasfondo, el argumento de que la ayuda o la cooperación para el desarrollo sería la mejor manera de prevenir la migración se ha convertido en un poderoso motivo. Sin embargo, esto solo puede resistir un examen crítico en una medida muy limitada. Porque no son los extremadamente pobres los que tienen la oportunidad de emigrar, sino los que están equipados con un cierto nivel mínimo de finanzas y educación. Por lo tanto, la cooperación para el desarrollo que solo se orienta de manera reactiva y caritativa a la superación de la

pobreza extrema podría incluso aumentar la presión de la migración a corto plazo.

No obstante, la asociación para el desarrollo es ciertamente un mandato ético por razones de justicia y sensatez. Sin embargo, esto no solo requiere una ayuda selectiva para las catástrofes, sino también la promoción a largo plazo de condiciones de vida atractivas y de la estabilidad social y política en los países del Sur global. Esto es entonces también éticamente mucho más sensato que una apertura descontrolada de las fronteras¹⁴. Porque los seres humanos que emigran suelen ser los «recursos» más valiosos de los países del Sur global, y se necesitan localmente, la «fuga de cerebros» es una sublime forma de explotación.

No es fácil encontrar reglamentos justos que tengan en cuenta la situación de los migrantes, así como la de la población residente, tanto de los «países emisores» como de los «países receptores». Por esta misma razón es importante que la comunidad internacional encuentre reglamentos marco que den dirección y orden a las decisiones de cada país. El «Pacto Mundial» acordado por las Naciones Unidas a principios de 2019 sobre el tratamiento de los refugiados y la migración regulada es uno de tales intentos. Uno puede esperar que impulsen soluciones más justas en el difícil campo de la migración (Marx, 2019).

4.7. Equilibrio entre realismo y «energía utópica»

Johannes Müller describe su enfoque de la política de desarrollo como «realista-utópico», en el sentido de que parte de la realidad concreta del sufrimiento y se conforma con la «utopía» de reducirlo al máximo (2018, p. 171). El enfoque realista-utópico evita la fijación

¹⁴ No obstante, por razones exclusivamente de derechos humanos, son necesarios procedimientos de asilo justos para las personas perseguidas políticamente y cierto grado de libertad de circulación en el mercado laboral para el intercambio económico y cultural.

en objetivos abstractos, que a menudo parecen inalcanzables y por lo tanto desmotivan o tientan a querer imponerlos de forma autoritaria o incluso violenta. Al considerar el sufrimiento concreto y los próximos pasos para superarlo, este enfoque se mantiene cerca de las personas, sus experiencias, esperanzas y potencial. Este realismo no permite «recetas preparadas o soluciones definitivas» (p. 171). Debido a que el sufrimiento nunca puede ser superado de forma definitiva y completa, la lucha contra él es un proceso que no puede ser completado. El realismo político es el arte de lo posible (Hinkelammert, 1994)¹⁵.

La gran eficacia política de la «razón utópica» es una característica específica de la modernidad en muy diferentes variantes —ya sea racionalista/ilustrada, anárquica, marxista, neoliberal o de desarrollo (sobre todo, en Hinkelammert, 1994)—. Las reflexiones se desarrollaron en el contexto de los movimientos revolucionarios neomarxistas de América Latina en el decenio de 1980 (Hinkelammert, 1994, 9f). Siempre ha sido capaz de movilizar un alto grado de energía para el resurgimiento social. Una experiencia fundamental ha sido y, sin embargo, sigue siendo que muchos procesos de desarrollo positivos de creciente prosperidad, más seguridad, mayor capacidad técnica, más libertad (de mercado) o incluso más control estatal están asociados con nuevos riesgos, ambivalencias o posibilidades de abuso¹⁶. La conciencia «posutópica» de estas ambivalencias también es saludable para el discurso sobre el desarrollo. Desde el punto de vista ético, son una importante prueba de realidad el examen constante de las repercusiones de las políticas sociales y de desarrollo, las utopías técnicas, racionalistas o románticas y los supuestos progresos en cuanto a sus efectos reales respecto a la superación del sufrimiento. El equilibrio entre la «energía utópica» y

¹⁵ Sobre la tensión entre la reivindicación y la realidad en el pensamiento utópico de las teorías políticas modernas véase, también Albertz, 2006.

¹⁶ Sobre las experiencias negativas con las utopías en el siglo XX, véase Fest, 2007.

el realismo sobrio tiene una importancia crucial, especialmente para la política de desarrollo.

4.8. Balances empíricos sobre la reducción de la pobreza

En 1990, las Naciones Unidas propusieron el siguiente criterio para medir la pobreza extrema: pobre en un sentido absoluto es cualquiera que tenga a disposición menos del equivalente a un dólar estadounidense por día disponible para la supervivencia. Esta definición —que ahora se aumentó a US\$ 1.90 como ajuste por inflación— tiene la ventaja de que permite realizar mediciones comparables en todo el mundo y durante periodos de tiempo más largos. Sin embargo, lo que es metodológicamente problemático es que el cálculo de las paridades de poder adquisitivo se basa en una cesta de bienes que a menudo no es representativa para el análisis y la evaluación de la situación de vida de los más pobres.

Además, la pobreza es siempre también un problema de falta de acceso a la educación, la previsión de la salud, la infraestructura y la participación en la vida pública, que no se refleja adecuadamente en el índice de ingresos. Esta crítica metodológica es sustancial desde los puntos de vista del desarrollo, cultural y ecológico. Porque si los datos estadísticos sobre la pobreza mundial no se relativizan de la manera necesaria, surgen perspectivas estrechas, que pueden conducir en última instancia a programas que crean más problemas de los que resuelven.

Si se toman como base las mediciones de las Naciones Unidas y se comparan en términos porcentuales, entonces disminuye la proporción de personas pobres en la población mundial: del 44% en 1981, se reduce a poco menos del 10% en 2015¹⁷. Eso es un enorme éxito. También en cifras absolutas es una reducción. Los éxitos en la reducción de la pobreza se deben principalmente al rápido crecimiento económico de los

¹⁷ <https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/globalisierung/52680/armut>

últimos quince años en China y algunas otras partes de Asia. Al mismo tiempo, aumenta la deuda de muchos países y la brecha de ingresos en los márgenes de la sociedad mundial: los ingresos de las 50 000 000 de personas más ricas —menos del 1% de la población mundial— equivalen a los ingresos conjuntos de los 2 700 000 de personas más pobres.

Hay ciertas regiones problemáticas, en particular en el África subsahariana, América Latina y partes del Asia del Sur, donde entre el 30% y el 50% de la población es extremadamente pobre. Sin embargo, en este caso la estructura de la escasez es muy diferente si se toman como base los indicadores clave del Informe sobre el Desarrollo Humano. Estos son: «Esperanza de vida», «nivel de vida/desnutrición» y «nivel de educación». En la India predomina el problema de la desnutrición, en el África del Sur el de la muerte prematura; en ambas regiones la tasa de analfabetismo es muy alta (sobre el 50%). Las mujeres se ven afectadas de manera desproporcionada. En África, la inversión de la tendencia positiva parece ser actualmente la más lejana, entre otras cosas porque allí las personas se ven particularmente afectadas por nuevos problemas como el sida, la COVID-19 y la escasez de agua condicionada al clima. Los fenómenos de la violencia y la corrupción son particularmente distintivos para los problemas de desarrollo de América Latina. Por otra parte, en algunas partes de Asia la situación económica ha mejorado considerablemente en los dos primeros decenios del tercer milenio.

Se considera que China es un ejemplo excelente del éxito de los programas para superar la pobreza mediante un crecimiento expansivo. Desde 2014, China es la potencia económica más poderosa del mundo y en 2005 se estimó que era solo la mitad de fuerte que los Estados Unidos (Sachs, 2018)¹⁸. Al mismo tiempo, las consecuencias del derroche de los

¹⁸ El rápido aumento no se limita en absoluto a China: «Los siete mayores mercados emergentes son ahora económicamente más fuertes que los antiguos países industrializados. Además, una nueva clase media transnacional se ha unido a la antigua. Entre 1990 y 2010, la participación del sur en la clase media mundial aumentó del 26% al 58%, y probablemente alcanzará el 80% en 2030» (Sachs, 2018, p. 250).

recursos no se sienten en ningún lugar más claramente que en el país del milagro económico asiático: más del 80% de los ríos se consideran contaminados. Dieciséis de las veinte ciudades más contaminadas del mundo están en China. La tasa de crecimiento anual del 10% en los últimos decenios, que se ha mantenido durante largos periodos, tiene elevados costos ecológicos y socioculturales. Desde hace mucho el enorme «reino medio» ha estado en el proceso de asegurar el acceso mundial a los recursos naturales, como el suelo fértil o los minerales, lo que ha desencadenado una lucha geoestratégica por las materias primas. «No hay nada que discutir: En la actualidad, una salida exitosa de la pobreza y la impotencia conduce directamente a la entrada en la economía depredadora ecológica» (Sachs, 2018, p. 251).

4.9. Crecimiento verde e inclusivo

En respuesta a las ambivalencias mencionadas, las Naciones Unidas defienden el concepto de «crecimiento inclusivo», que tiene por objeto un «crecimiento favorable a *los pobres*» de base amplia y un «*crecimiento ecológico*» compatible con el medio ambiente. Los ODS vinculan las diversas aproximaciones calificativas y definen como objetivo el «crecimiento sostenible, inclusivo e integrador» (ODS 8). Es dudoso que las disposiciones condicionales del crecimiento esperado a través del par de términos «inclusivo y sostenible» sean suficientes para enfrentar la tensión con los intereses de la conservación ecológica:

Por otra parte, los gorriones silban desde los tejados, que el crecimiento inclusivo, impulsado por los mercados financieros, es una imposibilidad porque produce constantemente nuevas desigualdades. Lo mismo se aplica al lema del crecimiento verde. [...] todas las recetas para el crecimiento ecológico se basan en la disociación del consumo de la naturaleza y el crecimiento económico, a pesar de que históricamente no se ha producido todavía una

disociación absoluta, esto es, una reducción del consumo de recursos incluso cuando el PIB aumenta (Sachs, 2018, p. 252)¹⁹.

En cuanto a la ética del desarrollo, la retórica de los adjetivos decorativos debe ir acompañada de cierta desconfianza. Sin embargo, no es imperativo rechazarlos de plano, porque en muchas áreas el crecimiento ecológico e inclusivo es posible y necesario. Es necesario desarrollar estos campos para que el concepto de sostenibilidad no se quede en una interpretación meramente restrictiva y pierda su lado innovador, dinámico y abierto al progreso. Sin embargo, el crecimiento ecológico e inclusivo debe ir acompañado de elementos de suficiencia y frugalidad, así como de seguridad social y trabajo para todos. Es necesario un cambio en los valores y la cultura como base. Esta cuestión se discute sobre todo bajo la palabra clave de «economía poscrecimiento»²⁰.

5. LA IGLESIA COMO SOCIA DEL ESTADO Y DE LA CIENCIA PARA UNA REVOLUCIÓN EN LO HUMANO

5.1. La Iglesia como socia de la política de desarrollo del Estado

Hay un nuevo creciente interés recién de la política de desarrollo en las religiones. Una razón decisiva para ello es la creciente conciencia de la importancia del factor cultural que representan las iglesias sin perder de vista la labor concreta de superación de la pobreza, como ocurre en muchos «estudios poscoloniales». El concepto de «desarrollo integral» es una estrella guía que puede servir de orientación para ello. Sin embargo, existe un gran peligro de ralentí analítico debido a una generalizada retórica

¹⁹ Grupo de Trabajo Científico para las Tareas de la Iglesia Mundial de la Conferencia Episcopal Alemana, 2018.

²⁰ El estudio altamente diferenciado ¿salir de la sociedad de crecimiento? «Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien» (Grupo de Trabajo Científico para las Tareas de la Iglesia Mundial de la Conferencia Episcopal Alemana, 2018).

de integralidad. Por eso es necesario un diálogo abierto y crítico para la cooperación entre las iglesias, la ciencia y la política estatal de desarrollo. Tanto los estudios poscoloniales como las operacionalizaciones basadas en la experiencia de la cooperación para el desarrollo pueden enriquecer sustancialmente el pensamiento de la Iglesia sobre el desarrollo. Sin ese diálogo, el «topos» del desarrollo integral se convierte en una caja negra, una frase vacía que, en lugar de las necesarias diferenciaciones, promueve una reivindicación totalitaria.

El nuevo interés en la dimensión religiosa como factor de identidad cultural, así como la motivación para el desarrollo —no en último lugar también en el Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ) con el ministro de Desarrollo Gerd Müller— contrasta fuertemente con la larga tradición de desconfianza de las iglesias como representantes del pensamiento misionero-colonialista²¹. En el nivel de las Naciones Unidas, la iniciativa multilateral «Asociación para la Religión y el Desarrollo Sostenible» (PaRD), puesta en marcha en 2016, es la expresión y el medio del nuevo diálogo. Reúne a las organizaciones de las Naciones Unidas, los Estados, las organizaciones de la sociedad civil y las comunidades religiosas para reflexionar fundamentalmente sobre las posibilidades de una cooperación más estrecha entre los gobiernos y las religiones. La oficina de esta plataforma internacional se encuentra en la Sociedad Alemana para la Cooperación Internacional (GIZ) en Bonn²². Sin embargo, no debe ser pasado por alto: hay tentaciones inherentes a la nueva atención que se presta a la religión en la cooperación para el desarrollo. Tres de estas tentaciones se mencionan brevemente:

- Primero: instrumentalización de los actores religiosos para las agendas estatales.

²¹ Sobre ello véase Stierle, 2018.

²² En el lado católico contribuyen Misereor, Missio y Justitia et Pax. <https://www.partner-religion-development.org/>. Fecha de consulta: 30 de setiembre de 2020.

- Segundo: falta de respeto por las relaciones internacionales establecidas dentro de las comunidades religiosas —cuando la política de desarrollo se convierte en una palanca para cambiar las relaciones de poder religiosas—.
- Tercero: traslado de la responsabilidad política a los actores religiosos:

Hacer hincapié en la pertinencia de la religión y las comunidades religiosas no debe llevar a poner de relieve el «atraso religioso-cultural» como supuestas causas de la falta de progreso, cuando en realidad se trata de problemas económicos, regulatorios y de otro tipo que afectan especialmente al Estado. En este contexto, debe prestarse especial atención al manejo del diálogo interreligioso (Marx, 2019).

Si las religiones desean aquí entablar un diálogo en este sentido como socios independientes y fuertes para un desarrollo sostenible, se necesita una mayor reflexión científica sobre cuál es exactamente su competencia y qué significa su concepto rector de desarrollo integral. Es decisivo que las iglesias mantengan una distancia suficiente de los poderes y autoridades que gobiernan el mundo²³. En vista de la propia dinámica sistémica de los poderes y potestades mundiales —como el capital financiero, las empresas transnacionales o los medios de comunicación— se necesitan nuevas formas de «gobernanza mundial» participativa y basada en valores en el diálogo entre la política, la economía y la sociedad civil —en la que suele sumarse a las religiones—. En vista del creciente uso indebido de las religiones como factor de escalada de la violencia, corresponde a los esfuerzos por promover el diálogo y la paz una función clave para el desarrollo.

²³ Sobre el balance del intenso debate en el KAAD denominado «Globale Mächte und Gewalten - Wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen», véase Weber, 2011 («Poderes y potestades mundiales - ¿Quién controla el mundo? La responsabilidad de las religiones del mundo»).

5.2. Nueva medición de la relación entre ciencia y sociedad

Actualmente se está midiendo de nuevo la relación entre la ciencia y la sociedad. Se requiere pensar más cercanamente en el conocimiento y la responsabilidad, así como en la libertad y la autonomía. El debate se está llevando a cabo bajo diversos epígrafes, como, por ejemplo: «transdisciplinariedad», «ciencia ciudadana», «ciencia transformadora», «sostenibilidad en la ciencia», «ciencia oposicional y emancipadora» o «ciencia catalítica» (Vogt, 2019). Los diversos planteamientos tienen en común que piden que la ciencia desempeñe un papel activo en la orientación y la resolución de conflictos en el complejo campo de tensión de los actuales procesos de desarrollo mundial, con el fin de transmitir una base sólida de conocimientos para un diseño justo y sostenible.

Muchos científicos de todo el mundo se han vuelto activos porque no pueden ni quieren ver cómo la sociedad, en contra de su mejor conocimiento, cae en las trampas del cambio climático sin control y la creciente agresión y renacionalización de la retórica política, por nombrar solo dos problemas actuales del desarrollo global actual. El desprecio por el conocimiento experto en la era posfactual es un desafío que los científicos no pueden aceptar en silencio, aunque solo sea por razones de autoestima. La desconfianza frente a la razón socava los cimientos de nuestra cultura. Igualmente, la destrucción de la cultura son limitaciones sistémicas autogeneradas que impiden que la política, la economía y la sociedad hagan lo que es razonable. Uno puede esperar con buenas razones de los académicos una mayor resistencia contra la burla populista posfactual de la razón y la recaída en la fragmentada nacionalista estrechez de horizonte.

El modelo de la ciencia transformadora no sigue la habitual visión secuencial de la universidad como un espacio independiente y de la política, o mejor de la sociedad como un campo de aplicación e intervención en sentido descendente. Sin embargo, la ciencia, especialmente la que se ocupa de la producción de bienes simbólicos, se

enfrenta desde el principio a cuestiones ético-políticas según el sociólogo francés Geoffroy de Lagasnerie, que figura entre los «jóvenes salvajes» que piden una renovación radical de la producción de conocimientos universitarios:

La afirmación de que el compromiso intelectual equivale a la confrontación con una cuestión ética, y que la forma de nuestro trabajo teórico debe determinarse sobre la base del mundo y las acciones que genera en él, significa que no se pueden aceptar y adoptar las formas e instituciones establecidas de la práctica científica y cultural, para luego preguntarse en un segundo paso cómo se puede contribuir a cambiar el mundo. Más bien hay que partir de la necesidad de una producción emancipadora de conocimientos y luego preguntarse qué comprensión de la propia vida como autor, de la práctica y de la teoría se desprende de ello. Para determinar la forma de nuestras acciones, debemos comenzar con una preocupación ética. La cuestión política surge *ex ante*, no *ex post* (2018, p. 16).

5.3. Liderazgo para una Revolución Cultural: ¿Una misión para el KAAD?

En la encíclica *Laudato si'* el papa Francisco exige una función catalizadora de la ciencia para una «revolución cultural» y la desarrolla en las directrices para la reorganización del estudio de la teología *Veritatis gaudium*, de diciembre de 2017, cuya introducción podría ser interpretada como constitución programática de la ciencia transformativa y fundamento de una reorganización de los estudios universitarios en su conjunto:

[nosotros] no vivimos solo una época de cambios sino un verdadero cambio de época [...]. Se trata, en definitiva, de «cambiar el modelo de desarrollo global» y «redefinir el progreso»: «El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos». Esta enorme e impostergable tarea requiere, en el ámbito cultural de la

formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún —me atrevo a decir— hacia «una valiente revolución cultural» (VG 3).

¿Se siente el KAAD como destinatario de esta visión del papa Francisco? Me parece que ya representa un verdadero laboratorio para la formación de tales «liderazgos» de una élite de responsabilidad cultural, cuyo objetivo no es la riqueza personal en el juego de los poderes y potestades globales, sino una revolución a favor de más humanidad. En el reclamo del Evangelio esta revolución nunca está completa. Ella está diseñada para dar un impulso de desarrollo integral hacia posibilidades cada vez mayores. Cuando se entiende así el paradigma del desarrollo integral y se lo diferencia aún más en el diálogo interdisciplinario, entonces es ciertamente un modelo sostenible para el KAAD, tanto para la ciencia como para la práctica eclesial y social.

REFERENCIAS

- Albertz, J. (2006). *Utopien zwischen Anspruch und Wirklichkeit*. Bernau: Freie Akademie.
- Bliss, F. (2002). *Welche Ethik braucht die Entwicklungszusammenarbeit?* Bonn: Politischer Arbeitskr. Schulen.
- Brand, U. & Wissen, M. (2017). *Imperiale Lebensweise*. Múnich: Oekom.
- Dhawan, N. (2009). Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung. *femina politica*, 18(2), 52-63.
- Einsiedel, S. (2020). *Partizipation als Antwort auf Armut und Klimawandel? Armuts- und Teilhabeforschung in den Spuren von Amartya Sen und Papst Franziskus*. Múnich: Oekom.
- Eriksson Baaz, M. (1995). *The Paternalism of Partnership. A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. Londres: Zed Books.

- Fest, J. (2007). *Nach dem Scheitern der Utopien. Gesammelte Essays zu Politik und Geschichte*. Reinbeck: Rowohlt.
- Fioramonti, L. (2013). *Gross Domestic Problem. The Politics Behind the World's Most Powerful Number*. Londres: Zed Books.
- Fioramonti, L. (2014). *How Numbers Rule the World. The Use and Abuse of Statistics*. Londres: Zed Books.
- Haber, W. & Held, M. & Vogt, M. (2016). *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*. München: Oekom.
- Hickel, J. (2015). *Pope vs. UN. Who will Save the World First?* <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/jun/23/the-pope-united-nations-encyclical-sdgs>. Fecha de consulta: 1 de octubre de 2020.
- Hinkelammert, F. (1994). *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*. Lucerna: Matthias-Grünewald.
- ICSU-International Council for Science (2017). *A Guide to SDG Interactions: from Science to Implementation*. París: ISSC.
- Kapoor, I. (2008). *The Postcolonial Politics of Development*. Londres: Routledge.
- Lagasnerie, G. de. (2018). *Denken in einer schlechten Welt*. Berlín: Matthes & Seitz.
- Löwith, K. (1983). *Das Verhängnis des Fortschritts (Sämtliche Schriften 2: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie)*. Stuttgart: Springer.
- Marx, R. K. (2019). «Ganzheitliche Entwicklung» - Anforderungen an die Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung. Vortrag bei der Tagung «Religion und Staat - zwischen Kooptation und Kooperation (25 Jahre Demokratie in Südafrika)» <https://www.ev-akademie-tutzing.de/vortrag-reinhard-kardinal-marx/>. Fecha de consulta: 30 de setiembre de 2020.

- Menzel, U. (1993). 40 Jahre Entwicklungsstrategie = 40 Jahre Wachstumsstrategie. En D. Nohlen y F. Nuscheler (eds.), *Handbuch der Dritten Welt*. (pp. 131-155). Bonn: J. H. W. Dietz Nachf.
- Messner, D. (2016). *Passt das Ökologische zum Sozialen? - Überlegungen in turbulenten Zeiten*. <https://www.frankfurter-hefte.de/artikel/passt-das-oekologische-zum-sozialen-18/> Fecha de consulta: 6 de octubre de 2021.
- Müller, J. (2018). Entwicklungspolitik, II. Sozialethische Dimension. En *Staatslexikon*. Octava edición (pp. 167-175). Friburgo: Herder.
- Naciones Unidas (2012). *The Future We Want*. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/733FutureWeWant.pdf>
- Piketty, T. (2014). *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. Múnich: C.H. Beck.
- PNUD-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2013). *Human Development Report 2013. The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World*. Nueva York: PNUD.
- PNUD-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. <https://www.undp.org/content/dam/argentina/Publications/Agenda2030/PNUDAgent-DossierODS.pdf>. Fecha de consulta: 3 de diciembre de 2020.
- Remenyi, M. & Tück, J.-H. (2013). Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika *Spe salvi*. En Tück, J.-H. (ed.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Papst Benedicto XVI* (pp. 58-82). Friburgo: Herder.
- Sachs, W. (2018). *Papst vs. UNO. Sustainable Development Goals und Laudato si': Abgesang auf das Entwicklungszeitalter?* <https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.06>. Fecha de consulta: 29 de marzo de 2019.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Nueva York: Anchor.
- Stierle, W. (2018). Spirit Matters. Zur Bedeutung von Werten und Religion für eine nachhaltige Entwicklung. En B. Bertelmann y K. Heide (eds.),

Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit (pp. 189-201). München: Oekom.

Vereinte Nationen (2015). *Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung*. <http://www.un.org/depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf>. Fecha de consulta: 30 de setiembre de 2020.

Vogt, M. (2013). *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*. Tercera edición. München: Oekom.

Vogt, M. (2018). *Wandel als Chance oder Katastrophe*. München: Oekom.

Vogt, M. (2019). *Ethik des Wissens: Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels*. München: Oekom.

Weber, H. (2011). *Globale Mächte und Gewalten - Wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen*. Maguncia: Matthias Grunewald.

Weizsäcker, E. & Wijkman, A. (2018). *Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt. Bericht an den Club of Rome*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (2018). *Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozioethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien (Studien der Sachverständigengruppe «Weltwirtschaft und Sozialethik»)*. Bonn: Butzon & Bercker.

Ziai, A. (2015). *Development Discourse and Global History. From Colonialism to the Sustainable Development Goals*. Londres: Taylor & Francis.

Ziai, A. (2010). Postkoloniale Perspektiven auf «Entwicklung». En *Peripherie*, 120 (pp. 399-426). Gütersloh: Westfälisches Dampfboot.

DESARROLLO, MODERNIZACIÓN Y CAMBIO SOCIAL: ¿QUÉ PIENSAN LOS LATINOAMERICANOS AL RESPECTO?

David Sulmont

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

1. DESARROLLO, MODERNIZACIÓN Y TEORÍA SOCIAL

Los principales autores de las teorías sociológicas clásicas tuvieron como principal tema de reflexión las aceleradas transformaciones que experimentaron las sociedades europeas en el siglo XIX, producto del desarrollo del capitalismo industrial. A mediados del siglo XIX, Karl Marx buscó comprender la dinámica del capitalismo industrial y las nuevas clases sociales que este engendraba —la burguesía y el proletariado— a partir del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción, principales motores del cambio social y de los conflictos inherentes a este nuevo tipo de sociedad. A finales del siglo XIX, Émile Durkheim analizó las consecuencias de la división del trabajo social en los valores y formas de cohesión social: el desarrollo del capitalismo, la industrialización y la urbanización, aceleran la división social del trabajo, diversificando y especializando las esferas de acción humana y volviendo las sociedades cada vez más complejas. Entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, Max Weber describió la dinámica del desarrollo de las sociedades occidentales como un proceso de racionalización, que implica la introducción de una lógica de cálculo y evaluación de la acción social en diferentes aspectos de la vida, lo que se traduce en el capitalismo en la economía y la burocratización en el ejercicio del poder.

Las ideas de Marx y de Durkheim, así como varios de los pensadores sociales del siglo XIX —con la relativa excepción de Weber— estuvieron bastante influenciadas por el razonamiento evolucionista que es importando de los trabajos de Charles Darwin. Así, las sociedades y los grupos sociales eran concebidos como sujetos a procesos históricos que los hacían evolucionar desde formas y estructuras simples de organización tradicionales hacia formas más modernas y dinámicas, mejor adaptadas para desempeñarse en un mundo que se complejiza cada vez más. Un elemento central que impulsa estas transformaciones es el desarrollo económico. La creciente aplicación de las innovaciones científicas y tecnológicas al campo de la producción material de la sociedad desencadenaron la revolución industrial, multiplicando la productividad del trabajo y reorganizando radicalmente las relaciones sociales. Se impulsó el crecimiento de las ciudades, nuevos centros de la vida productiva y social, y se modificaron las condiciones de vida de millones de personas, creando nuevos grupos y sujetos sociales, así como nuevas formas de ver la vida, creencias y valores. El trabajo clásico de Durkheim sobre el suicidio (1951) muestra cómo las tensiones provocadas por los cambios sociales y de valores de una sociedad tradicional hacia una sociedad moderna pueden influir en un acto aparentemente tan individual como el de acabar con la propia vida.

Como señalan varios autores (Acemoglu & Robinson, 2006; Sachs, 2015), para que la revolución industrial tuviera los efectos que tuvo en la reorganización de la vida social y el desarrollo fueron necesarios una confluencia de factores que permitieran la existencia de un marco institucional que promoviera el conocimiento científico, protegiera los derechos de propiedad —entre ellos las patentes— y asegurara una cierta estabilidad y predictibilidad del funcionamiento del mercado y del retorno de las inversiones en nuevas empresas comerciales e industriales. Estas condiciones se dieron en Inglaterra a mediados del siglo XVIII, y posteriormente en otros países de Europa occidental (Francia, Bélgica, Holanda, Alemania) y los Estados Unidos de Norteamérica a lo largo

del siglo XIX. En estos países, el proceso de desarrollo económico, impulsado por diversas olas de innovación tecnológica, tuvo un carácter endógeno y transformó profundamente diversos ámbitos de la vida social, incluyendo las creencias y los valores sociales.

En el siglo XX, especialmente luego de la Segunda Guerra Mundial, a través de procesos de difusión, otros países adaptaron las innovaciones económicas y tecnológicas de los países precursores y fueron transformando y modernizando sus propias estructuras productivas y sociales, tratando de alcanzar paulatinamente mayores niveles de desarrollo socioeconómico. Por lo general, los ritmos de crecimiento de las economías «seguidoras» fueron más rápidos que aquellos donde las fuerzas transformadoras surgieron de procesos endógenos (Sachs, 2015), aunque la «profundidad» del desarrollo y la modernización y su impacto en las distintas esferas de la vida social variaba mucho dependiendo de las características institucionales de cada país.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en medio de la confrontación de la Guerra Fría y los procesos de descolonización, se intensificaron los debates en torno a los diferentes modelos de desarrollo social y las consecuencias que estos tendrían sobre el cambio social y el bienestar de las personas. Según Webster (1999), la comprensión de los procesos de desarrollo social desde la sociología estuvo fuertemente influenciada por las teorías de la modernización que se gestaron entre las décadas de 1950 y 1960, fuertemente influenciadas por las corrientes estructural-funcionalistas de la sociología norteamericana, que tiene a autores como Talcott Parsons a uno de sus principales referentes. Las teorías de la modernización combinan elementos sociológicos, psicológicos y económicos para describir sistemas de valores, motivaciones individuales y procesos de acumulación de capital que impulsan los procesos de desarrollo social, caracterizados por el crecimiento económico, la urbanización, el incremento de la complejidad social y el cambio cultural.

En las teorías clásicas de la modernización, las creencias, valores y normas sociales tienen una gran importancia en determinar el tipo

de sociedad: a diferencia de una sociedad tradicional, una sociedad moderna está orientada por valores que priorizan el logro y la innovación. Las sociedades evolucionan cuanto los comportamientos tradicionales ceden a las presiones de la modernización y los déficits de desarrollo son asociados a estructuras e instituciones que no logran promover la innovación y recompensar la ambición empresarial (Webster, 1999, pp. 53-54).

Las teorías de la modernización han sido criticadas sobre todo desde la experiencia de los países del tercer mundo, ya que sobresimplifican los procesos de desarrollo social y carecen de un enfoque histórico que tome en cuenta las especificidades de cada sociedad, además de las profundas desigualdades que existen entre los países (los más desarrollados y menos desarrollados) y dentro de los países —que provocan diferentes «niveles de desarrollo» interno—. En América Latina, los trabajos de Cardoso y Faletto (2002) son un ejemplo de una reflexión acerca de los límites que tiene pensar el desarrollo social y económico bajo el modelo de las sociedades «pioneras» sin tomar en cuenta las consecuencias que tiene para las sociedades «seguidoras» el desarrollo capitalista en una estructura internacional desigual.

2. MODELOS DE DESARROLLO Y SUS LÍMITES

Philip McMichael (2004) sostiene que en la segunda mitad del siglo XX el mundo experimentó dos tipos de paradigmas de desarrollo económico. Entre las décadas de 1940 y 1970, el paradigma o modelo predominante fue el llamado «desarrollista» que buscaba replicar el desarrollo industrial de las sociedades más avanzadas y sus Estados de Bienestar entre los países del tercer mundo, promoviendo los derechos sociales, los servicios públicos y la ciudadanía. Este modelo de desarrollo trató de implementar políticas económicas de estímulo de la demanda de tipo keynesiano, así como la regulación de los mercados desde el Estado. En el tercer mundo poscolonial movilizó el nacionalismo para legitimar un modelo

de desarrollo que buscaba la independencia económica, promoviendo la industrialización por sustitución de importaciones, la inversión pública, las reformas agrarias y la expansión de la educación.

Este modelo de desarrollo mostró sus límites luego de las crisis del petróleo y el estancamiento y la inflación en las economías más desarrolladas en la década de 1970, así como durante la crisis de la deuda que afectó a varios países del tercer mundo —especialmente latinoamericanos— durante la década de 1980. A mediados de la década de 1980 se fue imponiendo un nuevo modelo de desarrollo que McMichael llama el «globalismo», impulsado por las políticas neoliberales de desregulación de mercados y reducción de la intervención estatal en la economía promovidas por los gobiernos conservadores de Reagan en Estados Unidos y de Thatcher en el Reino Unido. En el tercer mundo, las políticas neoliberales impulsaron la iniciativa privada y el consumismo buscando promover la liberalización de mercados y la integración de las economías locales al mercado internacional mediante el aprovechamiento de sus ventajas comparativas. Las políticas neoliberales privilegiaron las actividades económicas orientadas hacia la exportación, lo que en muchos países del tercer mundo impulsó el crecimiento de las industrias extractivas y de la agroexportación. En nombre de la estabilidad económica, se impuso la austeridad fiscal que implicó una reducción del gasto en bienestar social de los Estados.

El modelo globalista impulsó el crecimiento económico de los principales países occidentales y de las nuevas economías emergentes —sudeste asiático, China—. En las dos primeras décadas del siglo XXI, la demanda internacional por materias primas fuertemente estimulada por el crecimiento de la economía china generó altos niveles de crecimiento en las economías primario-exportadoras. Sin embargo, la desregulación y reducción del rol redistributivo del Estado hizo que la riqueza generada por este modelo de crecimiento se concentrara en los grupos más privilegiados de las sociedades y se incrementara de manera extrema la

desigualdad en la mayoría de países del mundo (Piketty, 2015), con consecuencias negativas en la inclusión y solidaridad social.

Varios autores sostienen que el modelo actual de desarrollo tiene serios límites de sostenibilidad a largo plazo (McMichael, 2004; Sachs, 2015). Por un lado, está el límite ambiental que tiene en la contaminación, el calentamiento global, el cambio climático y la reducción de la biodiversidad como sus principales manifestaciones y peligros. Este límite ambiental implica un grave riesgo existencial para la especie humana en lo que queda del siglo. El otro límite es de tipo social, que tiene que ver con la capacidad del modelo de desarrollo de generar no solo bienestar sino también inclusión y solidaridad social, la preservación y fortalecimiento de las comunidades, los derechos humanos y la participación democrática de las personas en las decisiones y retos colectivos.

Conscientes de estas limitaciones, desde algunas instituciones multilaterales, como el Banco Mundial, se están promoviendo cambios al modelo de desarrollo que hemos denominado «globalismo». Iniciativas como los Objetivos de Desarrollo del Milenio, y más recientemente los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), buscan enfrentar los desafíos del cambio climático, el calentamiento global, la extrema pobreza y la exclusión social proponiendo un conjunto de metas de desarrollo. Como señala Jeffrey Sachs, los ODS son un llamado a un crecimiento económico socialmente inclusivo y ambientalmente sostenible (2015, p. 3). La preocupación por el desarrollo sostenible es compartida también por la Iglesia católica, la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco (2015) es también un llamado a la humanidad para enfrentar los graves riesgos y deterioro ambiental.

Tanto los ODS como *Laudato si'* tratan de tener una visión amplia de los desafíos del desarrollo en el siglo XXI y de las medidas que deben tomarse para enfrentarlos. Si bien en el texto de Sachs es posible identificar un cierto nivel de confianza en las capacidades de la ciencia y la tecnología para ofrecer soluciones al cambio climático y la pérdida de

biodiversidad —que implican, entre otras cosas, un cambio radical en la matriz energética que sustenta la actividad económica— el enfoque de los ODS y de la encíclica de Francisco comparten la idea que el problema no es principalmente de carácter tecnológico. Los desafíos del desarrollo actual suponen repensar las prioridades, la forma en cómo se toman las decisiones y el cuidado a las relaciones sociales, la solidaridad y la inclusión social. Con toda la prosperidad material que ha creado nuestro modelo actual de desarrollo, todavía hay una gran cantidad de personas que viven en situaciones de extrema pobreza que pone en cuestión su propia existencia material. El desarrollo inclusivo supone priorizar la erradicación de la extrema pobreza, al mismo tiempo que se reducen las desigualdades sociales, incluyendo las de género y las de tipo étnico racial. Fijar prioridades inclusivas y ambientalmente sostenibles para el crecimiento económico implica también alcanzar estándares de buen gobierno, respeto de los derechos humanos, rendición de cuentas, transparencia y participación (Sachs, 2015, p. 508).

3. VALORES SOCIALES Y LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN CULTURAL

Un cambio en la forma de pensar el desarrollo nos obliga a prestar atención a cuáles son las creencias y valores de las sociedades que puedan impulsar esas transformaciones. Las teorías sociológicas de la modernización han tenido como una de sus principales intuiciones el considerar que el desarrollo socioeconómico trae consigo radicales cambios sociales, políticos y culturales. La clásica discusión y distinción entre sociedades tradicionales y modernas tenía como eje central la constatación que estas sociedades se diferenciaban sustancialmente en cuanto a las creencias y valores que compartían, y por lo tanto en las metas que eran consideradas como importantes y prioritarias. En tal sentido, los cambios en las creencias y valores tienen efectos en la forma en cómo se gobiernan las sociedades y se fijan los objetivos de la acción colectiva.

Los trabajos de Ronald Inglehart y Christian Welzel (1997, 2005) han desarrollado una teoría de la modernización cultural que busca explicar cómo la modernización socioeconómica tiene efectos en cambios culturales que dan mayor importancia a valores de autoexpresión y de tipo democrático. Estos cambios sociales impulsan el desarrollo humano al ampliar la autonomía y opciones de las personas en sus vidas. Según Inglehart y Welzel (2005) el desarrollo y la modernización socioeconómica, al incrementar los recursos disponibles (materiales, sociales y cognitivos), reduce las restricciones externas a las opciones de las personas, ampliando su autonomía y libertad. Ello a su vez permite, socialmente, el incremento de un mayor énfasis en valores de autoexpresión que se traducen en crecientes demandas por libertades cívicas y políticas, equidad de género y gobiernos sensibles a las necesidades de sus ciudadanos. Esta teoría concibe la modernización socioeconómica, el cambio de valores y la democratización como factores que impulsan el desarrollo humano.

En sociedades donde hay problemas de escasez, severas restricciones materiales y amenazas a la seguridad física de las personas, se tiende a dar prioridad a valores de sobrevivencia o de tipo materialista. La revolución industrial, la aplicación de la ciencia y tecnología que impulsaron el incremento de la productividad y la riqueza de las sociedades, liberándolas hasta cierto punto de las limitaciones de la naturaleza en el ciclo productivo, impulsaron cambios culturales que se expresaron, por ejemplo, en valores orientados a la innovación o la secularización.

En el siglo XX, luego de la Segunda Guerra Mundial, el crecimiento económico, el desarrollo de la sociedad posindustrial y la expansión de la educación tuvieron efectos socialmente liberadores que en campo cultural se tradujeron en un mayor énfasis en valores de autoexpresión y de exigencia de democracia. Los valores de autoexpresión no son necesariamente egocéntricos sino más bien humanistas ya que ponen énfasis tanto en la autonomía de uno mismo como en la de los demás, lo que motiva movimientos y apoyo a causas que promueven los derechos de las poblaciones excluidas, vulnerables o explotadas, así

como la protección y sostenibilidad del medio ambiente (Inglehart & Welzel, 2005, p. 12).

La teoría de la modernización cultural es un marco analítico que está detrás del proyecto de la Encuesta Mundial de Valores (WVS, por sus siglas en inglés)¹. La WVS es el principal proyecto de investigación comparada y colaborativa en ciencias sociales internacional y que monitorea y analiza el cambio cultural en diversas sociedades desde 1981. El principal instrumento de este proyecto es la aplicación de una encuesta quinquenal a una muestra representativa de la población de los países que participan de este proyecto. En la última ronda de encuestas de la WVS que tiene lugar entre 2017 y 2021 están participando unos ochenta países.

Las variables que observa la WVS abarcan una multiplicidad de temas asociados a las creencias, valores y actitudes sociales: la familia, las relaciones de género, la economía, la política, la religión, entre otras. Uno de los principales instrumentos que mide el tipo de valores que predominan en las sociedades es la «escala de posmaterialismo», que está compuesta por doce ítems o afirmaciones que expresan dos tipos de valores: los valores materialistas o de sobrevivencia son aquellos que dan prioridad a la seguridad física y económica de las personas. Por otro lado, los valores posmaterialistas dan prioridad a la autoexpresión y a las libertades individuales, así como la participación en las decisiones de la comunidad y el país.

La teoría de la modernización cultural plantea una serie de hipótesis acerca de la prevalencia o no de uno de estos tipos de valores y cómo estos reflejan el cambio cultural asociado a la modernización socioeconómica (Inglehart & Welzel, 2005, pp. 97-99). Para empezar, los valores son un conjunto de disposiciones cognitivas relativamente arraigadas en las personas y que están relacionadas con los contextos específicos en los que se socializan, por lo tanto, el cambio cultural en un proceso de largo plazo,

¹ World Values Survey. Véase <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

que se observa en diferencias intergeneracionales. Es importante tomar en cuenta que los valores materialistas y posmaterialistas no se oponen entre sí, ambos tipos son importantes para las personas en general, sin embargo, diferentes contextos sociales pueden permitir un mayor énfasis en uno u otro tipo. Cuando el contexto social está marcado por la escasez material o la inseguridad física, las personas tenderán a desarrollar valores orientados a la sobrevivencia y de tipo materialista. En cambio, cuando la modernización socioeconómica genera mayores niveles de bienestar y seguridad material, las generaciones que se socializan en estos contextos podrán darles prioridad a otras dimensiones relacionadas con la autoexpresión y autonomía individual.

En la tabla 1 se muestran los ítems que componen la escala de posmaterialismo. Como se aprecia la mitad corresponden a valores materialistas y la otra mitad a valores posmaterialistas. En el cuestionario, los ítems se presentan en tres baterías de preguntas con cuatro ítems cada una. Para cada batería de ítems se le pregunta al entrevistado cuál considera que debe ser el principal objetivo del país o lo más importante para usted; seguidamente se indaga por el segundo objetivo más importante. La escala mide cuántos ítems posmaterialistas escoge en esa tanda de seis preguntas. En esa construcción se excluye el ítem de «Tratar de embellecer nuestras ciudades y campos» ya que el análisis muestra que a veces es un ítem que se considera como materialista. En tal sentido la escala tiene un rango de 0 a 5. Si entrevistado escoge los cinco ítems posmaterialistas —con excepción del marcado con el asterisco— tendrá el máximo puntaje, si no escoge ninguno —lo que significa que ha priorizado los ítems materialistas— tendrá un puntaje de 0.

Tabla 1. Ítems de la escala de posmaterialismo

	Ítems materialistas	Ítems posmaterialistas
Batería 1	Un alto nivel de crecimiento económico.	Lograr que la gente pueda participar más en cómo se hacen las cosas en su lugar de trabajo y comunidad.
	Asegurar que el país tenga fuerzas armadas poderosas.	Tratar de embellecer nuestras ciudades y campos.
Batería 2	Mantener el orden en el país.	Dar a la gente mayor participación en las decisiones importantes del gobierno.
	Luchar contra la subida de precios.	Proteger la libertad de expresión.
Batería 3	Una economía estable.	Avanzar hacia una sociedad menos impersonal y más humana.
	La lucha contra la delincuencia.	Avanzar hacia una sociedad en donde las ideas sean más importantes que el dinero.

4. VALORES Y DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

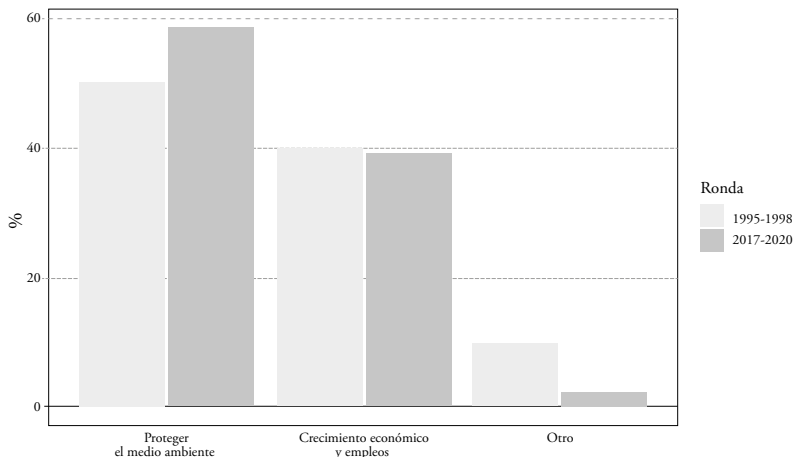
En el siguiente gráfico mostramos el porcentaje de entrevistados de América Latina que han escogido cada uno de los ítems de la escala de posmaterialismo —ya sea como primer o segundo más importante— en su respectiva batería de ítems. Para ello nos estamos concentrando en los seis países de la región que han participado en las dos rondas de las WVS que estamos comparando: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México y Perú (Inglehart y otros, 2020). Ello nos permite observar la prioridad que tienen estos valores y los cambios en un periodo de veinte años. Para calcular los totales de los seis países se ha ponderado la muestra de cada uno de ellos con el mismo factor de ponderación, lo que implica que cada país tiene el mismo peso en el total regional.

