

ISSN 0121 - 1633

Páginas

Revista académica e institucional de la UCPR

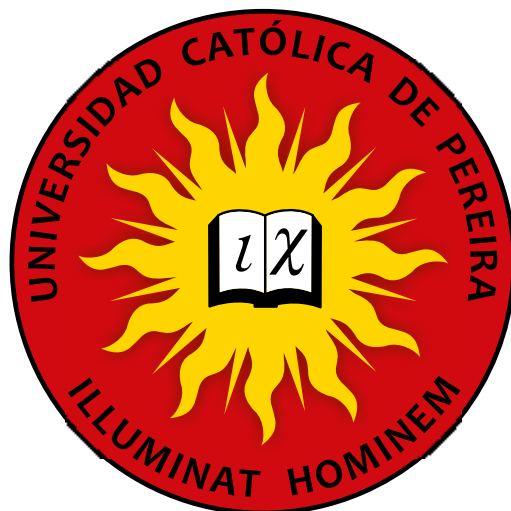
No. 78
Junio de 2007



CATOLICIDAD Y DISCIPLINAS - PROFESIONES



UCPR
UNIVERSIDAD CATÓLICA POPULAR DEL RISARALDA



UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PEREIRA

El escudo de la Universidad está constituido por un círculo en cuyo centro hay un sol que tiene en el interior un libro con dos letras griegas.

El sol tradicionalmente representa a Jesucristo. Él es la luz que alumbra a todo hombre, concretamente al hombre de hoy con sus preocupaciones, proyectos y expectativas. La Universidad quiere ser un instrumento eficaz al servicio de la luz de Cristo que ilumina al hombre.

“Para vosotros se alzará un sol de justicia que traerá en sus alas la salud”
(Malaquías 4,2)

“Por la entrañable misericordia de nuestro Dios nos visitará el sol que nace de lo alto para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte, para guiar nuestros pasos por el camino de la paz”
(Lc. 1,79)

El libro representa la Universidad; en las páginas están grabadas dos letras griegas, que son las iniciales del nombre de Jesucristo: la iota de Iesous (ι) y la Ji de Christós (χ), porque la comunidad universitaria quiere ir al hombre para darle la luz recibida de Cristo.

“La Palabra (Cristo) era la luz verdadera que alumbra a todo hombre” (Juan 1,9)

Las palabras latinas “illuminat hominem” (“ilumina al hombre”) recogen el sentido de la misión de la UCP.” Por tanto su razón de ser es la de ofrecer a cada bachiller el APOYO para que llegue a Ser Gente, Gente de Bien, Profesionalmente capaz, y esto como realización de su proyecto personal de vida, que lo hará “instrumento eficaz al servicio de la luz de Cristo que ilumina al hombre”.

Páginas

78 Junio 2007

Revista Académica e Institucional de la UCPR
ISSN 0121-1633

CONSEJO SUPERIOR
Monseñor Tulio Duque Gutiérrez
Pbro. Darío Valencia Uribe
Monseñor Carlos Arturo Isaza Botero
Pbro. Rubén Darío Jaramillo Montoya
Bernardo Gil Jaramillo
Héctor Manuel Trejos Escobar

RECTOR
Pbro. Rubén Darío Jaramillo Montoya

DIRECTOR PÁGINAS
Pbro. Álvaro Eduardo Betancur Jiménez

CONSEJO EDITORIAL
Judith Gómez Gómez
Alejandro Mesa Mejía
Gabriel Flórez Ríos
Mario Gavina Ríos
Jaime Montoya Ferrer
Pbro. Álvaro Eduardo Betancur Jiménez

SECRETARIA
Diana Lucía Serma M.

COMITÉ CIENTÍFICO
Doctor Andres Torres Queiruga
Universidad de Santiago de Compostela (España)
Doctor Francisco de Roux Rengifo
Programa de paz para el Magdalena Medio (Colombia)
Doctor Guillermo Orlando Sierra Sierra
Universidad de Manizales (Colombia)

COMITÉ REVISOR
Jaime Montoya Ferrer
Rosa María Niño Gutiérrez
Wilmar de Jesús Acevedo Gómez
Pbro. Álvaro Eduardo Betancur Jiménez
Pbro. Rubén Darío Jaramillo Montoya
Pbro. Behitman Céspedes de los Ríos
Pbro. Diego Arcila Vélez
Pbro. Jhon Fredy Franco
Inés Emilia Rodríguez
Wilmar Albeiro Vera Zapata
Jesús Olmedo Castaño López
Alejandro Mesa Mejía
Abelardo Gómez Molina

ELABORACIÓN O REVISIÓN DE LOS ABSTRACTS
Centro de Idiomas de la UCPR
Carlos Andrés Velásquez
Diego Mauricio Suárez Vivas

ILUSTRACIONES
Carlos Alberto Avendaño
María Ginette Múnera
Miguel Ángel Vela
Libardo Guzman
Félix Cardona
Javier Baena Espinel
Lina María García
Gabriel Flórez