Gráfico 1. Valores materialistas y posmaterialistas en América Latina

América Latina: ¿Con cuál afirmación estaría más de acuerdo?:

a) Prioridad a la protección del medio ambiente; b) El crecimiento económico y empleos; c) Otro

% de entrevistados según ronda de encuesta



Fuente: WVS - Elaboración: Propia

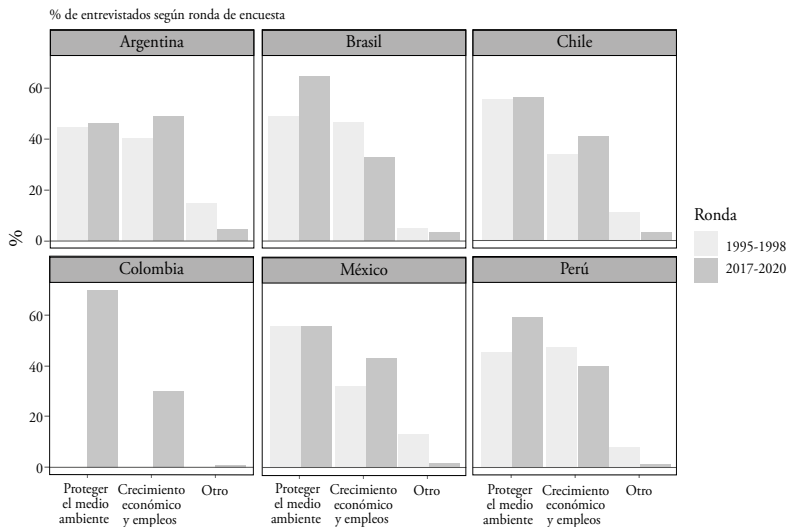
Como se aprecia en el gráfico 1, los ítems con mayor prioridad corresponden a los valores posmaterialistas, con excepción de «Lograr que la gente pueda participar más en cómo se hacen las cosas en su lugar de trabajo y comunidad», que ocupa el tercer lugar de las preferencias. La mayoría de ítems posmaterialistas, especialmente en la última ronda de la WVS (2017-2020), han sido priorizados por poco menos de la mitad de los encuestados. Otro tema que puede verse es cómo la preferencia por ítems posmaterialistas ha tendido a ser menor en la última ronda que hace veinte años.

El gráfico 2 muestra el promedio de la escala de posmaterialismo en América Latina, por país y ronda de la encuesta. En el conjunto de los seis países el valor de la escala ha disminuido entre los veinte años que han pasado entre ambas rondas. En la actualidad, en promedio, los latinoamericanos apenas priorizan dos de los cinco ítems posmaterialistas de la escala.

Gráfico 2. La escala de posmaterialismo en América Latina

América Latina: ¿Con cuál afirmación estaría más de acuerdo?:

a) Prioridad a la protección del medio ambiente; b) El crecimiento económico y empleos; c) Otro



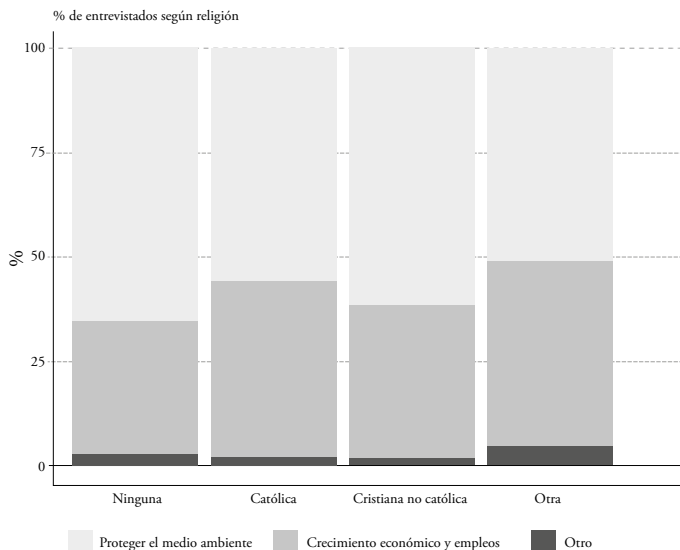
Fuente: WVS - Elaboración: Propia

En algunos casos la reducción de los valores de la escala ha sido bastante importante, como el caso de Argentina, lo que puede mostrar el efecto del deterioro de las condiciones materiales de vida en los valores de las personas. Es necesario tomar en cuenta que la ronda 2017-2020 de la encuesta se realizó en un contexto en que el llamado «boom primario exportador» que benefició a las economías de la región ya había terminado su ciclo expansivo, lo que en varios países se ha traducido en una desaceleración del crecimiento económico y, en algunos casos, recesión. Las encuestas realizadas en la región han sido antes de la pandemia de la COVID-19, por lo que no podemos ver cuáles son los efectos de este fenómeno en las preferencias y valores de las personas, aunque es previsible que tienda a reforzar los valores materialistas.

Gráfico 3. Escala de posmaterialismo y grupos de edad

América Latina, Ronda 2017-2020: ¿Con cuál afirmación estaría más de acuerdo?:

a) Prioridad a la protección del medio ambiente; b) El crecimiento económico y empleos; c) Otro



Fuente: WVS - Elaboración: Propia

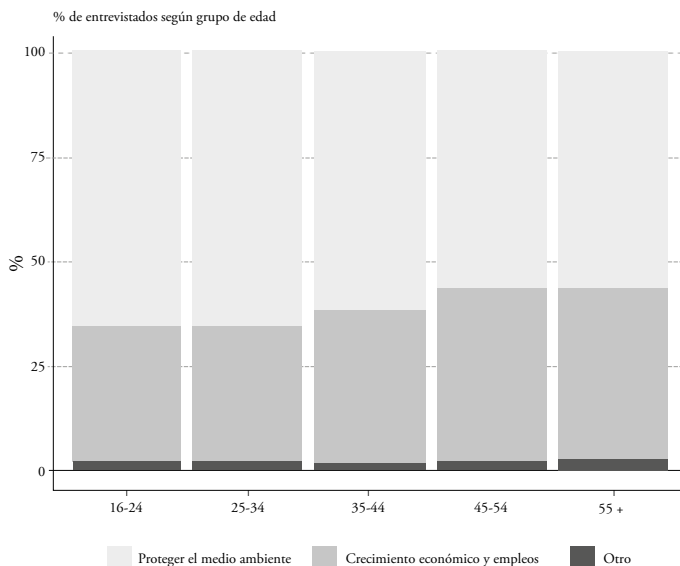
El gráfico 3 nos muestra los promedios de escala de posmaterialismo por grupos de edad en América Latina en la última ronda de la WVS. La tendencia es consistente con la hipótesis del cambio generacional de valores: los más jóvenes resultan ser más posmaterialistas que los mayores, aunque las diferencias no son muy grandes.

El siguiente gráfico muestra los promedios de la escala de posmaterialismo en la ronda 2017-2020 según la denominación religiosa del entrevistado. En general las personas que no se identifican con ninguna religión tienden a ser algo más materialistas que las demás, lo que indicaría un posible vínculo entre valores posmaterialistas y secularización. Entre los grupos religiosos no se aprecian diferencias muy importantes.

Gráfico 4. Escala de posmaterialismo y religión

América Latina, Ronda 2017-2020: ¿Con cuál afirmación estaría más de acuerdo?:

a) Prioridad a la protección del medio ambiente; b) El crecimiento económico y empleos; c) Otro



Fuente: WVS - Elaboración: Propia

Los datos de la escala de posmaterialismo nos muestran en general una tendencia a darle mayor importancia a valores materialistas en la región. A pesar del crecimiento económico que la mayoría de países de la región ha experimentado durante los primeros quince años del siglo XXI, todavía no se han generado las condiciones que permitan un mayor desarrollo de valores posmaterialistas o de autoexpresión entre los latinoamericanos.

Otra dimensión asociada a los valores y el desarrollo que explora la WVS es la tensión que puede existir entre darle prioridad al crecimiento económico o al medio ambiente, que se analiza a partir de la siguiente pregunta:

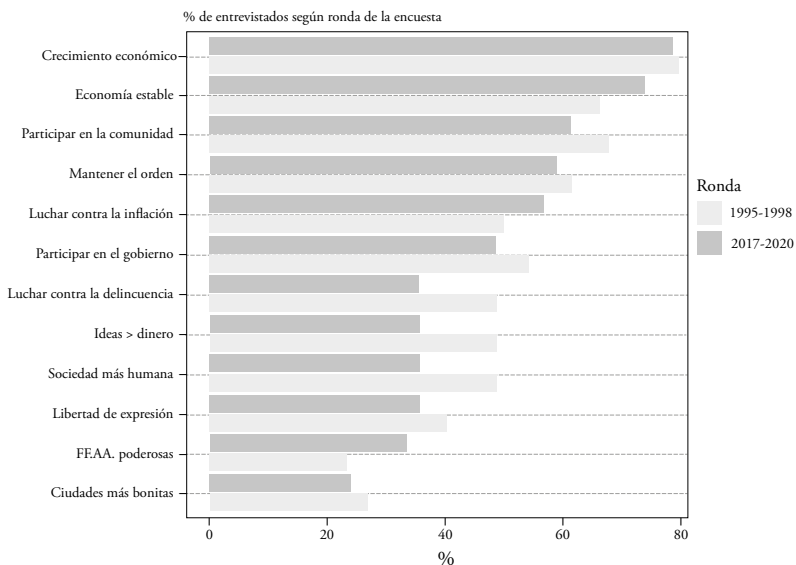
Aquí hay dos afirmaciones que dicen acerca del medio ambiente y el crecimiento económico. ¿Con cuál de ellas estaría más de acuerdo?

- a) Se debería dar prioridad a la protección del medio ambiente, aun si esto causa un menor crecimiento económico y la pérdida de algunos empleos.
- b) El crecimiento económico y la creación de empleos debe ser la prioridad, incluso si hay algunos daños al medio ambiente.

En el gráfico 5 mostramos las respuestas a esta pregunta para el conjunto de los países de América Latina con los que estamos trabajando, y se comparan las dos rondas de encuestas seleccionadas. Como se aprecia, la opción que prioriza el medio ambiente ha incrementado sus preferencias en los últimos veinte años —de 50% a 59% aproximadamente—. Ya desde la ronda 1995-1998, entre ambas alternativas, los entrevistados tendían a darle mayor importancia a la protección del medio ambiente.

Gráfico 5. Crecimiento económico vs. medio ambiente

América Latina: Objetivos del país que son considerados como los más importantes



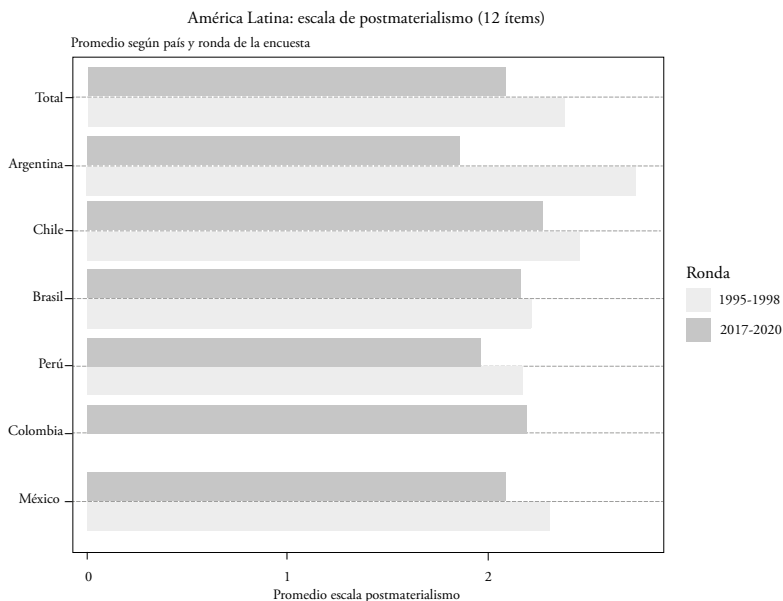
Fuente: WVS - Elaboración: Propia

El gráfico 6 muestra los resultados específicos por país. Con excepción de Argentina —en la ronda más reciente—, en los demás países la protección del medio ambiente tiene mayor importancia que el crecimiento económico, aunque solo en Brasil y Perú esta se ha incrementado en los últimos veinte años.

El gráfico 7 muestra la distribución de las respuestas a esta pregunta según grupos de edad para la ronda de encuestas 2017-2020. Si bien en todos los grupos de edad la mayoría prioriza el medio ambiente sobre el crecimiento económico, ello tiende a incrementarse entre las generaciones más jóvenes.

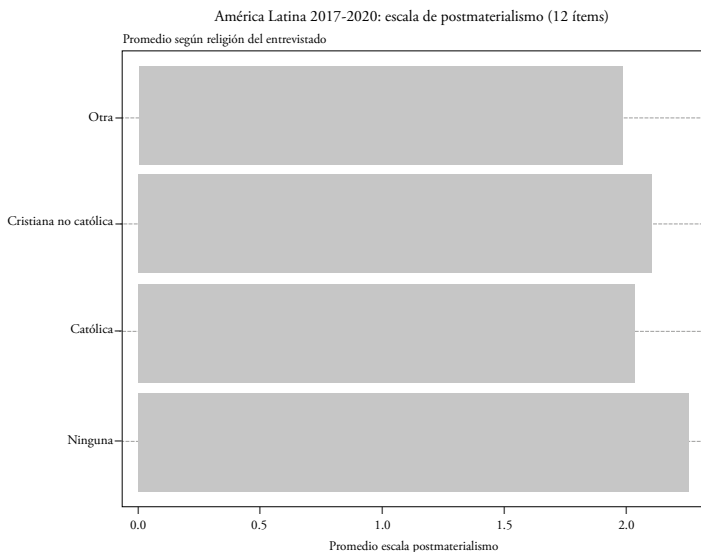
En el caso de las opiniones según denominación religiosa, encontramos que las personas que no se identifican con ninguna religión son las que mayor prioridad le dan al medio ambiente.

Gráfico 6. Crecimiento económico frente a medio ambiente por país



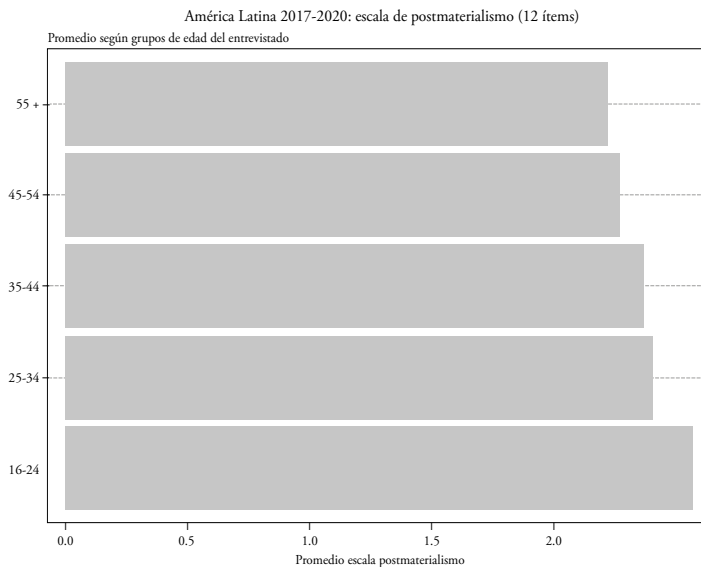
Fuente: WVS - Elaboración: Propia

Gráfico 7. Crecimiento económico frente a medio ambiente según grupos de edad



Fuente: WVS - Elaboración: Propia

Gráfico 8. Crecimiento económico frente a medio ambiente según religión

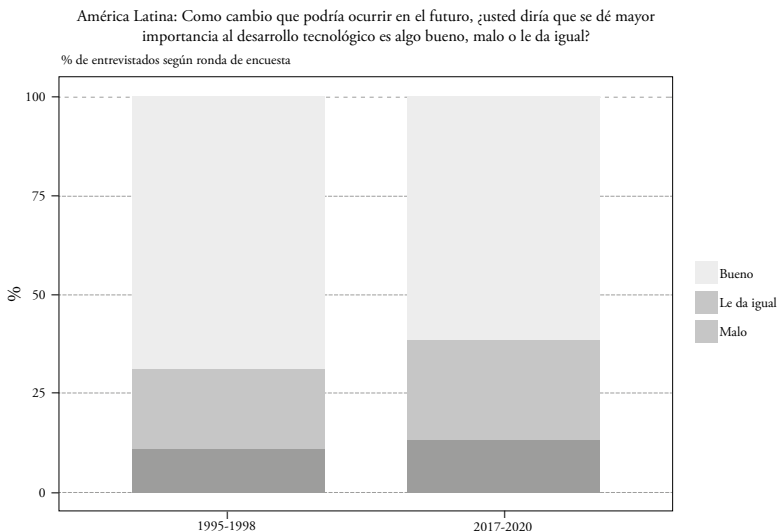


Fuente: WVS - Elaboración: Propia

Finalmente, otro indicador que consideramos interesante evaluar es la opinión de las personas respecto a la tecnología. Como ha sido mencionado previamente, el desarrollo tecnológico ha sido uno de los principales motores del desarrollo socioeconómico. Además, para enfrentar los retos del cambio climático, una herramienta central que tiene la humanidad es el uso inteligente de la ciencia y tecnología para cambiar la matriz energética, que es uno de los principales factores que contribuyen con el calentamiento global. La actual pandemia de la COVID-19 muestra también la importancia que tiene esta herramienta del conocimiento humano en el desarrollo de tratamientos eficaces para esta enfermedad.

Como se aprecia en el gráfico 9, la mayoría de los entrevistados en América Latina consideran que darle mayor importancia al desarrollo tecnológico en el futuro es algo bueno. Sin embargo, quienes comparten esta opinión hoy en día son menos que quienes lo hacían hace unos veinte años, mientras que los que manifiestan una opinión indiferente han aumentado ligeramente. Ello puede indicar el incremento de un cierto escepticismo respecto a la confianza que se suele depositar en el desarrollo tecnológico. Siendo el desarrollo tecnológico uno de los pilares que ha impulsado nuestros diversos modelos de desarrollo socioeconómico —y lo seguirá siendo— el ligero incremento de opiniones algo más escépticas puede ser un indicador de la necesidad de darle mayor énfasis a otros elementos que también son centrales para la redefinición de un modelo de desarrollo más inclusivo y ambientalmente sostenible, factores tales como la participación de las personas y el reforzamiento de la solidaridad social.

Gráfico 9. Importancia del desarrollo tecnológico



Fuente: WVS - Elaboración: Propia

5. REFLEXIONES FINALES

Los retos que enfrenta el futuro de la humanidad implican fijarse nuevas prioridades respecto a cómo concebimos el desarrollo de nuestras sociedades. Como las actitudes predominantemente materialistas de los latinoamericanos lo muestran, el contexto de nuestras sociedades está todavía marcado por precariedades materiales —como la pobreza extrema o la desigualdad— y amenazas a la seguridad individual —como el crimen y la delincuencia—. Las actitudes materialistas de la población no significan que no se dé importancia a los valores de autoexpresión, pero sí marcan un cierto orden de prioridades que alimentan tanto la oferta como las decisiones de los líderes políticos y sociales. Hay una exigencia por un mayor crecimiento y prosperidad económica, así como mayores garantías a la seguridad, que a veces se traducen en demandas de mayor «mano dura» que pueden favorecer ciertos liderazgos autoritarios.

Por otro lado, también es cierto que las nuevas generaciones, siendo predominantemente materialistas, tienden a darle un poco más de importancia a los valores de autoexpresión, que tienen el potencial de impulsar demandas por mayor democracia, respeto de los derechos humanos y la inclusión social.

Un nuevo modelo de desarrollo social debe atender las urgentes demandas de mayor prosperidad económica. Pero como se ha dicho, esa prosperidad económica tiene que hacer sostenible la vida social, tanto en sus relaciones humanas basadas en el respecto de los derechos humanos y la participación en las decisiones colectivas, como en su relación con el medio ambiente. Sobre esto último, parece haber un consenso en que el medio ambiente no es menos importante que el crecimiento económico, una valoración que se ha mantenido e incrementado en las últimas décadas en la región. Eso debe servir de soporte legitimador para las propuestas e iniciativas que vienen de las diversas instituciones de la sociedad civil y del Estado por implementar políticas que hagan más compatibles la prosperidad material, la inclusión social y un medio ambiente saludable.

Lograr una mayor inclusión socioeconómica puede además generar un contexto más favorable para que las nuevas generaciones tengan mayor libertad y autonomía en sus proyectos de vida individuales y colectivos, y exijan que las instituciones sociales, económicas y políticas creen y expandan las condiciones para la libertad, la fraternidad, y el goce de una naturaleza saludable.

REFERENCIAS

- Acemoglu, D. & Robinson, J. A. (2006). *Economic origins of dictatorship and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cardoso, F. H. & Faletto, E. (2002). *Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo de interpretación sociológica*. Décimo tercera edición. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Durkheim, E. (1951). *Suicide: A Study in Sociology*. Illinois: Free Press.
- Francisco (2015). *Laudato si': Carta encíclica del sumo pontífice Francisco a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el cuidado de la casa común*. Santiago de Chile: Paulinas.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 societies*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Inglehart, R., Haerpfer, C., Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrado, J., Lagos, M., Norris, P., Ponarin, E. & Puranen, B. (2020). *World Values Survey: All Rounds - Country-Pooled Datafile*. JD Systems Institute & WWSA Secretariat. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWVL.jsp> Fecha de consulta: 6 de febrero de 2021.
- Inglehart, R. & Welzel, C. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMichael, P. (2004). *Development and Social Change: A Global Perspective*. Tercera edición. Calif: Pine Forge Press.
- Piketty, T. (2015). *El capital en el siglo XXI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sachs, J. (2015). *The Age of Sustainable Development*. Columbia: Columbia University Press.
- Webster, A. (1999). *Introduction to the Sociology of Development*. Segunda edición. Londres: Macmillan.

LA ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM* Y SU RECEPCIÓN EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA

Manuel Gómez Mendoza

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

1. INTRODUCCIÓN

La encíclica *Rerum novarum*, de León XIII, de 1891 tuvo una interesante recepción en la Iglesia latinoamericana. Fue un proceso lento que generó la transformación de la acción eclesial, pues se pasó de un catolicismo de posición conservadora y de acciones con carácter caritativo y asistencialista a uno de carácter social que inspiró movimientos e instituciones comprometidos con la acción social en el primer tercio del siglo XX.

El contenido se presenta en tres partes: primero, se desarrolla la cuestión social y la recepción de la encíclica *Rerum novarum*. Segundo, se presenta una breve reseña de la Iglesia en el siglo XIX desde los efectos de la guerra de la independencia hasta el proceso de vinculación con Roma. Y finalmente, se presenta la recepción institucional de la encíclica en Chile y México como dos procesos que permiten observar el catolicismo institucional y militante comprometido con la acción social a inicios del siglo XX.

2. LA CUESTIÓN SOCIAL Y LA ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM*

El siglo XIX fue el escenario en que el liberalismo filosófico influyó en la organización de la sociedad, la política y la economía. El desarrollo industrial aprovechó los avances científicos que aplicaron para mejorar los procesos de producción, generando grandes capitales y nuevas formas de trabajo asalariado. En este proceso se generó una gran cantidad de bienes y un injusto reparto de los mismos, provocando en los trabajadores condiciones de miseria y cinturones de pobreza en las ciudades industriales (López, 1997). Ante estas situaciones de pobreza e injusticia el Estado liberal «no intervenía en cuestiones sociales porque estimaba que todo intervencionismo era inútil, ya que la naturaleza era capaz de restablecer el equilibrio» (Llorca, 2004, p. 305).

Desde la segunda mitad del siglo XIX empezó a ser preocupante la situación de injusticia, que se llamó la «cuestión social». En los países europeos se fundaron asociaciones y círculos en favor de los obreros para enfrentar estas situaciones (López, 1997, p. 33; Cárcel, 2009, p. 208). Los primeros sindicatos nacieron en Inglaterra, luego se extendieron por toda Europa, poco a poco se convirtieron en organizaciones de resistencia frente al capitalismo (Llorca, 2004).

La «cuestión social» provocó en la Iglesia «una crisis de identidad tanto acerca de lo que era ella en sí misma, como respecto de lo que debía seguir siendo en el futuro» (Ceballos, 1983, p. 14). En el seno católico surgieron católicos de tendencia liberal, otros fueron progresistas, y los «cristianos sociales» o «católicos sociales», quienes buscaron dar respuestas cristianas a la problemática de la «cuestión social» (López, 1997). Estos últimos fueron por mucho tiempo los que hicieron denuncias sobre las injusticias y buscaron soluciones concretas (Cárcel, 2009, p. 236).

Entre los actores más destacados se puede citar a monseñor Whilhen Emmanuel von Kettler (1827-1877), obispo de Maguncia, quien se pronunció ante la problemática social, no solo en Maguncia y en Frankfurt, sino también influyó en la Conferencia de Trabajadores

en Berlín de 1890. Desde Ginebra el cardenal Gaspar Merillod (1824-1892) defendió la necesidad de la religión en la solución de la problemática de la sociedad. También fue importante la intervención del cardenal Henry Edward Manning (1808-1892), arzobispo de Westminster, quien fue llamado el apóstol de los obreros por su apoyo a los obreros en Londres (Farrell, 1999). Destacables fueron los aportes doctrinales de la «Unión de Friburgo» (Loba, 2002, p. 220) y las iniciativas de laicos como del empresario francés León Harmen, quien creó asociaciones de espíritu cristiano con los trabajadores de las empresas textiles (Cárcel, 1999). Estos fueron antecedentes importantes para la preparación de la encíclica social.

El papa León XIII enfrentó directamente la «cuestión social» con su encíclica *Rerum novarum* de 1891. Este fue el primer documento del magisterio eclesial que trató seriamente el problema social ocasionado por la industrialización, denunció la situación de injusticia, condenó el socialismo y trazó las grandes líneas de solución a los graves problemas de la sociedad. Importante es que puso en entre dicho la mentalidad liberal al «denunciar la situación infrahumana de las clases trabajadoras como consecuencia de la sed insaciable del lucro entre los capitalistas» (Llorca, 2004, p. 330; López, 1997, p. 34). Con este texto pontificio León XIII probó que la Iglesia tiene derecho y deber de pronunciarse sobre la problemática social. Esto lo constituye en pionero de un pronunciamiento capital para la doctrina social de la Iglesia, que enriquecerán sus sucesores (Vélez, 1992).

La encíclica social tuvo grandes efectos, provocó la toma de consciencia en los católicos ante la «cuestión social», la fundación de instituciones y movimientos dedicados a este tema y reivindicó el derecho a la asociación de trabajadores y empresarios. Ceballos dice que «[...] los católicos de finales del siglo XIX y de principios del XX normaron sus actividades no solo espirituales, sino sus tradicionales actividades caritativas, ahora enfocadas a resolver una “cuestión social”» (1983, p. 13).

Los sucesores de León XIII han contribuido en el enriquecimiento de la doctrina que hoy es un corpus que se denomina «doctrina social de la Iglesia» o «Enseñanza social» o «magisterio social». La Iglesia en América Latina acogió en su seno la enseñanza social de León XIII. Para comprender el proceso se presentan, a continuación, los aspectos principales del desarrollo de la Iglesia en el siglo XIX y la recepción de la encíclica hasta el segundo decenio del siglo XX.

2.1. La Iglesia en el siglo XIX

La Iglesia en América Latina en el siglo XIX estuvo en un profundo proceso de transformación: dejó atrás su vinculación con la corona y se convirtió tanto en un factor político en la construcción de los nuevos Estados, como también en un elemento de polarización ante las nuevas corrientes liberales.

Como antecedente se debe decir que la Iglesia en el periodo colonial desarrolló la evangelización bajo el marco y condicionante del Patronato Regio, así se constituyeron España y Portugal en dos Estados misioneros por delegación del papa. En este esquema la comunicación entre la Iglesia americana estaba subordinada a la intermediación de la corona para cumplir su tarea misional (Murillo, 2011).

En el siglo XVIII el rol de la Iglesia se vio afectada, primero, por la política ilustrada y regalista de Madrid y Lisboa, que buscó el control del aparato eclesial y provocó la expulsión de los jesuitas (Murillo, 2011); segundo, por un emergente proceso de secularización, provocado por la irrupción e influencia de las ideas ilustradas expresadas en la Revolución francesa, que tuvo grandes consecuencias en la separación institucional y la racionalización de los comportamientos humanos, lo cual desplazó la moral católica (Ceballos, 1983).

La guerra de la independencia fue un momento de transición de dos épocas, pues el antiguo sistema cayó en crisis y significó el fin del patronato colonial. Esto representó para la Santa Sede la liberación de

la Iglesia de las ataduras que tuvo con la corona española. La Santa Sede, primero, condenó la revolución con la encíclica de Pío VII, *Etsi longissimo*, de 1816; pero luego entabló vínculos con las nuevas naciones cuando Pío XII, consciente de que la situación americana era irreversible, decidió nombrar obispos y publicó la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum*, en 1831 (Dussel, 1992, pp. 162-164). Después, Pío XVI inició el reconocimiento de los nuevos Estados, entre los primeros fueron Nueva Granda (1835), México (1836) y Ecuador (1838); también reorganizó e impulsó las misiones y fundó 60 diócesis y vicariatos con la promoción de 195 obispos (Ramón Solans, 2017).

Sobre la vinculación con la Santa Sede, Salinas afirma que ellos «[...] habían reivindicado para sí el derecho de patronato, sintiéndose continuadores del mismo, lo que va a constituir el tema de mayores fricciones en las relaciones entre la Iglesia y las nuevas repúblicas» (2013, p. 216). Luego de intensas negociaciones, los concordatos se lograron firmar. En el pontificado de Pío IX (1846-1878), se firmaron concordatos con varios países; el primero que se firmó fue con Bolivia (1851) que fue el modelo en el que basaron los siguientes concordatos, siguió Costa Rica (1852), Guatemala I (1851), Haití (1860), Ecuador I (1861), Honduras (1861), Nicaragua (1861), Salvador (1862) y Venezuela (1962). Con el papa León XIII (1878-1903), quien tuvo una nueva orientación a las relaciones entre la Iglesia y los Estados, se firmaron concordatos con Ecuador II (1881), Guatemala II (1884) y Colombia (1887 y 1891).

Desde mediados del siglo XIX la Iglesia tuvo que enfrentar la hostilidad de los liberales, quienes desde escenarios políticos criticaban la estructura supranacional eclesial por atentar contra las soberanías nacionales. Por eso fomentaron una política de secularización, que buscaba limitar las influencias de la Iglesia en la vida social (Roux, 2014). También hubo una recepción del positivismo de Comte, que se presentó como una «verdadera filosofía religiosa» y las reformas inspiradas en Paul Littré, que provocaron la educación laica (Dussel, 1992, pp. 142-143). Así se vivió un largo proceso de secularización cuando los nuevos Estados

americanos despojaron a la Iglesia de sus bienes, generaron una legislación secular e implementaron la enseñanza laica. Estas tendencias se aplicaron en las nuevas constituciones que contemplaban la separación Iglesia-Estado, como por ejemplo Colombia en 1853 y México en 1857, y la implementación de la educación laica y el matrimonio civil.

En este contexto la Iglesia americana entró en un «proceso de romanización» que consistió en la identificación y vinculación religiosa con Roma desde el gobierno de Pío IX. Dos hechos históricos muestran este proceso: primero, la erección en Roma del Colegio Latinoamericano por el papa Pío IX, en 1858, con el objetivo de formar al clero americano para que aprendan las directrices de la doctrina y política romana, el modelo disciplinar, las prácticas devocionales, las asociaciones de fieles y en especial la fidelidad al papa. Así se formó la futura élite eclesiástica: obispos y profesores de seminarios diocesanos. Esta fue la primera respuesta desde Roma ante los problemas americanos. Además, permitió que emergiera un sentimiento latinoamericano (Ramón Solans, 2017).

Segundo, la celebración Concilio Plenario Latinoamericano, en 1899, convocado por León XIII. El concilio fue de carácter disciplinar y recogió la enseñanza del Concilio Vaticano I. El concilio no propuso ni trató la problemática americana, como la escasez de sacerdotes ni la evangelización de los «negros». A pesar de ello, marcó el inicio de un nuevo periodo de la Iglesia en América y colaboró a superar la crisis de aislamiento de la Iglesia vivido en el siglo XIX (Jedín, 1984; Llorca, 2004). También permitió el «encuentro inédito de los responsables del catolicismo americano, un intercambio enriquecedor de experiencias, y señaló una incipiente formación de un espíritu de cuerpo que se manifestará más y mejor en las posteriores asambleas» (Loboa, 2002, p. 195). Pazos califica el concilio como el «embrión de la actual Iglesia latinoamericana. Empieza a generalizarse la idea de que la organización eclesiástica americana estaba ya presente en el Concilio Plenario y que desde entonces hasta hoy no se ha hecho sino avanzar

ininterrumpidamente, a través de las distintas conferencias generales del episcopado latinoamericano» (1998, p. 185).

Posteriormente se celebraron tres concilios plenarios en Brasil, en 1939; en Chile, en 1946; y en Ecuador, en 1957 que fueron poco operativos en su efecto. Significativa fue la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Río de Janeiro, que constituyó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (Alejos Grau, 2017). Desde esta instancia se articulará la Iglesia americana.

3. DOS EJEMPLOS DE RECEPCIÓN

América Latina no fue indiferente a la problemática social y sus efectos, tanto por la llegada del capitalismo e industrialización, como por las políticas liberales de los nuevos Estados. La recepción de la encíclica *Rerum novarum* en los diversos países de Latinoamérica tuvo diferentes características: inspiró nuevas formas de acción caritativa, motivó la fundación de asociaciones y movimiento, generó un catolicismo militante partidario y desde la Acción Católica y la Juventud Obrera Católica permitió que los seglares se involucren sistemáticamente en el apostolado.

A continuación, veremos dos procesos de recepción en Chile y México que presentan aspectos políticos y modelos de asociación católica que ilustran el proceso.

3.1. Chile

En la segunda mitad del siglo XIX el salitre, llamado oro blanco, concentrado en Tarapacá y Antofagasta, había cambiado la economía chilena. La exportación del salitre a Europa provocó, por un lado, la generación de grandes riquezas en la oligarquía; por otro lado, generó empleos masivos y muchas desigualdades sociales. La problemática social fue notoria desde 1870 por la industrialización y la minería que

provocaron el aumento de la migración campo-ciudad con un grave problema habitacional en Santiago y un proletariado creciente que hizo contraposición a la oligarquía (Inzulza, 2011).

A pesar que en 1874 se hicieron algunas reformas legales que incluían el derecho a la asociación y sufragio, y que permitieron socializar las demandas de los sectores no oligárquicos, no se logró solucionar el problema de la pobreza (Stuven, 2008).

La llegada de la encíclica *Rerum novarum* permitió una toma de conciencia ante la cuestión social al situar el trabajo entre las preocupaciones privilegiadas de la Iglesia en Chile, en medio de la tensión entre liberales y conservadores (Stuven, 2008). En la recepción de la encíclica fue importante el rol de monseñor Mariano Casanova, arzobispo de Santiago (1878-1908), quien presentó el texto pontificio en su carta pastoral del 18 de setiembre de 1891. En ella dio instrucciones sobre la problemática social e hizo fuertes crítica al socialismo (Grez, 1997). En 1904 convocó al Primer Congreso Eucarístico, que introdujo la temática social en la sociedad chilena (Vergara, 2011). Además, celebró el Congreso Social Cristiano que se ocupó de la calidad de vida de los obreros, el hacinamiento, las condiciones de trabajo y las relaciones de patrón-obrero.

En el Congreso Social Católico, en 1910, se trató el concepto de democracia como cooperación al bien común y en beneficio de las clases populares. Desde entonces los católicos se involucraron en una misión cívica, pues el catolicismo forma buenos cristianos y ciudadanos patriotas. Entre 1910 y 1920 el discurso democrático de justicia social y de reconocimiento de derechos de los trabajadores continuó permeando a los sectores católicos (Inzulza, 2011).

La prensa católica jugó un rol destacado en la divulgación del contenido de la encíclica social. La *Revista Católica* fue uno de los principales medios de difusión de la encíclica desde 1892. Otro medio de difusión fueron las asociaciones de laicos, como La Asociación de León XIII, quienes tuvieron un proyecto habitacional para obreros en

el Barrio Bellavista en Santiago (Vergara, 2011). También se difundió el contenido de la encíclica desde la Sociedad Obrera de San Joaquín (1918) y luego desde la Acción Católica (1931) (Vergara, 2011).

La influencia de la encíclica en el ambiente político fue lenta. El partido conservador, identificado con los nuevos valores cristianos, celebró desde 1855 diversas convenciones para tratar el tema social, pero sin llegar a soluciones concretas. En 1901, en la V Convención del partido, se incorporó en sus estatutos la idea del orden social cristiano como aspiración fundamental. De esta manera, el partido reconoció la «cuestión social» y desde las esferas de poder promovieron leyes de carácter social (Vergara, 2011). Para 1913 en la Primera Convención de la Juventud Conservadora, liderada por Alfredo Barros Errázuriz, quien tuvo una apertura positiva a la democracia, se incluyó el trabajo como tema importante en desarrollo. En 1918 el informe de la Comisión de Estatutos y Programa recomendó importantes medidas de acción social para adecuarse al «criterio del derecho social contemporáneo». La influencia de la encíclica se vio en la generación de leyes laborales; en 1916 se decretó la ley 3170 sobre accidentes de trabajo.

Tras la separación Iglesia-Estado, se dio, en 1925, la Nueva Constitución que afirmaba un Estado de carácter laico, pero reconoció el hecho religioso presente en la sociedad chilena; la participación política de los católicos se dio a partir de la década de 1930.

Del seno del Partido Conservador salieron grupos de jóvenes católicos conocedores de la doctrina social que fundaron, en 1957, la Falange, de carácter humanístico integral, que tuvo influencia del pensamiento de Jacques Maritain y Luigi Sturzo; y el Partido Demócrata Cristiano (PDC), que se inspiraba en la doctrina católica y proponía un orden social corporativo, comunitario y humano. Así, crearon una serie de asociaciones típicas de un partido de masa (Giraudier, 2015). Ambos partidos nacieron como respuesta a «la imposición de los principios liberales y la cuestión social. Eran partidos no confesionales, cuya tarea

era la de operar en un contexto liberal-democrático promocionando la doctrina social de la Iglesia» (Santoni, 2013, p. 197).

3.2. México

La Iglesia en México experimentó cambios importantes en la segunda mitad del siglo XIX. En el plano político se promulgaron una serie de leyes anticlericales que marcaron la tensión entre la Iglesia y el Estado. La ley de Juárez de 1855 y la Ley Iglesias de 1957 despojaron a la Iglesia de sus ingresos y redujeron su influencia social. Posteriormente la Ley de Lerdo de 1856 despojaba a la Iglesia de su inmunidad. En el gobierno de Benito Juárez (1858 y 1872) hubo una persecución religiosa y la separación Iglesia-Estado. Luego, la Iglesia logró cierta libertad de acción tras los dos periodos de gobierno de Porfirio Díaz (1876-1880; 1884-1911) (Llorca, 2004, V, p. 280; Ruano, 2011, p. 11).

Desde la derrota del Partido Conservador, en 1867, aliado de la Iglesia, esta buscó recuperar su espacio e influencia en la sociedad; en ello la encíclica *Rerum novarum* de León XIII jugó un rol muy importante. A pesar que su recepción fue lenta, el llamado del papa provocó en la Iglesia mexicana una actitud de búsqueda de mejoras de la situación de los obreros, facilitó directrices para recuperar los espacios perdidos y dio identidad social al catolicismo mexicano. Rechazó el modelo socialista y buscó «mejorar», «humanizar» y «reformular» el modelo capitalista (Escontrilla, 2009).

En la última década del siglo XIX los católicos se caracterizaron por acciones caritativas y conciliadora; en el nuevo siglo tomaron más conciencia de su responsabilidad en las cuestiones sociales. Se crearon diversas asociaciones y se organizaron congresos católicos, congresos agrícolas y las semanas católicas sociales. Los temas tratados fueron las condiciones de vida de las masas desfavorecidas y hambrientas; también hicieron un llamado a los hacendados y ricos para que mejoren

las condiciones de sus trabajadores y sus salarios (Escontrilla, 2009; Ruano, 2011).

Desde 1903 se empezaron las actividades bajo el concepto del catolicismo social: se celebraron semanas católicas y se fundaron diversas asociaciones católicas como la Unión Católica Obrera (1908), los Operarios Guadalupanos (1909), la Prensa Católica Nacional (1909), el Círculo Católico Nacional (1909), el Centro Ketteler (1910), la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros (1911), el Partido Católico Nacional (1911) y otras agrupaciones de menor relevancia (Ceballos).

Todas estas actividades fueron la antesala para la fundación del Partido Católico Nacional en 1911, que tuvo como objetivo restaurar el orden social cristiano, buscar el bienestar de los obreros y campesinos y detener el socialismo. Con esta fundación «se había logrado un salto cualitativo de gran importancia: de la acción individual en la política, de las prácticas religiosas en el ambiente familiar y el fortalecimiento de las escuelas y la doctrina cristiana, se pasaría a la formación de organizaciones sociales católicas que disputarían el espacio público a los liberales» (García, 2014, p. 36).

Seguidamente, en 1913, se fundó la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros, luego la Unión Político-Social de los Católicos Mexicano (Escontrilla, 2009; Ceballos, 1991).

La Constitución Mexicana de 1917, de carácter laico y anticatólico, provocó nuevos cambios. Se impulsó la enseñanza atea, prohibía toda manifestación de culto religioso y tomó los bienes de la Iglesia. Se sintieron los efectos anticatólicos en la presidencia de Elías Calles (1924-1928), porque buscó aniquilar por completo el catolicismo mejicano aplicando la constitución de 1917 (Llorca, 2004). Escontrilla dice que «a pesar de las restricciones las tareas de evangelización continuaron, muchas veces de manera clandestina, imperceptible, pero muy eficaz». (2009, p. 148).

En estas condiciones desfavorables el episcopado promovió la creación del Secretariado Social Mexicano en 1920, creado con el fin de

extender la Acción Católica e involucrar a los laicos en la difusión de la doctrina social. Desde allí se coordinó y reorganizó el trabajo social, se colaboró a las organizaciones obreras y a la creación de nuevos sindicatos. También apoyó a organizaciones como la Unión de Damas Católicas y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (Escontrilla, 2009).

Tras el pedido del papa de trabajar bajo la Acción Católica, en 1929 el Secretariado Social Mexicano dio paso a la Acción Católica Mexicana (ACM), como medio para resolver dificultades bajo la dirección del arzobispo Pascual Díaz (Meyer, 2005). Desde allí se reorganizó a los laicos, al principio bajo el control de la jerarquía para evitar la participación política, pero posteriormente las prácticas sociales rebasaron el control y se involucraron todos los sectores de la Iglesia.

De la Acción Católica surgió en 1934 la Juventud Obrera Católica (JOC) caracterizada por su trabajo con los jóvenes obreros y en especial por su método: ver, juzgar y actuar. Este método revolucionó la forma de hacer análisis en la Iglesia. Impulsó a los laicos a incidir en la política y desbordaba muchas veces el control de la jerarquía.

Para 1942, la Acción Católica Mexicana y el Secretariado Social Mexicano se separaron. El Secretariado retomó la enseñanza de la doctrina social y promovió nuevas organizaciones en diversos sectores de la sociedad como la unión de empresarios, organizaciones educativas y el Instituto Mexicano de Estudios Sociales A.C. (IMES), por citar algunas. También desde el Secretariado se crearon los Secretariados Sociales Diocesanos (SSD) (Escontrilla, 2009). Desde esta diversidad de instituciones se crearon consciencias y se forjó una identidad católica vinculada a la doctrina social católica.

4. CONCLUSIÓN

La Iglesia en América Latina en el siglo XIX, tras la Guerra de la Independencia, perdió la unidad y recién en gobierno de León XIII en el Concilio Plenario Latinoamericano logró una primera articulación.

Esta experiencia será fundamental para que se articule el Episcopado Latinoamericano en el siglo XX.

La encíclica *Rerum novarum*, de León XIII, inspiró a la Iglesia americana a tomar conciencia de que su labor debía ir más allá del asistencialismo y las acciones de caridad, sino que debía jugar un rol en la transformación de la sociedad con un compromiso afectivo ante la problemática social. Por ello, la Iglesia en América Latina, inspirada en la doctrina social, primero promovió la militancia activa por medio de agrupaciones, movimientos y asociaciones de fieles y trabajadores inspirados en la doctrina social de la Iglesia. Luego motivo para que los católicos participen activamente en política partidaria, para proponer un nuevo orden social.

Del seno de la Acción Católica, promovida desde Roma, surgió la Juventud Obrera Católica (JOC), que convocó a los jóvenes trabajadores, les brindó formación y propició la reflexión sobre la situación social desde su novedoso método de juzgar y actuar.

Para finalizar, se puede afirmar que la encíclica *Rerum novarum*, aparte de iniciar la doctrina social de la Iglesia, dio el formato y contenido para la intervención de los católicos en la sociedad americana. Además, permitió crear una identidad católica social ante el Estado y las ideologías.

REFERENCIAS

- Alejos Grau, C. J. (2017). América Latina en el siglo XX: religión y política. *Studia et documenta, revista dedell'istituto storico San Josemaría Escriva*, 11, 19-47.
- Cárcel, O. V. (2009). *Historia de la Iglesia: 3 La Iglesia en la época contemporánea*. Madrid: Palabra.
- Ceballos Ramírez, M. (1983). La encíclica *Rerum novarum* y los trabajadores católicos en la Ciudad de México (1891-1913). *Historia Mexicana, El Colegio de México*, 33(1), 3-38.

- Ceballos Ramírez, M. (1991). *El catolicismo social: un tercer en discordia Rerum novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro.
- Escontrilla Valdez, H. A. (2009). *El catolicismo social en la Iglesia mexicana. Política y cultura*. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000100008&lng=es&tlng=es. Fecha de consulta: 1° de diciembre de 2020.
- Farrell, G. T. (1999). La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): causas, tendencia y soluciones. *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 74, 7-28.
- García Ugarte, M. E. (2014). La Iglesia y la formación del Partido Católico Nacional en México: distinción conceptual y práctica entre católico y conservador. *Lusitania Sacra: revista do Centro de Estudos de Historia Ecclesiastica*, 30, 15-52.
- Giraudier, E. (2015). Los católicos y la política en Chile en la segunda mitad del siglo XX. *Revista del CESLA*, 18, 213-237.
- Grez, T. S. (1997). *La «cuestión social» en Chile: Ideas y debates precursores, 1804-1902*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivo y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Inzunza Cerda, C. (2011). La cuestión social y la encíclica *Rerum Noavarum*. En Sánchez Gaete, M. (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile, T. III. Los nuevos caminos: la Iglesia y el Estado*. (pp. 305-352). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jedín, H. (1984). *Manual de historia de la Iglesia: 10*. Barcelona: Herder.
- Llorca, V. B.; García-Villoslada, R. & Laboa, J. M. (2004). *Historia de la Iglesia católica en sus cinco grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lobao, J. M. (2002). *Historia de la Iglesia contemporánea, IV*. Madrid: BAC Minor.

- López, T. (1997). León XIII y la cuestión social (1891-1903). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 6, 29-44.
- Meyer, J. (2005). *La Iglesia católica en México 1929-1965*. Ciudad de México: CIDE.
- Murillo Murillo, I. (2011). *La religión antes y después de las independencias. ¿fuente de unidad o de conflicto?* http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-12632011000100003&lng=en&tlng=. Fecha de consulta: 3 de setiembre de 2020.
- Pazos, A. M. (1998). El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 7, 185-209.
- Ramón Solans, F. J. (2007). La creación de una Iglesia latinoamericana en el siglo XIX. ¿una reacción ultramontana? En Á. C. Forcadell y C. C. Frías (eds.), *Congreso de Historia Local en Aragón, Veinte años de congresos de Historia Contemporánea (1997-2016)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Roux, Rodolfo R. de (2014). La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*, 25(1), 31-54.
- Ruano Ruano, L. (2011). El catolicismo social mexicano en los albores del siglo XX: identidad como ventana de reflexión histórica. *Intersticios Sociales*, 2, 1-35.
- Salinas Araneda, C. (2013). Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX. *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, 35, 215-254.
- Santoni, A. (2013). Religión, política y democracia cristiana Chile e Italia en perspectiva comparada. *Historia Política*, 29, 193-218.
- Stuven, A. M. (2008). El «Primer Catolicismo Social» ante la cuestión social: un momento en el proceso de consolidación nacional. *Teología y vida*, 49(3), 483-497.

- Vélez C., J. (1992). *La Rerum novarum, una encíclica profética*. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21913> Fecha de consulta: 25 de setiembre de 2018.
- Vergara Benítez, F. (2011) La encíclica *Rerum novarum* y su recepción en Chile. En M. Sánchez Gaete (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile, T. III. Los nuevos caminos: la Iglesia y el Estado*. (pp. 353-365). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

SEGUNDA PARTE
EL CONCEPTO CATÓLICO DE DESARROLLO EN
LA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA

REVOLUCIÓN CULTURAL, CAMBIO ECOLÓGICO Y UNIVERSIDAD EN AMÉRICA LATINA¹

Andreas Exner

Universität Graz, Austria

Raphael Ferbas

Universidad Externado de Colombia, Bogotá

La ecología, escribe el papa Francisco en *Laudato si'*, «supone el cuidado de las riquezas culturales de la humanidad en su sentido más amplio» (LS 143). Por lo tanto «reclama prestar atención a las culturas locales a la hora de analizar cuestiones relacionadas con el medio ambiente», o sea «poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular» (LS 143). En este contexto y partiendo de la referencia de la necesidad de un diálogo, el *Laudato si'* dirige su atención a la dimensión epistemológica de los problemas ecológicos y sociales respectivamente. Esta dimensión se encuentra interrelacionada con la función del lenguaje modeladora del mundo. Con el lenguaje se hace aquí referencia a una determinada expresión y arte de la percepción simbólica del mundo, la cual permite dar acceso a la realidad y a un estilo de vida, construyendo, así, la realidad diaria y la científica. Esta intermediación adquiere forma en una red de metáforas e imaginarios que unen el significado simbólico y la materialidad. El mundo humano está, en cierta medida, recargado

¹ Traducción directa del alemán por Julio David Peláez Solórzano y Paul Ricardo Dávila Mateus.

de significado. El lenguaje está ligado a contextos culturales, es decir, a modelos, orientaciones, y sistemas de conocimiento, que están conectados a determinados seres con prácticas sociales colectivas, como lo pueden ser las prácticas sociales especializadas de las académicas científicas o cualquier otra comunidad de la vida cotidiana. Esta situación presenta implicaciones políticas.

Al dirigirse contra las soluciones puramente técnicas en cuanto a la crisis socioambiental, en la cual se privilegia tanto un lenguaje como las interpretaciones de la problemática con él relacionadas, Francisco acentúa que hace «falta incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas, y así entender que el desarrollo de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura» (LS 144). Esta postura es fundamental, indica Francisco, y particularmente importante para grupos indígenas, ya que es «indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales» (LS 146). Francisco parte de esta afirmación y añade que los grupos indígenas, según él, «no son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios» (LS 146). Este rol particular —que no se agota en su reconocimiento como minoría— debe ser visto desde una racionalidad específica, desde un lenguaje que retoma la fórmula del *Laudato si'* nuevamente, en el cual se contempla el modo de vida indígena, que diverge del paradigma tecnocrático y sus prácticas.

Este paradigma constituye la causa de las crisis ecológico-sociales, frente a la cual la falta de autolimitación del poder del hombre representa un fenómeno superficial:

el problema principal es otro, uno más profundo [enfatisa Francisco] es la forma en que el hombre ha tomado la tecnología y su evolución *juntamente con un Paradigma homogéneo y monodimensional*. Según este paradigma aparece una concepción del sujeto, que

progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación (LS 106).

Una racionalidad esencialmente distinta, según Francisco, es propia de otros paradigmas culturales. La no intervención de la naturaleza marca como tal la diferencia. Por su parte, el trato de la naturaleza, así como con el hombre, diferencia el paradigma tecnocrático de las otras formas de la relación con lo natural, que le son adversas y niegan su sentido mismo. Esto lo explica el rol destacado que le reconoce Francisco a los indígenas: «Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores» (LS 146). Esta epistemología alterna, diferente del sistema de conocimiento del paradigma tecnocrático, no hace de la tierra como bien económico un objeto del conocimiento social y, por ende, de prácticas limitadas. Más aún, la identidad social de intercambio indisoluble se construye, como escribe Francisco, con el lugar en concreto. El hombre se conoce a sí mismo al ver la naturaleza como parte de un todo e igualmente contemplarse como parte de ella. Esta epistemología pertenece a una ontología específica que logra generar vínculos, allí donde el paradigma tecnocrático impone divisiones. El orden relacional del mundo encuentra una correspondencia con el sistema de relaciones del conocimiento indígena: los dos se condicionan y contienen una normativa, una concepción del buen vivir, una diferenciación de lo bueno y lo malo. Los sistemas de conocimiento relacionales, con sus correspondientes visiones del mundo, capaces de integrar sociedad y naturaleza mejor que la cultura occidental y que implican una ética del cuidado y de las relaciones, no se limitan a las sociedades indígenas. Cada vez aparecen más diversas formas de resistencia al paradigma tecnocrático. Boaventura

de Sousa Santos las llama las «epistemologías del Sur», sin que por ello ellas se restrinjan a su delimitación en el Sur geográfico (2014).

Debido a que estas epistemologías están conectadas a determinadas ontologías que se oponen al paradigma tecnocrático, adquieren el carácter de conflicto ontológico ciertos enfrentamientos políticos presentes en la crisis socioecológica (Escobar, 2016). No son solamente distintos puntos de vista del mismo mundo los que entran en conflicto, sino que son realmente mundos distintos o, dicho de otro modo, estructuras complejas de visiones del mundo, valoraciones y sistemas epistemológicos (Cadena, 2010). En tales estructuras y sistemas no hay una ruptura con la realidad, la cual se construye a sí misma sobre la base de estas estructuras. De esta manera, la realidad abarca también la forma en que surgen los problemas socioecológicos, sus significados y soluciones. «Ni siquiera la noción de calidad de vida puede imponerse [dice Francisco es ese sentido], sino que debe entenderse dentro del mundo de símbolos y hábitos propios de cada grupo humano» (LS 144).

Los conflictos ontológicos que consolidan el paradigma tecnocrático son el resultado de la «colonialidad del poder» (Quijano, 2000). El poder de los paradigmas tecnocráticos se niega al diálogo y descubre su colonialidad al declarar su relación particular con la naturaleza —y, por ende, con el mundo— como el sentido propio universal que, asimismo, busca imponer. Esta falsa universalidad es la raíz de la crisis socioecológica. Las soluciones viables pueden tener cabida solamente cuando la pluralidad de los mundos ontológicos sea reconocida en el diálogo, lo que permitiría establecer vínculos parciales que permitan transmitir relacionalidad e identidad (Cadena, 2010). El desarrollo de este pluriverso (Escobar, 2016) perfila nada menos que una revolución cultural, fomentada a su vez por Francisco (LS 113). Una revolución de este talante cambia el significado de mundo.

Como se mencionó antes, esto no ocurre solamente en el Sur geográfico. Las epistemologías contienen en general «la producción y validación de conocimientos que se dan en la experiencia de la resistencia

de todo grupo social en el que se haya sufrido desigualdad, opresión y destrucción a causa del capitalismo, colonialismo y patriarcado» (Santos 2018, p. 1, traducción del autor). La colonialidad del poder ha partido de una colonialización histórica y se ha sedimentado en el paradigma tecnocrático que se extiende hasta nuestros días. En un sentido más amplio, el cambio ecológico busca también descolonizar el Norte global y actualizar su bagaje epistemológico, así como su forma de pensar heterodoxa.

Las epistemologías del Sur corresponden a seres y estructuras de producción y consumo específicos que oponen al carácter extractivo del paradigma tecnocrático el cuidado de la naturaleza y el hombre. Una sociedad más allá del extractivismo, que se aprovecha de la explotación continua para lograr un crecimiento material indiferenciado —en apariencia ilimitado, pero en realidad restringido— debe abrirse a nuevas fuentes del conocimiento desde una perspectiva distinta. El paradigma cultural alternativo del posextractivismo no hace referencia solamente al modo de producción y a su consecuente modelo de consumo. Este implica, aparte de un giro en la constitución ontológica de la naturaleza como objeto y su explotación económica como recurso, también una dimensión epistemológica importante. En esta dimensión, el paradigma del posextractivismo sugiere metodologías no extractivas que entran en diálogo con la investigación actual (Santos, 2017). Desde esta posición, el posextractivismo que apunta al cambio ecológico apela también a las universidades.

La universidad es un centro de formación hegemónico de los sistemas de conocimiento de la sociedad, forma determinados juicios de valor y contribuye a la construcción de imaginarios del mundo. En esa medida, ella hace parte de la composición, desarrollo e imposición del paradigma tecnocrático. En consecuencia, la descolonización del Sur como la del Norte global también debe ser abordada por las universidades (Santos, 2017).

1. FUNDAMENTOS DE LA PLURIVERSIDAD

Los movimientos sociales han sido históricamente las fuerzas que han impulsado la renovación de las universidades (Santos, 2017). Los movimientos antineoliberales de Latinoamérica han sido determinantes en las últimas décadas para la producción del pensamiento crítico tanto en el Norte como en el Sur. Cabe recordar el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, en 1994. Este suceso no solo dinamizó el movimiento de un pensamiento crítico global, sino que además influyó en la crítica académica con respecto a las diferentes formas del paradigma tecnocrático. Estos movimientos antineoliberales también aportaron a los nuevos imaginarios, sistemas de valores y epistemologías. En esta línea de pensamiento, se desarrolló en Latinoamérica la idea del «Buen Vivir», que en su esencia se diferencia radicalmente del dominante concepto occidental de desarrollo y del extractivismo. Recientemente, el papa Francisco trató el tema en la *Querida Amazonía* (QA 8, 26), lo cual es un buen ejemplo de cómo en Latinoamérica el conocimiento indígena se ha desarrollado a partir de los movimientos sociales y de la academia.

El «buen vivir» no busca incrementar bienes y servicios como resultado del crecimiento capitalista, en un mundo donde el hombre y la naturaleza se tratan como entes separados y así mismo reciben su trato. El buen vivir muestra una visión unitaria del cosmos que en naturaleza y cultura conforman una unidad. En primera instancia, el buen vivir no busca la rigidez propia de un concepto concreto, sino más bien expresar una dimensión existencial del ser que envuelve todas las facetas de la existencia humana y no humana. Una definición correspondiente a la traducción de esta idea manifiesta en varios idiomas indígenas de Sudamérica sería: «vivir en plenitud y armonía». Una aproximación al concepto se da en el sentido biocéntrico del buen vivir, el cual lleva la vida al centro de los esfuerzos para la reformulación y redireccionamiento de la sociedad extractivista. Este concepto da un buen punto de partida

ético para las universidades frente al cambio ecológico, que trabaja en aras de una ecología holística (LS 137); es decir, una ecología que respeta la vida humana y no humana, e integra cognición, emocionalidad y espiritualidad, con las relaciones del hombre y la naturaleza.

El cambio ecológico puede consolidarse si cumple con las condiciones de ser formulado dentro de una educación integral e investigación más sólidas que no omitan las premisas de las ontologías y epistemologías no relacionales. Esta posición refleja la actitud crítica a la continuidad de la descripción de las relaciones coloniales en las economías, visiones de mundo y sistemas de conocimiento. Un modelo así desarrolla alternativas concretas en cooperación con actores sociales, con especial atención a grupos sociales marginalizados, sobre todo los oprimidos.

En efecto, las universidades en Latinoamérica son innovadoras en relación con la epistemología del Sur y apoyan movimientos sociales de manera activa. Sin embargo, para una revolución cultural como la que requiere el cambio ecológico, se deben dar otros factores para superar la colonialidad establecida y su respectivo afianzamiento en el poder asociado con las visiones de mundo implícitas en ello, sus sistemas de valores y de conocimiento. Desde una perspectiva de descolonización es constatable cómo la comprensión del mundo, de la vida y el conocimiento está emparentada con determinados valores culturales y las instituciones de la sociedad. Bajo tal entendimiento se reproduce esa mirada tanto en las universidades latinoamericanas, como en otras partes del mundo. Esto es visible, entre otras cosas, en el orden epistemológico académico, en las disciplinas estrictamente separadas y jerarquizadas, las cuales son fundamentales para la estructura institucional de la universidad, que divide las universidades en carreras. Debido a esta separación estructural del conocimiento científico y a las barreras disciplinarias correspondientes se reduce la comprensión del mundo a posiciones esencialistas, cual si pudiese una sola disciplina explicar todas las realidades (sociales o socialmente construidas), o presentarse como la única y más correcta disciplina sobre las demás. En consecuencia, el mundo es contemplado

desde la academia en partes claramente delimitadas, mas no como un todo en sí mismo diferenciado e interrelacionado. De esta manera, las disciplinas requieren a su vez ser jerarquizadas.

Como reacción a ello, la crisis socioecológica demanda congregar diferentes realidades, sin que ninguna prevalezca sobre las otras. A esta exigencia responde el ejercicio de la interdisciplinaridad o la transdisciplinariedad. Esta práctica la describe Boaventura de Sousa Santos como la «pluriversidad» (2007), la cual reconoce en su campo los diferentes mundos ontológicos, los diversos modelos epistemológicos, los enfoques teóricos y sus métodos (Descola, 2013; Muradian & Pascual, 2018).

Las bases epistemológicas o sistemas de conocimientos —sin importar si son científicos, protocientíficos o de otra índole— son inevitablemente fragmentarios. Ellos construyen la realidad de otras formas, aunque se mantengan en la misma realidad y desde allí actúen (Wallner, 1997; Wallner & Jandl, 2006). Pero ellos pueden relacionarse entre sí. Sin embargo, estas relaciones necesitan de un diálogo en el que las partes se encuentren a un mismo nivel desde las diversas realidades. Este diálogo no puede pretender homogeneizar las diferentes ciencias o sistemas de conocimiento en el sentido de una ciencia unitaria, o tan solo adicionar los resultados científicos o las perspectivas disciplinarias o interdisciplinarias de forma superficial. Un diálogo de estas características debe procurar tener una comprensión cultural capaz de ser ponderado éticamente y que trascienda el nivel axiomático y los condicionamientos solo dispuestos por la ciencia, que se sumergen en los grados de diferenciación más altos de las construcciones de realidad, eliminando por su parte las consecuencias culturales, sociales, éticas, económicas y políticas.

El diálogo entre las diversas formas del conocimiento científico y los otros tipos de saberes se ve obstruido por las políticas estatales y por la tradición occidental académica unificada y extendida en Occidente, como ocurre por disposición de los ministerios de educación y otros programas

de apoyo. Estos últimos están impregnados tanto en Latinoamérica como en otras regiones, directa o indirectamente, por la forma dominante occidental, es decir, por el paradigma tecnocrático. Si bien la academia tradicional y las condiciones estatales generales no se oponen en esencia a la apertura de carreras que se enfoquen en lo pluriversal y ecológico, la epistemología y la producción del conocimiento están sometidas a las normas hegemónicas que sí contradicen el conocimiento de las culturas indígenas y que impiden la descolonización de las universidades y por lo tanto un cambio ecológico. Es relevante aquí a manera de ejemplo la cultura escrita occidental y las prácticas de transmisión oral de los indígenas (Cadena, 2010), así como las concepciones esenciales de la realidad y las ontologías relacionales (Escobar, 2016). Estas diferencias no llegan a aparecer en las diferentes concepciones de métodos de enseñanza o aprendizaje, ni en la concepción de espacios para ello. Esto se abordará más adelante con referencia a una ecología y pedagogía holística en los puntos comunes en pro de una práctica pluriversal.

Los programas académicos culturales revolucionarios son el resultado de procesos sociales profundos que se han puesto a la labor de cuestionar las premisas del paradigma tecnocrático de una manera válida y práctica. En primera línea está la reflexión sobre las preguntas ontológicas y epistemológicas, las cuales construyen de manera existencial nuestra relación con el mundo; no solamente de una manera cognitiva, sino corporal, afectiva y simbólica. El proceso de descolonización de la universidad latinoamericana, que se alinea con el mismo proceso mundial, exige una reflexión crítica sobre su lugar hegemónico de producción de conocimiento y de la producción del conocimiento hegemónico; dicho de otra manera: sobre su relación con las estructuras patriarcales, la opresión de ciertos grupos y la destrucción del medio ambiente. Solo de esta manera puede la universidad reconocer sus propias estructuras y dinámicas hegemónicas. Este es el requisito para una pluriversidad, una nueva forma de universidad que permite el diálogo de diversos mundos ontológicos y que hace de la epistemología del Sur una base importante

de la producción de conocimiento. Esto implica un diálogo equitativo con otros sistemas de conocimiento —sobre todo los relacionales—, con las culturas no occidentales y otros actores sociales, capaz de superar las barreras disciplinarias y la división tajante del conocimiento académico del no académico. En esa pluriversidad se puede reconocer de nuevo la diversidad del mundo, es decir, de un mundo constituido por diferentes mundos ontológicos.

Antes de dar los ejemplos relevantes para el cambio ecológico desde las diferentes unidades estructurales de las universidades latinoamericanas, queremos ahondar en las bases ontológicas y epistemológicas de la universidad descolonializada. Estas bases deben superar la división sujeto-objeto que atraviesa la relación con la naturaleza en el paradigma tecnocrático. Ellas se fundan en el reconocimiento de la unión y la recíproca interdependencia que hay entre la vida humana con otros seres vivos y ecosistemas. A la tradicional imagen del mundo basada en dicotomías se le adjunta una visión del mundo relacional, que puede ser sustentada tanto científicamente como desde otras tradiciones de conocimiento. El dualismo ontológico moderno (Escobar, 2013), entre otros factores expresado con la división entre naturaleza y cultura, espíritu y materia, sujeto y objeto, se amplía con la comprensión del ser en sus relaciones. El paradigma tecnocrático cede así ante una diversidad de paradigmas, que cobran sentido en su espectro de relaciones, modelos, dinámicas y partes entre sí, contemplándose así desde una perspectiva mayor. Los paradigmas individuales de la pluriversidad categorizan el mundo de una manera distinta y parten de sus propias premisas ontológicas. Un ejemplo de ello es la «trama de la vida», desarrollada por Fritjof Capra. El punto de vista allí presentado señala la cuestión de la sostenibilidad de la sociedad en cuanto la capacidad inherente de autopreservación de la vida. En consecuencia, se considerarían las comunidades humanas como sostenibles cuando la capacidad de autopreservación de la vida no se vea perjudicada por nuestro estilo de vida, lo que no es el caso en la crisis socioecológica actual (Capra & Luisi, 2014).

Tales ontologías relacionales, las cuales eluden las dicotomías de la forma dominante de la cultura occidental, están vinculadas con sus epistemologías correspondientes. La concepción del conocimiento condiciona las formas del mundo, o sea las diferentes realidades (sociales o socialmente construidas), que a su vez se desarrollan en el conocimiento adquirido. En el enfoque epistemológico se observa el sentido y clase de conocimiento, tanto como la producción, validez y aplicación del mismo conocimiento, cuyo objeto debe ser una descolonización profunda. La condición para ello es el reconocimiento de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina «epistemocidas», es decir, la opresión, menosprecio y eliminación autorizada de los saberes tradicionales que se oponen al patrón occidental dominante sobre el orden social y de conocimiento, pero sin los cuales es impensable un cambio ecológico y la implícita emancipación de los grupos sociales marginalizados en Latinoamérica (2014). A pesar de ello, más que sustituir a la epistemología construida sobre dicotomías y la correspondiente metodología extractivista del paradigma tecnocrático por una nueva, se requiere de una intervención pluralista que rompa las estrictas barreras del conocimiento disciplinar con la ayuda de una metodología inter y transdisciplinaria, que apunte a dar una solución a los problemas sociales concretos como el cambio climático. Un ejemplo de una metodología alternativa basada en una ontología y epistemología no dicótoma es la sistematización de experiencias, la cual se lleva a cabo en varias universidades latinoamericanas (Stefan & Exner, 2020). En el siguiente capítulo presentaremos casos que ilustran el enfoque de una universidad pluriversal, donde se facilitan espacios de acción para planteamientos alternos.

2. ESPACIOS DE CONEXIÓN PARA UNIVERSIDADES PLURIVERSALES

El planteamiento de von Zemelman (2005) sobre el pensamiento epistemológico facilita la superación del angosto marco epistemológico

de los diseños de investigación clásicos. Un elemento importante de este planteamiento radica en hacer varias preguntas posibles, en vez de establecer un cuestionamiento determinado desde el inicio, para poder dimensionar el patrimonio del mundo, es decir, para poder expandir la sensibilidad sobre varias realidades (sociales o socialmente construidas). Esto significa preguntar cuántas denominaciones se le pueden asignar bajo diferentes circunstancias a un fenómeno, en vez de circunscribirlo a un solo nombre. De esta manera, se hace posible sustituir categorías de investigación fijas por sistemas complejos de relaciones. Así cobra validez también la relación histórica, geográfica y personal de sujeto sobre el fenómeno investigado. La reflexión del lugar social donde se da la adquisición de conocimiento enriquece el proceso de investigación y permite que este se tome en cuenta en la producción de conocimiento e interpretación de una manera explícita².

Un ejemplo de la aplicación de este planteamiento es la experiencia de la investigación transdisciplinaria en una comunidad indígena del Amazonas, realizada por tres estudiantes de una universidad colombiana, provenientes de distintas disciplinas y conscientes de que sus orígenes interculturales repercutían en el proceso investigativo (Suárez y otros, 2019). Una de las estudiantes procedía de las comunidades estudiadas, por lo que en este estudio tomó roles distintos de interlocución desde adentro como fuera de la comunidad, lo cual, con la ayuda de los otros estudiantes, tuvo su repercusión en la organización del proceso y fue dirigido desde allí hacia sus objetivos. En el sentido de la investigación-acción participativa según Fals-Borda (1981), que amplía favorablemente el planteamiento de Zemelman, los estudiantes actuaron con otras dos coinvestigadoras que vivían en la comunidad. Se aseguraron de que el equipo de investigación se acercara lo más posible al mundo de la comunidad, para generar procesos cognitivos multidimensionales, orgánicos, afectivos y cognitivos, que a su vez

² Entrevista a Alejandro Martínez, el 16 de octubre de 2020.

consolidaron una comunidad solidaria. Este tipo de metodología no exige diferenciar entre sujeto y objeto, mientras que si facilita que los investigadores se involucren en el ambiente social. De esa manera, no solamente se expande la comprensión de la ciencia disciplinaria en relación con la participación en una investigación social, sino que también posibilita, según Zemelman, una transición de la epistemología al pensamiento epistémico (2005). La construcción teórica de tal contexto no debe contraponerse al desarrollo y exploración de la complejidad de las realidades sociales, sino que debe estar dispuesta para ser capaz de asir tal complejidad por medio de la enseñanza con un espíritu abierto. La transdisciplinariedad de este planteamiento conduce a los objetivos de la pluriversidad. Desde este punto de vista, la metodología transdisciplinar avanza paralelamente a una concepción más amplia del conocimiento y, por ende, a una constitución de la realidad como realidad determinada (Nicolescu, 1996), que supera las barreras de las disciplinas y de la ciencia. Esta realidad trabaja con métodos que permiten establecer un diálogo entre los diferentes actores y culturas desde la especificidad de sus diversos conocimientos. En una perspectiva como esta, la universidad deja de ser el lugar por excelencia para adquirir el conocimiento, es decir, de una realidad (social o socialmente construida) que se impone a las demás, y depone así la ciencia su pretensión colonial como la única cuidadora del verdadero conocimiento a favor del crecimiento epistémico del Sur.

A partir de las premisas ontológicas y epistemológicas arriba planteadas, surge una comprensión pedagógica relacionada con la pedagogía decolonial de Catherine Walsh (2013). La pedagogía es así el miembro imprescindible entre la decolonialidad del ser, de hacer y del poder. Ella formula un camino a nuevas formas del ser, pensar, sentir y de la vida, que no hace referencia únicamente a los procesos y métodos pedagógicos, sino también a la creación de nuevas relaciones con el mundo y a una nueva humanidad en una sociedad, hasta hoy solo impregnada del modelo colonial.

La importancia práctica de la pedagogía de Walsh hace realidad el ejemplo de los estudios superiores de la maestría transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible de la Facultad de las Ciencias Sociales de la Universidad Externado de Colombia³. Estos estudios están conformados por docentes, estudiantes y colaboradores en una comunidad de estudio en la que, más allá de las funciones formales, todos se reconocen como aprendices y educadores en un ambiente de equidad. Aunque esta comunidad de estudio no se puede dar en todas las áreas del programa por motivos organizacionales, esta atmósfera ideal logra constituir las bases para formar aulas de aprendizaje transdisciplinarias y relaciones solidarias que fomentan una forma de vida sostenible. La maestría parte de un diagnóstico de una crisis de la civilización (Lander, 2010), y de la necesidad de concientizarse de esa crisis. Él subraya la importancia de una transformación socioecológica y se apoya en una comprensión ontológica, en la que la relación de los estudiantes con la naturaleza los lleva a una reflexión sobre la convivencia en comunidad, sobre los demás y sobre sí mismos en diversos procesos de aprendizaje. Así se concibe una imagen del hombre no dicótoma, y que considera equitativamente entendimiento, corazón y cuerpo. De esta manera, debe ser superada la razón instrumental, descontextualizada e incorpórea de la ciencia. En la nueva antropología para una nueva ecología formulada por el papa Francisco (LS 118), los estudiantes son invitados a desarrollarse en toda su dimensión humana para asumir un papel activo en el cambio ambiental hacia una sociedad sostenible. En esta línea de pensamiento se elabora una nueva concepción de la cultura en la cátedra de «ecología del conocimiento», en la cual los estudiantes se enfrentan a un orden de conocimiento y social descolonizado, y en el que los grupos sociales históricamente marginados y oprimidos son observados con gran atención en su calidad de representantes de un conocimiento distinto, de los «otros saberes». Esta práctica pedagógica lleva a los estudiantes

³ Página web de la «maestría transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible».

a procesos profundos de transformación, en la medida en que ellos vivencian en sí mismos la crisis civilizatoria y social, pero, asimismo, cada quien se perfila como el origen de la solución. Esto se da por medio de la reintegración de los estudiantes en la experiencia de la convivencia social y la naturaleza, ya que en la maestría se guía desde la salida de la concepción dominante del mundo en el que no hay que involucrarse, es decir, de la alienación social con lo natural, y busca redirigir la mirada y vivencia a la experiencia de inclusión en el mundo. El proceso de descolonización diverso que motiva estos estudios constituye una unidad pedagógica con competencias científicas para formar una sociedad sostenible, de la cual los estudiantes se apropian para desarrollarla y aplican sus conocimientos en ella. Los estudiantes se capacitan para poder encontrar soluciones sistemáticas en conjunto para problemas complejos del presente y así ganan el impulso necesario como parte de una nueva humanidad para crear una sociedad global más solidaria.

Una particularidad de la maestría en Bogotá es la unión transdisciplinaria entre vida y sostenibilidad. Esto queda manifiesto en el nombre de estos estudios como «Sistemas de Vida Sostenible», dirigiéndose así a la interacción dinámica entre toda la humanidad, fauna y flora como un ecosistema, es decir, como un sistema común de organismos vivos, cuyo mantenimiento y regeneración es indispensable para tener una sociedad sostenible y no negociable. Es así como se lleva la vida en todas sus dimensiones al punto central de la discusión en relación con la sostenibilidad, en donde sociedad y naturaleza se manifiestan como una unidad relacional diferenciada. Paralelamente ocurre también un distanciamiento de la imagen antropocéntrica del mundo y del crecimiento material, unidireccional y lineal, como sentido del progreso. En el *pensum* se plantea este enfoque estructural y pedagógicamente en los contenidos. En coherencia con ello, un cuarto de las clases se da afuera del campus de la universidad. Por medio de esta pedagogía ecológica se apoya y vincula el estudio con una relación directa con la naturaleza de manera sensorial, emocional y corporal. Por ejemplo, al visitar los

páramos, uno de los pocos ecosistemas que no han sido mutados por el hombre en los andes colombianos, se analizan científicamente no solo la flora, fauna, y los contextos ecológicos de los mismos, sino que también tales experiencias posibilitan la relación de unidad con la naturaleza, o sea, se habilita una perspectiva fenomenológica del mismo.

Estos esfuerzos de descolonización de la universidad en aras de la construcción de una pluriversidad están concentrados muchas veces en sectores particulares en el marco institucional de la universidad. No obstante, la Universidad Veracruzana en México ofrece, por su parte, un ejemplo, en el cual el objetivo de la descolonización involucra varios sectores de la institución. Allí se proponen cambios organizacionales y epistemológicos a profundidad para poder dar un aporte a la transformación socioecológica, como está establecido en sus principios. Estos cambios se ejecutan desde 2008 en el marco del fomento de la sostenibilidad hacia un plano estructural, que se manifiesta en el programa universitario de sostenibilidad, el cual vincula a toda la comunidad académica y a las comunidades circundantes de la universidad. Bajo esta perspectiva, la sostenibilidad no observa a la universidad como un emprendimiento «verde» de la política empresarial y administración técnica, sino como una forma de vida. Esta posición se materializa en diversas áreas como en la economía de reciclaje, el desarrollo personal, la tecnología de la información, la administración de infraestructura, en la movilidad y, claro está, en la investigación y en las ofertas académicas (Universidad Veracruzana, 2010).

La Universidad de Veracruz se muestra como un organismo social y contempla la ecología como un principio de su organización. Este principio cobra relevancia en términos prácticos. Por ejemplo, el personal organiza grupos de discusión ecológicos para mejorar el ambiente de trabajo y la productividad, del cual surgen nuevas relaciones humanas y un ambiente de trabajo saludable (Castro Montoya y otros, 2016). La universidad mira la sostenibilidad sistémica como resultado de una comprensión del mundo integral y, por lo tanto, crea espacios de diálogo que ofrecen las

bases para elaborar programas de sostenibilidad en la universidad y su biorregión. En este contexto trabaja el Centro de EcoDiálogo⁴ de la universidad, que permite visibilizar cuán interconectada se encuentra la institución con su región. El centro se construyó con métodos ecológicos y está al servicio de la investigación transdisciplinaria, enseñanza y cooperación con comunidades locales (Vargas y otros, 2018).

Las experiencias del Centro de EcoDiálogo señalan cómo las condiciones para los profesores e investigadores que desarrollan los programas pluriversales son también válidas para las instituciones que trabajan para ella. Para poder superar el paradigma tecnocrático, es indispensable llevar a cabo un amplio proceso de descolonización y transformación, como investigadores y como individuos. En las aulas de intercambio transdisciplinarias de la universidad se pueden apreciar los mundos ontológicos y los planteamientos epistemológicos propios de la reflexión dilógica y del pensamiento crítico. Esto no es un simple proceso académico unidimensional, sino que es uno más vasto que concatena el ser personal, el saber y la vida. Si además de eso se crean condiciones institucionales generales para ello que apoyen estos procesos y programas para el cambio ecológico, como es el caso de la Universidad Veracruzana, se podrán generar relaciones mundiales con el ánimo de consolidar e institucionalizar una revolución cultural en conjunto con los estudiantes.

Otra fuente de inspiración importante para la revolución cultural de la educación superior en Latinoamérica es Edgar Morín, un precursor del pensamiento complejo, quien propició la fundación de una universidad en México, la Multiversidad Edgar Morín⁵. Según el pensamiento de su fundador, esta universidad se orienta por un paradigma ontológico que se basa en interconectividades no lineales.

Todos estos ejemplos ilustran que es posible iniciar con el cambio ecológico aquí y ahora. La instancia revolucionaria está en reconocer

⁴ Página web del Centro de EcoDiálogo: <https://www.uv.mx/ecodialogo/>

⁵ Página web Multiversidad Edgar Morón: <https://multiversidadreal.edu.mx/>

el presente como una oportunidad y desarrollar su potencial. Para ello se deben impulsar procesos de cambio en diferentes niveles. Una transformación revolucionaria cultural es un proceso complejo, en cuyo transcurso deben actuar varios elementos. Esta transformación puede darse en diferentes condiciones generales institucionales. El ejemplo de Bogotá se da en los estudios de una universidad privada que se desarrolló como parte de una facultad interdisciplinaria (maestría transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible), mientras en lo que a la universidad Veracruzana respecta, es el caso de una universidad pública que con todo su equipo de trabajo se ha comprometido con un proceso de reestructuración enfocado a la sostenibilidad. La Multiversidad Edgar Morín es, por su parte, un ejemplo de una nueva fundación de una Pluriversidad, la cual ha partido desde sus orígenes institucionalmente como una organización al margen del paradigma tecnocrático. Aún y cuando las condiciones iniciales de estos casos difieran entre sí, todos ellos están en la misma búsqueda de un cambio concreto.

3. UNA CONCLUSIÓN HACIA LA REVOLUCIÓN CULTURAL Y LA UNIVERSIDAD

La revolución cultural que describe Francisco en el *Laudato si'* no representa la idea tradicional de revolución. No se refiere a un derrocamiento o una fase turbulenta ni tampoco a que todos los principios deban ser transformados o anulados. Todo lo contrario, su apuesta apunta a que «es indispensable aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles, y a la vez recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano» (LS 114). La revolución cultural es en este sentido, un vuelco radical en la escala de valores dominante, que desemboca en un cambio práctico. El paradigma tecnocrático nos somete a una aceleración constante, y esto requiere una ralentización. El cambio mayor y rápido necesario ocurre primero en lo pequeño y en la valoración de una forma de vida que corresponda a la

apreciación de la vida misma. Este concepto de revolución enmarca y aborda el cambio de la concepción en el que la realidad se presenta en el paradigma tecnocrático.

Las posibilidades metafóricas de descripción de la revolución cultural aún no han sido exploradas en su totalidad. Ella surge en los poros de la sociedad como la niebla, —leemos en un apartado del *Laudato si'* antes de que se introduzca el concepto de la revolución cultural—, y más adelante, el papa Francisco continúa: «La auténtica humanidad, que invita a una nueva síntesis, parece habitar en medio de la civilización tecnológica, casi imperceptiblemente, como la niebla que se filtra bajo la puerta cerrada» (LS 112). La niebla une lo suave con lo duro, lo impalpable con lo impenetrable, es omnipresentemente, pero en su estado aún requiere esparcirse. La niebla carece de fuerza, y recurre entonces a aprovechar cada grieta para introducirse y desde allí crecer en cada nicho, llenando calles y bosques. La verdadera humanidad, que trae consigo una imagen capaz de unir los opuestos, también trae desde su preocupación un llamado al despertar y a cuidar y apoyar las alternativas emergentes: «¿Será una promesa permanente, a pesar de todo, brotando como una empecinada resistencia de lo auténtico?» (LS 112).

No obstante, la revolución cultural no es solamente una dinámica paradójica que señala la necesidad de acelerar una ralentización y suavizar procesos, que revela una alternativa a las dicotomías dominantes. También es una contrafuerza activa, que, si bien no puede derrocar al paradigma tecnocrático sin mayores preámbulos, sí puede detener su crecimiento inherente. Por ello Francisco exige: «Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático» (LS 111).

La transformación de la universidad hacia una pluriversidad que se nutra principalmente de las epistemologías del Sur tanto en el Norte como en el Sur unifica los tres aspectos de la revolución cultural del *Laudato si'*: la ralentización, la niebla, la resistencia. Este cambio puede

ajustar proporcionadamente el estrecho tiempo académico, que está bajo la auditoria constante de *publish or perish* e impide la contemplación en la labor científica, siendo la contemplación la que constituye su campo de acción y desde donde se dan a luz sus conocimientos. Es ella la que permite que se trate de un saber verdadero y no solamente de una mera reproducción refinada de lo ya transmitido y descubierto con anterioridad. Tal y como la niebla, esta revolución expande las fronteras de la ciencia académica y se construye desde el conocimiento cotidiano de las personas sencillas, que apuestan por los saberes de la epistemología del Sur, que no se publica, ni es considerado en *rankings* o candidaturas a Premios Nobel. Asimismo, estas propuestas conforman una resistencia en contra del paradigma tecnocrático, perpetuamente lanzado al futuro, lineal e indiferente de su presente.

Si contemplamos la forma dominante de la cultura occidental moderna como una red de sentidos y prácticas, entonces es la universidad como un agente determinante de la producción de conocimiento, un elemento decisivo en el cambio de la cultura que no contempla suficientemente los sistemas de relaciones en los que está incrustado. Este elemento es el hilo conductor del cambio que busca una nueva conexión hacia su «otro ser», hacia lo cotidiano, hacia el conocimiento fuera de las instituciones académicas, hacia otras formas de vida no humanas, hacia el padecer de los oprimidos, hacia la visión de una vida mejor, la añoranza de la liberación y la esperanza de reconciliación. Para el cambio ecológico es la apertura de la ciencia hacia la transdisciplinariedad, en consecuencia, un paso muy importante que puede transformar estructuralmente la ciencia académica, como lo muestran los ejemplos de Latinoamérica. Otro «tipo» de universidad, una pluriversidad que se ocupe de la revolución cultural y forme hombres en su conocimiento científico inmersos en una relación integral con el mundo, capacitados para propiciar la nueva formación de la sociedad.

Ahora, en la crisis de la civilización del siglo XXI, ha llegado el momento de dejar florecer las existencias, los sistemas de saberes, y las

formas económicas que tengan el potencial de llevar a cabo el cambio ecológico. Abya Yala, como denominan varios movimientos sociales a Latinoamérica, puede tomar un rol protagónico con su hibridez cultural y su capacidad de innovación científica. Para este tipo de revolución cultural se deben superar la comprensión dicótoma global y la colonialidad del poder, que dividen irreconciliablemente al mundo en occidentalidad y otredad, entre Norte y Sur, cuerpo y alma, sociedad y naturaleza y en otras tantas disyuntivas. Este modelo cobra validez en donde la diversidad ontológica y epistemológica prospere, y pueda así ser un apoyo a la naturaleza, en vez de explotarla exclusivamente como materia prima para la extracción.

REFERENCIAS

- Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond «Politics». *Cultural Anthropology* 25(2), 334-370.
- Capra, F. & Luisi, P. (2014). *The Systems View of Life. A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la Universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-92). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro Montoya, M. y otros. (2016): Círculos de diálogo de saberes, promotores de convivencia afectiva y efectiva en comunidades laborales: caso USBI-Veracruz. En D. Domínguez y M. Castro (eds.), *Sustentabilidad en el entorno bibliotecario y de la información* (pp. 83-118). Secretaría de Educación de Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Descola, P. (2013). *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp-Verlag.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18, 15-42.

- Escobar, A. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Lander, E. (2010): La crisis civilizatoria. El tiempo se agota. En *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 27-40). Ecuador: FEDAEPS.
- Muradian, R. & Pascual, U. (2018). A Typology of Elementary Forms of Human-nature Relations: A Contribution to the Valuation Debate. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 35, 8-14.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. manifiesto*. Ciudad de México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1(3), 533-580.
- Santos, B. (2007). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz: Plural Editores.
- Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Santos, B. (2017). *Decolonising the University: The Challenge of Deep Cognitive Justice*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Santos, B. (2018). *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press.
- Suárez P. & Pamplona S., & Cortés. O. (2019). «Irai naño». Las dueñas de la candela. Conocimientos de las mujeres Murui para la sostenibilidad de la vida» (trabajo de maestría). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Stefan, B., Exner, A. (2020). Liberating the Commons by Commoning Commons Research: The Enclosure of Reality and the Systematization of Experience. En A. Exner, S. Kumnig y S. Hochleithner (eds.), *Capitalism and the Commons. Just Commons in the Era of Multiple Crises* (pp. 169-186). Londres: Routledge.

- Universidad Veracruzana (2010). *Plan Maestro para la Sustentabilidad de la Universidad Veracruzana*. Ciudad de México: Universidad Veracruzana.
- Vargas, E. y otros (2018): Interwoven Stories. Our Path of Creativity and Poetry Named the Ecodialogue Center. *World Futures, The Journal of New Paradigm Research*, 4(74), 257-264.
- Wallner, F. G. (1997). *How to Deal with Science if You Care for Other Cultures. Constructive Realism in the Intercultural World*. Viena: Braumüller.
- Wallner, F. G. & Jandl, M. (2006). The Importance of Constructive Realism for the Indigenous Psychologies Approach. En U. Kim, K.-S. Yang y K.-K. Hwang. (eds.), *Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context* (pp. 49-72). Heidelberg: Springer.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Ciudad de México: Anthropos y Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

**ACADEMIA PARA LA CONVIVENCIA EN LA CASA COMÚN.
APORTES PARA UNA REVISIÓN DEL ROL
DE LA UNIVERSIDAD EN EL SOSTENIMIENTO DEL
MODELO DESARROLLISTA**

Ana María Bonet de Viola

Universidad Católica de Santa Fe - CONICET, Argentina

1. INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes medievales, la institución universitaria se ha visto influenciada por la Iglesia y su acervo teológico-espiritual (Woods, 2005). Pero la universidad ha marcado también la vivencia de la fe católica, sobre todo en Occidente. En un intercambio recíproco la Iglesia romana y la academia han contribuido a consolidar el modelo occidental de convivencia social. Ambas han participado también, cada una a su manera, en la expansión global de este modelo del progreso y desarrollo.

Aunque escindidas por el laicismo en la actualidad, sin embargo, Iglesia occidental y academia se ven ambas vinculadas por la proliferación de críticas al modelo hegemónico de desarrollo occidental que de algún modo han contribuido a sostener.

Para enfrentar estos cuestionamientos ambas deben comenzar por revisar genealógicamente los factores que contribuyeron a vincularlas con tal modelo, puesto que, de ser coyunturales, las exigencias de armonización de la convivencia común que plantea la globalización abrirían nuevas perspectivas.

Que la Iglesia católica haya asumido la cultura grecorromana y haya llegado incluso a identificarse con ella le ha significado grandes victorias, como la conquista de la Europa católica —desde Constantino, Carlo Magno hasta el Sacro Imperio Romano-Germano—, pero también le ha costado los grandes cismas, así como la Reforma protestante.

Sin embargo, tal asunción no ha deshabilitado la vocación universal de su anuncio. La crisis socioecológica vigente relacionada al modelo de desarrollo occidental renueva en cambio la pregunta acerca de su misión.

2. EL MITO DEL SABER EXPERTO

El origen medieval de las universidades se remonta a aquellas primeras comunidades de jóvenes inquietos que solían arriesgar la seguridad del oficio familiar por «amor a la verdad», para establecerse —incluso a veces en la lejanía— junto a algún maestro generoso dispuesto a abrirles las puertas del conocimiento (Chuaqui, 2002). Aquellos primeros ateneos —que dieron lugar a los *studia generalia*¹— surgieron en el formato de comunidades libres, no jerárquicas, de profesores y estudiantes, que reclamaban una cierta autonomía, incluso jurídica, en aquel mundo medieval caracterizado por un notable pluralismo (Mattei, 2013).

Aquella generosidad del maestro era considerada entonces como invaluable, por lo que al «maestro» no podía más que recompensársele que con reconocimiento y honores. El «honorario» surge entonces allí como forma de retribución agradecida, como compensación no recíproca ante la inconmensurabilidad de lo recibido. El honorario no implicaba pues reciprocidad, estaba, por lo tanto, fuera de la lógica económica del comercio y la circulación de mercancías.

La proliferación de tales instancias de aprendizaje e intercambio de conocimientos y el consecuente proceso de institucionalización

¹ Se llamó *studium generale* a las escuelas catedralicias o monásticas que a partir de la Alta Edad Media impartían educación superior.

y comercialización de tales espacios ha ido dejando poco margen para la subsistencia de aquella jovial lógica del don, la gratuidad, y el reconocimiento de la inconmensurabilidad de lo brindado por aquella autoridad moral que implicaba la figura del maestro de una incipiente enseñanza superior.

En cambio, aquella proliferación de espacios de intercambio de conocimientos, que ha dado lugar a su vez a la generación de más conocimientos, fue constituyendo un cúmulo de saberes reforzados paulatinamente por una estandarización discursiva y metodológica, consolidando la mitología del saber experto.

Este saber experto se erigió entonces en un método hegemónico de acceso e interpretación de la realidad, a partir de los postulados de la neutralidad, la objetividad y la secularidad. Estos postulados lograron escindir, por lo menos discursivamente, la mitología del experto de las «humanas» esferas políticas y religiosas, en una especie de «purificación» (Latour, 1997, p. 21) de aquello proveniente de la razón, del intelecto. Así, la mitología intelectual suplantó las —para entonces ya controvertidas y en decadencia— «narrativas» monárquicas y místicas medievales.

Monarquía e Iglesia debieron comulgar, entonces, para sobrevivir, con aquella narrativa del experto y de la ciencia, lo cual fue habilitado a través del discurso de la laicidad y la secularidad. Esta escisión occidental entre ciencia, política y religión fue asimilada culturalmente de gran manera en las colonias americanas (Mesa, 2013) y relativamente también por las africanas. En cambio, continúa siendo un límite a la expansión occidental en Medio Oriente y los países asiáticos, que no alcanzan a admitir el grado de marginación ya sea de las esferas de lo religioso, como de lo ético o espiritual de las esferas jurídico-políticas².

² Un ejemplo de ello es la Declaración de Bangkok de 1993, en la que Malasia, Taiwán, China y Singapur explicitan sus dificultades de adopción del sistema occidental de los derechos humanos a causa de su individualismo y secularidad subyacentes, a partir del concepto de autonomía, lo cual colisiona con su acervo cultural en el que no figura la separación entre ética, espiritualidad y derecho (Habermas, 1999). En esta misma línea

El hecho de que desarrollos tecnológicos y científicos hayan permitido solucionar apremiantes problemas humanos ha reforzado la mitología del saber experto, estableciendo a las universidades, en cuanto cuna de este saber, en garantes del éxito del progreso humano. Así, en nombre de la ciencia y la razón y bajo pretexto de culminar con las mitologías obscurantistas medievales (Woods, 2005), la universidad ha contribuido a consolidar el mito ilustrado moderno del progreso a través de la ciencia y la tecnología.

El surgimiento del concepto de desarrollo y la consecuente consolidación del modelo desarrollista a partir de mediados del siglo XX³ significó una reformulación de aquel mito del progreso, en una especie de reactualización en vistas al panorama de la globalización. En esta reformulación la modernidad europea científica y progresista cedió espacio al enfoque norteamericanista, que plantea el desarrollo a través de la tecnología orientada al mercado.

Las universidades han hecho eco de este viraje. Desde sus orígenes, e incluso en sus diferentes formatos⁴, y dando lugar también a importantes líneas de crítica y disidencia, han contribuido siempre, en su modelo paradigmático, a sostener el modelo ilustrado del progreso y más tarde

se han pronunciado los países árabes indicando al secularismo occidental como uno de los principales obstáculos para la traducción local de los derechos humanos reconocidos en los tratados internacionales (Sousa Santos, 2010b; Bonet de Viola, 2018a).

³ El discurso de asunción de Harry Thruman como presidente de los Estados Unidos es considerado un hito en el proceso de surgimiento de este concepto. En el famoso «punto cuatro» planteó la necesidad de generar un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático, por el cual todos los países se beneficien de un programa constructivo para el mejor aprovechamiento de los recursos humanos y naturales del mundo (Truman, 1949).

⁴ Se reconocen ya desde su origen diferencias de enfoque entre las primeras universidades, como las de Bologna, París u Oxford. Luego también en sus desarrollos posteriores fueron dando lugar a modelos diferentes de universidades como el Humboltiano, más ligado a la ciencia, el Napoleónico, dirigido a la formación de profesionales o el británico orientado al desarrollo de las capacidades intelectuales y a la excelencia académica (Ruiz-Corbella & López-Gómez, 2019).

del desarrollo, y de esta manera han sido un mecanismo fundamental de la colonización discursiva e ideológica del Occidente moderno.

3. LA MONOCULTURA DEL CONOCIMIENTO

La institución universitaria ha asumido un importante rol en los procesos de estandarización del conocimiento. En la universidad escolástica esta estandarización se dio de manera vertical, en torno a una concepción unificada del saber como búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello (Ruiz-Corbella & López-Gómez, 2019). A partir del 1500, cuando la perspectiva trascendente-sobrenatural cede lugar a la secularización del saber, la estandarización adquiere una dinámica más horizontal (Madrid, 2016), aunque siempre dentro del selecto círculo intelectual. A través del establecimiento de «criterios impersonales preestablecidos» (Merton, 2003) como parámetros de la verdad, la ciencia moderna consagró el principio de universalidad de la razón que terminó de consolidar la mitología del saber experto.

El laboratorio se convierte entonces en el foco de interpretación del mundo y llega incluso a tener un impacto social tan potente como la política y el derecho (Latour, 1983). La ciencia conforma la realidad a partir de la modernidad de manera tal que los demás actores deberán acudir cada vez más a ella en búsqueda de la aprobación o respaldo: la voz del experto es desde entonces reclamada y respetada en los ámbitos, políticos, jurídicos, económicos, como autoridad indiscutible (Latour, 1983).

Esta cosmovisión cientificista de la realidad, esta mitología del saber experto, ha dado lugar a una «monocultura del conocimiento» (Santos, 2010, p 22; Shiva, 2006, p. 173), una forma hegemónica y única de interpretar la realidad a partir de la lógica reduccionista y mecanicista de un método preestablecido que convierte a la ciencia moderna en el criterio último de la verdad e incluso de la cualidad estética (Santos, 2010). Sin embargo, la monocultura del conocimiento

no solo reduce el saber a una forma determinada. La principal reducción que esta genera se da respecto de la propia vida: consiste en la reducción de la vida al saber, obviando que pudieran existir formas de interioridad que no admiten tal reducción (Lévinas, 2001).

4. LA DINÁMICA DOMINIAL DEL CONOCIMIENTO EXPERTO

Fiel a las raíces griegas de Europa, la institución universitaria estuvo ligada a una cosmovisión racionalista e intelectualista de lo humano, en tanto sujeto que se relaciona con la alteridad a través del conocimiento, de la razón. Esta cosmovisión platónico-cartesiana, al presuponer un ser humano individual y racional que conoce, objetiva el fuera del sujeto, y establece una jerarquía con su entorno tanto humano como no humano (Mattei, 2013). El sujeto controla, domina a través de su razón, la cual constituye su fuente de acceso al conocimiento, lo que implica, ante todo —como advierte Lévinas— una problemática ética (2001).

Esta lógica jerárquica del conocimiento ha consolidado una forma de vinculación dominial del sujeto con la alteridad que ha habilitado un sistema de convivencia hostil: el sujeto racional —además de libre y soberano— se instituye como centro de la realidad, adquiriendo un carácter autorreferencial y afanoso. Así, el sujeto racional moderno da lugar a un *homo economicus* que, en una dinámica ávida, bulímica y avara, procura la maximización racional de los beneficios individuales (Mattei, 2013).

La narrativa progresista ilustrada —sustentada en el discurso académico— ha contribuido a la legitimación de esta dinámica económica, incluso como modelo del éxito humano y social, institucionalizando así un modelo de acumulación y explotación sistemática. Por su parte, la consagración universitaria del saber experto como formato hegemónico de la academia ha contribuido a reforzar esta jerarquía antropocéntrica, y de esta manera la lógica dominial y mercantilista respecto de todo lo no humano (Bonet de Viola, 2017a; 2017b).

5. UNIVERSIDAD, DESARROLLO Y MERCANTILIZACIÓN DE LA ACADEMIA

Al sostener y expandir la mitología moderna de la subjetividad libre, autónoma, soberana y ante todo racional, la academia ha contribuido a la consolidación del modelo individualista, primero del progreso y más tarde del desarrollo por medio de la acumulación, y de esta manera también de la economía de mercado.

Este favor que la universidad hizo al mercado no ha quedado solo en una prestación unilateral. La devolución por parte del mercado puede rastrearse hasta los años setenta del siglo pasado, cuando el mercado ha procurado introducirse en el ámbito universitario, comenzando un complejo —y hoy en día difícilmente reversible— proceso de fusión entre lo académico y lo económico.

En efecto, la vinculación institucional entre mercado y universidad se remonta a la fundación de la empresa biotecnológica Genentech, en 1976, por parte del biólogo molecular H. Boyer y el empresario R. Swanson en Estados Unidos, la cual da lugar a una seguidilla de fundaciones de empresas de este sector por medio de acuerdos entre universidades y empresas. Ello ha dado inicio a un proceso —hasta ahora sin retorno— de privatización de la ciencia y reorientación de los objetivos académicos hacia el mercado y los intereses de las corporaciones inversionistas en I&D (Kenney, 1986; Rai, 2005).

Si bien pueden detectarse antecedentes del proceso de mercantilización del conocimiento y el saber experto en algunos modelos medievales de fomento de las artes liberales como los mecenas, recién con el desarrollo de la idea de propiedad intelectual se logra su consolidación. La lógica del enriquecimiento, difusión y expansión del conocimiento que gobernaba las universidades está siendo desplazada cada vez más, desde entonces, por una lógica utilitarista, cortoplacista y mercantilista del secreto comercial y la propiedad intelectual (Moraga Rojel, 1997; Nelson, 2005; Mazzoleni & Nelson, 1998). En efecto, el proceso de mercantilización

del conocimiento se institucionaliza junto con el sistema de propiedad intelectual y su regulación internacional a través de los tratados de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y sobre todo luego del Acuerdo sobre los Aspectos de la Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) de la Organización Mundial del Comercio (OMC) (Bonet de Viola, 2018b).

Este proceso de mercantilización de la ciencia y la tecnología termina convirtiendo a los investigadores y académicos en piezas funcionales de un engranaje comercial en el que están inmersos, lo cual incluso entra en contradicción con los propios postulados de la ciencia moderna respecto de las pretendidas neutralidad y objetividad del experto. Ello incluso llega a transparentarse en los objetivos de los estudios universitarios de mercado que gobiernan las lógicas de las universidades norteamericanas, los cuales desplazaron los postulados de la universidad europea acerca de la búsqueda de la verdad, la gratuidad y la colaboración académica.

De esta manera, en la segunda mitad del siglo XX, modernidad y capitalismo convergen en el ámbito de la universidad terminando de consolidar el modelo hegemónico de convivencia occidental (Sousa Santos, 2003).

6. LA ASIMILACIÓN DE LA IGLESIA AL MODELO POLÍTICO OCCIDENTAL DE CONVIVENCIA SOCIAL

El asentamiento de la sede de la cabeza de la Iglesia de Jesucristo en Roma ha contribuido a la identificación católica con el modelo occidental de convivencia social (Dawson, 2010). En la realidad política, sin embargo, no ha triunfado el «modelo teológico-político mesiánico» —según Lettieri— escatológico, gratuito, alteritario, kenotico y deconstructivo, sino más bien el de la «civildad política fraticida» de lo terreno, violento, identitario y fundativo (2008, p. 48).

Desde la expansión constantiniana del cristianismo en Europa, la Iglesia ha sabido convivir con este modelo político de civildad occidental

en una dinámica recíproca de intercambio que ha fundado las bases de la cristiandad. Así como el imperio ha contribuido a expandir la fe cristiana, de la mano de las órdenes religiosas, pero también a capa y espada, la Iglesia de Roma ha contribuido también a consolidar, sostener moralmente y expandir el modelo de convivencia occidental hegemónico vigente: ilustrado, progresista, desarrollista y racionalista (Woods, 2005; Dawson, 2010).

La institución universitaria contribuyó a este proceso de consolidación del Occidente hegemónico, sumándose a su estructura basal, y llegó a convertirse en uno de sus pilares fundamentales. Este pilar universitario de la Europa iluminista adquirió una funcionalidad bisagra entre la cristiandad europea medieval, a la que la Universidad adeuda sus antecedentes (Ruiz-Corbella & López-Gómez, 2019), y el racionalismo moderno ilustrado, al que da origen.

La Iglesia católica contribuyó con el proceso de institución de la universidad europea desde diferentes aspectos: desde la conservación del patrimonio clásico a las incipientes escuelas medievales de alfabetización en torno a los monasterios o incluso del decisivo rol de estos en el origen de algunas primeras universidades como la de París y más tarde también la importante tarea de las órdenes religiosas en la proliferación de centros de enseñanza superior en las colonias europeas.

Sin embargo, la original narrativa medieval en torno a la búsqueda de la verdad, y sobre todo el potencial relacional de su trasfondo trascendental, fue matizándose con el tiempo a partir de las diferentes funcionalidades que fue adquiriendo la propia institución universitaria, desde la formación de profesionales —como en el caso del modelo napoleónico— hasta el ensimismamiento con la propia unidad de la ciencia —como en el modelo humboldtiano— o la «excelencia intelectual» —del modelo británico newmaniano (Ruiz-Corbella & López-Gómez, 2019, p. 7)—. No obstante, los sucesivos reperfilamientos de la institución universitaria, su mitología subyacente respecto de la primacía de la razón y el saber experto ha permanecido intacta, la cual

inclusive fue enriquecida y complejizada de manera progresiva a través de los discursos progresistas y desarrollistas a los que la universidad supo dar cabida.

El discurso experto logró entonces conquistar la academia en un proceso de progresiva secularización del ámbito intelectual, a través de los postulados de un laicismo pretendidamente neutral e inocuo (Bonet de Viola & Viola, 2018c). La doctrina social de la Iglesia, incluso sosteniendo la estrategia de sublevación social de Jesucristo frente a las injusticias de su tiempo, supo adaptar aquel anuncio a las particularidades de los tiempos, llegando incluso a identificarse en graves aspectos con el acervo occidental hegemónico de origen europeo que dio lugar al «antropocentrismo desviado» y sus catastróficas consecuencias socioecológicas (Francisco, 2015, n. 115).

7. LA CRISIS DEL MODELO UNIVERSITARIO DESARROLLISTA MODERNO

La alianza moderna entre ciencia y desarrollo ha ingresado en un proceso de crisis que se origina en el propio seno de la academia. La crisis de la ciencia moderna se plasma tanto en la proliferación de «híbridos» como de riesgos del desarrollo. Los «híbridos», fenómenos no abarcables por un área de la ciencia, o frente a los cuales los expertos no logran ponerse de acuerdo (Latour, 1997), como los transgénicos, el cambio climático o el hambre, están poniendo en tela de juicio las metodologías modernas de clasificación, separación y constitución —en el sentido de separación entre humano y no humano (2010)—.

Los riesgos de la ciencia, la técnica o el desarrollo, en tanto fenómenos catastróficos que tienen su origen en el accionar humano, demuestran por su parte que la ciencia puede traer bienestar, pero también grandes malestares (Beck, 2002). Estos riesgos demuestran, de hecho, que la crisis socioambiental probablemente no encuentre una salida a través de

la ciencia moderna y el modelo de desarrollo, sino por el contrario solo será posible a través de un replanteo crítico radical de los mismos.

Los estudios críticos del desarrollo —a partir del famoso informe acerca de *Los límites del crecimiento*⁵— están advirtiendo que tanto las catástrofes naturales como las calamidades sociales como el hambre o las guerras no pueden continuar siendo estudiadas desde los compartimentos estancos de las ciencias modernas, que no solo han escindido al ser humano de la naturaleza, como si no fuera parte de ella, sino que además han diseccionado tanto al ser humano como a la naturaleza en tantas partes cual máquina en un taller. «Nunca fuimos modernos» —advierte Latour (1997, p. 178)—, pues nunca salimos de la naturaleza, nunca estuvimos más allá de ella, que siguió siempre siendo ese «mundo común» y complejo de humanos y no humanos (p. 23; 2013, p. 41).

En este sentido, las crisis socioecológicas convocan, en definitiva, a un replanteo del modelo antropocentrista moderno del progreso y el desarrollo, que ha instituido al mundo experto de la ciencia y la academia en garante de su hegemonía. En el seno de la Iglesia el papa Francisco ha hecho eco de este replanteo reconociendo las raíces humanas de la crisis socioambiental (2015, nn. 14, 16).

En sintonía con aquel «mundo común» de Latour, que aspira a una convivencia entre humanos y no humanos (2013, p. 396), se alinean la «ecología integral» de Francisco (2015, n. 137), la «democracia de la tierra» de Shiva (2006), las aproximaciones académicas al Suma

⁵ En 1972 es publicado un informe encargado por un grupo de expertos llamado el Club de Roma a un equipo del Instituto de Tecnología de Massachusetts, liderado por Donella Meadows. Este informe, titulado «Los límites del crecimiento», advierte acerca de un posible y no muy lejano colapso mundial, a causa de la confluencia de límites demográficos, geográficos, energéticos y de gestión de los recursos (Meadows y otros, 1973). Más allá de las críticas que recibió, este informe abrió el debate acerca de la viabilidad del modelo de desarrollo vigente (Friedmann, 2006). Las críticas dieron lugar a actualizaciones del informe —en veinte y treinta años después, en 1992 y 2002—, pero también a innumerables trabajos que desde entonces plantean la cuestión de la sostenibilidad del modelo de desarrollo (Herrero, 2008).

Kawsay andino (Gudynas & Acosta, 2011; Vanhulst & Beling, 2013), que comienzan a advertir, incluso en el propio seno de la academia, que puede haber otra salida para las crisis socioecológicas, que existen otros caminos «más allá de Grecia y el eurocentrismo» (Mignolo, 2003, p. 85), otros modelos de convivencia en la «casa común».

Estas propuestas alternativas al Occidente hegemónico, en la heterogeneidad de sus particularidades, comparten la distancia respecto del antropocentrismo moderno. Todas ellas tienen en común el esbozo de posibles modelos de convivencias en la diferencia. En ellas se puede rastrear una revisión del modelo antropocentrista, en un movimiento de retorno del humano a su condición de criatura, en la búsqueda de una convivencia sororo-fraterna con los demás seres humanos y no humanos, con todo lo creado.

Este puntapié para la revisión de la modernidad antropocéntrica conlleva también un replanteo del modelo académico cientificista que sostuvo la universidad desde la modernidad. La falta de acuerdo entre los expertos, que ponen en evidencia los «híbridos», pero también las crisis socioecológicas, demuestran la necesidad de un replanteo del paradigma racionalista clasificatorio, lineal, mecanicista, monológico y «monocultural» de la razón moderna. Aquí se abren nuevamente los caminos de las alternativas para la Universidad: Escobar refiere a un «pluriverso», en cuanto convivencia de múltiples mundos interconectados (2012, p. 25), Latour convoca a una «parlamentariedad de las ciencias», que otorgue una banca inclusive a la naturaleza (1997, p. 194), Sousa Santos apela por nuevas epistemologías provenientes del Sur global (2015), Shiva refiere a una comunidad de la tierra, como democracia de todos los vivos (2006, p. 22).

Estos nuevos caminos comparten la crítica al modelo monocultural de las ciencias —caracterizado por una especie de «dictadura» de los expertos— así como la apertura de la academia hacia una pluralidad de voces. El principal desafío de esta apertura a la pluralidad no recae, sin embargo, en la admisión de nuevas formas de saberes, sino en la admisión

de formas de sentido más allá del saber, más allá del conocimiento, más allá de la razón. Ello en tanto cosmovisiones como la del «Buen Vivir» andino o el Ubuntu sudafricano (Marx, 2001; Battle, 2009), al igual que las experiencias religiosas, no pueden ser reducidas a meras formas de saber epistémico (Bonet de Viola & Viola, 2018c).

Es en este desafío que la Iglesia católica adquiere un potencial particular a partir del carácter trascendental de su propuesta que, incluso a pesar de todo intento moderno de reducción racional, todavía no alcanza a ser abarcado por la enciclopedia.

8. PERSPECTIVAS: HACIA UNA REFORMA SOCIOECOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD

La universidad forma parte del proceso de conformación de la modernidad y así también al modelo de desarrollo y, junto con el sistema educativo en general, se transforma en uno de los principales mecanismos de expansión del modelo desarrollista. Existe pues en su genealogía una relación tan íntima con la modernidad, el progresismo y el desarrollismo, que parecería casi imposible la pregunta acerca de si pudiese desprenderse de ella. Las nombradas crisis socioecológicas y sus puestas en cuestión del modelo occidental hegemónico moderno convocan, sin embargo, a un replanteo del rol de la universidad respecto de aquel paradigma.

Este replanteo implica revisar la funcionalidad de la universidad como motor del desarrollo, en cuanto garante del saber experto, para repensarla como plataforma de intercambio de saberes y de prácticas, como espacio de consolidación de nuevos modelos de convivencia plural. Para ello será conveniente —si no necesario— comenzar un proceso de desmercantilización del conocimiento y las prácticas, en vistas a recuperar algo de la frescura de aquel originario «amor por la verdad» que movilizó el origen de la institución.

En este proceso de desmercantilización del conocimiento y la praxis radica el potencial transformador de la Iglesia en cuanto institución

religiosa, es decir que, incluso en la coyunturalidad que significa su inculturación como institución humana, refiere a una trascendencia del sí mismo que acontece como praxis ética, como relación de responsabilidad para con la alteridad⁶.

Es en este aspecto relacional «responsabilizante» que reside su aporte para un replanteo de los términos de la convivencia en la casa común. Puesto que, si es cierto, como afirmaba Benedicto XVI, que la fe cristiana no consiste en una gran idea —podríamos decir también en un modelo de civilización o desarrollo particular— sino en el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida⁷, la identificación del acervo cultural e intelectual de la Iglesia con un modelo de convivencia «terrenal» debe ser considerado coyuntural y contingente.

Este replanteo no desmerece la riqueza de los aportes con que la Europa grecorromana supo incrementar aquel acervo de la Iglesia de Occidente, ni tampoco desconoce la oportuna voluntad del Espíritu Santo, que por cierto así lo habilitó. El replanteo responde, en cambio, a la apremiante —y seguramente providencial— demanda de debate que está presentando la convivencia en un mundo plural.

Es en este escenario de crisis socioecológica que la fe puede realizar un aporte a partir del potencial relacional que posee, en cuanto institución que, aunque terrena, refiere por definición a una trascendencia, a una alteridad, a la Alteridad por antonomasia.

Este potencial relacional, que radica en la primacía de la alteridad, de lo diferente, de lo plural, habilita una forma de convivencia en la diferencia, una forma de convivencia plural que puede inspirar una

⁶ Se entiende religión en el sentido levinasiano, en cuanto «vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión» (Lévinas, 2001, p. 19).

⁷ «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (Benedicto XVI, 2005, 1).

nueva academia, ya no como garante de un saber hegemónico, sino como espacio práctico de encuentro, de intercambio de saberes y de prácticas, como espacio de construcción de una convivencia plural y responsable en la casa común, en el Jardín del mundo.

REFERENCIAS

- Battle, M. (2009). *Ubuntu: I in You and You in Me*. Nueva York: Seabury Books TS-WorldCat.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Benedicto XVI (2005). *encíclica Deus Caritas est. Roma: Vaticano*. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Fecha de consulta: 6 de febrero de 2021.
- Bonet de Viola, A. M. (2017a). La «despropiación» de la naturaleza. Repensar las normas de acceso a los bienes a partir de *Laudato si'*. En *Rivista Italiana Di Filosofia e Teologia*, XXXI(2), 253-269.
- Bonet de Viola, A. M. (2017b). Repensar el sistema apropiativo. Aportes desde el concepto de «destino común de los bienes». En A. M. Bonet de Viola y F. I. Viola (eds.), *Repensar el desarrollo. Aportes en torno a Laudato si'* (pp. 1-11). Buenos Aires: Grama.
- Bonet de Viola, A. M. (2018a). Multiculturalidad y pluralismo jurídico: Nuevas perspectivas para la construcción del discurso sobre los Derechos Humanos. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 29(1), 19-34.
- Bonet de Viola, A. M. (2018b). La propiedad intelectual como sistema asignativo moderno. Una genealogía crítica de las normas vigentes de acceso al conocimiento. *Revista de La Facultad de Derecho*, 45, 1-44.
- Bonet de Viola, A. M., & Viola, F. I. (2018c). Trascendencia y sentido. Para una resignificación y revalidación de lo religioso en el ámbito

- público. En *La hospitalidad del pensar. Homenaje a Bernhard Casper* (pp. 117-130). Buenos Aires: Editorial SB.
- Chuaqui, B. (2002). Acerca de la historia de las universidades. *Revista Chilena de Pediatría*, 73(6), 563-565.
- Dawson, C. (2010). *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Encuentro.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 1(21), 23-63.
- Francisco (2015). *Encíclica Laudato si'*. <https://www.oas.org/es/sg/casacomun/docs/papa-francesco-enciclica-laudato-si-sp.pdf><https://www.oas.org/es/sg/casacomun/docs/papa-francesco-enciclica-laudato-si-sp.pdf>http://www.costarricense.cr/pagina/franval/index_archivos/Page1247.htm Fecha de consulta: 6 de febrero de 2021.
- Friedemann, H. (2006). *Von Unsinn bis Untergang: Rezeption des Club of Rome und der Grenzen des Wachstums in der Bundesrepublik der frühen 1970er Jahre. Rezeption des Club of Rome und der Grenzen des Wachstums in der Bundesrepublik der frühen 1970er Jahre. Freiburg im Breisgau*. http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/2722/pdf/hahn_friedemann_2006_von_unsinn_bis_untergang.pdf. Fecha de consulta: 6 de febrero de 2021.
- Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71-83.
- Habermas, J. (1999). Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. En M. Lutz-Bachmann, H. Brunkhorst y W. R. Köhler (eds.), *Recht auf Menschenrechte: Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik* (pp. 216-227). Frankfurt: Suhrkamp.
- Herrero, Y. (2008). Los límites del crecimiento (pp. 5-13). En *El Tav y su modelo social. Informe completo Asamblea contra el TAV. AHTren Aurkako Asanblada*. <http://docplayer.es/80768720-El-tav-y-su-modelo-social-asamblea-contra-el-tav-ahtren-aurkako-asanblada.html> Fecha de consulta: 6 de febrero de 2021

- Kenney, M. (1986). *Biotechnology: The university-industrial complex*. New Haven: Yale University Press.
- Latour, B. (1983). Dadme un laboratorio y levantaré el Mundo (Give Me a Laboratory and I will Raise the World). En K. Knorr-Cetina & M. Mulkay (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science* (pp. 141-170). Londres: Sage.
- Latour, B. (1997). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte & Syros.
- Latour, B. (2013). *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las ciencias. Por una democracia de las ciencias*. Barcelona: RBA.
- Lettieri, G. (2008). Roma, il Principe e il Messia. Fondazione e decostruzione del teologico-politico: Agostino, Machiavelli, Schmitt, Derrida. En B. Scarcia Amoretti y P. Pisi (eds.), *Religione e politica. Mito, autorità e diritto* (pp. 46-117). Roma: Nuova Cultura.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Madrid, R. (2016). El concepto de «Libertas Scholastica» y el modelo metodológico de la Universidad medieval. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 38, 359-376.
- Márquez Covarrubias, H. (2009). Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial. *Problemas del Desarrollo*, 40(159), 191-210.
- Marx, C. (2001). Ubu and Ubuntu: On the Dialectics of Apartheid and Nation Building. *Politikon*, 29(1), 49-69.
- Mattei, U. (2013). *Bienes Comunes. Un Manifiesto*. Madrid: Trotta.
- Mazzoleni, R., & Nelson, R. R. (1998). The Benefits and Costs of Strong Patent Protection: A Contribution on the Current Debate. *Research Policy*, 27(3), 273-284.
- Meadows, D. Meadows, D. & Zahn, E. & Milling, P. (1973). *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Merton, R. (2003). *Teoría y estructura social*. Cuarta edición. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mesa, L. J. O. (2013). La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano. *Almanack*, 6, 5-25.
- Mignolo, W. (2003). Philosophy and the Colonial Difference. En E. Mendieta (ed.), *Latin American Philosophy* (pp. 80-88). Bloomington: Indiana University Press.
- Moraga Rojel, J. R. (1997). Impacto de la moderna biotecnología agrícola en la difusión del conocimiento. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 1, 25-35.
- Nelson, R. R. (2005). Linkages between the Market Economy and the Scientific Commons. En K. E. Maskus y J. H. Reichman (eds.), *International Public Goods and Transfer of Technology under a globalized Intellectual Property Regime* (pp. 114-121). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rai, A. K. (2005). Proprietary Rights and Collective Action: The Case of Biotechnology Research with Low Commercial Value. En K. E. Maskus y J. H. Reichman (eds.), *International Public Goods and Transfer of Technology under a Globalized Intellectual Property Regime* (pp. 288-306). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz-Corbella, M. & López-Gómez, E. (2019). La misión de la universidad en el siglo XXI: comprender su origen para proyectar su futuro. *Revista de La Educación Superior*, 48(189), 199-276.
- Shiva, V. (2006). *Erd-Demokratie: Alternativen zur neoliberalen Globalisierung. Alternativen zur neoliberalen Globalisierung*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Sousa Santos, B. de (2015). *Una epistemología del Sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Sousa Santos, B. de (2010a). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso y Prometeo Libros.
- Sousa Santos, B. de (2010b). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilser.

- Sousa Santos, B. de (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol. I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Madrid: Desclée De Brouwer.
- Truman, H. (1949). *Inaugural Addresses*. Truman Library. Public Papers. <https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address>. Fecha de consulta: 6 de febrero de 2021
- Vanhulst, J. & Beling, A. (2013). Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21, 1-14.
- Woods, T. E. (2005). *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington D.C.: Regnery.

LA UNIVERSIDAD CATÓLICA EN EL DESARROLLO ACTUAL DE LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA

Carlos Ignacio Man Ging, S.J.

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

Este artículo busca poner en diálogo algunos documentos oficiales eclesíásticos con la realidad actual de la sociedad latinoamericana. En un contexto de cuatro décadas de legislación y enseñanza doctrinal de la Iglesia católica, tres pontífices —Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco— han sentido la preocupación por una formación integral, tanto académica como humana y espiritual. El último documento, *Veritatis gaudium* (Francisco, 2017), relacionado con la misión de las universidades católicas, respeta la vocación política de los miembros de la Iglesia y estimula su rol activo en la formación y compromiso cristianos con el desarrollo de la sociedad. Sus orientaciones se refieren a la universidad, nacida en el corazón de la Iglesia hace aproximadamente ocho siglos, a la que consideran un centro incomparable de creatividad y de irradiación del saber para el bien de la humanidad. Su trayectoria ha estado confrontada con la aceptación universal del sistema de educación superior para la transformación de la sociedad, en ocasiones con una reflexión incómoda para los sistemas totalitarios opuestos a la luz de la verdad y la libertad.

El pecado estructural mencionado por los obispos latinoamericanos en los últimos cincuenta años es una actitud profética de doble dimensión. De una parte, un anuncio esperanzador de la Buena Noticia. De otra, la denuncia ante el clamor de tanta pobreza, desigualdad, corrupción,

inestabilidad política, entre los principales problemas en la región. La responsabilidad de la Iglesia y sus instituciones educativas es grande si se toma en cuenta la posición dominante que tuvo en América Latina con base en los distintos concordatos con la Santa Sede (Osuchowska, 2014). Esto se agrava al constatar que la sociedad del conocimiento no termina de ofrecer un canal concreto de transformación social desde la base (Ruiz, 2017).

1. DESDE LOS ORÍGENES

Surge entonces la pregunta: ¿cómo ha logrado consolidarse la *universitas*? La historia nos recuerda que su origen proviene etimológicamente de las raíces de *universus-a-um* ('todo') y *una-a-um* ('uno'), y *verto-vertere-versum* ('visión globalizadora de toda la realidad') se aplicaba tanto a las agrupaciones o comunidades y ayuntamiento de gentes y cosas —lo común bajo una misma representación jurídica (Covarrubias y Orozco, 1995)—. Los pontífices y reyes patrocinaron su creación, confiriéndole privilegios y jurisdicción propia como si fuera el caso de ciudades (Tünnermann, 2003).

La lengua común fue el latín, sus estudios comprendían la diversidad de las ciencias y sus títulos permitían la enseñanza en cualquier lugar (*licentia ubique terrarum, licentia ubique docendi*). Pero, sin lugar a dudas, la palabra que mejor sintetiza su misión es el «diálogo de fecundidad», que brota de una actitud de respeto por la verdad. Se trata de una búsqueda desinteresada de la verdad, una renovación que no está subordinada ni condicionada por intereses particulares de ningún género (SCh 8).

Pero, «*quid es veritas?*» (qué es la verdad, Jn 18, 38). Esta pregunta la formuló Poncio Pilato a Jesús en el juicio cercano a la Pascua. La definición que encontramos en el diccionario es «adecuación entre una proposición y el estado de cosas que expresa». Sin embargo, la verdad aquí aludida es otra. Se trata de una pregunta retórica formulada por el prefecto de la provincia romana de Judea. Es la promesa de Jesús ratificada por el envío

del Espíritu Santo con el fin de llevarnos a la libertad (Jn 8, 32). Y este camino según el autor de la reciente constitución apostólica *Veritatis gaudium* no podía ser otro que el de la alegría. Sus escritos y enseñanzas nos hablan de la alegría de la creación —la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*—, de la evangelización —la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*—, de la actitud de respeto y alabanza ante el cuidado por la casa común —la encíclica *Laudato si'*— y sobre la llamada a la santidad —*Gaudete et exsultate*—.

2. ALGUNOS ANTECEDENTES QUE GESTARON ESTOS DOCUMENTOS EN EL SIGLO XX

El papa Pío XI estableció, en el año 1931, la constitución apostólica *Deus scientiarum dominus* (DSD). En ella se especifican tanto las normas que regirían las facultades y universidades eclesíásticas, así como los aspectos nucleares de la formación en las ciencias filosófico-teológicas (Izquierdo, 2001, p. 207). El contexto de aquel momento no implicaba mayores movimientos en el contenido teológico, aunque sí una relativa anarquía en la proliferación de facultades dependientes de la Iglesia (Lazpita, 1980). La creación de instituciones educativas es el fruto del requerimiento de la sociedad y del discernimiento (Man Ging, 2016). Los factores que impulsaron esta necesidad de una fuerte renovación teológica y que duró tres décadas fueron: la crisis del método escolástico frente a los métodos positivos en relación con las Sagradas Escrituras, la patrística y el método histórico-crítico; el desarrollo filosófico de la posguerra con sus vertientes de personalismo, existencialismo y neopositivismo; el desarrollo de las ciencias, entre otros. Esto no significó que el Concilio Vaticano II y los documentos referidos a los estudios eclesíásticos cancelaran la vigencia del maestro de Aquino, pero sí que insistiera en una renovación de la teología moral, del derecho canónico, de la historia de la Iglesia y de la liturgia, y la inclusión del conocimiento del ecumenismo y el diálogo interreligioso. Junto a esta

corriente hay que mencionar que el proceso de adecuación al mundo moderno de las décadas de 1960 y 1970 supuso una inestabilidad en el desarrollo de la teología y la filosofía, no exento de logros y fracasos¹. Es así como la constitución apostólica *Sapientia christiana* constituye la aspiración de un camino:

que, respetando el legítimo pluralismo de escuelas y centros docentes, trace un marco claro de funcionamiento, de forma que se guarde «una cierta unidad substancial», que facilite el intercambio científico y la coordinación docente entre las diversas Facultades e institutos, y garantice la eficacia del trabajo teológico y asegure un servicio a la posición de la Iglesia (Illanes, 1991, p. 212).

El papa Pío XII, el 27 de julio de 1949, promulgó el Breve Apostólico que constituye la Federación Internacional de las Universidades Católicas (FIUC), institución que puede abarcar todos los ateneos que o bien la misma Santa Sede erigió o erigirá canónicamente en el mundo o bien haya reconocido explícitamente como orientados según los principios de la educación católica y del todo conformes con ella. Los temas principales que estudia son los desafíos de un humanismo cristiano en diálogo, el proyecto pedagógico como una misión social, el aporte del juicio de valor necesario de las humanidades en el campo científico, la propuesta para una educación para la paz, entre otros.

¹ A partir de 1972 aparecen algunos textos de la Congregación para la Educación Católica con orientaciones sobre la formación y los estudios eclesiásticos: *Carta circular sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios* (1972), *Carta circular sobre la enseñanza del derecho canónico en los candidatos al sacerdocio* (1975), *Instrucción sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes* (1976), *Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios* (1979) (Lazpita, sf.).

3. LAS CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS SOBRE LAS UNIVERSIDADES PONTIFICIAS Y LAS FACULTADES ECLESIAÍSTICAS

El excursus que hoy nos interesa implica el remontarnos a la constitución apostólica *Sapientia christiana* del 15 de abril de 1979 para comprender la búsqueda de un desarrollo integral de la persona y la síntesis entre los valores religiosos y la actividad humana (GS 43). Esta constitución nos propone que toda la cultura humana sea henchida por el Evangelio (EN 19) y de este modo, al promover también la cultura humana, cumple su propia misión evangelizadora (GS 58). Posterior a ella aparece *Ex corde Ecclesiae* (ExCE), constitución apostólica en la que el mismo papa Juan Pablo II se refiere a todas las universidades católicas. Finalmente, *Veritatis gaudium* recoge todas las enseñanzas de lo anterior y lo presenta en diálogo con los avances y tendencias de la educación superior universal (VG, 2017). Los acentos del magisterio aquí presentes son:

3.1. *Sapientia christiana*

Es una constitución apostólica que fue iniciada por Paulo VI, pero que quedó inconclusa a su muerte, en agosto de 1978. Juan Pablo II la promulgó el 29 de abril de 1979 y en ella promueve la integración de Fe y Cultura para la difusión del Evangelio (Mt 28, pp. 19-20) por la fecundación de los valores de una cultura en diálogo con la fe cristiana. Su objetivo es fortalecer la doble misión de los centros superiores eclesiales para que a la vez que ahondan en la investigación teológica con un conocimiento más profundo de la verdad revelada, fomenten el intercambio con los que cultivan otras disciplinas, sean creyentes o no (SCh 3).

Los documentos del Concilio Vaticano II —*Optatam totius* y *Gravissimum educationis*— han supuesto una reforma de los estudios eclesiales. Este dinamismo generó tres lustros después la constitución apostólica *Sapientia christiana*, en la que cabe destacar al menos cinco

aspectos fundamentales: la animación bíblica y el sentido de la tradición, la unidad del saber teológico, la relación integral de los saberes y problemas humanos, el sentido ecuménico y misionero y la comunión con el magisterio de la Iglesia. De esta forma se reafirma el espíritu del Concilio Vaticano II que promovió una concientización de la relación Iglesia y mundo. Como una consecuencia de esta inspiración se reafirma que los estudios eclesiales no son autorreferenciales, sino que están al servicio de la misión de la Iglesia en búsqueda constante de la excelencia humana.

3.2. *Ex corde Ecclesiae*: de la identidad y la misión de la universidad católica

Esta nueva constitución apostólica recoge el espíritu de la anterior *Sapientia christiana*. Aquí surge la pregunta ampliada sobre los actores de dicha búsqueda, quién o quiénes deben realizar esta delicada e importante tarea. Este documento pontificio, promulgado en Roma el 15 de agosto de 1990 y puesto en vigor el primer día del año académico de 1991, lo señala claramente al indicar que es una tarea de toda la comunidad eclesial. De esta forma recoge las enseñanzas del Concilio Vaticano II (GS 59) y reafirma «la libertad académica, salvaguardando los derechos de la persona y de la comunidad dentro de las exigencias de la verdad y del bien común» (ExCE 12).

Un aspecto central es la perspectiva del concepto de identidad de las universidades que no se centra únicamente en el aspecto funcional de las instituciones de educación superior, sino que también toma en cuenta la visión de un modelo significativo o interpretativo (Torralla, 2015, p. 135). La universidad está llamada a ser una comunidad de estudiosos que representan diversos campos del saber humano, así como también una institución académica en la que el catolicismo está vivo (D'Souza, 2002, p. 245). Estas dos características no pretendían un dualismo a modo de espacios estancos, separados o subordinados entre sí. Son dos aspectos de una misma realidad como las dos caras de una moneda: lo católico

sirve a la búsqueda de la verdad y el servicio a las personas, lo sapiencial interesa en cuanto busca la trascendencia humana y del mundo. Las universidades constituyen otro modo de evangelización al ser testigos de Cristo y de su mensaje (ExCE 49) en un diálogo con la cultura y la ciencia. Sus miembros gozan entonces de un espacio privilegiado para su formación humana y profesional en el esfuerzo de una síntesis entre la razón y la fe.

La catolicidad de la universidad radica en su inspiración cristiana, la reflexión continua a la luz de la fe católica, la fidelidad al mensaje cristiano y el esfuerzo institucional al servicio del pueblo de Dios y de la familia humana². Su tarea brota de la misión y es un examen de la realidad, que se ejerce con los métodos propios de cada disciplina académica con el fin de establecer un diálogo entre ellas. La investigación persigue así la integración del saber, el diálogo entre fe y razón, la preocupación ética y la perspectiva teológica.

El nivel de afiliación católica de las instituciones aquí amparadas fluctúa en su grado de pertenencia y afinidad, sin embargo, todas están invitadas a la búsqueda de hacer suya la causa de la verdad mediante la proclamación del sentido de la verdad, «valor fundamental sin el cual desaparecen la libertad, la justicia y la dignidad del hombre» (ExCE 4). Es una formulación que invita a la excelencia humana en cuanto el cristianismo no es algo añadido, sino la plenitud de lo humano (GS 22; Melé, 2018, p. 92). Ante un mundo fragmentado es importante conferir significado a las acciones de la persona. Con este fin el plan docente debe orientarse a un propósito formativo en el marco de la reflexión y la unidad existencial de la razón y la fe (Clavell, 2014, p. 6). La perspectiva interdisciplinaria que articula la investigación y la docencia favorece entonces la apertura a lo trascendente, e incluye la formación profesional, moral y teológica de los estudiantes —este último es un aspecto central

² *Las universidades católicas en el mundo moderno. Documento final del II Congreso de Delegados de Universidades Católicas.* Roma, del 20 al 29 de noviembre de 1972.

de la vida universitaria—. Dicha formación supone una preparación profesional especializada que deberá armonizarse con la formación humanística y cultural. Estos pasos favorecerán la adquisición de una vida cristiana. Aquí radica un gran desafío y examen en la tarea formativa de los jóvenes y su responsabilidad en el propio proceso educativo.

En resumen, la búsqueda de la verdad no puede reducirse a una verdad parcial, sino al horizonte de la verdad en toda su amplitud. Frente a la multiversidad de una visión reducida y funcionalista, la «universitas» propone una integración de la comunidad mediante un desarrollo del plan de estudios participativo, inacabado e incompleto en cuanto humano, pero utópico y trascendente por su significación.

3.3. *Veritatis gaudium*

Recoge la praxis de los últimos cuarenta años: la alegría de buscar la verdad y la certeza de conocer ya la fuente de la verdad. Se trata de una tarea urgente, en fidelidad al Espíritu de discernimiento, purificación y reforma, así como a las directrices del Concilio Vaticano II y tiene en cuenta el nuevo contexto sociocultural a escala global. La mirada profética acompaña el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y el anuncio de su Evangelio. En resumen, es la propuesta de un cambio de paradigma y de una auténtica revolución cultural. Sus acentos son el «kerygma» o misión central de la Iglesia, el fortalecimiento de una cultura de diálogo como una cultura del encuentro, la inter y transdisciplinariedad que respeta la unidad en la diversidad, y finalmente la necesidad de trabajar creando redes entre distintas instituciones a modo de vincular el saber con la praxis y la alegría de servir.

Las orientaciones de los pontífices orientan la tarea cotidiana de la universidad «hacia los valores fundamentales en el proceso de evangelización de la cultura, con una clara misión que nos ayuda a definir aquellos desafíos que nos permitan hacer crecer el conocimiento a la luz de la verdad y la fe en un mundo en constante transformación» (Sánchez

Díaz, 2012, p. 63). El objetivo en el caso de la constitución apostólica *Veritatis gaudium* es promover una cultura de la solidaridad mediante una formación interdisciplinar que incluya los aportes de las diversas ciencias de estudio para un mejor y más profundo análisis de la realidad compleja en que se desarrollan estos centros de educación superior en el contexto social actual. En esta constitución apostólica se constata de qué manera el magisterio de la Iglesia continúa motivando al diálogo entre fe y cultura, fe y razón. Cada una de ellas en su orden y ámbito, pero fecundándose mutuamente en la búsqueda de la verdad. Ser testigos creíbles de Jesucristo implica entonces dejarse interpelar por este diálogo y búsqueda de la verdad con el fin de lograr una integración humana y espiritual desde un ejercicio ético de sus convicciones personales. Parafraseando el texto del evangelio en el capítulo XVII de Mateo, esto se logra a fuerza de oración y de estudio. Ambas actividades deben armonizarse para que una lleve a la otra y viceversa. Sin embargo, se trata de una espiritualidad innovadora de ojos abiertos, que lleve a instaurar el reino del Padre y su justicia en un mundo que clama de dolor, guerra, violencia y muerte. Una universidad católica y pontificia no puede estar ajena o de espaldas a las lacerantes heridas del mundo moderno, sino que debe involucrarse en aquellas temáticas que desde la luz de la verdad orienten el actuar decidido por una opción preferencial por los pobres y una nueva significación de la vivencia cristiana hacia una civilización del amor.

4. VOCACIÓN DE SERVICIO A LA COMUNIDAD

Los actores sociales y políticos que se forman en las universidades de inspiración católica tienen que asumir un reto trascendental en la historia de la región (De Sousa, 2009). La universidad está llamada a renovarse para contribuir a la comprensión de los problemas políticos económicos y culturales. De esta forma podrá acompañar el camino de los olvidados y explotados hacia procesos de cambio que eviten reproducir esquemas

injustos de exclusión. Su contingente académico está llamado a dialogar en clave intercultural y solidaria con las experiencias democráticas que favorezcan la construcción de un conocimiento pertinente y adaptado a las necesidades de la población. En conclusión, una reforma universitaria desde una universidad eclesíástica no puede dejar que la sociedad siga atrapada en sus contradicciones internas. Debe incidir profundamente en la transformación de las estructuras de pecado y en el proceso de toma de conciencia de su vocación institucional al servicio de la comunidad (Montes, 2016).

Una vez demarcado el objetivo y su esencia es importante hacerse cargo de la propuesta mediante pasos que coadyuven a la formación de las personas desde una antropología que respete su dignidad humana y creatural, los lazos de convivencia social y el acceso democrático del conocimiento. A continuación, algunos aspectos a considerar en el gran reto de fortalecer su propia identidad como universidad católica, que:

- Forma personas en la excelencia humana, académica, espiritual y de compromiso social.
- Evangeliza en comunión con las actitudes de una iglesia misionera en salida y opta preferencialmente por los pobres, como el Señor Jesús nos lo recordó.
- Se rige con valores éticos inspirados en la doctrina social de la Iglesia católica en una lucha decidida para erradicar la corrupción, también desde dentro.
- Discierne los signos de los tiempos en una actitud más dialogante, humilde y en búsqueda honesta de la verdad.
- Fomenta la educación popular desde una lógica crítica comunicacional, es decir, mediante una consistencia de su discurso y su acción.
- Se caracteriza por ser una comunidad de carácter público (no elitista) ya que por esencia ofrece a la sociedad un bien público que es la educación.

- Respetar la pluralidad desde su ser «comunidad» que ama la verdad.
- Investiga para transformar mediante una integración de la teoría con la práctica.
- Vincula la empresa privada con el ordenamiento estatal con el fin de fomentar un conocimiento con beneficio productivo y de crecimiento sostenible.
- Ofrece estudios de posgrado de calidad y pertinencia social, y no son objeto de lucro.
- Integra la «ecología de saberes» diversos al modo de las semillas del Verbo esparcidas en las diferentes culturas.
- Se encuentra centrada en la utopía del Reino de Dios, próxima a los descartados de la sociedad.
- Ratifica su compromiso con el cuidado de la casa común y forma a sus estudiantes de manera integral.
- Reconcilia a la persona humana consigo mismo y en alteridad espiritual.
- Ofrece oportunidades de diálogo y crecimiento intercultural, respetando su marca de identidad fundacional como vocación de universalidad.
- Interpela sus paradigmas sociales y científicos mediante procesos de autoevaluación transparentes que fortalezcan la calidad de la educación.
- Actúa con pensamiento glocal, abierta a lo global, pero con experiencias locales exitosas que permiten formular nuevas alternativas en el proceso de transformación de la sociedad.
- Defiende su autonomía y ejercicio de libertad de cátedra frente a sistemas que replican la injusticia de dominadores y vencidos. Proclama la libertad en su sentido genuino de búsqueda de la verdad.

Estas características de una universidad inspirada en su vocación universal y cristiana son «líneas fuerza» que deben permear su ideario, actividad y compromiso. De lo contrario estará condenada a repetir formas vacías de sentido y, más grave aún, a la pérdida de liderazgo en la región. Su institucionalidad será así fiel a los valores fundacionales, es decir, en radicalidad a una misión de servicio y transformación de la injusticia.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La segunda conferencia del episcopado latinoamericano reunida hace cincuenta años en la ciudad de Medellín, en 1968, también destacó la importancia de los centros universitarios para lograr una reflexión rigurosa de la academia en diálogo con la justicia que la fe exige. Esta conferencia intenta recoger en América Latina las enseñanzas del Concilio Vaticano II y su aplicación concreta en el ámbito pastoral de la Iglesia. Algunos de los documentos presentados aquí hablan de la sabiduría cristiana (SCh), siempre antigua y siempre nueva que nos lleva a la alegría de la verdad (VG). Cincuenta años después ratificamos este compromiso en la búsqueda de una formación de calidad y la iluminación de la verdad en el mundo universitario. No podemos dejar de concebir a la universidad como un centro de reflexión y acción efectiva en la sociedad para la transformación de las estructuras injustas de pecado y exclusión, que incluso pueden estar enquistadas subrepticamente dentro de ellas (Montejano, 2005). Sin embargo, su misión brota en primer lugar de un impulso del Espíritu que le lleva a salir de sus fronteras para ir a los lugares donde otros no pueden o no desean ir. Finalmente, siguiendo a Uribarri (2015), en actitud de escucha que potencie una actitud ética comunicativa hacia la transparencia y la verdad. Este es el llamado que fundamenta su compromiso educativo para la formación integral de personas para el servicio de los demás.

REFERENCIAS

- Clavell, L. (2014). *Razón y fe en la universidad: ¿oposición o colaboración?* Madrid: CEU Ediciones.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Fecha de consulta: 6 de octubre de 2021.
- Covarrubias y Orozco, S. de (1995 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana o español*. Madrid: Castalia.
- D'Souza, M. (2002). *Ex corde Ecclesiae*, Culture and the Catholic University. *Journal of Catholic Education*, 6, 215-232.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Francisco (2017). *Constitución apostólica Veritatis gaudium: sobre las universidades y las facultades eclesíásticas*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Fecha de consulta: 6 de octubre de 2021.
- Illanes, J.L. (1991). *Teología y facultades de Teología*. Pamplona: Eunsa.
- Izquierdo, C. (2001). La reforma de los estudios eclesíásticos. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 10, 207-213.
- Juan Pablo II (2011). *Sapientia christiana, Constitución apostólica sobre las universidades y facultades eclesíásticas*. Roma: Editorial Vaticana.
- Man Ging, C.I. (2016). La Pontificia Universidad Católica del Ecuador y las obras educativas de la Compañía de Jesús en el Ecuador. *Pensamiento, ciencia, sociedad* (pp. 43-50). Quito: PUCE.
- Melé, D. (2018). El reto del humanismo cristiano en la universidad. *Revista Humanitats*, 2, 90-114.

- Montejano, B. (2005). La Universidad y su compromiso social. *Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, 439, 755-766.
- Montes, F. (2016). El aporte cristiano de la universidad a la sociedad plural. *Mensaje*, 65(650), 26-29.
- Osuchowska, M. (2014). La influencia de la Iglesia católica en América latina según las normas concordatarias-estudios histórico-jurídicos. *Revista del CESLA*, 17, 63-86.
- Ruiz, A. (2017). Sociedad de Conocimiento para Todos: una lectura crítica de las visiones de los Estados alemán y ecuatoriano. *Chasqui*, 133, 79-99.
- Sánchez Díaz, I. (2012). La Iglesia y las universidades católicas: en el magisterio de Juan Pablo II. *Humanitas*, 17(65), 60-65.
- Torralba, J.M. (2015). La doble identidad de las universidades de inspiración cristiana según *Ex corde Ecclesiae*. *Revista PATH (Pontificia Academia Theologiae)*, 14(1), 131-150.
- Tünnermann, C. (2003). *La universidad latinoamericana ante los retos del siglo XXI*. México: UDUAL.
- Uribe, L. A. G. (2008). La Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* desde una perspectiva doctrinal y teológica. *Revista teológica limense*, 2, 197-218.
- Urribarri, R. (2015). Comunicación y democracia en el siglo XXI: el reto de la formación. *Chasqui*, 128, 133-147.

TERCERA PARTE
DESARROLLO Y CRISIS: LA VIGENCIA DEL
CONCEPTO CATÓLICO DE DESARROLLO

«EL FILÓSOFO COMO FUNCIONARIO (*FUNKTIONÄR*) DE LA HUMANIDAD»: EL REDESCUBRIMIENTO DEL MUNDO DE LA VIDA DETRÁS DE LA IDEA DE DESARROLLO

José Luis Luna Bravo

Universidad de Antioquia, Colombia

Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos.

Husserl, 1991, p. 6

1. INTRODUCCIÓN

En 1936, en la obra a la que se le ha denominado el testamento filosófico de Edmund Husserl, el filósofo afirma:

Somos, pues —¿cómo podríamos ignorarlo?—, en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por nosotros, si es que somos seria y rigurosamente filósofos (1991, p. 18).

¿Cómo entender este llamado a los filósofos que hace Husserl, más allá de ser una suerte de delirio mesiánico y ciertamente nostálgico de la

labor filosófica, a la luz de la batalla casi perdida frente al apabullante éxito de las ciencias naturales? Con la expresión «funcionario» (*Funktionär*), Husserl no piensa en un empleado público, en un *Beamter*, sino en la idea de un servidor, más precisamente, en un servidor de la humanidad. Pero, ¿de qué servicio se trata?

En una conferencia impartida en el Círculo Cultural de Viena en 1935 titulada «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», Husserl nos ofrece algunas indicaciones al respecto. Con los estragos de la primera guerra mundial a cuestas y con el reciente ascenso de los absolutismos al poder, que ya empezaban a mostrar sus intenciones, Husserl afirma de manera contundente: «Las naciones europeas están enfermas, Europa misma está —se dice— en crisis» (1991, p. 324).

En este contexto, la vida —entendida no en sentido biológico, sino como «vida activa de cara a fines, vida que rinde formaciones espirituales» (Husserl, 1991, p. 324)— también admite diferenciar entre logros y fracasos de aquello que nos permite vivir en comunidad. Así las cosas, análogamente a un cuerpo que se enferma, y para el que la ciencia médica, haciendo uso de los métodos científicos, ha desarrollado una técnica para la lograr la cura, Husserl se pregunta por el estado de la medicina para los males del espíritu. Frente a los avances de la medicina del cuerpo, aquí la situación parece ser bastante distinta. En esta dirección, el filósofo como funcionario de la humanidad está llamado a hacerse cargo, a hacerse responsable del ser verdadero de la humanidad; este es justamente su servicio, ser médico del espíritu.

A la luz de este llamado, en las siguientes páginas busco atender a dos propósitos: a) reconstruir brevemente las descripciones realizadas por Husserl de la enfermedad de Occidente y, a partir de allí, b) actualizar las descripciones en el marco de la pregunta por la idea de desarrollo en América Latina. La hipótesis que subyace a mi reflexión es que, si bien los protagonistas aparentemente han cambiado, el diagnóstico y el llamado realizado por Husserl en la década de 1930 se mantienen vigente casi cien años después, y que la solución propuesta, en cierto

sentido, coincide con algunos aspectos de las ideas sobre el desarrollo esbozadas por la Iglesia católica.

2. OCCIDENTE ESTÁ ENFERMO: DIAGNÓSTICO DE UNA ENFERMEDAD CULTURAL

En nuestro vivir cotidiano estamos en una constante actitud natural. En ella encontramos un mundo ante nosotros inmediata e intuitivamente, que está para nosotros simplemente ahí delante, lo mismo si lo estamos atendiendo o no (Husserl, 2013). Ahora bien, ese mundo «no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO» (Husserl, 2013, p. 137). Nosotros no percibimos simplemente cosas, sino que nuestra percepción se da siempre e indefectiblemente cargada de sentidos que constantemente estamos actualizando y renovando. Estas hojas que percibo en este instante no son simple y llanamente papel manchado con tinta, sino un texto para ser leído, unas hojas que significaron esfuerzo y tiempo, etc. Así se presentan directamente a mi percepción, es imposible no verlas así. Cada vez que aprendemos algo nuevo, por ejemplo, cómo se pronuncian unos grafemas en griego que vemos por primera vez, es inevitable que las nuevas percepciones de esas letras, hasta ese momento incomprensibles, se presenten con ese sentido ganado. De este modo habitamos nuestro mundo de la vida y solamente sobre la base de este mundo vivido en esta actitud natural es posible que ganemos nuevos mundos de sentido. Cuando me ocupo con un determinado mundo de sentido, por ejemplo, con el mundo de los números, aparece «frente a mí» el mundo de la aritmética, rodeado por todo el horizonte que le es propio, «pero el mundo NATURAL, el mundo en el sentido corriente de la palabra, está SIEMPRE PARA MÍ AHÍ» (2013, p. 138). El mundo de la aritmética está para mí ahí mientras lo considere, pero no puedo dejar de considerar ese mundo natural, extendido indefinidamente en el tiempo y en el espacio.

Ahora bien, el apabullante éxito de las ciencias de la naturaleza ha traído consigo una positivización de todas las dimensiones de la vida, incluido este nuestro mundo de la vida de la actitud natural. Esta positivización consiste en «haberse reducido el sentido de la razón a la racionalidad formal y funcional propia de las ciencias de la naturaleza» (Hoyos Vásquez, 2012, pp. 135-136). Y es justamente este reduccionismo científico —a juicio de Husserl— el causante de la crisis. Ahora bien, en 1936 en su obra *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl pone de presente que no se trata únicamente de una crisis de las ciencias, herederas del positivismo científico, sino de una crisis de la civilización occidental.

Los rendimientos de las ciencias de la naturaleza en los dos últimos siglos son a todas luces indiscutibles. Este éxito tiene a la base su estructura metódica. En ella lo intuitivamente dado como fenómeno meramente subjetivo «enseña a investigar la propia naturaleza supra-subjetiva (la naturaleza «objetiva»), de acuerdo con una aproximación sistemática, en orden a su generalidad incondicionada, a sus elementos y leyes» (Husserl, 1991, p. 324). Ahora bien, esto implica, como lo remarca Guillermo Hoyos, que «todos los factores subjetivos deben ser anulados de la ciencia como impurezas de la objetividad, y que el método científico permite inclusive dar razón en términos objetivos de los factores subjetivos, excluidos en un primer momento» (1985, p. 69).

La precisión del método científico y su capacidad productiva eran siglos atrás absolutamente insospechadas y justamente fruto de este inmenso éxito, se derivaron por lo menos tres grandes consecuencias:

- Siguiendo el exitoso modelo de las ciencias de la naturaleza, los científicos del espíritu, al considerar que toda actividad espiritual está fundada sobre lo corporal, retroceden a los fundamentos corporales y allí buscan explicaciones con la ayuda de las ciencias positivas naturales.

- «La serie de ciencias especializadas se ha vuelto tan grande que ya nadie está en situación de sacar provecho de esta riqueza» (Husserl, 1962, p. 7), convirtiéndose con ello en una suerte de técnica teórica, de modo que, no pueden comprender la unilateralidad de sus propias operaciones.
- Efecto de esta situación, se «ha abandonado también el radicalismo de la propia responsabilidad científica» (Husserl, 1962, p. 7). Paradójicamente un mundo hiperexplicado se ha vuelto incomprensible, volviéndose vana la pregunta por los fines, en sí mismos fuera de la esfera puramente material. Con ello, la ciencia pierde de vista que sus decisiones «pueden imprimir en la vida, sin duda, normas habituales» (1962, p. 10), que toman la forma de prescripciones en las que tiene lugar el obrar individual.

Tenemos, entonces, una positivización de las ciencias del espíritu que reduce todo lo real a lo material, una hiperespecialización de las ciencias de la naturaleza que las reduce a mera técnica y una renuncia a la responsabilidad científica consecuencia de esta reducción y especialización. A las tres les subyace un arraigado interés en la objetividad, toda vez que este constituye la clave de su éxito, y con ello, la supresión de todo posible rasgo de subjetividad, lugar último de la capacidad de responsabilidad. Únicamente se dice de alguien que es sujeto de responsabilidad en su individualidad, de modo que, erradicada la subjetividad, se prescinde de la responsabilidad. Así las cosas, «en cuanto las ciencias han fincado todo su interés en la objetividad y en el rendimiento técnico, han olvidado al hombre mismo y se han vuelto contra él y lo han objetivado» (Hoyos Vásquez, 1985, p. 65), y esto es justamente a lo que se refiere la famosa expresión de Husserl: «Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos» (1991, p. 6).

Con ello tenemos un breve diagnóstico de la enfermedad de Occidente: la racionalidad se ha restringido al ámbito de las ciencias, de modo que en el mundo de la vida prima lo razonable sobre lo

racional (Hoyos Vásquez, 2012). En este marco, la mayor patología de la modernidad consiste en la suplantación del mundo de la vida, correlato de la actitud natural, por el mundo de la ciencia y de la técnica, en el que se pierde el sentido de la subjetividad misma y con ello el sentido de la responsabilidad (2012). Añadido a esto, la pregunta por los fines también pierde sentido, pues «toda dimensión teleológica —la dimensión de los fines—, [está] fincada en última instancia en la subjetividad» (1985, p. 63).

Es a la luz de este diagnóstico que cobra sentido el llamado de Husserl: «Somos, pues —¿cómo podríamos ignorarlo?—, en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*» (1991, p. 18). En palabras de Guillermo Hoyos: «El funcionario de la humanidad [...] es el que tiene que insistir con toda radicalidad en la función emancipadora de la subjetividad como razón histórica y como teleología, frente a la ciencia y a la política que como positivismo y tecnocracia hacen cada vez más consistente el sistema unidimensional de la administración total» (1985, p. 75).

El servicio del filósofo, si se es rigurosamente filósofo, no es otro que el de redescubrir el mundo de la vida que se ha visto ocultado por el mundo de la ciencia y la técnica, y con ello la reivindicación del sujeto, de sus fines, de sus valores, de su visión del mundo, de su horizonte histórico. Pero, ¿cuál es entonces el lugar de este espacio del filosofar? «No puede ser otro que el de la vida cotidiana» (Hoyos Vásquez, 1985, p. 70). De allí el interés de Husserl por desentrañar las estructuras precientíficas de la subjetividad, las cuales aparecen como fundamento trascendental de toda actividad científica. No se trata en modo alguno de renunciar a la ciencia y a sus rendimientos, sino de exponer la ingenuidad del positivista, cuyo mundo aparece solo sobre la base de la actitud natural que pretende suprimir. En este sentido, «la racionalidad de las ciencias es una racionalidad sin razón y sin sujeto que pueda preguntarse por su sentido y por su finalidad» (1985, p. 70). Es una racionalidad que pretende tomarse por el todo, cuando en verdad es solo una parte.

Así las cosas; salir de la crisis exige una nueva actitud hacia el mundo circundante que permita reconquistar «las dimensiones fundamentales de la subjetividad en la vida cotidiana» (Hoyos Vásquez, 1985, p. 71). La labor del filósofo, en su ejercicio crítico y reflexivo, cobra sentido juntamente al poner en el centro, al rescatar, el modo de estar en el mundo que da lugar a todas las demás actitudes particulares en la que habita el ser humano.

Frente a la lógica del rendimiento y eficiencia, y frente al afán de objetividad que dominan a las ciencias, «el filósofo es, por tanto, funcionario de la humanidad en cuanto tiene como tarea vigilar por esa dimensión subjetivo-relativa fundamental y originaria» (1985, p. 71).

3. NUEVOS SÍNTOMAS DE LA MISMA ENFERMEDAD: UN RENOVADO DIAGNÓSTICO DE LA CRISIS

Casi un siglo después del diagnóstico realizado por Husserl nos vemos nuevamente enfrentados a la pregunta por la enfermedad de Occidente. Sobre cuáles y qué tan graves son los síntomas de esta enfermedad, parece ser cosa acerca de la cual no terminan de ponerse de acuerdo los autores. Según el historiador Yuval Noah Harari son tres los grandes problemas que han acuciado a la humanidad a lo largo de los siglos, a saber: la hambruna, la peste y la guerra (2016). No obstante, a juicio de Harari, en el inicio de este tercer milenio hemos podido controlarlos, si bien no se han resuelto del todo. Incluso, frente a los posibles fracasos podríamos hallar responsables directos y tratar de evitar que se repitan (2016). La pregunta de Harari ahora es «¿cuáles son los proyectos que sustituirán al hambre, la peste y la guerra en los primeros puestos de la agenda humana?» A lo que responde: «Un proyecto central será proteger a la humanidad y el planeta en su conjunto de los peligros inherentes a nuestro propio poder» (2016, p. 31). El crecimiento que ha permitido superar las preocupaciones históricas de la humanidad es a la vez su mayor

peligro, pues «cuando llega el momento de elegir entre crecimiento económico y estabilidad ecológica, políticos, directores de empresas y votantes casi siempre prefieren el crecimiento» (p. 31). ¿En dónde buscar la raíz de esta paradójica situación? Aquí es donde el diagnóstico de Husserl recobra su vigencia, pues la situación inicial no se ha modificado, aunque sus protagonistas aparentemente hayan cambiado.

En lo que respecta a la jerarquía de las ciencias, la mayor transformación en el último siglo ha sido, quizá, el encumbramiento de la economía como ciencia rectora de todas las actividades humanas. El matrimonio entre la ciencia moderna y el capitalismo, que permitió el desarrollo de Europa en la modernidad, dejó un hijo del que ahora ambos dependen, a saber, la economía (Harari, 2015). Las mismas ciencias naturales están ahora al servicio de la economía. Ninguna disciplina como esta ha logrado colonizar el mundo de la vida con tan radical alcance.

La economía se entiende como una ciencia social toda vez que su objeto corresponde a los modos de organización de las comunidades para satisfacer sus necesidades materiales e inmateriales, es decir, los modos en los que se dan los procesos de producción, consumo, repartición y gerencia de los recursos disponibles. Se trata, en última instancia, de los rendimientos espirituales de una comunidad relativos a su forma de organización para administrar sus recursos, lo que involucra desde los individuos, pasando por las organizaciones, hasta los Estados y la comunidad de Estados.

Aunque es posible rastrear el estudio de la economía hasta las antiguas civilizaciones, esta se empieza a considerar ciertamente como ciencia a partir del siglo XVIII, de manera especial, tras la publicación de *La riqueza de las naciones* por Adam Smith, considerado el padre de la economía moderna. En esta obra se intentan aplicar los principios de investigación científica en la economía con el fin de construir una ciencia independiente. Pero, ¿de qué principios se trata? Pues justamente de aquellos que han posibilitado los grandes éxitos de las ciencias de la naturaleza desde la época de Galileo, a saber: investigar una naturaleza

suprasubjetiva —«objetiva»— de una generalidad incondicionada que permita el mayor rendimiento técnico posible.

Ahora bien, por su naturaleza, en tanto una ciencia social, el interés de la economía se centra en «los seres humanos en cuanto personas y en su vida y en sus prestaciones y rendimientos personales, así como, correlativamente, en las objetivaciones y formaciones fruto de estos rendimientos [...] en suma, en la] vida que crea cultura en la unidad de una historicidad. Todo esto constituye el tema de diversas ciencias del espíritu» (Husserl, 1991, pp. 323-324). Sin embargo, aun tratándose de una ciencia social, la economía es una ciencia —desde su concepción— positivizada. Esta característica, le ha permitido construir idealizaciones que —siguiendo el modelo de las ciencias de la naturaleza— han ido colonizando el mundo de la vida.

No obstante, a diferencia de los científicos de la naturaleza, que, al decir de Husserl, se olvidan a sí mismos en sus operaciones teóricas e ingenuamente pierden de vista el hecho de que sus decisiones «pueden imprimir en la vida [...] normas habituales» (1962, p. 10), el científico de la economía, consciente de que sus idealizaciones toman la forma de prescripciones en el obrar individual y colectivo, opta por cubrir el mundo de la vida de la actitud natural con las idealizaciones de su producción teórica, y de hecho, obra convencido de la suplantación que promueve. Y este es justamente el carácter trágico de la nueva enfermedad: la convicción absoluta del carácter necesario de esta colonización del mundo de la vida por las idealizaciones de las construcciones teóricas de la economía.

En este contexto, una es —a mi entender— la mayor idealización, producto de los rendimientos de la ciencia económica, que ha tomado el control de nuestro mundo circundante, a saber: la idea de desarrollo. Hermana del progreso, concepto capital en el impulso del positivismo, la idea de desarrollo está fundada sobre operaciones idealizantes que configuran generalidades incondicionadas que permiten en última instancia medir, es decir, cuantificar, matematizar, el estado de los

individuos y de la comunidad en la que se encuentran y su relación con otras comunidades.

Ahora bien, el modelo que permite tal cuantificación —lo que supone *de facto* la abstracción y con ello la exclusión del mundo de la vida correlato de la actitud natural— puede variar. El indicador más utilizado es el Producto Interno Bruto (PIB), pero también podemos considerar el Índice de Desarrollo Humano creado por el Programa para el Desarrollo de la Organización de Naciones Unidas (PNUD), los indicadores de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), entre muchos otros.

Cualquiera sea el caso, inclúyanse más o menos variables en la ecuación con el propósito de «humanizar» la fórmula, dada la naturaleza de la ciencia económica, la idea de desarrollo en ella se presenta como una racionalidad total, cuando de hecho es únicamente un momento de la razón. Tal como puede pasar en la lógica formal, en la que se puede llegar a confundir la pregunta por la verdad con la solución lógica de la validez de las proposiciones, bajo la idea cuantificante de desarrollo se confunde la pregunta por los seres humanos en cuanto personas, en su vida concreta en el marco de sus rendimientos espirituales, con, por ejemplo, la superación de un determinado umbral.

Por lo menos dos consecuencias se derivan de este tipo de idealizaciones. Por un lado, la clasificación (objetivación) de los sujetos y las comunidades, y, por otro lado, la imposición de comportamientos que permitan mejorar o mantener esta clasificación. De la primera consecuencia obtenemos situaciones hiperexplicadas, pero incomprensibles, como la siguiente: en el marco del Plan de Desarrollo del gobierno nacional colombiano para superar la pobreza, Rafael Puyana, subdirector general del Departamento Nacional de Planeación (DNP) en 2019, plantea que en Colombia quién vive en pobreza extrema obtiene ingresos hasta de 116 000 pesos colombianos mensuales (ca. US\$ 34); quién vive en pobreza tiene ingresos hasta de 250 000 pesos mensuales (ca. US\$ 72); es clase media vulnerable

quién tenga ingresos superiores de 250 000 hasta 590 000 pesos mensuales (ca. US\$ 170) y se consideran ingresos altos quien gane sobre 590 000 pesos mensuales (Noticias Caracol, 2019) del gobierno nacional, a través de su Departamento Nacional de Planeación, fue bajar los umbrales de la pobreza extrema, pobreza y clase media para que inmediatamente se mejoraran los indicadores. Si bien es cierto que hay estándares internacionales que relativizarían estos indicadores locales, no deja de ser cierto tampoco que se trata sin más de nuevas formas idealizantes que ocultan el mundo circundante inmediato de los sujetos y las comunidades.

La segunda consecuencia impone ciertamente comportamientos específicos que no solo ocultan, sino que además determinan las habitualidades más concretas de los individuos y las relaciones sociales. Ahora bien, a pesar de las aparentes buenas intenciones de los científicos de la economía, en la implementación de las prácticas impuestas por esta idea de desarrollo, se revela que «no [se] puede asegurar que los beneficios se obtengan de manera justa, o que se distribuyan de manera justa» (Harari, 2015, p. 364), aunque los umbrales se mantengan o se mejoren. El mundo circundante se ve ya no solo oculto, sino sometido por las idealizaciones del mundo de la economía. Podemos afirmar, entonces, retomando las palabras de Carlos Rosero: «Una cosa sabemos a ciencia cierta y es que a la noción imperante de desarrollo y a quienes la instrumentalizan en su beneficio les importa muy poco qué y cómo atropellan» (Escobar, 2005, p. 47).

Esta idea de desarrollo está fundada sobre operaciones idealizantes, con lo que, cuantificando subjetividades y comunidades concretas, simultáneamente se ha eliminado del panorama la subjetividad. En este contexto, «[l]a cotidianeidad del hombre moderno es la de las mercancías y el dinero, donde ya la subjetividad está objetivada, fetichizada, regionalizada como sujeto del trabajo y del consumo, sujeto del derecho y de la participación política, etc.» (Hoyos Vásquez, 1985, p. 75). Con ello, la lógica de los «fines» se ve suplantada por la del cumplimiento

de objetivos, y la responsabilidad por la eficiencia en la acumulación de recursos. La dimensión teleológica de la cultura y la responsabilidad radical se ve reducida a la consecución de resultados, que, a su vez, no es otra cosa una nueva forma de matematización del mundo de la vida.

Es aquí justamente donde el llamado de Husserl a ser «funcionarios de la humanidad» cobra para nuestro mundo de hoy toda su fuerza y radicalidad, pues «frente a la ideología de rendimiento y eficiencia —Husserl habla de *«Prosperity»*— que determina la actividad pretendidamente teórica, se plantea la necesidad de alternativas radicales tanto a nivel político como a nivel de la producción científica» (Hoyos Vásquez, 1985, p. 61). En este esfuerzo se podrían enmarcar, por ejemplo, la propuesta de desarrollo a escala humana de Manfred Max-Neef (1993), la idea del desarrollo como libertad de Amartya Sen (2000), el proyecto de pensar modernidades alternativas de Arturo Escobar (2005), las teorías del Buen Vivir (Vanhulst & Beling, 2013), entre otros.

4. SER «FUNCIONARIOS DE LA HUMANIDAD» Y LA IDEA DE DESARROLLO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Hoy uno de los frentes más importantes del llamado al filósofo a ser «funcionarios de la humanidad» consiste precisamente en redescubrir, «desocultar» el mundo de la vida detrás de esta idea de desarrollo. Y es en este esfuerzo de desocultamiento, donde —a mi modo de ver— es posible encontrar ciertos aires de familia entre la labor de la fenomenología y la concepción de la Iglesia católica de la idea de desarrollo¹.

¹ Este nexo no es en modo alguno casual. Fue justamente un padre franciscano de origen belga, Herman Leo Van Breda, quien rescató, en una misión casi de película, los escritos inéditos de Edmundo Husserl y fundó posteriormente los Archivos Husserl en Lovaina, lo que dio paso posteriormente a la publicación de la colección husserliana, en la que se ha dado a conocer la obra inédita del filósofo alemán (Horsten, 2021; Husserl Archives Leuven, 2020). Además, cabe mencionar la fuerte influencia de la fenomenología en el pensamiento de Karol Wojtyła, de manera especial la filosofía de Max Scheler y Roman

Este esfuerzo de desocultamiento del mundo de la vida, colonizado por las idealizaciones de la ciencia económica bajo la idea de desarrollo, ha venido teniendo lugar en las reflexiones de la Iglesia. En esta dirección, afirmaba Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*: «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Por ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (PP 14). Veinte años después, justamente a propósito del vigésimo aniversario de estas palabras de Pablo VI, Juan Pablo II declaraba: «Somos invitados a revisar el *concepto de desarrollo*, que no coinciden ciertamente con el que se limita a satisfacer los deseos materiales mediante el crecimiento de los bienes, sin prestar atención al sufrimiento de tantos y haciendo del egoísmo de las personas y de las naciones la principal razón» (SRS 10). Ya en nuestro siglo, en 2015, escribió Francisco en la encíclica *Laudato si'*: «el auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el pleno respeto a la persona humana, pero también debe prestar atención al mundo natural» (LS 5).

En estas tres breves referencias hallamos un redescubrimiento gradual de la subjetividad concreta y del mundo circundante que le sirve de correlato. En el primer nivel, Pablo VI, señalando el reduccionismo de la idea del crecimiento puramente económico, realza la singularidad de la persona; en el segundo nivel, Juan Pablo II rescata la dimensión intersubjetiva y el papel de las instituciones; y finalmente, en el tercer nivel, Francisco vincula la singularidad y la intersubjetividad con el mundo natural.

El desocultamiento de estos tres niveles corresponde, en cierto sentido, con el mismo llamado de Husserl de asumir una radical «responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad» (1991, p. 18). Esta responsabilidad pasa por el rescate de la subjetividad operante en todas las actividades de la conciencia, que tienen a su base la constitución

Ingarden. De hecho, la segunda edición de su obra *Persona y acción*, tal vez su obra con mayor influencia de la fenomenología, se publicó en la revista *Analecta Husserliana*.

de un mundo intersubjetivo, lo que a su vez permite configurar las así llamadas comunidades de orden superior. Todo esto tiene lugar en el horizonte de horizontes, esto es, nuestro mundo de la vida circundante e histórico.

A modo de pináculo de esta labor de desocultamiento de la vida colonizada por la objetividad de las idealizaciones de la ciencia natural y de la ciencia económica, habría que añadir, junto a Francisco, la dimensión del amor: «El amor social es la clave de un auténtico desarrollo [...] el amor social nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una *cultura del cuidado* que impregne toda la sociedad» (2015, n. 231).

REFERENCIAS

- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2020.
- Harari, Y. N. (2015). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Horsten, T. (2021). *Der Pater und der Philosoph. Die abenteuerliche Rettung von Husserls Vermächtnis*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Hoyos Vásquez, G. (1985). «El filósofo: Funcionario de la humanidad» según Edmund Husserl. *Cuadernos de filosofía*, 6, 60-77.
- Hoyos Vásquez, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre.

- Husserl Archives Leuven (2020) *History and Aims*. <https://hiw.kuleuven.be/hual/about/historyandaims>. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2020.
- Husserl, E. (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos-UNAM.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2013). *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Zirión Quijano y J. Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Juan Pablo II (1987). *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2020.
- Max-Neef, M. (1993). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Noticias Caracol (2019). *Plan de Desarrollo del gobierno Duque, ¿qué tan realista es?* <https://www.youtube.com/watch?v=enCdb149lVA>. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2020.
- Pablo VI (1967). *Carta encíclica Populorum progressio. Sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2020.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Vanhulst, J., & Beling, A. E. (2013). El Buen vivir: Una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12(36), 497-522.

APORTES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA PARA TIEMPOS DE POSCORONAVIRUS

Pbro. Luis Ferney López Jiménez

Fundación Populorum Progressio, Colombia

La pandemia global generada por el coronavirus en poco tiempo alteró de manera tan profunda la vida y la manera de vivir de las personas en todo el planeta que es claro que el mundo no volverá a ser el mismo; muchos aseguran que estamos ante el inicio de una nueva época de la humanidad. Esta pandemia, además, puso en evidencia que el ser humano, a pesar de haberse superado tanto como especie y haber alcanzado logros increíbles, es frágil y que la sociedad que ha construido tiene graves problemas estructurales, los cuales debe tratar de corregir si quiere que esa nueva época que se vislumbra sea mejor que la anterior. Entre los problemas más relevantes podemos enumerar: el deterioro del medio ambiente, el cambio climático y calentamiento global, altos niveles de inequidad, pobreza en la que viven millones de personas que con frecuencia son descartadas, persistencia de guerras y violencia. Este artículo presenta cuatro aportes que la doctrina social de la Iglesia (DSI) pone a disposición de todos y que, a criterio de su autor, se consideran, no solamente útiles, sino indispensables, estratégicos y sinérgicos en la tarea de construir esa nueva época poscoronavirus en la que sea posible superar dichos problemas. Estos son: humanización de la economía, cuidado de la casa común, cultura del encuentro y globalización de la solidaridad.

1. INTRODUCCIÓN

A finales de diciembre de 2019 comenzamos a escuchar sobre la COVID-19. Se trataba de una enfermedad infecciosa causada por el coronavirus; desde entonces, no ha dejado de crecer el número de contagiados y de víctimas mortales en todo el planeta. El 11 de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud la declaró pandemia global. En cuestión de meses este evento alteró tan profundamente la vida y la manera de vivir de las personas en todas partes, al punto que es claro que el mundo, en muchos aspectos, no volverá a ser el mismo. Se prevé que afectará particularmente a Latinoamérica, dada su incapacidad de responder de manera adecuada y eficaz. Por ejemplo, en referencia al Perú se ha dicho que «[l]a crisis revela un Estado disfuncional» (Farzia & Fowks, 2020); seguramente a conclusiones similares se puede llegar en relación con otros países de la región.

Muchos son optimistas en que esta nueva época o nueva normalidad, como algunos la llaman, será mejor que la anterior, que sería lo deseable. No obstante, hay también elementos, que señalaremos más adelante, que indican que eventualmente podría ser peor. En esta coyuntura, la DSI puede ofrecer unos aportes muy valiosos que, tenidos en cuenta, pueden inclinar la balanza en favor de una nueva época de la humanidad marcada por la fraternidad y la solidaridad, el respeto del medio ambiente, el desarrollo sostenible, integral e incluyente y, por ende, una época de armonía y paz.

1.1. No es posible vivir sanos en un mundo enfermo

En un acto sin precedentes el papa Francisco oró en solitario en la Plaza de San Pedro, el 27 de marzo de 2020, e impartió la bendición *urbi et orbi* con motivo de la grave crisis desatada por la COVID-19, que muchos catalogan como el suceso más desafiante para la humanidad después de la Segunda Guerra mundial y el evento más trascendental de

nuestra generación. También hizo una reflexión, cuyas palabras iniciales ponen en perspectiva lo que sucede:

Desde hace algunas semanas parece que todo se ha oscurecido. Densas tinieblas han cubierto nuestras plazas, calles y ciudades; se fueron adueñando de nuestras vidas llenando todo de un silencio que ensordece y un vacío desolador que paraliza todo a su paso: se palpita en el aire, se siente en los gestos, lo dicen las miradas. Nos encontramos asustados y perdidos (Francisco, 2020, p. 19).

Muchos catalogan la aparición del coronavirus y su consiguiente pandemia como algo repentino e inesperado, lo que en buena parte no es cierto. Muchas veces y de distintas formas se había advertido que el deterioro del planeta tendría graves consecuencias como el calentamiento global, el cambio climático, el aumento del nivel del mar, frecuentes y diversas catástrofes naturales. Merecen particular mención la contaminación del agua, del aire y, en general del medio ambiente, lo que crea un terreno abonado para enfermedades respiratorias como la de la COVID-19.

Científicos como el epidemiólogo Ralph Baric, de la Universidad de Carolina del Norte, y personajes como Bill Gates ya habían alertado del riesgo de que epidemias de este tipo pudieran ocurrir. Más aún, Gates —quien sin ser epidemiólogo se ha convertido en un referente mundial en este tema— asegura en una entrevista al periódico *Financial Times* que brotes similares al coronavirus en el futuro podrán suceder cada veinte años, por lo cual tenemos que prepararnos (2020). También el papa Francisco con frecuencia, de manera especial a través de la encíclica *Laudato si'* (2015), ha advertido que es tal el deterioro de la casa común que pide cambios de estilos de vida y una revolución cultural para salvar el planeta.

Puede ser que esta pandemia tomó al mundo sin estar preparado y desprevenido, pero no se podría decir que estaba inadvertido. Hemos pretendido vivir sanos en un mundo enfermo, cosa que no es

posible; así lo insinuó el papa en la mencionada bendición *urbi et orbi*: «No nos hemos detenido ante tus llamadas, no nos hemos despertado ante guerras e injusticias del mundo, no hemos escuchado el grito de los pobres y de nuestro planeta gravemente enfermo. Hemos continuado imperturbables, pensando en mantenernos siempre sanos en un mundo enfermo» (Francisco, 2020, p. 22).

1.2. Poscoronavirus: una nueva época

Al parecer hay consenso general en reconocer que después del coronavirus el mundo no volverá a ser el mismo; habrá una nueva época, marcada por una nueva forma de convivencia humana. «La crisis (de la COVID-19) es un punto de inflexión en la historia», afirma el filósofo británico John Gray, quien además agrega: «Las calles desiertas se llenarán de nuevo, y dejaremos nuestras madrigueras iluminadas por pantallas, parpadeando con alivio. Pero el mundo será diferente de cómo lo imaginamos en lo que pensamos que eran tiempos normales» (2020).

Desde hace ya relativamente largo tiempo, mucho se ha venido hablando de un cambio de época. No es descabellado afirmar que estamos en dolores de parto del nacimiento de esa nueva época; seguramente la historia registrará este momento como un punto de quiebre que marcará un antes y un después: «Miren que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notan?», podría decir una persona de fe (Is 43, 19).

Hay motivos para esperar que los tiempos de poscoronavirus serán mejor que los anteriores; se ven por todas partes muestras de solidaridad, al parecer hay mayor conciencia del cuidado del medio ambiente; el rigor de la cuarentena, en la mayoría de los países, ha sido un espacio doloroso pero significativo de reflexión en torno a elementos esenciales como la vida misma, la familia, la salud, el trabajo, la posibilidad de tener techo y comida; también ha servido para revalorar pequeñas cosas que se daban por obvias, como poder salir de casa, pasear por un parque, hacer deporte, un beso, un saludo, un abrazo. Seguramente que el fortalecimiento de

la virtualidad en ámbitos como la educación, operaciones bancarias, teletrabajo, etc., aportarán cosas positivas.

Pero, que esta nueva época será mejor, no es algo que se puede dar por hecho ni está garantizado; hay motivos que preocupan. Es claro que la pandemia generará una fuerte crisis económica mundial, marcada por pérdida masiva de empleos y puestos de trabajo difíciles de recuperar; millones caerán en la pobreza, sobre todo en países en vía de desarrollo, lo que se traducirá en hambre, violencia y desasosiego social; muchos aseguran que la ya desmedida desigualdad social empeorará en vez de mejorar. Es un hecho que el mapa geopolítico experimentará cambios; hay peligro de regímenes autoritarios que podrían poner en peligro la democracia; las potencias emergentes medirán fuerzas en sus pretensiones de ganar terreno con vistas a la hegemonía mundial, generando —como ya se avizora— una nueva versión de guerra fría, donde la producción de vacunas y su distribución jugarán un rol importante.

1.3. Lo que puede aportar la doctrina social de la Iglesia

La Iglesia, «experta en humanidad [...] [e]n su continua atención por el hombre en la sociedad, ha acumulado un rico patrimonio doctrinal» (CDSI, 2004, p. 87), según se señala en el CDSI (2004, p. 87), donde también se precisa que los fundamentos de doctrina social «representan un patrimonio permanente de reflexión» (p. 162), en el que «[e]l cristiano sabe que puede encontrar los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción como base para promover un humanismo integral y solidario» (p. 7).

Desde estas convicciones se elabora este artículo, el cual pretende identificar algunos aportes de la DSI que resultan particularmente iluminadores en la tarea de interpretar este momento crucial de la historia y de construir esa nueva normalidad que ya estamos comenzando a vivir, con criterios de fraternidad, solidaridad, equidad, justicia social y respeto por la naturaleza y el medio ambiente. Se trata de un ejercicio

hermenéutico a partir de análisis documental y referencias virtuales, al igual que la vivencia personal e institucional de su autor, en cuanto secretario del Consejo de Administración de la Fundación Populorum Progressio, institución perteneciente al Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, comprometida con la promoción de un desarrollo integral e incluyente entre comunidades particularmente pobres y marginadas en Latinoamérica y el Caribe.

Se toma como referente el magisterio eclesial en general, particularmente desde el magisterio social de la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII, pasando por el Concilio Vaticano II y el rico magisterio eclesial de los últimos papas hasta llegar al actual papa Francisco, quien ha mostrado un compromiso incondicional y gran clarividencia a la hora de interpretar y proponer líneas de acción frente a las distintas realidades de nuestro tiempo; sin lugar a dudas que es uno de los líderes mundiales más relevantes y creíbles de nuestro tiempo —posiblemente el que más; en este artículo se da particular énfasis a su magisterio, por lo que será citado con frecuencia—.

Por supuesto, este artículo no pretende presentar todos los aportes que la DSI puede ofrecer en un escenario de pospandemia; se limita a proponer cuatro elementos que se consideran esenciales, sinérgicos y estratégicos; elementos que se constituyen en condiciones *sine qua non* es posible lograr que esa nueva época que se presume iniciará, sea mejor que la anterior. Estos aportes son: humanización de la economía, cuidado de la casa común, cultura del encuentro y globalización de la solidaridad.

2. HUMANIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

2.1. Capitalismo inhumano y persistente

«Hemos examinado la economía actual y la hemos encontrado plagada de vicios gravísimos», sentenció el papa Pío XI, en 1931, en el *Quadragesimo anno* de la *Rerum novarum*, en la encíclica conmemorativa que lleva este nombre, en el contexto de la crisis de 1929 (128). Sesenta

años después, en la *Centesimus annus*, en 1991, el papa Juan Pablo II bautizó el capitalismo como «salvaje» (CA 8). Más recientemente el papa Francisco señala: «El capitalismo salvaje como causante de la crisis, que ha enseñado la lógica del provecho a cualquier costo, del dar para obtener, del explotar sin mirar a las personas» (2013d).

«El capitalismo tiene los días contados», afirman algunos pensadores, entre ellos el filósofo esloveno Slavoj Žižek (2020) en su libro *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*, publicado en medio de la crisis del coronavirus. Otros aseguran que son ya tantas las veces que hemos enterrado al capitalismo que lo que prueba es que es inmortal. Así las cosas, ¿serán el socialismo/comunismo una alternativa adecuada? Desde la DSI es claro que no: «En la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado» (CA 35); esto porque:

El error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social [...]. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión.

De esta errónea concepción de la persona proviene la distorsión del derecho, que define el ámbito del ejercicio de la libertad, y la oposición a la propiedad privada. El hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar «suyo» y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana (CA 13).

2.2. Capitalismo sí, pero con condiciones

Ante la pregunta del papa Juan Pablo II de si el capitalismo es el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, y en general a todos los que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil la respuesta es un «depende»:

Si por «capitalismo» se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios productivos, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva [...]. Pero si por «capitalismo» se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (CA 42).

Como en la crisis de 1929, podemos constatar que el sistema económico actual, hegemónicamente capitalista, tiene vicios graves: es un «capitalismo financiero no regulado [...] postula la maximización del provecho y del consumo, en una óptica individualista y egoísta, dirigida a valorar a las personas solo por su capacidad de responder a las exigencias de la competitividad» (Benedicto XVI, 2013). Se caracteriza por el «individualismo y la primacía absoluta de la ley de mercado sobre el trabajo humano» (Cat 2425).

Por su parte, el papa Francisco ha sido muy crítico, a la vez que propositivo, frente al tema económico. En el libro *Poder y dinero: La justicia social según Bergoglio*, del escritor Michele Zanzucchi, en el prólogo, escrito por el papa, podemos identificar algunas líneas de su pensamiento referente a este tema. A continuación, algunos apartes:

La economía y los mercados han tenido un papel en la explotación excesiva de los recursos de todos, en el aumento de las desigualdades

y en el deterioro del planeta. He constatado que el capitalismo desenfrenado de las últimas décadas ha ampliado aún más el abismo que separa a los más ricos de los más pobres, generando nuevas pobreza y esclavitudes.

Las instituciones financieras y las empresas multinacionales alcanzan tales dimensiones que condicionan las economías locales, lo que ocasiona a los Estados cada vez más dificultades para obrar bien en favor del desarrollo de las poblaciones.

La falta de reglamentación y de controles adecuados favorece el crecimiento de capital especulativo, que no está interesado en inversiones productivas a largo plazo, sino que persigue el lucro inmediato. ¿Qué hacer? Una cosa que me parece importante es concienciar sobre la gravedad de los problemas (2018, prólogo).

Seguramente que después de la crisis de la COVID-19 el capitalismo continuará, lo que no necesariamente es malo, en la medida en que sea un «capitalismo sano» según insinuó el papa Francisco que podría haberlo (Jordi Évole, 2019). El papa insiste en que hay que humanizar la economía. Para lograrlo habría que tener en cuenta al menos los criterios que a continuación se enuncian, aportados desde la DSI:

- «No se trata de abolir el mercado de concurrencia; sino que ha de mantenerse dentro de los límites que lo hagan justo y moral y, por lo tanto, humano» (CDSI 61).
- «Jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes» (GS 69). «Impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común» (GS 71).
- «Convicción de la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital» (LE 13). «Ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital» (RN 15).
- «Es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común [...] La economía y el mercado se deben

situar en el marco moral del bien común, la solidaridad y la justicia social con los pobres» (Cat 2425).

- «Eliminar las causas estructurales de las disfunciones de la economía mundial y corregir los modelos de crecimiento que parecen incapaces de garantizar el respeto del medio ambiente» (LS 6).
- «La obsesión por un estilo de vida consumista, sobre todo cuando solo unos pocos puedan sostenerlo, solo podrá provocar violencia y destrucción recíproca» (LS 204). «Un cambio en los estilos de vida podría llegar a ejercer una sana presión sobre los que tienen poder político, económico y social» (LS 206).

En definitiva, humanizar la economía es buscar que esta propenda por un desarrollo auténtico, cuyos pilares fundamentales deben ser su condición de integral —para todo el hombre— e incluyente —para todos los hombres (PP 149)—.

3. CUIDADO DE LA CASA COMÚN

3.1. El grito de la tierra y de los pobres

En la encíclica *Laudato si'*, publicada el 24 de mayo de 2015, el papa Francisco es categórico en afirmar que la naturaleza está gimiendo y nos está gritando (LS 2, 117), que la tierra «clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella» (LS 2); «La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería» (LS 21). Estamos viviendo una crisis ambiental y social, pero en el fondo «[n]o hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental» (LS 139). Esta crisis tiene una «raíz humana» (LS 101), esta crisis es grave (LS 24, 25, 164, 200, 201). Tan grave y de tal magnitud que el reconocido astrofísico Stephen Hawking advertía que, de seguir como va, para no extinguirse, la especie humana tiene menos de 100 años para salir de la tierra y buscar otro planeta (Kharpal, 2018).

Fruto de esta crisis se prevén consecuencias catastróficas como el cambio climático, el calentamiento global, aumento del nivel del mar, sequías en algunos lugares e inundaciones en otros, nuevas enfermedades y pandemias como la COVID-19, extinción de especies de plantas y animales, crecimiento de los desiertos, etc. Estas consecuencias no son solo amenazas futuras, lamentablemente son ya realidades constatables y cada vez con mayor fuerza y frecuencia. Algo lamentable es que todo esto se había advertido con tiempo y no se le ha prestado la suficiente atención.

Ya en 1971 el papa Pablo VI advertía que el ser humano «debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación» (OA 21). Incluso la pandemia de la COVID-19 que estamos viviendo —aunque no con nombre propio —ya estaba advertida por personajes como Bill Gates en una Charla TED en 2015—. De igual manera se advierte que en el futuro aparecerán más virus y, probablemente, más fuertes. Al papa Francisco le preocupa esta incapacidad de escucha del ser humano: «Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad —por poner solo algunos ejemplos—, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza» (LS 117).

Esta situación lamentable de la casa común tiene una raíz humana, como resultado de ciertas acciones y actitudes de muchas personas, las cuales cada vez resultan menos inaceptables. Particularmente graves son la explotación desconsiderada de la naturaleza, la contaminación del suelo, del agua y del aire, la producción enorme de distintos tipos de residuos y la poca disciplina de reciclaje, el uso de tecnología basada en combustibles fósiles, la explotación minera de manera irresponsable, deforestación y destrucción de bosques y selvas primarias, el consumismo desaforado, la cultura del descarte y de la exclusión, la indiferencia e inconciencia de muchos, el creernos dueños y no administradores de la casa común.

Ante esta realidad, el papa Francisco hace «una invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta. Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos» (LS 14). El 1° de setiembre de 2016, en el mensaje con motivo de la jornada de oración por el cuidado de la creación el papa insistía: «Con este Mensaje, renuevo el diálogo con «toda persona que vive en este planeta» respecto a los sufrimientos que afligen a los pobres y la devastación del medio ambiente» (2016a).

Frente a este llamado, vale la pena traer a colación el preámbulo de *La Carta de la Tierra*, traducida a más de cincuenta lenguas y suscrita por miles de personas y organización alrededor el mundo, desde su firma en el año 2000:

Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. A medida que el mundo se vuelve cada vez más interdependiente y frágil, el futuro depara, a la vez, grandes riesgos y grandes promesas. Para seguir adelante, debemos reconocer que, en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común.

Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras.

Ante el reto de la grave crisis ecológica, la negación del problema, la indiferencia, o la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas, no son respuestas adecuadas. En la búsqueda de respuestas apropiadas hay que tener en cuenta: a) la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, b) la convicción de que en el mundo todo está conectado, c) la crítica al nuevo paradigma y a las

formas de poder que derivan de la tecnología, d) la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, e) el valor propio de cada criatura, f) el sentido humano de la ecología, g) la necesidad de debates sinceros y honestos, h) la grave responsabilidad de la política internacional y local, i) la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida (LS 16). Otros elementos que hay que replantear y que merecen particular mención son el consumismo, la cultura del descarte, el concepto de mayordomía y el pecado contra la ecología.

3.2. Consumismo

Uno de los nombres con el que se identifica la sociedad actual es con «sociedad de consumo» cuyo sistema económico se basa en el consumo masivo de bienes y servicios, y degenera en consumismo que, según la RAE, significa «tendencia inmoderada a adquirir, gastar o consumir bienes, no siempre necesarios». Ha cogido fuerza un nivel de consumo tal que es imposible de sostener, pues «[l]os patrones dominantes de producción y consumo están causando devastación ambiental, agotamiento de recursos y una extinción masiva de especies» (Carta de La Tierra Organización, 2000) y «ya se han rebasado ciertos límites máximos de explotación del planeta» (LS 27).

Frente a esta realidad se resignifican las palabras del papa Juan Pablo II cuando afirma que:

No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo. Por esto, es necesario esforzarse por implantar estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones (CA 33).

Por su parte, el papa Francisco sostiene que hay que lograr un modelo circular de producción. Se debe limitar el uso de los recursos no renovables, moderar el consumo, maximizar la eficiencia del aprovechamiento, reutilizar y reciclar (LS 22). También invita a considerar, en nuestras relaciones con los demás y la naturaleza, la sobriedad y la austeridad, colocando como ejemplo a San Francisco de Asís, para quien la pobreza y la austeridad «no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio» (LS 11).

3.3. Cultura del descarte

El consumismo lleva a la cultura del «utilícese una vez y deséchese» o, lo que es lo mismo, a la cultura del descarte, donde las cosas rápidamente se convierten en desecho y basura, convirtiendo al mundo en un gran depósito de porquería, con el agravante de que no solo se desechan cosas sino también personas, los pobres, los marginados (LS 1, 22), de tal manera que hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres (LS 49, 13, 139). Esto es inhumano y hay que tomarlo con seriedad. Parte de la solución sería la promoción de la solidaridad, a la cual se le dedica un capítulo especial en este artículo.

Por otra parte, conviene caer en la cuenta de que el logro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2015-2030 propuestos por la ONU en el 2015 y suscritos por 193 países, en su mayoría tienen relación directa o indirecta con el cuidado del medio ambiente, de tal manera que será imposible cumplirlos sin replantear ciertos hábitos de consumo, pues muchos problemas del medio ambiente están ligados con la «cultura del descarte» (ODS 22). A manera de ejemplo, cuando en el Objetivo 12 se plantea que hay que «garantizar una producción

y consumo responsables», implícitamente se está aceptando que en el momento hay producción y consumo irresponsables y que, por tanto, hay que replantear ambos.

3.4. Concepto de mayordomía

Desde la perspectiva judeocristiana el ser humano es un administrador de la creación, así queda claro desde el principio cuando «[t]omó, pues, Dios al hombre, y lo puso en el huerto del Edén, para que lo labrara y lo guardase» (Gn 2; 15). El problema está en que el hombre, en su persistencia histórica de querer ser como Dios, se le olvida su condición de administrador y pretende ser dueño absoluto, amo y señor y, cuando esto sucede, comienza a acumular desmesuradamente, situando el tener como principio dominante por encima de la dignidad humana, del futuro de las nuevas generaciones y del derecho de los demás; a quienes así actúan, les recuerda el papa Juan Pablo II que «los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava una hipoteca social» (SRS 42). Por si se nos había olvidado, el microscópico coronavirus nos recordó que somos de barro.

La palabra mayordomía, que había caído en desuso, en los últimos años ha vuelto a tomar fuerza bajo la connotación de «administración responsable». La norma internacional ISO 20121 «Sistema de la Sostenibilidad de Eventos», usa el termino mayordomía y lo define como «La responsabilidad del desarrollo sostenible compartido por todos aquellos cuyas acciones afectan el desempeño ambiental de la actividad económica y el progreso social, que se refleja como un valor y una práctica por individuos, organizaciones, comunidades y autoridades competentes» (2013, párrafo 3.20).

3.5. Pecado contra la ecología

Atentar contra el medio ambiente no solo está mal, es un pecado desde la perspectiva de una conciencia moral, no obstante, esta conciencia moral relativa a las faltas contra la naturaleza no está muy desarrollada. Se entiende por conciencia moral «un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la calidad moral (bueno o malo) de un acto concreto» (Cat 1796) y «[h]ace posible asumir la responsabilidad de los actos realizados» (Cat 1781). Esta conciencia debe ser formada para que sea recta y veraz (Cat 1783).

A este respecto el papa Francisco es enfático en afirmar que «[y]a hemos tenido mucho tiempo de degradación moral, burlándonos de la ética, de la bondad, de la fe, de la honestidad, y llegó la hora de advertir que esa alegre superficialidad nos ha servido de poco» (LS 229), hoy se hace urgente «[s]alvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana» (LS 5).

Un paso adelante y concreto en este sentido es la definición del pecado contra la ecología: «Nosotros debemos introducir —lo estamos pensando— en el Catecismo de la Iglesia católica el pecado contra la ecología, el pecado ecológico contra la casa común, porque es un deber», así lo afirmó el sumo pontífice en la audiencia a los participantes en el XX Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Derecho Penal, el 15 de setiembre de 2019.

Esta iniciativa se da en parte como respuesta positiva a la solicitud hecha al Santo padre por los padres del Sínodo Panamazónico celebrado en Roma entre el 6 y 27 de octubre de 2019:

Proponemos definir el pecado ecológico como una acción u omisión contra Dios, contra el prójimo, la comunidad y el ambiente. Es un pecado contra las futuras generaciones y se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del ambiente, transgresiones contra los principios de interdependencia y la ruptura de las redes de solidaridad entre las criaturas y contra la virtud de la justicia (Documento Final 82).

El componente moral es necesario, pero más que moralizar, se trata de que el cuidado de la naturaleza sea «parte de un estilo de vida» (LS 228). Más aún, se debe convertir en una espiritualidad de la ecología (LS 111).

En razón de lo enunciado, tiene sentido cerrar este apartado como concluye la citada *Carta de la Tierra*, pues propone retos afines que vale la pena asumir:

Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde
por el despertar de una nueva reverencia ante la vida;
por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad;
por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz;
y por la alegre celebración de la vida (2000).

4. CULTURA DEL ENCUENTRO

4.1. Los mundos que el mundo contiene

Es claro que el mundo es diverso. Esta es una característica suya fundamental. Hay diversas maneras de ser, hacer y crear; diversidad de gustos, culturas y costumbres, de pensamiento, de opiniones, etc. Sin duda que esto es bueno. En palabras del escritor Eduardo Galeano: «Lo mejor que el mundo tiene está en los muchos mundos que el mundo contiene, las distintas músicas de la vida, sus dolores y colores: las mil y una maneras de vivir y decir, creer y crear, comer, trabajar, bailar, jugar, amar, sufrir y celebrar» (1999, p. 19).

No obstante, y no pocas veces, la diferencia puede ser, en un mundo cada vez más globalizado, motivo de malentendidos y conflictos a menor y mayor escala. Esos muchos mundos de los que habla Eduardo Galeano antes eran independientes, tenían sus propios territorios y ámbitos. Hoy ya no tanto. A manera de ejemplo, antes era relativamente fácil clasificar las religiones por los territorios que ocupaban en el mundo, hoy ese mapa es difuso; antes los chinos vivían en la China, hoy en todas partes; los filipinos en las Filipinas, hoy en cualquier lugar. Algo similar

se podría decir de habitantes pertenecientes a diversos países, culturas, religiones, etc.

Esto provoca que permanentemente se vean confrontados nuestros estilos de vida, costumbres, tradiciones, creencias, estilos, modas, sistemas de pensamiento, sistemas políticos. Dependiendo de la manera adecuada como se gestionen estos encuentros y el vernos confrontados permanentemente, puede constituirse en una gran riqueza o por el contrario puede ser origen de multiplicidad de conflictos. El politólogo estadounidense Samuel Huntington en su libro *Choque de Civilizaciones* es categórico en afirmar que las guerras futuras se librarían no entre países, sino entre culturas (1996).

Frente a esta realidad, el papa Francisco (2013a) propone una cultura del encuentro como una herramienta de acogida, útil para asimilar las diferencias, en el respeto y sin homogenizar:

Hoy que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos, sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. De este modo, las mayores posibilidades de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y solidaridad entre todos (EG 87).

4.2. La riqueza del poliedro

En un Encuentro Internacional por La Paz, el papa Francisco expresa nuevamente que «[c]ada uno está llamado a ser un artesano de la paz, uniendo y no dividiendo [...] abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros. Dialogar, encontrarnos para instaurar en el mundo la cultura del diálogo, la cultura del encuentro» (2013b). Señala que en cada nación los habitantes no solo deben desarrollar una dimensión social y configurarse como ciudadanos, sino que deben convertirse en

pueblo, lo que es un proceso constante y un trabajo lento y arduo que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una plumiforme armonía (EG 220). Invita a «[c]orrer el riesgo del encuentro con el rostro del otro» (EG 88), procurando una verdadera apertura, la cual implica «mantenerse firme en las propias convicciones más hondas, con una identidad clara y gozosa, pero abierto a comprender las del otro» (EG 251). Con ello, plantea «[u]na cultura del encuentro donde cada uno tenga su lugar, que todo el mundo pueda vivir con dignidad y que se pueda expresar pacíficamente sin ser insultado o condenado, o agredido, o descartado» (Francisco, 2016b).

En el trasfondo de la propuesta de una cultura del encuentro está la idea de que la diversidad, lejos de ser un problema, es una riqueza. Para explicarlo, el papa recurre a la figura del poliedro que, con sus muchas caras, mejor que la esfera, representa bien lo que debe ser la Iglesia y la sociedad:

Menos desigualdades, más diferencias. [...] Quisiera traducir el título con una imagen: la esfera y el poliedro. La esfera puede representar la homologación, como una especie de globalización: es lisa, sin facetas, igual a sí misma en todas sus partes. El poliedro tiene una forma semejante a la esfera, pero está compuesto por muchas caras. Me agrada imaginar a la humanidad como un poliedro, en el que las formas múltiples, expresándose, constituyen los elementos que componen, en la pluralidad, la única familia humana. Y esta sí que es una verdadera globalización. La otra globalización —la de la esfera— es una homologación (Francisco, 2013c).

En la citada exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, el pontífice utiliza y enfatiza esta figura:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad.

Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos (EG 236).

5. GLOBALIZACIÓN DE LA SOLIDARIDAD

5.1. Inaceptables niveles de inequidad

La inequidad social en el mundo resulta cada vez más grave e inaceptable; ha llegado a límites que superan toda lógica y sentido de fraternidad, máxime considerando el destino universal de los bienes: «Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta» (Oxfam, 2016). «Cada día, 10 000 personas pierden la vida por no poder costearse la atención médica» (2020). Un agravante adicional es que esta brecha, en vez de disminuir, sigue aumentando constantemente.

Para el caso de Latinoamérica, la situación es aún peor: «Latinoamérica no es la región más pobre del mundo, pero sí las más desigual» (Cepal, 2018). En Chile, por ejemplo, «[l]os ricos ganan como en Alemania, pero los pobres como en Mongolia» (Deutsche Welle, 2020). «[U]na mujer en un barrio pobre de Santiago de Chile nace con una esperanza de vida 18 años menor que otra en una zona rica de la misma ciudad» (BBC News, 2020); en los demás países de esta región la situación no es distinta, incluso en varios países la desigualdad es aún peor.

Esto trae graves consecuencias. Entre otras cosas, ha sido la principal causa de las manifestaciones sociales que marcaron el 2019 en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia y varios países latinoamericanos; además es

causa de violencia, injusticias y desasosiego social. En su último discurso ante la ONU en 2016, advirtió el presidente Barack Obama que «[u]n mundo en el que el 1% de la humanidad controla tanta riqueza como el 99% restante nunca será estable». También el exdirector del Banco Mundial James Wolfensohn insiste en algo similar. En una intervención ante la Asamblea General de la Sociedad Interamericana de Prensa en Washington, aseveró:

Si no tendemos una mano a la gente viviendo en la pobreza y no creamos una mejor distribución de la riqueza, no habrá paz [...] Antes mucha gente pensaba que había dos mundos: el mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo. Pero esa idea es falsa: «La pobreza en un lugar es pobreza en todos lados» [...] Los dos mundos han desaparecido. Hay solo un mundo... Ese «único mundo» en el que vivimos es tan interdependiente, que la pobreza en otro continente, a miles de kilómetros, puede significar la muerte de los que viven en países desarrollados (2011).

5.2. Llamado a la solidaridad

«Globalización económica sin globalización de la solidaridad es el suicidio de los pobres y, por lo tanto, el de la mayoría de la humanidad» suele insistir el cardenal Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga, arzobispo de Tegucigalpa (2004). Por su parte, el papa Francisco exhorta a los fieles católicos del mundo y, en general a toda persona de buena voluntad, sobre la necesidad de «una solidaridad universal nueva», pues dadas las condiciones actuales de la sociedad mundial, caracterizada por tantas inequidades y donde hay cada vez más personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte ineludiblemente, en un llamado a la solidaridad (LS 158, 4).

Ante las dimensiones que ha alcanzado la creciente desigualdad, el llamado a la globalización de la solidaridad cobra carácter de urgencia, entendida esta como

la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos. Esta determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder (SRS 38).

De tal forma que, para lograr la globalización de la solidaridad, es necesario, por una parte, «fortalecer la conciencia de que somos una sola familia humana» (LS 52) según señala el papa Francisco y, por otra parte, destacar que «en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria», según exhorta el papa Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate* (CiV 36).

En esta misma encíclica el papa Benedicto advierte que:

En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes [...]. Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia (CiV 38).

La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no solo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión (GiV 40).

Contraria a la solidaridad sería la indiferencia que, según afirma el papa Francisco en su mensaje con motivo de la XLIX Jornada Mundial de la Paz 2016, es la actitud de quien cierra el corazón para no tomar en consideración a los otros, de quien cierra los ojos para no ver aquello que lo circunda o se evade para no ser tocado por los problemas de los

demás. Esta indiferencia ha estado presente en cada época de la historia, pero en nuestros días esta tipología ha superado decididamente el ámbito individual para asumir una dimensión global y producir el fenómeno de la «globalización de la indiferencia».

Frente a este llamado a la solidaridad, vale la pena mencionar el Manifiesto de Católicos Latinoamericanos con Responsabilidades Políticas con motivo de la crisis generada por la COVID-19, en el cual sitúan la solidaridad como uno de los tres principios fundamentales, junto con el bien común y la dignidad humana, a la base de cualquier intervención o acción que deba hacerse, e invitan en esta crisis, que es un momento de elección, a refundar un nuevo pacto social basado en la solidaridad y la fraternidad, orientado a la integración de las naciones latinoamericanas.

5.3. Que nadie se quede atrás

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* es un documento programático del pontificado del papa Francisco, desde esta perspectiva, al reseñar el pontífice «algunos desafíos del mundo actual», denuncia los niveles escandalosos que alcanza la exclusión social en la sociedad de hoy y propone que así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy se tendría que decir «no a una economía de la exclusión y la inequidad», pues esa economía mata, y no puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. Tampoco se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad.

Señala, además, que hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de

consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del «descarte» que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera (EG 52, 53). Se ha llegado a tal punto que los excluidos no solamente se les deja atrás, sino que son considerados sobrantes.

Como consecuencia de la pandemia ya se comienza a sentir una severa recesión económica mundial, fruto de la afectación prácticamente de todos los ámbitos de la economía, los mercados bursátiles, el consumo, el turismo, la industria; ya se cuentan por millones los desempleados, los que no tienen con qué pagar sus deudas, el arriendo o comprar suficiente alimento. Reponerse no va a ser fácil. Esta situación obligará a muchos a «quedarse atrás», rezagados. En la homilía del II Domingo de Pascua o de la Misericordia, el papa Francisco advierte que esto sucederá y pone en alerta sobre el riesgo de olvidar al que se quedó atrás (2020).

Hoy más que nunca se hace necesario impulsar con gran ímpetu la globalización de la solidaridad para que nadie se quede atrás y si se queda, que no sea olvidado y que se le ayude a recuperar el terreno perdido y vivir con dignidad. La situación extrema a la que nos obliga la pandemia ha sacado muchas cosas buenas de los seres humanos, entre otras, las muchas muestras de genuina solidaridad con personas que ni siquiera conoce.

5.4. No hay carencia de recursos sino de humanidad

El mundo no carece de recursos, ni de alimento suficiente para todos; en los últimos años y décadas ha habido un desarrollo acelerado en muchos campos como el de la medicina, la ciencia y la tecnología, las comunicaciones, etc.; se construyen trenes, autopistas, y sistemas de comunicación que han hecho que desaparezcan las distancias, se

construyen ciudades que parecen sacadas de la ciencia ficción, se ha logrado curar o controlar muchas enfermedades que hasta hace poco eran mortales, se ha incrementado significativamente la expectativa de vida.

A pesar de tantos logros y avances hay millones de personas viviendo en pobreza y miseria, persisten altos niveles de guerra y violencia en muchas partes del mundo, se invierten ingentes cantidades de dinero en el desarrollo de armamento de distinto tipo con un impresionante capacidad de destrucción, nunca como antes el planeta mismo y la especie humana han estado en peligro de perecer, crece la amenaza de aparición de nuevas enfermedades asociadas al deterioro de la calidad del aire, del agua, al igual que se prevé que las catástrofes naturales serán más frecuentes y graves.

En el contexto de los Derechos Humanos, los derechos de la tercera generación suelen denominarse derechos de solidaridad que incluyen el derecho a la paz, al desarrollo, a un medio ambiente adecuado, a la asistencia humanitaria, entre otros, que más que derechos individuales son bienes colectivos. Velar y promover estos derechos de solidaridad constituyen un genuino acto de humanidad en el que sin excepción y hoy más que nunca, estamos llamados a comprometernos.

6. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Todo lo anterior pone en evidencia al menos dos cosas: primero, que el hombre, no obstante creerse Dios, aún sigue siendo de barro y, segundo, que en la sociedad persisten problemas estructurales graves, que ya se han mencionado, y que demandan a la comunidad humana unirse y comprometerse para lograr superarlos. La crisis generada por la pandemia global del coronavirus se constituye en un espacio de reflexión y un polo a tierra para cada persona, sociedad, gobierno y la humanidad en general. Esta crisis dolorosa podría constituirse en una oportunidad de oro para unir voluntades con miras a construir esa nueva época que, de alguna manera, ya se está configurando, de tal manera que esta se traduzca

en una versión mejorada de la sociedad y el mundo, donde todos sin excepción puedan disfrutar de sus beneficios.

Humanizar la economía, intensificar el cuidado de nuestra casa común, generar una cultura del encuentro y globalizar la solidaridad, sin duda no agotan los múltiples aportes que ofrece la DSI en este momento coyuntural de la historia, pero al ser excepcionalmente estratégicos, sinérgicos y útiles, son una buena base para marcar un nuevo comienzo, frente al hecho de que «no se trata de prepararnos para el futuro, sino de preparar el futuro», según exhorta con frecuencia el papa Francisco en sus mensajes.

REFERENCIAS

- Academia de Líderes Católicos de Latinoamérica (2020). *Manifiesto de Católicos Latinoamericanos con Responsabilidades Políticas*. http://liderescatolicos.net/manifiesto/Manifiesto_politico_latinoamericanos_Completo.pdf. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Asociación de Academias de la Lengua Española (RAE). *Poliedro*. <https://dle.rae.es/poliedro?m=form>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2020.
- BBC (2020). Por qué América Latina es «la región más desigual del planeta». <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51390621>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Benedicto XVI (2009). *Carta encíclica Caritas in veritate*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Benedicto XVI (2013). *Mensaje XLVI Jornada Mundial de la Paz*. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace.html. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Biblia de Jerusalén* (2009). Bilbao: Disclée de Brouwer.
- Catecismo de la Iglesia católica* (2000). Bogotá: San Pablo.

- CELAM (2014). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, Brasil*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- CEPAL (2018). *Segundo Foro de los países de América Latina y el Caribe sobre Desarrollo Sostenible*. <https://news.un.org/es/story/2018/04/1431712>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Concilio Vaticano II (1968). *Gaudium et spes*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Deutsche Welle (2020). *Chile en la crisis del COVID-19: ¿Por qué un país modelo parece hundirse en el caos?* <https://www.dw.com/es/chile-en-la-crisis-de-covid-19-por-qu%C3%A9-un-pa%C3%ADs-modelo-parece-hundirse-en-el-caos/a-53577659>. Fecha de consulta: 12 de mayo de 2020.
- Évole, J. (2019). *Entrevista al papa Francisco sobre el capitalismo*. https://www.lasexta.com/programas/salvados/mejores-momentos/la-opinion-del-papa-francisco-sobre-el-capitalismo-que-domina-el-mundo-estamos-en-una-tercera-guerra-mundial-a-pedacitos-video_201903315ca116f00cf2de7721edda5f.html. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Fariza, I. & Fowks, J. (2020). *La pandemia sacude los cimientos de la economía peruana*. <https://elpais.com/economia/2020-06-18/la-pandemia-sacude-los-cimientos-de-la-economia-peruana.html>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Francisco (2013a). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Francisco (2013b). *Discurso con motivo del Encuentro Internacional por la Paz, organizado por la Comunidad de San Egidio*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130930_incontro-pace-s-egidio.html. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Francisco (2013c). *Video-mensaje con ocasión del Tercer Festival de la doctrina social de la Iglesia*. <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/>

- pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131121_videomessaggio-festival-dottrina-sociale.html. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Francisco (2013d). *Esta casa es una luminosa transparencia de la caridad de Dios*. Palabras del papa Francisco en la Casa Don de María. 21 de mayo. <https://es.zenit.org/2013/05/21/esta-casa-es-una-luminosa-transparencia-de-la-caridad-de-dios/>
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Francisco (2016a). *Mensaje para la XLIX Jornada Mundial de la Paz 2016*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.html. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Francisco (2016b). *Mensaje al pueblo argentino*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160930_messaggio-popolo-argentino.html
- Francisco (2020). *La vida después de la pandemia*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Galeano, E. (1999). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Gates, B. (2015). *Charla TED: ¿La próxima epidemia? No estamos listos*. https://www.youtube.com/watch?v=6Af6b_wyiwI. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Gates, B. (2020). *Transcript: Bill Gates speaks to the FT about the global fight against coronavirus*. <https://www.ft.com/content/13ddacc4-0ae4-4be1-95c5-1a32ab15956a>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Gray, J. (2020). *Why this Crisis Is a Turning Point in History*. <https://www.newstatesman.com/uncategorized/2020/04/why-crisis-turning-point-history>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations? The Debate*. Nueva York: Foreign Affairs.

- International Organization for Standardization (2013). *Sistema de la Sostenibilidad de Eventos*. <https://www.iso-tools.org/2016/04/26/iso-20121-sistema-gestion-eventos-sostenibles/>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Juan Pablo II (1981). *Encíclica Laborem exsens*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1987). *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1991). *Carta encíclica Centesimus annus*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Kharpal, A. (2018). *Here are 4 of Stephen Hawking's biggest predictions from human extinction to aliens*. <https://www.cnn.com/2018/03/15/stephen-hawking-predictions-human-extinction-to-global-warming.html>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- La Carta de la Tierra Organización (2000). *Declaración Internacional La Carta de la Tierra*. <https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/descargar-la-carta/>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- León XXIII (1891). *Carta encíclica Rerum novarum*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Mercaba (2001). *Artículos: Mientras exista pobreza, los ricos no tendrán paz*. www.mercaba.org/ARTICULOS/P/pobreza_riqueza.htm. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Organización de la Naciones Unidas (2015). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Oxfam (2016). *Una economía al servicio del 1%*. https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-es_0.pdf. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Pablo VI (1965). *Discurso ante la ONU*. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Pablo VI (1967). *Carta encíclica Populorum progressio*. Vaticano: Editorial Vaticana.

- Pablo VI (1971). *Carta apostólica Octogesima adveniens*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Pío XI (1931). *Carta encíclica Quadragesimo anno*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Pontificio Consejo de Justicia y Paz (2004). *Compendio de a doctrina social de la Iglesia*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Prensa Vaticana (2019). *Audiencia con el papa Francisco: XX Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Derecho Penal*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/11/15/jur.html>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021
- Rodríguez Madarriaga, O. A. C. (2004). *La globalización de la solidaridad*. <https://unis.edu.gt/wp-content/uploads/2016/02/leccion-inaugural-2004.pdf>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Sínodo para la Región Panamazónica (2019). *Documento conclusivo*. Vaticano: Editorial Vaticana.
- Zanzucchi, M. (2018). *Poder y dinero. La justicia social según Bergoglio*. Madrid: Ciudad Nueva.

CUARTA PARTE
PRÁCTICAS A LA LUZ DE LOS NUEVOS
ENFOQUES CATÓLICOS DE DESARROLLO

HACIA UN DESARROLLO HUMANO INTEGRAL Y SOSTENIBLE: EL CAMINO DE LA ECONOMÍA DE FRANCISCO

María Guadalupe Martino

Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de «desarrollo humano integral» fue planteado por primera vez por Pablo VI (1967) en la encíclica *Populorum progressio* (PP) y se refiere, en primer lugar, a un desarrollo que considera tanto la dimensión material como la dimensión espiritual del ser humano, y en ese sentido se habla de una integralidad¹ (Deneulin, 2019). Esta concepción ha continuado vigente en la doctrina social de la Iglesia (DSI) y ha sido enriquecida con el aporte de las encíclicas posteriores según los desafíos de cada momento histórico². Aquí se considerarán los aportes de las encíclicas *Caritas in veritate* (CiV), del papa emérito Benedicto XVI (2009), y *Laudato si'* (LS), del papa Francisco (2015), a partir de la cual se incorpora el adjetivo «sostenible». Ambos documentos permiten comprender el espíritu que anima el proyecto denominado «la Economía

¹ El término «integral» proviene, a su vez, de los escritos de Jacques Maritain sobre el «humanismo integral», que es un humanismo abierto a la trascendencia (Deneulin, 2019, p. 75).

² Otra importante encíclica referida al desarrollo es *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II (1987), publicada con ocasión del 20° aniversario de *Populorum Progressio*, pero no será considerada en este trabajo con el fin de centrarnos en las más recientes.

de Francisco» (EoF)³, que puede considerarse, en cierta medida, un camino hacia el desarrollo en el sentido propuesto por los pontífices, tanto desde la perspectiva de los valores que persigue, como en términos de la propuesta en sí, los actores que involucra y la forma de trabajo.

La Economía de Francisco fue concebida originalmente como un gran evento a realizarse en la ciudad de Asís, en marzo de 2020, donde el papa convocó a jóvenes economistas y emprendedores de todo el mundo con el objetivo de realizar un pacto por el cual se comprometieran a construir una nueva economía, a «dar un alma a la economía del mañana», en las palabras del santo padre (Francisco, 2019, p. 1). Debido a la situación desatada por la pandemia de la COVID-19, el evento fue postergado para noviembre de 2020 y finalmente será realizado en forma virtual, pero se decidió comenzar un proceso de trabajo, del cual se dará cuenta en el presente artículo. Cabe señalar que aún no es posible hablar de «una propuesta» de la Economía de Francisco en términos de políticas públicas o de diseños concretos, ya que estos serán producto de un proceso que se está desarrollando actualmente y cuyos primeros resultados se darán a conocer posteriormente al cierre de la presente publicación. Es por eso que aquí se presentarán los lineamientos generales y algunos conceptos subyacentes a la propuesta, particularmente aquellos que se vinculan al concepto de desarrollo presentado, así como las actividades concretas en las que el proyecto se ha materializado, dejando para el futuro las conclusiones que se deriven luego de un mayor avance del mismo.

En el próximo apartado se considerarán las encíclicas mencionadas, tanto en lo que hace al concepto de desarrollo como tal, como a los caminos para alcanzarlo y en particular en los actores que han de llevar adelante el proceso de desarrollo. Ambas encíclicas han sido objeto de numerosos análisis por lo que en el presente artículo se presentarán

³ La sigla EoF proviene del inglés *Economy of Francisco* y ha sido ampliamente utilizada en las distintas comunicaciones referidas al evento, por lo que se prefirió mantenerla, aunque este libro esté escrito en español.

solo aquellos aspectos más relevantes en términos de la EoF, que, como se señalara anteriormente, puede comprenderse como un intento de respuesta a las aspiraciones expresadas en dichos documentos, en el sentido de avanzar hacia ese desarrollo integral y sostenible planteado.

2. EL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Como se mencionó en la introducción, el concepto de desarrollo humano integral, se distingue por considerar una dimensión trascendente del ser humano, la cual constituye su base antropológica (Deneulin, 2009). Esta visión está claramente expresada en la encíclica *Caritas in veritate*, donde Benedicto XVI señala que sin esta dimensión el desarrollo se deshumaniza (CiV 11) y reafirma las expresiones de Pablo VI que consideraba el «desarrollo como vocación», y un desarrollo que promueve «a todos los hombres y a todo el hombre» (CiV 18; PP), que alude precisamente al hombre considerado en todas sus dimensiones, también la espiritual. En *Laudato si'*, por su parte, también esta dimensión trascendente es constitutiva del concepto de desarrollo, ya que invita a reconocerse como parte de la creación de Dios y de ahí se desprenden sus ideas centrales (LS 2). Esta perspectiva integral expresada en las encíclicas ubica a la persona humana en el centro del análisis social y de la acción pública, ya que la persona es el fin hacia el cual debe orientarse el desarrollo (Deneulin, 2019). Sobre estos fundamentos las encíclicas enriquecen el concepto de desarrollo humano integral con nuevos elementos que responden a las realidades actuales y que como se observará más adelante, de alguna manera constituyen algunas de las premisas fundamentales del proceso de la Economía de Francisco.

En los próximos apartados se presentará el concepto de desarrollo en los documentos mencionados, centrándonos fundamentalmente en el concepto de desarrollo como tal, identificando las peculiaridades acentuadas en cada documento, como así también en los caminos

propuestos para alcanzarlo, en los cuales encuadraremos luego el proyecto de la Economía de Francisco.

2.1. El desarrollo humano integral en *Caritas in veritate*

En el año 2009, en el contexto de la crisis financiera internacional, el papa Benedicto XVI publica la encíclica *Caritas in veritate*, en la cual retoma las enseñanzas de Pablo VI (1967) expresadas en *Populorum progressio*, trayéndolas al contexto de la globalización y la crisis financiera internacional, con los nuevos acentos que ello requiere.

En ese sentido, por ejemplo, en *Populorum progressio* hay un llamado al compromiso de los poderes públicos (PP 33) con el desarrollo, pero en la actualidad, como plantean Bruni y Zamagni (2007), la globalización ha llevado a un desempoderamiento de los Estados nacionales, por lo que la responsabilidad por el desarrollo no puede recaer solo en ellos, sino que requiere también la participación de otros actores (CiV 38). Así se comprende el énfasis en la importancia de la participación de la sociedad civil en la vida económica (CiV 24) y la necesidad de empresas que tengan objetivos sociales (CiV 38), un llamado a que las empresas «se conviertan en sociales» en la actividad económica ordinaria (Bruni & Zamagni, 2007, p. 18). Esta concepción se relaciona también con una de las ideas centrales de la encíclica que es el don o la «gratuidad».

2.2. Gratuidad y relacionalidad para un desarrollo humano integral

En lo que hace al concepto de desarrollo como tal, hay una continuidad con la concepción presente en las encíclicas anteriores, pero incorpora un nuevo elemento a la discusión sobre el desarrollo, que es el rol del don o la gratuidad en la economía, lo cual para algunos autores llevaría una comprensión diferente del sistema socioeconómico (Camacho, 2018). En ese sentido la encíclica sostiene que «el desarrollo económico, social

y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad» (CiV 34).

El fundamento del principio de gratuidad o lógica del don de la que habla Benedicto XVI está vinculado a la dimensión trascendente del hombre, ya que se entiende que el hombre está impulsado a dar desde el momento en que reconoce su propia existencia como un don gratuito de Dios, lo cual constituye la base de la antropología de la encíclica (Camacho, 2018). Asimismo, la idea de don y de reciprocidad están vinculadas a la naturaleza relacional del hombre. Ello plantea una diferencia fundamental con la concepción del *homo economicus* sobre la cual se construye la teoría económica dominante y tiene grandes consecuencias sobre la forma de concebir la actividad económica. En ese sentido, la novedad que plantea la encíclica es proponer la gratuidad y la reciprocidad en la actividad económica ordinaria (CiV 36) y no solo como algo adicional sino como un factor de desarrollo (CiV 39), contribuyendo a su vez a una humanización de la economía, en tanto estas lógicas responden a lo propiamente humano, que es la relacionalidad.

¿Qué significa incluir la gratuidad o la «lógica del don» en la economía? (CiV 37). La encíclica plantea algunas formas concretas y hace referencia a ejemplos de actividades donde se pone en práctica la gratuidad, como son las empresas sociales; en particular menciona el proyecto de Economía de Comunión llevado adelante por el movimiento de los focolares⁴ y otras experiencias similares, donde se plantea un modelo de empresa que tiene como objetivo el bien común y donde se practica la reciprocidad antes que el mero intercambio de equivalentes propio del mercado. Esto no significa reemplazar el modelo tradicional

⁴ El proyecto de economía de comunión fue creado por el movimiento de los focolares en Brasil en 1991 y en la actualidad cuenta con más de 800 empresas que adhieren al mismo en diferentes países Bruni (2014, p. 38). Estas empresas dividen sus beneficios en tres partes: una destinada a ayudar a los pobres, la segunda para reinvertir en la firma y crear nuevos empleos y la tercera parte para promover lo que ellos denominan la «cultura del dar» (p. 37).

de empresa, sino propiciar una variedad de modelos, lo cual ya en sí mismo contribuiría a un mercado más «civil» (CiV 47). Ello daría lugar a una nueva base para la ética empresarial, muchas veces orientada por consideraciones *ex post* o restringida a los medios utilizados para un determinado fin, para pasar a una concepción donde la ética atraviesa la concepción misma de la empresa y de sus fines (Grassl & Habisch, 2011).

Esta idea se refleja, asimismo, en un nuevo acento en lo que hace a las relaciones entre mercado, Estado y sociedad civil. Apartándose de la clásica discusión entre mercado y Estado, donde la sociedad civil jugaba un papel secundario o residual, la encíclica plantea una visión «triádica» donde las tres esferas están interrelacionadas (Zamagni, 2018). En este modelo, la sociedad civil y sus organizaciones pasarían a ocupar un lugar más protagónico en la actividad económica, transmitiendo los principios de gratuidad y de reciprocidad al mercado, contribuyendo a una humanización de la economía. En *Centesimus annus*, San Juan Pablo II ya destacaba el rol de las organizaciones de la sociedad civil frente a la insuficiencia del mercado y el Estado para alcanzar el bien común (CA 35). *Caritas in veritate*, por su parte, plantea un protagonismo mayor de la sociedad civil, la cual de alguna forma deberá transmitir sus lógicas y valores a las otras dos esferas, impactando en la conformación de estas. Como señala Camacho «en ambos casos se habla de insuficiencia del mercado, pero, mientras Juan Pablo II propone que el mercado sea controlado desde fuera por el Estado y las fuerzas sociales, CiV sugiere que la lógica del don actúe desde dentro de la actividad económica» (2018, p. 59). Esto es, se plantea que en el mercado debe tener lugar también la gratuidad, a través de empresas que la ponen en práctica, así como a través del compromiso de todos los actores económicos, por ejemplo, los consumidores (CiV 66), en lugar de ser una lógica válida únicamente en el contexto de la sociedad civil. En la misma línea, se plantea un mayor protagonismo de la sociedad civil a través de distintas formas de participación ciudadana en los asuntos públicos (CiV 24).

Por último, cabe mencionar la referencia que hace la encíclica a los programas concretos de desarrollo, dando pautas para que estos estén orientados según el bien común y el desarrollo humano integral, como ese desarrollo que promueve a «todo el hombre y a todos los hombres» (PP 14; CiV 18).

2.3. El desarrollo humano integral y sostenible en *Laudato si'*: una ecología integral

En la encíclica *Laudato si'*, publicada en mayo de 2015, el papa Francisco plantea una mirada del desarrollo y del hombre en estrecha relación con la naturaleza, con la creación. El pontífice considera la crisis ambiental y la crisis social como parte de un mismo problema que se desprende de una visión de lo ambiental que no puede prescindir del ser humano (LS 118) y una concepción del hombre que no puede comprenderse separado de la naturaleza (LS 2).

De acuerdo con esta concepción, el ser humano es parte de la naturaleza con la cual está «interpenetrado» (LS 139). Esta interdependencia mutua pone de manifiesto la importancia del cuidado del ambiente y del cambio necesario en las estructuras productivas para preservarlo, ya que afecta en forma directa la vida humana y con más intensidad la vida de los sectores más vulnerables (LS 48). En ese sentido el papa Francisco afirma que «[n]o hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS 139). Así, un desarrollo humano integral debe incluir necesariamente la dimensión ambiental. Esto es lo que el papa denomina una ecología integral que no solamente abarca el cuidado de la naturaleza, sino que está íntimamente unida al cuidado de la persona, la cual es parte de la naturaleza y depende de ella para su subsistencia (LS 137-142).

Si bien una de las grandes denuncias de la encíclica se dirige al paradigma tecnocrático (LS 104-106) que domina todos los ámbitos de la vida y es sostenido por unos pocos que detentan el poder para

su propio beneficio y a costa del bien común (Scannone, 2018), el pontífice llama a toda la sociedad a un compromiso con un cambio, para lo cual es necesaria una conversión personal. Esta lleva el carácter de una «conversión ecológica», entendiendo el cuidado de la creación como consecuencia del encuentro con Jesucristo y como parte constitutiva de la vida cristiana y no como algo secundario, lo cual implica cambios concretos en los patrones de consumo y en los estilos de vida (LS 217).

Asimismo, la ecología integral llama a repensar los modelos de desarrollo, de producción y de consumo (LS 137, 138), para «combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza» (LS 139). En ese sentido el papa Francisco reconoce también indicios de un cambio posible en diversos procesos de búsqueda e iniciativas llevadas adelante por la sociedad civil, y, en línea con Benedicto XVI, estimula este tipo de desarrollos que «[...] suscitan «civilizar» tanto al mercado —no como fin sino como instrumento eficaz—, como al Estado mediante «un nuevo modo de hacer política» desde la misma sociedad» lo cual va en línea con la experiencia de la Economía de Francisco que se presentará a continuación (Scannone, 2018, p. 115).

3. EL CAMINO DE LA «ECONOMÍA DE FRANCISCO»

El proyecto de la «Economía de Francisco» surge en 2019 impulsado por el papa y llevado adelante por distintas instituciones, con la idea de reunir jóvenes economistas, empresarios y activistas sociales para iniciar un diálogo con grandes economistas y referentes sociales y culturales, con el fin de proyectar una nueva economía más justa y sostenible. En palabras del papa, «dar un alma a la economía del mañana». El evento debe su nombre a San Francisco de Asís, en quien, como señala el papa Francisco, «[...] se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior», lo cual resume de alguna manera el espíritu del proyecto

(LS 10). En ese sentido, puede considerarse un aporte concreto en vistas a un desarrollo humano integral y sostenible como plantean las encíclicas aquí analizadas, no solo desde el punto de vista de los temas concretos a tratar, sino también por las características mismas del evento y de la convocatoria.

Así, en mayo de 2019, el papa Francisco publica una carta dirigida a los jóvenes que desde diversos ámbitos quisieran comprometerse con tal transformación de la economía, como se observa en sus primeras líneas:

Os escribo para invitaros a una iniciativa que he deseado tanto: un evento que me permita encontrar a quienes hoy se están formando y están empezando a estudiar y practicar una economía diferente, la que hace vivir y no mata, que incluye y no excluye, que humaniza y no deshumaniza, que cuida la creación y no la depreda. Un evento que nos ayude a estar juntos y conocernos, que nos lleve a hacer un «pacto» para cambiar la economía actual y dar un alma a la economía del mañana. (Francisco, 2019).

3.1. La convocatoria

La invitación fue dirigida a jóvenes menores de 35 años de todo el mundo, según tres grandes categorías: investigadores —en su mayoría economistas o académicos de áreas afines—, empresarios y *change-makers*⁵. Los jóvenes debieron pasar por un proceso de selección, de modo que de aproximadamente 4000 inscriptos quedaron unos 2000. El proceso de selección fue realizado por voluntarios de distintas partes del mundo que se sumaron a colaborar con el proyecto y fueron convocados por el comité científico.

Por otra parte, se invitó a grandes economistas y personalidades con importante trayectoria en el área social y ambiental, con el objetivo

⁵ Esta categoría incluye jóvenes comprometidos con diversos proyectos sociales, que se autodefinen como agentes de cambio y buscan una transformación de la economía desde las prácticas.

de posibilitar un diálogo directo con los jóvenes, quienes serían los verdaderos protagonistas del evento. Entre los invitados se encuentran los premios Nobel Amartya Sen⁶ y Muhammad Yunus⁷, Kate Raworth, Stefano Zamagni, Vandana Shiva, Mariana Mazzucatto, Carlo Petrini, Jeffrey Sachs, entre otros⁸.

3.2. La organización

La organización del evento fue confiada a cuatro instituciones: la Diócesis de Asís, la Municipalidad de Asís, el Instituto Seráfico de Asís⁹ y Economía de Comunión, manteniendo un diálogo permanente con el cardenal Turkson, prefecto del Departamento Vaticano para el Desarrollo Humano Integral, que patrocina la iniciativa. Dichas instituciones tienen representación en un comité central presidido por el obispo de Asís, Domenico Sorrentino, del cual forma parte también el director científico del evento, el economista italiano Luigino Bruni, que a su vez es el coordinador del proyecto Economía de Comunión. Asimismo, se incluyó en la preparación a colaboradores pertenecientes al mundo académico, a distintos movimientos eclesiales, asociaciones y diversas instituciones que ofrecieron su apoyo y expresaron su deseo de ser parte del proceso. En ese sentido, los adultos incluidos acompañan a los jóvenes durante su trabajo, pero siempre en un rol de facilitar el surgimiento del pensamiento propio de estos últimos.

⁶ Premio Nobel de Economía 1999.

⁷ Premio Nobel de la Paz 2006.

⁸ Algunos de ellos estarán finalmente presentes en noviembre, otros han participado en algunas de las conferencias online organizadas durante el año y otros estaban confirmados inicialmente, pero para la nueva fecha no se han podido mantener.

⁹ El Instituto Seráfico de Asís es un cuerpo eclesiástico sin fines de lucro que ofrece actividades psicoeducativas y de rehabilitación, así como actividades sociales y de cuidado de la salud para niños y jóvenes con discapacidades físicas, sensoriales y de aprendizaje. <https://www.serafico.org/>

3.3. El proceso del año 2020

Pocas semanas antes del inicio del evento comenzó la crisis generada por la COVID-19 que impidió realizar el encuentro y se decidió postergarlo para noviembre del mismo año. Sin embargo, dadas las circunstancias tampoco será posible realizar el encuentro presencial masivo planeado originalmente, por lo que se realizará en forma virtual y eventualmente en 2021 se realizará un encuentro presencial si el contexto lo permite. Sin embargo, más allá de la postergación del evento original, los organizadores vieron en esta circunstancia una oportunidad para comenzar un proceso de trabajo, lo cual fue propuesto a los jóvenes participantes y aceptado por gran parte de ellos.

Al momento de la inscripción los participantes fueron divididos en doce «aldeas» temáticas a elección según su formación e intereses. Cada una de estas aldeas contó con un coordinador junior y alrededor de diez colaboradores senior de las distintas categorías (investigadores, empresarios y *change-makers*). Esta estructura inicial se mantuvo y en cada aldea se inició un proceso de trabajo con reuniones virtuales, en las que se procuró desarrollar una visión común sobre la temática específica, hacer un diagnóstico de los principales problemas a abordar y finalmente elaborar propuestas. Asimismo, se organizaron *webinars*, algunos promovidos por el equipo central y otros por las aldeas, que fueron transmitidos por *streaming* y abiertos a público en general. Como soporte adicional se creó una plataforma digital con espacios de discusión y socialización donde se comparten los trabajos en curso de las aldeas, así como múltiples iniciativas que han surgido en relación al evento en distintos países y de las más diversas características. Fue un trabajo que exigió una gran creatividad y flexibilidad, pero que al mismo tiempo generó nuevas oportunidades y para noviembre se espera llegar con propuestas de trabajo concretas que serán presentadas al papa Francisco, cuya presencia en el encuentro virtual ya está confirmada.

3.4. Las aldeas

Los temas de las aldeas se expresaron en forma de «duplas» que buscan reflejar conceptos entre los que hay una cierta tensión y por eso grandes desafíos. En lo que sigue se presentarán brevemente las doce aldeas con las preguntas principales que han guiado el trabajo, según la información publicada en la página web oficial¹⁰ y testimonios de los participantes publicados en el mismo sitio. Dada la presencia tanto de académicos como de empresarios y agentes de cambio, las aldeas buscaron ser un espacio para un diálogo que pretende no quedar en meras discusiones teóricas y a la vez enriquecer las prácticas existentes con nuevas reflexiones.

3.5. *Management* y don

¿Hay espacio para el don y la gratuidad en los negocios? Esta pregunta pone en discusión los fundamentos antropológicos del *management*, apartándose de la visión reduccionista del ser humano típica del *mainstream*, y conduce a una redefinición del objetivo de los negocios, los criterios de desempeño y las relaciones laborales. El diálogo con las experiencias de negocios que buscan llevar estas ideas a la práctica —por ejemplo, enfoques de *management* sostenible— genera nuevas preguntas y muestra los grandes desafíos que deben enfrentarse al elaborar propuestas de este tipo y cómo a la vez es posible este cambio de paradigma.

3.6. Finanzas y humanidad

«Dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad» (LS 128). Con esta frase se presenta el contenido de la aldea en la página web del evento. La pregunta central es si es posible y en qué medida pueden las finanzas ser un instrumento de inclusión social y estar al servicio de la humanidad, reconociendo

¹⁰ www.francescoeconomy.org

que para ello la confianza basada en las relaciones interpersonales es un valor fundamental. En ese sentido se consideran las buenas prácticas ya existentes (banca ética, montes de piedad, cooperativas y microfinanzas), con el fin de promoverlas y contribuir al diseño de propuestas innovadoras.

3.7. Trabajo y cuidado

Los cambios tecnológicos y su impacto en el mundo laboral muestran la necesidad de considerar en forma conjunta estas dos dimensiones, usualmente referidas a distintos ámbitos de la vida social. En ese sentido se plantean nuevas perspectivas que buscan incluir el cuidado de las demás personas y de la creación a través del trabajo, en vistas a una ecología humana integral, entendiendo que cada hombre y cada mujer están llamados a cuidar la creación.

3.8. Agricultura y justicia

¿Cómo se puede unir la justicia con una agricultura sostenible? En este eje de trabajo se discute el rol de la agricultura ante los desafíos planteados por el cambio climático, la población mundial creciente y los conflictos relacionados con la tierra, los cuales plantean nuevos problemas y preguntas vinculadas a los derechos laborales, al derecho al agua, a la reubicación de poblaciones indígenas, a la seguridad alimentaria, a la producción de biocombustibles y nuevas tecnologías, entre otras.

3.9. Energía y pobreza

En línea con el papa Francisco, que en la encíclica *Laudato si'* asocia la crisis ambiental a la crisis social, se plantea un *social green deal* (pacto social verde), como camino hacia un futuro donde la energía no sea ocasión de división, no sea contaminante y permita incluir a los más vulnerables. Esto implica discutir el paradigma económico dominante que supone un crecimiento infinito, con el constante aumento de la

necesidad de energía y del costo de producirla que ello conlleva, y se buscan caminos para transitar hacia un sistema energético inclusivo con bajas emisiones de carbono «que no deje a nadie afuera».

3.10. Negocios y paz

El punto de partida es la constatación de que la paz se ve amenazada por la desigualdad, la vulnerabilidad económica, la pobreza y la injusticia, como se observa en gran parte de los conflictos locales e internacionales. En ese sentido, se plantea si es posible que la economía, los negocios y los mercados promuevan relaciones más pacíficas e igualitarias, se orienten a la obtención de ventajas mutuas, y en última instancia, al bien común. Asimismo, se evalúa el rol de las grandes compañías para prevenir o favorecer conflictos y sus causas, así como el papel de los bancos, el sector financiero y los inversores éticos ante los conflictos sociales. Por otra parte, según el testimonio de una joven participante, en el transcurso del trabajo se ha reconocido además la situación inversa, esto es, la importancia de la paz para el desarrollo de los negocios¹¹.

3.11. Mujeres para la economía

Más allá de las importantes discusiones acerca de la inclusión de las mujeres en la economía y el cumplimiento de sus derechos en condiciones de igualdad, una de las ideas de este grupo de trabajo es que dicha inclusión aporta asimismo a la construcción de una economía más inclusiva en todo sentido, más equitativa y centrada en la persona. En ese sentido es muy sugestiva la pregunta que guiara los primeros pasos del grupo de trabajo: «Si la economía fuera una mujer... ¿qué vería? ¿qué sentiría? ¿qué diría?» Sobre esta base se generó una visión conjunta orientada a promover el pleno reconocimiento de las capacidades de la mujer y su

¹¹ <https://francescoeconomy.org/we-are-the-avantgarde-of-how-the-post-covid-world-will-be/>

aporte a la economía, considerando nuevos modelos organizacionales, estilos de gobernanza y liderazgo, formas de empresa, herramientas de inclusión y buenas prácticas para una vida laboral equilibrada, sabiendo que todo esto implica un cambio de mentalidad¹².

3.12. CO₂ de las inequidades

Este eje se concentra en las desigualdades económicas como causa y/o consecuencia de otros desequilibrios (salud, expectativa de vida, educación, bienestar, capacidades, apoyo social, huella ecológica, poder democrático, derechos humanos, género), e intenta comprender las causas de dichas desigualdades para luego pensar caminos para construir un sistema económico que promueva el desarrollo personal, la conectividad humana y la empatía. Esto es, una economía regenerativa e inclusiva «por diseño» y que «no produce una sola víctima más», como pide el Santo padre en su carta a los jóvenes (Francisco, 2019, p. 2).

3.13. Vocación y lucro

El eslogan de la aldea es «el trabajo como una llamada para una vida con sentido». ¿Es posible pensar el trabajo de esta manera? ¿Cómo se pueden construir lugares de trabajo donde las personas puedan florecer y encontrar su vocación? ¿Se pueden unir las vocaciones personales a grandes objetivos comunes, ej. los objetivos de desarrollo sostenible (ODS), criterios ambientales, sociales y de gobernanza (ESGs)¹³, el bien común y las corporaciones de beneficio? ¿De qué manera? Estas son las preguntas que buscan unir estas dos dimensiones, muchas veces vistas como antagónicas, lo cual implica también un cambio en la forma de medir el beneficio, ya que el lucro deja de ser el objetivo principal.

¹² <https://francescoeconomy.org/if-economy-was-a-woman-a-testimony/>

¹³ Environmental, Social and Governance.

Los desafíos que plantea este cambio son también parte del trabajo de la aldea.

3.14. Negocios en transición

Las transformaciones económicas derivadas de la crisis ambiental, la revolución tecnológica y los cambios sociales implican una transformación para las compañías, ya que dichos cambios impactan en sus productos y el modo de producirlos, sus objetivos y sus relaciones tanto internas como externas. En este eje se trabaja sobre experiencias y propuestas de cómo realizar esta transición incluyendo a los pobres y a los más vulnerables y qué instituciones aportarían a dicha transición. En ese sentido se trabaja sobre la misión y rol de las empresas, modelos de negocios sostenibles, tecnología para el bien común, instituciones y ecosistemas¹⁴.

3.15. Vida y Estilo de vida

Como señala el papa Francisco «[...] es necesario corregir los modelos de crecimiento, garantizando el respeto por el medio ambiente, la apertura a la vida, la preocupación por la familia, la igualdad social, la dignidad de los trabajadores y los derechos de las generaciones futuras» (2019). Esto implica incluir en el esfuerzo de transformación de la economía el compromiso individual, cada uno puede contribuir, ya sea como ciudadanos, compañías, organizaciones, políticos, etc., para combatir la cultura del descarte, a través de nuevas formas y estilos de vida. En ese sentido se abre también un debate acerca las medidas de riqueza y bienestar y se busca concretizar esa conversión ecológica a la que llama el papa.

¹⁴ <https://francescoeconomy.org/businesses-should-be-at-the-service-of-society/>

3.16. Políticas para la felicidad

La pregunta central de la aldea es ¿qué fines de la vida humana debieran apoyar y promover las políticas económicas? Considerando que la felicidad va más allá del bienestar material, es preciso evaluar las distintas medidas de bienestar, por ejemplo, capacidades, florecimiento humano, oportunidades, libertad, etcétera. Se considera asimismo la importancia de las relaciones para la felicidad en contraposición al individualismo que está en la base de la ciencia económica. En ese sentido adquiere importancia también la familia y otras dimensiones comunitarias como agentes legítimos de bienestar social, los cuales deben ser promovidos a través de las políticas públicas. Se discuten nuevas formas de evaluar, medir y promover el bienestar orientado a la felicidad, desde las prácticas y las políticas públicas, tanto desde una perspectiva macro como microeconómica¹⁵.

4. EL APORTE DE LA ECONOMÍA DE FRANCISCO AL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL Y SOSTENIBLE EN CLAVE DE LAS ENCÍCLICAS

¿En qué sentido puede considerarse que la EoF constituye un aporte al desarrollo humano integral y sostenible en el sentido de las encíclicas? Si bien aún no es posible arribar a grandes conclusiones ni a propuestas concretas propias de la EoF, debido a que las mismas aún están siendo elaboradas, puede considerarse que el proyecto en sí mismo constituye un camino hacia dicho desarrollo, como señalaremos a continuación.

El aporte más evidente está vinculado a las temáticas trabajadas en las distintas aldeas, donde es clara la intención de contribuir con propuestas concretas a las grandes ideas enunciadas en las encíclicas, que pueden resumirse de alguna manera en los desafíos planteados por la crisis social y ambiental denunciada por el papa Francisco en *Laudato si'*, así como

¹⁵ <https://francescoeconomy.org/happiness-policies-and-the-economy-of-francesco/>

la necesidad de una ética que atraviese las estructuras económicas como plantea *Caritas in veritate*. En ese sentido los temas relacionados con el medio ambiente y la inclusión social son abordados de diversas maneras en las aldeas y este hecho en sí mismo ya puede considerarse un avance en la dirección planteada por las encíclicas.

Asimismo, se observa una búsqueda de formas económicas basadas en el enfoque antropológico (relacional) y el rol de la gratuidad en la economía postulado por *Caritas in veritate*. Esto es, un enfoque relacional del ser humano, que se diferencia profundamente del paradigma individualista del *homo economicus* sobre el que se basa la economía actual en la teoría y en la práctica, y la promoción de la gratuidad en la actividad económica como factor de humanización de la misma. Esta visión se ve claramente expresada en la temática de varias de las aldeas, por ejemplo, en «Don y *management*» en forma muy específica, pero este concepto subyace también a todas las búsquedas de modelos alternativos de empresa planteados en otras de las aldeas, ya que en la búsqueda de otros objetivos fuera del lucro está siempre presente la gratuidad en mayor o menor medida e implica una concepción del hombre y sus motivaciones diferente al *homo economicus* motivado únicamente por la maximización de beneficios económicos. El proceso mismo de la EoF, llevado adelante por miles de voluntarios aportando su trabajo profesional y su tiempo motivados por una transformación de la economía y la sociedad, es una expresión de gratuidad.

La EoF aporta también a la conversión ecológica que plantea el papa Francisco, que invita a proteger la creación como «parte de una existencia virtuosa», como parte de una vida cristiana consecuente (LS 217). Ello se observa claramente en la aldea «Vida y Estilos de Vida», donde hay una búsqueda de nuevas formas de vida, respetuosas del ambiente, donde el aporte personal es también fundamental para el cambio que se persigue. Este acento en el aporte personal no excluye la necesidad de un cambio estructural, pero en línea con la DSI, ambos van de la mano (Deneulin, 2019).

Otra característica significativa que señalamos es la relación entre Estado, sociedad civil y mercado, planteada en *Caritas in veritate*, así como la valoración de los procesos llevados a cabo por la sociedad civil en *Laudato si'*. En ese sentido puede considerarse el proceso mismo de la EoF como un aporte en la línea de la participación de la sociedad civil, de una nueva forma de hacer política y de intervenir en la economía. Esto es, no se espera un cambio únicamente llevado adelante por los poderes públicos, sino que el llamado a empresarios jóvenes muestra un interés por el accionar de las empresas como agentes de cambio, así como a otros actores de la sociedad civil y sus organizaciones. Desde esta perspectiva puede comprenderse también un evento de estas características, como un llamado amplio a la sociedad civil a involucrarse en la conducción de un proceso de desarrollo, desde el compromiso personal y desde las organizaciones.

Ante la urgencia de muchas de las problemáticas actuales, se intenta desde la EoF dar una respuesta en proyectos concretos planteados por los jóvenes, pero también hay una concepción de un cambio necesario más profundo y se busca desarrollar un modo distinto de concebir la economía y la sociedad, lo cual es alcanzable solo en el largo plazo. En ese sentido la EoF no se agota en el evento o en el trabajo realizado en estos meses, sino que apunta a ser el inicio de un proceso que se desarrolle en el tiempo. No es simplemente una elaboración de un plan de acción específico —aunque pretende incluir muchos planes de acción concretos— sino una propuesta más abarcadora, transversal, que alimente las iniciativas transformadoras, ya sea empresariales, académicas, o netamente sociales. En ese sentido no solo serán las propuestas de noviembre las que contribuyan a un proceso de desarrollo, sino que la expectativa es aportar a un cambio más profundo y duradero, e impulsar un movimiento de jóvenes que se comprometa por esa economía del mañana.

5. REFLEXIONES FINALES

En este artículo retomamos el concepto de desarrollo propuesto por las últimas encíclicas sociales, que a su vez remontan su contenido esencial a la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI, que fue la primera en tratar el tema en forma específica. Los últimos documentos de alguna manera traen dichos conceptos a la época actual con sus nuevos desafíos y realidades a los que la Iglesia busca dar una respuesta. En ese marco se presenta la experiencia de la «Economía de Francisco» como un intento promovido por el papa Francisco de iniciar un proceso de transformación de la economía, que estaría orientado a un desarrollo humano integral y sostenible tal como se propone en las encíclicas consideradas.

Tanto por su contenido como por la cercanía temporal, podría decirse que *Laudato si'* tiene un rol preponderante, pero pueden identificarse muchos elementos en *Caritas in veritate* que preparan el camino también a este proceso, por lo que consideramos oportuno incluirla en el análisis. Como plantea Annett, *Laudato si'* desde su planteo de los grandes problemas de la realidad actual y la urgencia de la situación ambiental y social y *Caritas in veritate*, con su profundo planteo que señala el error antropológico en las bases mismas de la conducta económica, «pueden hacer más nítida la visión, profundizar el diagnóstico y ofrecer un mapa caminero más claro para el desarrollo humano integral y sostenible» (2018, p. 230). Un desarrollo que es vocación (PP 15), que «requiere una respuesta libre y responsable» (CiV 17) a un llamado de Dios. En esa perspectiva puede comprenderse el proceso de la EoF como se presenta a lo largo del artículo. El papa invita a los jóvenes a asumir este desafío de ser parte de ese proceso transformador hacia una economía con alma, que haga posible un desarrollo humano integral y sostenible, «de todo el hombre y para todos los hombres».

REFERENCIAS

- Annett, A. (2018). Economía de la virtud y desafíos económicos actuales: el mapa caminero de *Caritas in veritate* y *Laudato si'*. En J. C. Scannone (ed.), *Sociedad civil y bien común: hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil* (pp. 220-274). Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Benedicto XVI (2009). *Caritas in veritate*. www.vatican.va Fecha de consulta: 21 de enero de 2021.
- Bruni, L. (2014). The Economy of Communion. A Project for a Sustainable and Happy Economic Future. *Journal of Dialogue & Culture*, 3(2), 32-41.
- Bruni, L. & Zamagni, S. (2007). *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*. Bern: Peter Lang.
- Camacho, I. (2018). Articulación de las lógicas del mercado, Estado y sociedad civil en *Caritas in veritate*. En J. C. Scannone (ed.), *Sociedad civil y bien común: hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil* (pp. 47-66). Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Deneulin, S. (2009). Desarrollo humano: Benedicto XVI vs. Amartya Sen. *Revista Cultura Económica*, 27(75-76), 112-120.
- Deneulin, S. (2019). El desarrollo humano integral: una aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. *Revista de Estudios Sociales*, 67, 74-86.
- Francisco (2015). *Laudato si'*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Fecha de consulta: 21 de enero de 2021.
- Francisco (2019). *Carta del Santo padre Francisco para el Encuentro «Economy of Francesco»*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/05/11/econo.html>. Fecha de consulta: 21 de enero de 2021.

- Grassl, W. & Habisch, A. (2011). Ethics and Economics: Towards a New Humanistic Synthesis for Business. *Journal of Business Ethics*, 99(1), 37-49.
- Juan Pablo II (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Fecha de consulta: 21 de enero de 2021.
- Pablo VI (1967). *Populorum progressio*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Fecha de consulta: 21 de enero de 2021.
- Scannone, J. C. (2018). Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil. *Revista Cultura Económica*, XXXVI(96), 108-118.
- Zamagni, S. (2018). El vínculo de la lógica del mercado, el Estado y la sociedad civil en el Magisterio. En J. C. Scannone (ed.), *Sociedad civil y bien común: hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil* (pp. 21-46). Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

**DEL DESARROLLO A LA ECOLOGÍA INTEGRAL:
LA RED UNIVERSITARIA PARA EL CUIDADO DE LA
CASA COMÚN (RUC) Y SU DIPLOMATURA SUPERIOR
EN ECOLOGÍA INTEGRAL**

Adrián E. Beling

Global Studies Programme - FLACSO Argentina

Emmanuel Poretti

Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común

**1. INTRODUCCIÓN: ¿ECOLOGÍA INTEGRAL *IN STATUS*
NASCENDI? EL ROL DE LA UNIVERSIDAD**

En el marco del debate global acerca de las implicancias de una necesaria transición socioecológica a la sustentabilidad para la reorientación de trayectorias de desarrollo actuales, el presente texto tiene por objeto presentar una experiencia concreta de construcción y articulación de una red institucional de universidades latinoamericanas en torno al ideal regulativo de una «ecología integral»¹ que presenta el papa Francisco

¹ El término «ecología integral» fue originalmente empleado por el ecologista, teólogo e historiador cultural Thomas Berry (1914-2009) como «una forma de entender y estudiar el mundo natural combinando ciencia medioambiental, la ética del medio ambiente, y la espiritualidad medioambiental en aras de acciones que fomenten el bienestar de la naturaleza y sociedad» (*Sanando la Tierra*, Introducción: <https://healingearth.ijep.net/es>); pero se diseminó masivamente y adquirió peso discursivo al constituirse en el eje conceptual de la carta encíclica del papa Francisco, *Laudato si'*. Algunos elementos clave para sintetizar este «nuevo paradigma», según Leonardo Boff (2019, prólogo), son: a) el principio de que «todo es relación y nada existe fuera de la relación» (Werner

como horizonte colectivo en su carta encíclica *Laudato si'* (2015), y su programa insignia de formación de alcance continental. Se trata de la Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC) y su Diplomatura Superior en Ecología Integral (DSEI).

Respondiendo a la vocación universalista —o, mejor, «pluriversalista»— e integradora de la encíclica papal, la RUC busca constituirse en canal de diálogo entre las esferas intelectual, religiosa y política. De modo análogo, el programa de estudios y actividades de la DSEI refleja la voluntad de integración de saberes y miradas, así como también la crítica papal a la unidimensionalidad del paradigma tecnocrático y economicista que ha pervertido el ideal de desarrollo —entendido vulgarmente como sinónimo de mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de la vida individual y colectiva— como un mero subproducto hipotético —y consistentemente postergado— del proceso de acumulación de capital. Este sesgo economicista en la conceptualización del desarrollo ha resultado en el descarte sistemático de una enorme proporción de la población mundial, condenándola así a la pobreza y la marginación estructurales; y en una crisis ambiental y ecológica sin precedente en la historia humana, que destruye el equilibrio dinámico de la biosfera terrestre y pone en peligro la supervivencia de la especie humana, así como de muchas de las demás especies animales y vegetales con las que cohabitamos la «casa común».

Dirigiéndose no solo a la comunidad católica y cristiana ecuménica, sino «a cada persona que habita este planeta» (LS 3), con *Laudato si'* el papa Francisco abre preguntas con un componente claramente sociopolítico,

Heisenberg); b) el valor intrínseco de cada ser (LS 12); c) la complejidad de la realidad que exige la ecologización de todos los saberes; d) la concepción de la Tierra Madre como algo viviente, la pertenencia a un Todo más grande; e) la inclusión sistemática de la inteligencia cordial, sensible o emocional, con lo que la encíclica asume lo que constituye una gran discusión en la filosofía actual (Maffesoli, Cortina, Golemn, Muniz Sodré y otros): rescatar este tipo de razón —la más ancestral del ser humano— para contrabalancear los excesos de la razón instrumental del tecnocientificismo ilustrado.

que se centran en las condiciones necesarias para una vida buena para todos dentro de los límites de la biosfera, y sobre cómo tales condiciones llegan a establecerse. Por primera vez, el principal líder religioso del mundo, haciéndose eco de un consenso ecuménico, científico y político en torno a la gravedad de la crisis socioambiental actual y la necesidad de cambios radicales al sistema social y económico prevalente, aborda explícitamente estos interrogantes en toda su complejidad, articulando sin remilgos la crítica radical que resulta de dichos interrogantes al paradigma socioeconómico imperante (LS 50-52), así como a la cultura del consumo y del descarte (LS 22), entendiendo la crisis social y la crisis ambiental como dos caras de una misma crisis civilizatoria (LS 49).

Así, *Laudato si'* desnuda el carácter profundamente normativo de los debates contemporáneos en torno a la relación entre sociedad humana y la naturaleza no-humana, normatividad que habitualmente queda oculta tras una pátina pseudobjetiva, tecnicista y economicista. Más importante aún, quizá: lo hace apoyándose en una gran pluralidad de fuentes, y sin caer en el estéril juego de la confrontación ideológica. «Quizá el toque magistral del *Laudato si'*, dice Enrique Leff, uno de los intelectuales más representativos del pensamiento ambiental latinoamericano, «sea la invitación que hace el papa Francisco a un diálogo plural cosmopolita, buscando equilibrar el saber científico con la fe religiosa y con los saberes populares» (2019, p. 62). Con esto, «la encíclica marca un hito, no solamente en la historia de la Iglesia, sino también en el debate sobre sustentabilidad» (Brand, 2019, p. 153).

En este diálogo cabe a la institución universitaria un papel central: el eminente biólogo Edward O. Wilson, en su libro *The Creation - An Appel to save Life on Earth* (2006), plantea la tesis básica de que es necesario establecer una alianza entre religión y ciencia para salvar la casa común de la amenaza autoengendada por la perversión del ideal del desarrollo. Según Wilson, somos productos de una civilización que no solo surgió de la religión, sino también del Iluminismo fundamentado en la ciencia, y necesitamos de ambas para restaurar el equilibrio a los sistemas de

soporte de la vida en el planeta. Las religiones velarán porque la ciencia sea practicada al servicio de la vida y no de la acumulación económica, y las ciencias expandirán la comprensión de lo sagrado más allá de sus textos canónicos, tradiciones, ritos, y símbolos religiosos para abarcar las diversas manifestaciones de lo divino en la creación.

La alianza que propone Wilson demanda una transformación de las instituciones, saberes y prácticas tanto en la esfera de la religión como en la académica. En este sentido dice el teólogo Markus Vogt que «la crisis ecológica del Antropoceno es *productora de religión*» (traducción y cursivas nuestras) (2018, p.1). Por su parte, la universidad también debe redefinirse a sí misma como una «Universidad transformadora del siglo XXI» (Universität der Umkehr), como plantean Andreas Exner y Raphael Ferbasen en su contribución a este volumen, en la medida en que la generación de conocimiento —y la apertura del canon del conocimiento— constituyen un insumo imprescindible para el cambio cultural requerido en pos de una transición societal hacia una ecología integral.

Dice el papa Francisco en *Laudato si'* que «debemos salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos hundiendo» (LS 163), y que «[n]o se trata de una reforma, sino de buscar “un nuevo comienzo”» (LS 207). El problema que enfrenta la humanidad es el de comprender y encaminar este proceso de transformación civilizatoria. Contribuir a esta tarea es el propósito de la existencia tanto de la RUC como de la DSEI.

Las secciones siguientes ofrecen nuestras reflexiones acerca de la significancia y aportes actuales y potenciales de la RUC y la DSEI al debate latinoamericano y mundial acerca del desarrollo sostenible y la ecología integral. A esta reflexión integramos también la voz de algunos de los rectores de las universidades-miembro de la RUC², que

² Todas las citas a rectores de las universidades miembro de la RUC contenidas en este texto provienen de una entrevista personal escrita circulada por los autores a los rectores de las 39 universidades que integran la red, en agosto de 2020.

fueron entrevistados en su carácter de coprotagonistas del proceso de construcción de lo que, creemos, constituye un experimento pionero según la alianza que propone Wilson en pos del proyecto de un desarrollo humano definido en el marco de una ecología integral, donde la esfera académica busca trascender los claustros para responder a los desafíos fundamentales del tiempo actual, acogiendo la interpelación proveniente de la esfera religiosa.

2. LA RED UNIVERSITARIA PARA EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN (RUC) COMO EXPERIMENTO PIONERO HACIA LA «UNIVERSIDAD TRANSFORMADORA DEL SIGLO XXI»

En el año 2016, un grupo que originalmente consistió de seis universidades de distintos puntos de la Argentina fundaron la Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común, siguiendo los lineamientos de los Objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS) de Naciones Unidas y la exhortación del papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*. El IV Acuerdo de la RUC (Rio Negro, Argentina, mayo de 2018) destaca que la nueva red se distingue por su federalismo y su gran extensión geográfica, así como por su horizontalidad y diversidad, por su capacidad de integrar a universidades de gestión pública y privada, laicas y confesionales de diversa antigüedad y trayectoria, así como con diferentes ofertas académicas, pero «unidas en su voluntad renovada de comprometerse con las problemáticas socioambientales que atraviesan la vida social y universitaria; resaltando que esta identidad coconstruida debe traducirse en aportes hacia el sistema universitario».

Este «carácter plural», según Eugenio Martín De Palma, rector de la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF), Argentina, fue un atributo distintivo de la RUC desde su fundación. Junto a la pluralidad de miradas que fortalece epistémicamente a la red, cabe mencionar su potencial transdisciplinario o de transversalidad institucional, que, a un tiempo, la fortalece institucionalmente y confiere legitimidad

social. En efecto, «la Red es una herramienta poderosa, basada en la confianza y compromiso de sus integrantes, cuya propuesta abierta y plural permite avanzar transversalmente en el abordaje de problemáticas centrales de la humanidad que trascienden etnias, gobiernos, religiones, clases, disciplinas y cualquier otra barrera» (De Vincenzi, rector de la Universidad Abierta Interamericana-UAI, Argentina).

La creación de la RUC se formalizó mediante la firma de la *Carta Compromiso* (Varela, 2016), en la cual las universidades miembro asumían diez desafíos por trabajar, con el fin de promover una «Educación para la Ecología Integral», «tema que necesita un cambio de hábitos y culturas; y es necesario instalarlo en las Universidades generadoras de conocimientos» (Bresso, rector de la Universidad de Congreso (UC), Argentina). A través de un sistema de padrinazgo y convocados por «el compromiso con los valores transversales que emanan de la encíclica papal y los ODS y su propósito de generar las condiciones y acciones que promuevan el intercambio y la articulación interinstitucional desde una perspectiva inclusiva» (Fische, rectora de la Universidad de Flores-UFLO, Argentina), las universidades «se fueron reuniendo, por iniciativa de sus respectivos rectores o, tal vez, de algún otro miembro de la comunidad universitaria» (Piñón, secretario ejecutivo de la RUC), propiciando así un «continuo crecimiento y la expansión hacia universidades latinoamericanas» (Zogbi, rector de la Universidad Atlántida Argentina-UAA, Argentina).

Actualmente, la RUC cuenta con 39 universidades miembro³ de seis países de la región latinoamericana, y constituye una red única mundial

³ De Argentina: 1. Escuela Universitaria de Teología; 2. Instituto Universitario de Ciencias de la Salud - Fundación Barceló; 3. Universidad Abierta Interamericana; 4. Universidad Atlántida Argentina; 5. Universidad Católica de Salta; 6. Universidad Católica de Santa Fe; 7. Universidad Católica de Santiago del Estero; 8. Universidad Champagnat; 9. Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales; 10. Universidad de Concepción del Uruguay; 11. Universidad de Congreso; 12. Universidad de Flores; 13. Universidad de San Isidro; 14. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino; 15. Universidad del Salvador; 16. Universidad Fasta; 17. Universidad de la Defensa Nacional; 18. Universidad Nacional Arturo Jauretche; 19. Universidad Nacional de Avellaneda; 20. Universidad

en su tipo mundial. Rodolfo Gallo Cornejo, rector de la Universidad Católica de Salta (UCASAL), Argentina, plantea que

la importancia actual de la RUC radica en que es uno de los principales espacios consolidados en América Latina para la interacción universitaria en temas de estudio y aplicación de la encíclica *Laudato si'*. Es un espacio de articulación interinstitucional, desarrollo académico y aplicación en territorio que refleja el pensamiento cristiano sobre la relación entre la humanidad y la naturaleza.

Además, las universidades de la RUC «comparten una mirada de lo ambiental que excede lo técnico y va al fondo del conflicto actual, que es el modo de consumo y descarte en el sistema que predomina desde la Revolución Industrial a nuestros días» (Zogbi), y que se propone «multiplicar la conciencia crítica sobre la situación de nuestra casa común y posibilitar que el debate transversal sobre el futuro profundice aspectos básicos de la organización social» (Villar, rector de la Universidad Nacional de Quilmes-UNQ, Argentina).

Desde sus inicios, pues, la RUC buscó atender «una problemática universal actual que afecta al conjunto de la humanidad» (De Vincenzi), «generando una agenda común y una convocatoria a pensar la función de las universidades y su compromiso con el desarrollo de sociedades más justas y equitativas» (Kusinsky, rector de la Universidad Nacional

Nacional de Hurlingham; 21. Universidad Nacional de José Clemente Paz; 22. Universidad Nacional de Jujuy; 23. Universidad Nacional de Lanús; 24. Universidad Nacional de La Rioja; 25. Universidad Nacional de Lomas de Zamora; 26. Universidad Nacional de Los Comechingones; 27. Universidad Nacional de Moreno; 28. Universidad Nacional de Río Negro; 29. Universidad Nacional de San Martín; 30. Universidad Nacional de Quilmes; 31. Universidad Nacional Guillermo Brown; 32. Universidad Pedagógica Nacional. De Bolivia: 33. Universidad Católica Boliviana San Pablo. De Costa Rica: 34. Universidad Católica de Costa Rica. De Ecuador: 35. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. De Perú: 36. Pontificia Universidad Católica del Perú; 37. Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo; 38. Universidad Femenina del Sagrado Corazón. De Panamá: 39. Universidad Tecnológica Oitema.

José Clemente Paz (UNPaz), Argentina). Se logró así «avanzar en un diálogo sobre el modo en que estamos construyendo el futuro del planeta, al que nos convoca el propio papa Francisco con un sentido de apertura y orientación incluyente para que estén representadas todas las voces» (Rodríguez Saá, rectora de la Universidad Nacional de Los Comechingones-UNLC, Argentina).

En esta línea, las primeras iniciativas fueron organizar las *Jornadas Interuniversitarias para el Cuidado de la Casa Común*, concebidas como instancias de formación y debate —pero también de consolidación y de institucionalización— en torno a diversas temáticas que atraviesan los dos ejes vertebradores de la RUC: *Laudato si'* y los ODS, pero, al mismo tiempo, atendiendo a los desafíos territoriales particulares de cada universidad anfitriona⁴, y procurando una representatividad geográfica,

⁴ El listado completo de las Jornadas Interuniversitarias para el Cuidado de la Casa Común detalla temáticas, universidad anfitriona (lugar) y fecha de cada encuentro:

- I. La Cuestión del Agua, en Universidad Nacional Arturo Jauretche (Florencio Varela, Buenos Aires, Argentina), setiembre de 2016.
- II. Pobreza y Energía, en Universidad Nacional de La Rioja, (Ciudad de La Rioja, Argentina), junio de 2017.
- III. Los aportes de la Ecología Integral y los Objetivos para el Desarrollo Sostenible frente a los desafíos del Cambio Climático y la Cultura del Descarte, en Universidad de Congreso (Ciudad de Mendoza, Argentina), octubre de 2017.
- IV. Las energías renovables y el uso eficiente de la energía en el ámbito público-privado, en Universidad de Flores - Sede Comahue (Ciudad de Cipolletti, Río Negro, Argentina), mayo de 2018.
- V. Crisis Ecológica: Diálogo entre lo Urbano y lo Rural. Áreas Metropolitanas y Periurbanas, en Universidad Católica de Salta (Ciudad de Salta, Argentina), setiembre de 2018.
- VI. Las universidades y la educación ambiental: los jóvenes de Latinoamérica como Cuidadores de la Casa Común: en Universidad Nacional de Hurlingham (Buenos Aires, Argentina.), abril de 2019.
- VII. Actitudes, valores y acciones para un mundo más justo, solidario y sostenible, en Universidad Fasta y Universidad Atlántida Argentina (Ciudad de Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina), setiembre de 2019.
- VIII. El cuidado de la Casa Común: concretizando la esperanza, en la Universidad Católica de Costa Rica (Ciudad San José de Costa Rica, Costa Rica), febrero de 2020.

de género, etaria, temática y disciplinaria en la composición de los asistentes. Esto permitió

integrar visiones diferentes y heterogéneas a la discusión de temas vinculados a la Ecología Integral [aportando] riqueza de miradas entorno a la temática de la encíclica *Laudato si'*, siempre expresadas en un ámbito de respeto y cordialidad [y compartiendo] experiencias prácticas que las diferentes universidades desarrollan. Esto permitió, a lo largo del tiempo, complementar el contenido teórico asociado al estudio de la encíclica, con aspectos operativos que demuestran su aplicabilidad en la realidad cotidiana de las universidades y de los territorios en los que ellas se insertan. (Cornejo).

De manera transversal al desarrollo de las Jornadas Interuniversitarias, producto de las sinergias propiciadas por el encuentro de los actores académicos, en especial rectores y referentes, pero también equipos de estudiantes y docentes jóvenes, se gestaron acciones comunes de docencia, extensión e investigación que funcionaron como catalizadores de los contenidos desarrollados durante las Jornadas y como vehículos para su puesta en práctica. Estas actividades buscaron promover que «*Laudato si'* sea cada vez más vigente, compartiendo experiencias, conocimientos y buenas prácticas de la implementación de la encíclica como eje transversal en los planes de estudios de las universidades, con la intención de trascender al entorno» (Loaiza Torres, rector de la Universidad Católica Boliviana-UCB, Bolivia), dando cuenta así de «la responsabilidad que tenemos los educadores de casas de estudios superiores» (Alarcón Revilla, rectora de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón-UNIFE, Perú).

Desde sus inicios, en las actividades de la RUC se buscó fomentar la presencia y participación no solo de las autoridades y claustro académico, sino también de miembros jóvenes de la comunidad universitaria, con el objeto de visibilizar iniciativas «de base» y promover el protagonismo de distintos actores de la vida académica comprometidos con la ecología integral. Al mismo tiempo, las actividades de la RUC se

han distinguido siempre por la presencia de autoridades públicas y eclesiásticas, manifestando así la voluntad de diálogo entre academia-política-religión y su necesaria imbricación mutua en pos de una transformación socioecológica. Como afirma Agustina Rodríguez Saá, estas instancias tenían por objetivo «potenciar la reflexión conjunta sobre los distintos aspectos de la actual crisis ecológica y social, y para elaborar desde nuestras capacidades, estrategias solidarias que nos permitan hacerle frente», «buscando más aliados» (Alarcón Revilla) y «aunando los recursos disponibles para alcanzar impactos más significativos en los diversos entornos socioambientales» (Fische).

Es relevante además mencionar dos iniciativas que dan cuenta de este proceso de densificación en la reflexión y sinergia en torno al concepto de «ecología integral» dentro de la RUC: por un lado, la creación de un *Observatorio Laudato si'* en el seno de la Universidad Católica de Costa Rica, y, por otro, la integración de la RUC a la Red Iberoamericana para la Inclusión de los Objetivos de Desarrollo Sostenible en la Educación Universitaria (RI-ODS.edu), fundada a fines de 2019 con el objetivo de generar cambios en los currículos académicos para que sean vehiculizadores de los ODS.

Reviste particular importancia en la actualidad de la RUC el diseño y puesta en marcha de un programa académico propio: la Diplomatura Superior en Ecología Integral. La significancia de este programa dentro de la constelación de la RUC amerita su tratamiento diferenciado en el apartado siguiente.

3. LA DIPLOMATURA SUPERIOR EN ECOLOGÍA INTEGRAL: CONSTRUYENDO SABERES Y DIÁLOGOS PARA LA TRANSICIÓN SOCIOECOLÓGICA A LA SUSTENTABILIDAD

La Diplomatura Superior en Ecología Integral (DSEI) surge como respuesta a la necesidad de operacionalizar los objetivos y debates dentro de la RUC en un programa de formación de nivel internacional

y de amplio alcance que le permitiera abonar simultáneamente una doble interfaz: por un lado, la interfaz entre sus distintas universidades miembro. En este sentido destaca Francisco Piñón, secretario ejecutivo de la RUC, que «la Diplomatura señala un punto de inflexión: es la primera actividad compartida, destinada a la formación de alumnos y profesores, en forma sistemática, y sobre un tema central para la comprensión de la magnitud del desafío ambiental que vivimos y sus raíces humanas». Y, por otro lado, la interfaz entre la RUC y la sociedad latinoamericana, con el propósito de contribuir a generar una esfera pública y una sociedad civil regionales sensibles a las dimensiones sociales y ambientales de la crisis ecológica.

Varios rectores de universidades RUC han enfatizado aspectos diversos de la DSEI como contribución a la misión de la red: Jorge Carlzoni, rector de la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAv, Argentina), celebra el lanzamiento de la Diplomatura como «un logro común entre más de treinta Universidades de la región», destacando que la DSEI, a través de la conformación internacional de su cuerpo docente, «habilita incluso colaboraciones transregionales con países europeos, por ejemplo, lo que fortalece la RUC». Alejandro Villar (UNQ), por su parte, valora la Diplomatura como una «densificación de las experiencias de las distintas entidades que integran la RUC»; como «una herramienta pedagógica que intensifica la reflexión y difunde esta mirada» (Zogbi); o como «una herramienta que permitirá la formación de personas capaces de llevar a la práctica la encíclica *Laudato si'*» (Bresso). En la misma línea, José Loaiza Torres (UCB), destaca el valor agregado de la DSEI para la gestación de «agentes de cambio para concretar acciones específicas para transversalizar la encíclica del papa Francisco en los ámbitos de formación, investigación, interacción social, gestión institucional y por supuesto en el ámbito de la pastoral universitaria», además de promover un vínculo más operativo entre universidad, política y religión.

Para Alejandro Giuffrida, rector de la Universidad Champagnat (Uch), Argentina, la DSEI representa «la consolidación de una oferta

académica con el aporte de distintas instituciones, que sintetiza una mirada concreta sobre la ecología integral», y la considera «un elemento determinante, por las instancias participativas que ya generó y por la formación de nuevos cuadros académicos que se incorporarán nuevamente a sus espacios formales con esta nueva mirada». Agustina Rodríguez Saá, rectora de la UNLC y estudiante de la cohorte inaugural de la DSEI, destaca la importancia de la diplomatura como «un espacio de aprendizaje, actualización y diálogo» y como «una oportunidad para fortalecer a nuestro cuerpo docente y no docente, al tiempo que establecen vínculos con otros actores relevantes de la región», que «debe servir para movilidad de docentes y estudiantes en un tema absolutamente global como es el destino de nuestra casa común» (Carlzoni).

Pero la resonancia social que ha encontrado la DSEI en los países de la región —que se manifiesta, entre otras cosas, en la composición del alumnado de su primera cohorte: 131 participantes provenientes de 18 países de la región, España y Estados Unidos—, no se explica meramente por dinámicas endógenas a la RUC, sino que, más bien, evidencia la enorme relevancia de la red universitaria y de su programa de formación para la realidad de los territorios latinoamericanos. En efecto, la alta resonancia alcanzada cobra sentido contra el telón de fondo de un verdadero estallido del interés público en Latinoamérica por la cuestión socioecológica, particularmente a partir del cambio de siglo, como consecuencia directa de un modelo de «maldesarrollo» extractivista, que ha generado un escalamiento de la vulnerabilidad y de la conflictividad socioambiental (Tortosa, 2009; Svampa & Viale, 2014). Este estallido se produce a raíz de una convergencia de dinámicas «desde afuera hacia adentro» y de «adentro hacia afuera» de imbricación de los territorios con la esfera global (Beling y otros, 2018). Esto incluye, por ejemplo, la influencia de los países del Norte y de los debates globales sobre cambio climático y sobre la crisis del paradigma convencional de desarrollo mundial —«desde afuera hacia adentro»— como también la transformación acelerada del medio ambiente y los territorios en la

región, como consecuencia de una expansión cada vez más acelerada de la frontera extractiva que avanza sobre áreas geográficas que hasta entonces estaban virtualmente excluidas de la economía mundial —«adentro hacia afuera» (Castro Herrera, 2017)—. Este avance de la frontera de recursos naturales queda evidenciado a través de hitos mediáticos como los voraces incendios en la Amazonia en agosto de 2019 o las extensas quemaduras en el centro y norte del territorio argentino durante la pandemia de la COVID-19 en 2020 y los conflictos socioambientales asociados, así como el debate sobre la explotación megaminera o de yacimientos hidrocarburíferos no convencionales mediante técnicas muy discutidas como las de fractura hidráulica (*fracking*) en algunos países de la región, lo que ha dado lugar a la movilización masiva de las poblaciones locales en defensa de bienes comunes como el agua en los territorios donde estos proyectos buscan localizarse, como el caso de la movilización ciudadana en Mendoza (Argentina), en diciembre de 2019, por mencionar un ejemplo reciente (Sosa, 2020).

Al mismo tiempo, la DSEI se hace eco de la controversia y el animado debate que ha generado la encíclica *Laudato si'* en nuestra región y en el mundo (Beling & Vanhulst, 2019). En efecto, el proyecto de una «ecología integral» supone una disrupción del discurso convencional del desarrollo, abriendo el horizonte a la propuesta superadora de un concepto de «desarrollo humano integral» que (normativamente) subordina la expansión de la economía capitalista de mercado a la necesidad de dar respuesta urgente «al clamor de la Tierra y al clamor de los pobres» (LS 49), o incluso abre la puerta a un imaginario «posdesarrollista» (Beling & Vanhulst, 2019; Viola & Bonet de Viola, 2017). La DSEI busca, además, dotar a sus estudiantes de las herramientas analíticas básicas que resultan necesarias para identificar ventanas de oportunidad, así como también factores habilitantes y obstaculizantes de la transición hacia una ecología integral. Para ello, la DSEI adopta una mirada sistémica que integra dimensiones sociológicas, políticas, económicas, culturales, así como las referencias que usan las personas en su cotidianidad vital —*Lebenswelt*,

en la tradición fenomenológica—, tanto individual como comunitaria y macrosocietalmente, con el objetivo de que «a partir de distintas miradas sobre el problema ambiental pero, sobre todo, humano y social, se pueda construir una casa común más humana y vivible y que piense no solo en el presente sino también en las generaciones futuras» (De Palma).

Así pues, la DSEI se propone el desafío tan enorme como imprescindible de condensar la complejidad del debate teórico y las evidencias empíricas disponibles en un programa de duración semestral y accesible para un público general, sin sacrificar por ello ninguna de las dimensiones relevantes del análisis. Se trata, además, de un programa versátil, que se adapta a los perfiles múltiples de sus estudiantes y resulta accesible desde todo el territorio de la región, en virtud de su carácter enteramente virtual. Junto a los contenidos troncales, la DSEI ofrece, además, un menú de actividades opcionales con temas de especialización que pueden ser de interés particular para algunos de los participantes. Así, los contenidos y métodos pedagógicos del programa pretenden abrir puertas tanto a quienes se desempeñan en la docencia-investigación-extensión desde un perfil más académico como para quienes están vinculados más directamente a la praxis política o al activismo socioambiental. Al respecto, Darío Kusinsky (UNPaz) valora el rol de la DSEI en ofrecer a sus participantes:

mayores herramientas para incorporar a sus funciones y a los temas de agenda que les toca o tocará administrar [...] abordando sistémicamente las dimensiones sociales y ecológicas de la sustentabilidad y desarrollando competencias para distinguir y proponer formas de abordaje potencialmente eficaces para dar respuesta a los urgentes problemas socio-ecológicos.

Los contenidos de la DSEI, además, no abrevan solo en la literatura disponible actualmente en idioma español, sino que se sitúan en la frontera del conocimiento mundial, con lo que contribuyen a sortear la «brecha idiomática» y facilitan el acceso igualitario a dicho

conocimiento. En este sentido, se trataría del «primer programa de su tipo en idioma español», según la difusión realizada por el Movimiento Católico Mundial por el Clima (MCMC), una de las organizaciones aliadas del programa. La DSEI se distingue, además, por la diversidad de su cuerpo docente: una veintena de académicos y profesionales con formación doctoral, provenientes de las Américas, Europa y Oceanía, incluyendo figuras de renombre internacional, como el economista ecuatoriano Alberto Acosta, el glaciólogo argentino Ricardo Villalba, el politólogo alemán Ulrich Brand, la teóloga argentina Emilce Cuda, el sociólogo e historiador ambiental panameño Guillermo Castro Herrera, o la antropóloga estadounidense Susan Paulson, por mencionar solo algunos.

En consonancia con la misión de la RUC, la DSEI no busca solo ni principalmente satisfacer demandas de mercado por capacitación técnica en temas de sustentabilidad para apuntalar carreras profesionales individuales, sino fundamentalmente promover una «alfabetización socioecológica transformadora» (Schneidewind, 2013) y apuntalar la gestación de una red amplia y de alta capilaridad en la región, capaz de dialogar con el mundo desde la realidad latinoamericana, en su diversidad, y en un lenguaje transdisciplinario. Prueba ejemplar de ello es la serie de Conversatorios públicos virtuales organizados por la DSEI a partir de mayo de 2020, cuyo registro de video está disponible en el canal de YouTube de la DSEI⁵. Se trata de eventos de amplia difusión y fuerte concurrencia de público en general, acerca de temas de actualidad vinculados a la currícula de la diplomatura, con paneles de expertos integrados por docentes de la DSEI y de personalidades del mundo político, eclesial y de la sociedad civil, cuyas exposiciones han sido recogidas, además, en un libro electrónico de próxima publicación por la Universidad Champagnat (Mendoza, Argentina).

⁵ https://www.youtube.com/channel/UC0Vzj5q9Yk7Ajl_B0eM0YBA

Esta serie de conversatorios ha funcionado, además, como un catalizador importante de la colaboración transdisciplinaria con las organizaciones aliadas de la DSEI: un grupo de organizaciones y redes de la sociedad civil (eclesiales, movimientos sociales, *think tanks* políticos, redes académicas), que facilitan y expanden el alcance del trabajo de difusión, las conexiones personales e institucionales, así como la articulación y la generación de sinergias interredes. Entre estas organizaciones aliadas se encuentran el Servicio Católico Académico Alemán para Extranjeros (KAAD), el Movimiento Católico Mundial por el Clima (MCMC) Hispanoamérica, la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria (CEPaU) Argentina, el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT-CLACSO) sobre «El Futuro del Trabajo y el Cuidado de la Casa Común», el Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (MIIC-Pax Romana) y el Centro de Estudios y Desarrollo de Políticas Públicas INTEGRAR, entre otras.

4. PROYECCIÓN: ¿QUO VADIS, RUC?

En el corto plazo, el objetivo primario de la RUC es la extensión y profundización de su expansión regional hacia la región latinoamericana. Para Francisco Piñón, secretario ejecutivo RUC, dicha expansión tiene el propósito de que

seamos capaces de generar acciones de formación con el foco en los jóvenes de toda América Latina, que son además los que están más atentos a la necesidad de un cambio profundo, como nos demanda el papa Francisco. Fue el papa mismo quien, en un encuentro en Santa Marta, que tuvo lugar el 2 de julio de 2018, me dijo expresamente que veía conveniente extender la RUC en toda Latinoamérica, porque nuestras universidades pueden cumplir un servicio muy importante: «ayudar a fortalecer la Patria Grande».

La regionalización de la RUC es importante también, según Rodolfo Gallo Cornejo, (UCASAL), para «lograr una representatividad territorial

significativa que pueda abordar la problemática socio ambiental contemplando las diferentes realidades de nuestro continente».

¿Pero qué objetivos sustanciales se plantea la RUC a corto, mediano y largo plazo, más allá de la expansión y capitalización territorial?

Ad intra, la RUC asume el desafío «en el mediano y largo plazo tiene el objetivo de implementar una mirada transversal de sus contenidos en cada una de las carreras de las diferentes universidades⁶. Y que cada una de las instituciones se interrelacionen con su medio diseñando programas que involucren a toda la comunidad» (Zogbi). Ruth Fische (UFLO) pone de relieve el potencial del aprendizaje intercultural que habilita la creciente internacionalización de la red, «generando programas de movilidad, lo que nos permitirá compartir objetivos de docencia, investigación y extensión con países vecinos, aprender de distintas culturas y modelos de enseñanza».

Ad extra, «el modo de articulación en red de la RUC permite confiar en un crecimiento sostenido y consolidado con el paso de los años estableciéndose como un espacio de reflexión clave y de consulta en el escenario latinoamericano» (Villar). Agrega Rodolfo Gallo Cornejo (UCASAL) que «la consolidación de RUC permitirá constituir un espacio de referencia permanente en temas de ecología integral a escala latinoamericana». En línea con la declaración del papa Francisco de que «la realidad se comprende mejor desde la periferia que desde el centro»⁷, Eugenio Martín de Palma (UCSF) augura para este espacio habilitado por la RUC «la real posibilidad de crear un pensamiento

⁶ Un relevamiento interno organizado por la Universidad de Flores arrojó que, aunque los estatutos académicos de las universidades miembro de la RUC reflejan la búsqueda de la sostenibilidad como una prioridad institucional en sus «declaratorias de fines», los contenidos correspondientes actualmente están ausentes o poco representados en los programas de estudios de las diversas carreras, exceptuando las de gestión o ingeniería ambiental.

⁷ <https://www.infoans.org/es/sezioni-eventi/item/1851-azerbaiyan-el-papa-francisco-la-realidad-se-comprende-desde-la-periferia-que-desde-el-centro>

desde la periferia, desde «los confines del mundo» que interpele al poder del mundo». En opinión de Alejandro Giuffrida (UCh), la RUC cuenta con un «viento de cola» favorable a su misión desde el punto de vista del cambio cultural:

Es probable que la Red manifieste un crecimiento sólido en los próximos años, acompañando una tendencia que la excede, que es la inercia hacia donde parecen estar dirigiéndose las sociedades. Los cuestionamientos éticos a los procesos económicos y a los atravesamientos tecnológicos, darán un marco que la RUC puede interpretar y discutir desde la mirada de las distintas universidades miembro.

Por su parte, Agustina Rodríguez Saá (UNLC), enfatiza que

es preciso construir y fortalecer alianzas entre quienes producen y quienes utilizan la información, promoviendo las capacidades de cada uno de los involucrados. En el largo plazo, estas acciones deberían alentar una transformación socio-ecológica a la sustentabilidad, que entiendo, constituye un objetivo central de la Red.

Dichas articulaciones interinstitucionales aparecen especialmente promisorias a la luz de la adopción de *Laudato si'* como eje de rotación en otras redes internacionales y globales, objetivo a mediano plazo para la RUC. En este sentido, desde la plataforma de su Diplomatura Superior en Ecología Integral, la RUC ya tiene una vinculación incipiente tanto en redes preexistentes, como la Red Internacional de Universidades Jesuitas y su programa *Healing Earth*⁸, como en redes emergentes, como la *Laudato si'* Institutes Tertiary Education Network (LISTEN)⁹.

En cuanto a la Iglesia —y, en particular, las universidades católicas— siguiendo el espíritu de *Laudato si'* de «hablar a todas las personas de buena voluntad» y no solo a los fieles católicos, la RUC señala un

⁸ <https://healingearth.ijep.net/es>

⁹ La página oficial de LISTEN se encuentra en construcción.

camino donde las universidades católicas pueden aportar a un proceso de transformación socioecológica como parte de una «Iglesia en salida» (EG 24), como parte de esquemas híbridos con universidades y otras instituciones laicas, sin perjuicio de las dificultades implicadas en tal articulación. Del mismo modo, frente a la problemática socioecológica regional y global, la Universidad ya no puede legitimarse socialmente como un claustro cerrado —«torre de marfil»— sino que, además de expandir la frontera del conocimiento necesita ofrecerse como foro para el debate público normativo y analítico acerca de los diversos caminos de «desarrollo» y sus implicancias sociales y ecológicas, empezando por el propio campo académico. A esto contribuirá sin duda la visibilidad de la RUC y sus universidades miembro ante los organismos de gestión educativa universitaria —en Argentina, por ejemplo, ante el Consejo Interuniversitario Nacional, CIN, y el Consejo de rectores de Universidades Privadas, CRUP—¹⁰.

Pero también corresponde a la Universidad, en su calidad de institución de la sociedad civil, pero también a raíz de su contribución singular como institución por excelencia de investigación y educación superior, intervenir directamente en el desarrollo e implementación de propuestas de gobernanza para la sustentabilidad (extensión). Así se plantea en los debates actuales sobre el rol social de la universidad y sobre «transdisciplinariedad» (Klein y otros, 2001; Max-Neef, 2005; Mauser y otros, 2013; Pohl y otros, 2007), que parte de la necesidad de una integración de los diferentes acervos de conocimientos científicos y sociales —«saber sistémico», para comprender las interconexiones relevantes en un campo de problemas; «saber accionable», para identificar y delinear cursos concretos de acción; y «saber normativo», para orientar éticamente dicha acción— como condición para la generación de enfoques para la

¹⁰ Desde fines de 2019, por ejemplo, la RUC ha colaborado activamente con el CIN, el CRUP y la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en la organización de los Conversatorios preparatorios al *Congreso Laudato si' 2021*.

solución de la crisis socioecológica. Esto es consistente con el imperativo de desarrollar una «ciencia de la transformación» capaz de comprender procesos de cambio social, y de una «ciencia transformativa» (Hackmann & St. Claire, 2012; Grunwald, 2015; Schneidewind, 2013; WBGU, 2011) capaz de impulsar dichos cambios en dirección de una auténtica ecología integral¹¹.

La DSEI, como la primera propuesta de formación docente sistematizada en la RUC, apunta decididamente en esta dirección. En efecto, el objetivo estratégico de la DSEI a mediano plazo es la formación de un cuerpo docente vinculado en red, interdisciplinario e internacional, en la problemática socioecológica regional y global, y su gobernanza, que funcione como multiplicador o «levadura crítica» (Lederach, 2003), capaz de hacer «leudar la masa» crítica para «alfabetización socioecológica» o «alfabetización transformativa» (Schneidewind, 2013) de los cuadros académicos. Con ello se busca promover su capacidad para comprender e impulsar procesos que contribuyan a una transformación societal a la sustentabilidad (ver también contribución de Exner y Ferbasen en

¹¹ Estos conceptos no son nuevos, sino que abrevan en ideas del enfoque conocido como «ciencia posnormal» (Funtowicz & Ravetz, 1993; Gallopín y otros, 2001; Ravetz, 2006). Este enfoque aborda la necesidad planteada por los desafíos del cambio socioecológico global y el contexto cambiante de principios del siglo XXI de realizar cambios en el método y la práctica de la ciencia. Los principales desafíos para una auténtica «ciencia de la sostenibilidad» provienen de la creciente complejidad ontológica, epistemológica y política, lo que exige una ciencia integrada que vaya más allá de un estilo de investigación interdisciplinario. De acuerdo con este enfoque, se requiere el desarrollo, la adopción y la difusión de un modelo de investigación científica de sistemas verdaderamente complejos. Los sistemas socioecológicos complejos comparten una serie de propiedades fundamentales que requieren cambios en los métodos científicos, sus criterios de validez y calidad, y ciertos marcos conceptuales. Entre esas propiedades figuran la no linealidad, la pluralidad de perspectivas, la autoorganización y las propiedades emergentes, la multiplicidad de escalas y la incertidumbre irreductible. En otras palabras, la ciencia posnormal se postula como el modelo adecuado de producción de conocimiento científico en condiciones donde los factores relevantes son inciertos, donde hay valores en disputa, los riesgos son altos y las decisiones urgentes, como es típico en los procesos de cambio socioambiental global (Gallopín y otros, 2001).

este volumen). Este aspecto se expresa de manera categórica en la *Carta Compromiso* de la RUC: la formación ambiental para las universidades no se agota en educar para «conservar la naturaleza», «concientizar personas» o «cambiar conductas». Su tarea es más profunda y comprometida: educar para cambiar la sociedad, procurando que la toma de conciencia se oriente hacia un desarrollo humano que sea simultáneamente causa y efecto de la sustentabilidad y la responsabilidad global. Educar para una ecología integral.

Por lo tanto, para las universidades, la Educación Ambiental Integral, desde un punto de vista operativo, supone tanto el análisis crítico del marco político y socioeconómico que han determinado las actuales tendencias insostenibles, como la potenciación de las capacidades humanas para transformarlo.

5. VALORACIÓN. DEL DESARROLLO A LA ECOLOGÍA INTEGRAL: ¿PROMESA Y DESAFÍO DE LA UNIVERSIDAD TRANSFORMADORA DEL SIGLO XXI?

En su tercer capítulo, la encíclica *Laudato si'* pregunta por «la raíz humana de la crisis ecológica». El papa Francisco reflexiona: «Hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla»; y afirma: «La humanidad ha ingresado en una nueva era en la que el poderío tecnológico nos pone en una encrucijada» (LS 101-102). En efecto, la crisis socioecológica es entendida como producto de la *hybris* que caracteriza no solo la cultura dominante (LS 46, 197), sino también sus condicionantes sistémicos, en la medida en que subordina los horizontes de emancipación social a una infraestructura económica y tecnológica monolítica, determinista, y divorciada de la realidad social (LS 101). Al respecto, dice el papa:

hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica. Se volvió contracultural elegir

un estilo de vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador. [...] La capacidad de decisión, la libertad más genuina y el espacio para la creatividad alternativa de los individuos se ven reducidos (LS 108).

La trayectoria global de desarrollo de las sociedades modernas ha impugnado la propia promesa fundacional del proyecto del «desarrollo». ¿Cómo repensar, redefinir, y rediseñar este proyecto, en un contexto de crisis ecológica planetaria, para realinearlo con sus objetivos primigenios declarados de ofrecer a todas las personas una vida buena?

Esta pregunta es particularmente relevante para los países de la región Latinoamericana, que

continúan sufriendo el doble escándalo de la pobreza y la desigualdad. [...] Sin la promesa del desarrollo, que como el horizonte se mantiene a la vez inaccesible y a la vista, ¿cuál sería entonces la visión superadora? ¿y cómo podríamos contribuir a reinventarla? Ese es uno de los principales propósitos que las universidades nacionales deberán asumir en el futuro inmediato: darle sentido al concepto del «desarrollo de los pueblos» (Rodríguez Saá).

Para contribuir a avanzar el proyecto de una ecología integral, el desafío que tiene por delante la RUC es contribuir a discutir, idear y promover modelos económicos y de organización social sustentables, basados en ontologías relacionales y la ética del cuidado, y a identificar, comprender y superar tanto los obstáculos culturales como sistémicos a su implementación, aprovechando las oportunidades creadas, quizás, por la misma crisis; acompañando y orientando el tránsito social de lo que la coyuntura puede hacer aparecer como políticamente imposible a lo que la crisis ecológica acabará evidenciando como políticamente inevitable.

«Entiendo que lo expuesto puede sonar utópico y excesivo para los aportes que pueden hacer las universidades de países periféricos como los nuestros», dice Agustina Rodríguez Saá (UNLC), «pero es inevitable

sentir la emoción de quién se enfrenta a un desafío que requerirá todas sus fuerzas, su inteligencia y su creatividad. ¿Quién puede resistirse a ese llamado?».

REFERENCIAS

- Beling, A. E. & Cubillo-Guevara, A. P., Vanhulst, J. & Hidalgo-Capitán, A. L. (2021). Buen vivir (Good Living): Glocal Genealogy of a Latin-American Utopia for the World. *Latin American Perspectives*, 3(48), 17-34.
- Beling, A. E. & Vanhulst, J. (2019). *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Boff, L. (2019). Prólogo. En A. E. Beling y J. Vanhulst (eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 265-279). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Brand, U. (2019). El papel de la religión y las Iglesias en la transformación socio-ecológica. Debates sobre Decrecimiento y Post-Extractivismo (pp. 153-182). En A. E. Beling y J. Vanhulst (eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Castro Herrera, G. (2017). Nuestra América: Los tiempos del tiempo. En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (eds.), *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana, y rearticulación epistémica*. Primera edición (pp. 95-101). Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Francisco (2015). *Encyclical Letter Laudato si' of the Holy Father Francis on Care for our Common Home*. Roma: Vatican Publishing.
- Funtowicz, S. & Ravetz, J. (1993). Science for the Post-Normal Age. *Futures*, 25(7), 735-755.

- Gallopín, G., Funtowicz, S., O'Connor, M. & Ravetz, J. (2001). Science for the Twenty-first Century: From Social Contract to the Scientific Core. *International Journal of Social Science*, 168, 219-229.
- Grunwald, A. (2015). Transformative Wissenschaft - eine neue Ordnung im Wissenschaftsbetrieb? *GAIÁ*, 24(1), 17-20.
- Hackmann, H. & St. Claire, A. L. (2012). Transformative Cornerstones of Social Science Research on Global Change. *International Social Science Council*. París: ISSC.
- Klein, J. T., Grossenbacher-Mansuy, W., Häberli, R., Bill, A., Scholz, R. W. & Welti, M. (2001). *Transdisciplinarity: Joint Problem Solving among Science, Technology, and Society: An Effective Way for Managing Complexity*. Basel: Birkhäuser.
- Lederach, J. P. (2003). *The Little Book of Conflict Transformation*. Nueva York: Good Books.
- Leff, E. (2019). La encíclica *Laudato si'* y la apuesta por la vida ante la crisis ambiental: Convocatoria papal a un diálogo cosmopolita. En A. E. Beling y J. Vanhulst (eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 265-279). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Mauser, W., Klepper, G., Rice, M., Schmalzbauer, B. S., Hackmann, H., Leemans, R. & Moore, H. (2013). Transdisciplinary Global Change Research: The Co-creation of Knowledge for Sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 5(3-4), 420-431.
- Max-Neef, M. A. (2005). Foundations of Transdisciplinarity. *Ecological Economics*, 53(1), 5-16.
- Pohl, C. & Hirsch Hadorn, G. (2007). *Principles for Designing Transdisciplinary Research*. Múnich: Oekom Verlag.
- Ravetz, J. (2006). *Post-Normal Science in the context of transitions towards sustainability. International Workshop Series - Workshop No. 1. Transitions to sustainable development: complexity, co-evolution and*

governance. <http://www.jerryravetz.co.uk/essays/e07postnorm.pdf>
Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021

- Schneidewind, U. (2013a). Transformative Literacy: Gesellschaftliche Veränderungsprozesse verstehen und gestalten. *GALA*, 22(2), 82-86.
- Schneidewind, U. (2013b). *Transformative Wissenschaft: Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem*. Marburg: Metropolis.
- Sosa, E. A. (2020). *Efectos, impactos y riesgos socio-ambientales del megaproyecto Vaca Muerta*. Argentina: Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN).
- Svampa, M. & Viale, E. (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Primera edición. Buenos Aires: Katz Editores.
- Tortosa, J. M. (2009). *Maldesarrollo como mal vivir*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Viola, F. I. & Bonet de Viola, A. M. (2017). *Repensar el desarrollo: Aportes en torno a Laudato si'*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Vogt, M. (2018). *Blockierte Potenziale - sieben Thesen zur Rolle der Kirchen in der Großen Transformation*. https://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuelles-ordner/kirchen-in-der-transformation/rolle-der-kirchen-_1_.pdf. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- WBGU (2011). *World in Transition: A Social contract for Sustainability*. Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen. <https://www.wbgu.de/en/publications/publication/world-in-transition-a-social-contract-for-sustainability>. Fecha de consulta: 24 de marzo de 2021.
- Wilson, E. O. (2006). *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*. Primera edición. Nueva York: W. W. Norton & Company.

LA EXTENSIÓN UNIVERSITARIA Y LA PROTECCIÓN DE LA CASA COMÚN: LA EXPERIENCIA DEL PROYECTO PLANT FOR THE PLANET EN EL SUR DEL BRASIL

Kátia Madruga

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

1. INTRODUCCIÓN

La extensión universitaria es el puente entre la academia y la comunidad. Socializa el conocimiento científico y reúne a graduados, investigadores y profesores de la realidad social, cultural y económica de distintos grupos. De esta manera, contribuye a una mejor comprensión del tipo de desarrollo económico y socioambiental que debe buscarse y de cómo puede generar beneficios colectivos. El desarrollo centrado en el cuidado de la familia humana y la casa común se propone en la encíclica *Laudato si'*. En este artículo se describe la experiencia del proyecto de extensión Plant for the Planet, desarrollado por un equipo de profesores y estudiantes de la Universidad Federal de Santa Catarina, y se discute cómo las acciones de este proyecto se relacionan con lo que se propone en la encíclica.

La universidad ha sido históricamente el espacio para las discusiones sobre la sociedad. Más que eso, un lugar para el pensamiento teórico, crítico y reflexivo y para proponer soluciones a problemas cada vez más complejos que requieren un aprendizaje continuo, exhaustivo y necesario. (Dorsa, 2019). Dentro de sus prácticas que incluyen la

enseñanza, la extensión y la investigación, cabe destacar la extensión universitaria. Esta desempeña un papel muy importante porque, a través de la acción directa en la comunidad, fomenta la formación profesional y humanística y la transformación social.

En el Brasil los primeros registros sobre actividades de extensión universitaria se remontan a principios del siglo XX, cuando la Universidad de São Paulo ofreció una serie de cursos y conferencias gratuitas al público externo. Desde 1968, la Ley 5.540 obliga a las universidades brasileñas a ofrecer actividades como cursos y el desarrollo de proyectos para la comunidad (Deslandes & Arantes, 2017; De Medeiros, 2017).

La extensión universitaria prepara el camino para el diálogo y el acercamiento entre la universidad y la sociedad. Por un lado, los estudiantes y los profesores tienen la oportunidad de acercarse a la realidad económica, social y cultural de los distintos grupos, especialmente los más vulnerables. Por otro lado, los que a veces son olvidados o invisibles en el país se sienten acogidos por el mundo académico que suele parecer tan lejano.

Este diálogo es fundamental para la construcción y el cuidado de nuestra casa común, como se indica en la encíclica *Laudato si'*, propuesta por el papa Francisco en 2015. El documento señala que ante una realidad que favorece el desarrollo económico por encima de los seres humanos y del Planeta en su conjunto, este debate es urgente y debe reunir a todos. Del mismo modo, la encíclica destaca el papel individual de los resultados colectivos. En otras palabras, el documento señala que todos pueden colaborar a través de sus conocimientos, iniciativas y capacidades (LS 14).

La casa común padece una crisis climática resultante de un modelo de desarrollo basado en la economía de mercado o en la producción, el consumo y la disposición sin fin. Sin embargo, sus recursos naturales son limitados. Este orden económico es injusto desde el punto de vista social y ambiental. Se puede observar una mayor concentración de la riqueza y el aumento de las desigualdades. Al mismo tiempo, las regiones

que históricamente han contaminado menos tendrán que hacer frente a fenómenos climáticos cada vez más extremos.

Sin embargo, en esta economía de muy alto consumo hay también una nueva sensibilidad ecológica y un espíritu generoso, en particular entre los jóvenes que defienden el medio ambiente (LS 209).

En este contexto, el presente artículo tiene por objeto informar sobre la experiencia del proyecto de extensión universitaria «Plant for the Planet: movilización de los niños y jóvenes para la protección del clima», llevado a cabo por la Universidad Federal de Santa Catarina desde 2017, y analizar su relación con la encíclica *Laudato si'*. Para el análisis se presentarán dos actividades del proyecto: los talleres y las acciones de plantación. Ambos estarán correlacionados con algunos de los capítulos de la encíclica.

Plant for the Planet (PftP) es una organización no gubernamental alemana. Su objetivo es combatir la crisis climática mediante la plantación de árboles. El movimiento PftP fue iniciado por el alemán Felix Finkbeiner en su escuela cuando tenía nueve años en 2007. Se inspiró en Wangari Maathai, que plantó más de 30 millones de árboles en África. (Damasceno y otros, 2019).

2. LA UNIVERSIDAD Y LA COMUNIDAD

Desde 2017 se han llevado a cabo iniciativas de PftP en el sur de Santa Catarina a través de un proyecto de extensión universitaria de la Universidad Federal de Santa Catarina. Su equipo incluye profesores y estudiantes del Departamento de Energía e Ingeniería de Sostenibilidad. En las clases de licenciatura y de posgrado del departamento, los temas de energía y protección del clima forman parte de los debates. La propuesta de llevar el tema del cambio climático a los niños y jóvenes fue posible gracias al proyecto. Para llevar a cabo sus actividades, el equipo se pone en contacto con diversos actores, como escuelas, especialmente el público, municipios, organizaciones ambientales y medios de comunicación locales.

2.1. Talleres

Entre 2017 y 2019 el proyecto promovió varios talleres para niños y jóvenes entre diez y catorce años de diversas escuelas, especialmente en la región sur del estado de Santa Catarina. En los talleres se examinan conceptos relacionados con la crisis climática y la forma en que la plantación de árboles puede reducir al mínimo sus efectos. Además, tratan de motivar a los participantes para que se conviertan en multiplicadores o Embajadores de la Justicia Climática. De esta manera, pueden colaborar en la propuesta y la implementación de acciones de plantación en sus escuelas, barrios y municipios.

Un taller por lo general se lleva a cabo en auditorios escolares o centros de educación ambiental y se divide en seis partes, como se describe en la tabla 1 (Damasceno y otros, 2019, p. 875).

Tabla 1. Etapas de un taller

Etapas	Descripción
Presentación inicial	En la presentación inicial se abordan los principales conceptos relacionados con la crisis climática y las injusticias sociales y ambientales. Los embajadores ya formados hacen la presentación.
Juego del mundo	Mediante el uso del Mapa del Mundo, los niños y jóvenes juegan con dulces, triángulos y globos que representan la riqueza, la población y las emisiones respectivamente. Los jugadores pueden percibir las desigualdades sociales y ambientales entre los países y sus emisiones.
Formación retórica	Se motiva a los participantes a que hagan presentaciones en público y se les invita a entrenar partes de la presentación inicial. En esta etapa aprenden sobre <i>feedback</i> constructivo, es decir, los aspectos que pueden mejorar.
Café del mundo	Los niños y los jóvenes se dividen en grupos. Cada grupo recibe una gran hoja y bolígrafos. Luego se les motiva para que discutan las metas de plantación y otros proyectos ambientales para sus escuelas. También discuten qué adultos (por ejemplo, padres, maestros) pueden apoyarlos, qué material necesitarán y cómo pueden publicitar sus acciones.

Plantando	Cada niño o joven planta un plantel de árboles en el lugar brevemente planeado. Normalmente las plántulas se obtienen a través de una donación de una fundación u oficina local de medio ambiente.
Presentación final	Los futuros embajadores tienen la oportunidad de presentar los principales conceptos aprendidos en el taller, así como sus planes para las escuelas. Normalmente se invita a las autoridades públicas (alcaldes, secretarios de ciudad, concejales) a participar.
Certificación	Esta es una ceremonia de clausura para la presentación del certificado de Embajador de la Justicia Climática reconocido por las Naciones Unidas.

La figura 1 muestra la etapa «Plantando» de un taller.

Figura 1. Plantando plantones con los niños



Fuente: Taller realizado en marzo de 2019.

2.2. Agrupación de personas para la plantación

La planificación de un Grupo comienza con la definición de los lugares y fechas para la plantación. Esto suele planificarse y ejecutarse en asociación con el organismo ambiental del municipio o el donante de la plántula. Antes de comenzar un nuevo grupo hay una presentación de los Embajadores de la Justicia Climática que explican sobre la crisis climática y la importancia de plantar árboles para enfrentarla. Además de contribuir al aumento de las áreas verdes en los municipios, los mutirões tienen como objetivo colaborar para que los Embajadores sean activos y motiven a más personas en la comunidad. Entre 2017 y 2019, el proyecto de extensión celebró once talleres, capacitó a 480 embajadores de la justicia climática y plantó más de 700 árboles (Plant for the Planet, 2019, p. 1).

3. *LAUDATO SI'* Y LAS ACCIONES PRÁCTICAS DE LA UNIVERSIDAD

El desarrollo se asocia comúnmente con el crecimiento económico. Está poco relacionado con el progreso social y moral de los individuos, comunidades y regiones (LS 4). En este contexto, la humanidad no es tratada como una gran familia que busca un desarrollo cuidadoso o sostenible e integral (LS 13). La casa común se enfrenta a una de sus mayores crisis ambientales: el cambio climático. Cambio resultante principalmente de la concentración de las emisiones de gases de efecto invernadero. Proceden principalmente de los combustibles para el transporte, la producción de energía y las industrias que contribuyen a varios efectos negativos como la acidificación del suelo y el agua (LS 20).

En este escenario, la universidad tiene un papel fundamental: presentar y discutir este problema y proponer soluciones. Por consiguiente, es importante buscar asociaciones externas, así como organizaciones no gubernamentales que trabajen con la sociedad civil. En el ejemplo,

reportado en este artículo, el proyecto de extensión, *Plant for the Planet: la movilización de los niños y los jóvenes para la protección del clima*, busca cultivar la sensibilidad ecológica y un espíritu generoso en la nueva generación de la gran familia humana (LS 210).

La discusión del problema está relacionada con el modelo de desarrollo y las desigualdades resultantes que observan los niños y jóvenes que participan en el proyecto cuando juegan el «Juego del Mundo». La solución se presenta y se realiza «Plantando» los árboles y construyendo planes futuros para sus escuelas y barrios, que es lo que sucede en el «Café do Mundo» (Damasceno y otros, 2019, p. 875). Estos son momentos en el taller que buscan fomentar la creatividad generosa y digna de cada ser humano (LS 211).

Para mantener la motivación de los niños y jóvenes y la comunidad, se organizan periódicamente grupos para la plantación (Damasceno y otros, 2019). Este es un esfuerzo importante de la universidad, porque los problemas sociales necesitan respuestas que vendrán de las redes de la comunidad (LS 219). La formación de estas redes, en el caso del proyecto, se debe principalmente a los esfuerzos de los profesores y estudiantes del equipo, que han aprendido mucho en el proceso de cómo acercarse a los diversos actores públicos y privados. Sin asociaciones y la capacidad de escuchar la comunicación es imposible.

Naturalmente, el proyecto presenta varios desafíos y aquí destaca la escasa participación de las familias de los niños y jóvenes. Pocas familias siguen las acciones de plantación o certificación de los Embajadores de la Justicia Climática. La baja participación con frecuencia se justifica por la falta de tiempo de los padres cuando las acciones de los proyectos ocurren durante la semana, o el cansancio cuando ocurren durante el fin de semana. En las familias se cultivan los primeros hábitos de cuidado y respeto por lo que nos rodea (LS 213). En el ejemplo del proyecto se observa que el modelo de crecimiento económico también aleja a las familias de sus hijos. En este sentido, se verifica que el cuidado del núcleo familiar se reflejará en el cuidado de la familia universal y la casa común.

Por lo tanto, es fundamental atraer a las familias a la discusión, reflexión y construcción de la solución.

REFERENCIAS

- Damasceno, J. P., Severo A. G. K., Madruga, K. Cilene Rodrigues, P., Claus, T., Machado, S. & Michaelis, L. (2019). Plant for the Planet: formação de lideranças climáticas e mutirões de plantio no extremo sul de Santa Catarina. En *Anais do 8º Simpósio de Integração Científica e Tecnológica do Sul Catarinense* (pp. 874-881). Santa Rosa do Sul: Sul. Instituto Federal de Santa Catarina.
- De Medeiros, M. M. (2017). A extensão universitária no Brasil - um percurso histórico. *Revista Barbaquá/UEMS*, 1(1), 9-16.
- Deslandes, M. S. S. & Arantes, A. R. (2017). A extensão universitária como meio de transformação social e profissional. *Sinapse Múltipla*, 6(2), 179-183.
- Dorsa, A. C. (2019). Repensando o papel das universidades: caminhos iniciais. *INTERAÇÕES*, 20(2), 341-343.
- Francisco (2015). *Laudato sí: sobre o cuidado da nossa casa comum*. Documentos do Magistério. São Paulo: Paulus.

SOBRE LOS AUTORES

Adrián E. Beling es doctor en Sociología por la Universidad Humboldt de Berlín y por la Universidad Alberto Hurtado de Chile, y máster en Estudios Globales por la Universidad de Friburgo/FLACSO Argentina. Es docente de varios programas de maestría, así como del doctorado binacional en Estudios Globales de la Universidad del Salvador y la Universidad Humboldt de Berlín. Es investigador asociado al Global Studies Programme de FLACSO Argentina y la Universidad Humboldt de Berlín, y miembro del Grupo de Trabajo CLACSO sobre «El futuro del Trabajo y el Cuidado de la Casa Común». También es cofundador y miembro del Comité Editorial de la revista académica y blog digital *Alternautas* (www.alternautas.net). Es director de la Diplomatura Superior en Ecología Integral de la Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC). Correo electrónico: adbeling@posteo.org.

Ana María Bonet de Viola tiene un posdoctorado en CONICET; es doctora en Derecho por la Universidad de Bremen, Alemania; máster en Derecho-LLM por la Universidad de Friburgo, Alemania; y abogada por la Universidad Nacional del Litoral, Argentina. Es investigadora

y docente de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. Correo electrónico: abonet@ucsf.edu.ar.

Andreas Exner es doctor en ciencias políticas y máster en Estudios de Ecología por la Universität Wien, Austria. Trabaja en la dirección operativa del Regional Center of Expertise (RCE) Graz-Styria, Centro para la transformación sostenible de la sociedad de la Universidad Graz, Österreich. Correo electrónico: andreas.exner@uni-graz.at.

Raphael Ferbas es magíster en Trabajo Social de la Universidad de Ciencias Aplicadas Joanneum Graz, Austria, y profesional en Ciencia Holística y Economía para la Transición - Schumacher College. Es fundador y ha sido coordinador académico de la maestría Transdisciplinaria en Sistemas de Vida Sostenible en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Externado de Colombia. Actualmente es docente en las universidades de Ciencias Aplicadas de Múnich y Linz. Correo electrónico: raphael.ferbas@uexternado.edu.co.

Manuel Gómez Mendoza es doctor en Historia de la Iglesia por la Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Alemania y tiene una licencia canónica en Misionología por el Instituto de Misionología, Universidad Católica Boliviana «San Pablo», Cochabamba-Bolivia. Es profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, en Chile. Correo electrónico: mgomez@ucsc.cl.

Thomas Krüggeler es doctor en Historia por la University of Illinois Urbana-Champaign, Estados Unidos. Estudió Historia, Sociología, Español y Antropología en Bielefeld, Alemania y en la University of Illinois Urbana-Champaign. Desde 2002 se ha desempeñado como jefe de la división para Latinoamérica del KAAD. Correo electrónico: krueggeler@kaad.de.

Luis Ferney López Jiménez es magíster en Trabajo Social con énfasis en Educación e Integración por la Katholische Hochschule NRW,

Aachen, Alemania y en Educación con énfasis en Cultura y Pedagogía de los Derechos Humanos por la Universidad Católica de Oriente. Es licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Antioquia, Colombia. Actualmente es secretario de la Fundación Populorum Progressio. Correo electrónico: luisferneylopez@gmail.com.

José Luis Luna Bravo es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, y magíster en Filosofía Latinoamericana y licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. Correo electrónico: jose.lunab@udea.edu.co.

Kátia Madruga es doctora en administración de empresas en el ámbito de la gestión medioambiental por la Universidad de Bremen, Alemania. Es licenciada en idiomas, traductora portugués-inglés y magíster por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Es profesora de la Cátedra de Energía y Sostenibilidad de la Universidad Federal de Santa Catarina. Correo electrónico: katia.madruga@ufsc.br.

Carlos Ignacio Man Ging, S.J. es doctor en Biología Humana por la Universidad Ludwig Maximilians de Munich, Alemania; doctor en Literatura por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; magíster en Psicología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y en Filosofía por la Universidad del Salvador, en Buenos Aires, Argentina. Actualmente es decano de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Correo electrónico: carlos.manging@gmail.com.

María Guadalupe Martino es doctora en economía por la Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemania; magíster en Economía social por la Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos

Aires; y licenciada en Economía por Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Correo electrónico: mgmartino@yahoo.com.ar.

Emmanuel Poretti es licenciado en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo y diplomado superior en Desarrollo, Políticas Públicas e Integración Regional por FLACSO, Argentina. Actualmente es secretario de Extensión y coordinador de la Unidad de Vinculación Tecnológica de la Universidad de Congreso, en Mendoza, Argentina; coordinador de la Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC); y coordinador académico de la Diplomatura Superior en Ecología Integral. Correo electrónico: emmanuel.poretti@gmail.com.

David Sulmont es doctor en Ciencia Política y Gobierno por la Pontificia Universidad Católica del Perú, magíster en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Actualmente es jefe de departamento y profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Correo electrónico: sulmont@pucp.pe.

Markus Vogt es doctor en teología por la Ludwig-Maximilians-Universität en Múnich, Alemania. Estudió Teología y Filosofía en Múnich, Jerusalén y Lucerna. Desde 2007 es profesor de ética social cristiana en la Ludwig-Maximilians-Universität. Correo electrónico: soz.ethik@kaththeol.uni-muenchen.de.

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
ALEPH IMPRESIONES S.R.L
Jr. Riso 580 Lince
correo: ventas@alephimpresiones.net
Telefono : 6345000
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
febrero 2022, Lima - Perú

Cuanto más claros se muestran los signos de la crisis ecológica mundial —cambio climático, contaminación de los mares, etcétera— y más graves se presentan los problemas resultantes —pérdida de hábitats y recursos— más dudas surgen, especialmente en el ámbito de las ciencias y la sociedad civil, sobre el capitalismo y su ideología del crecimiento. De hecho, el concepto occidental de desarrollo, basado en el crecimiento y el consumo, es cuestionado hoy en día con intensidad. Incluso la idea de sostenibilidad, que en los últimos decenios ha matizado discursivamente el término «desarrollo» en cuanto sustentable, se ha convertido en una fórmula vacía.

Este libro refleja nuestros esfuerzos por ofrecer, desde múltiples perspectivas disciplinares, un enfoque crítico al concepto de desarrollo a partir del diálogo entre los retos de la realidad socioambiental, los aportes de la Iglesia católica y las disciplinas específicas de los autores. Frente a las graves crisis socioecológicas vigentes globales se torna urgente esta crítica, para, a partir de allí, favorecer la reflexión acerca de los modos venideros de gestión de la convivencia en la casa común.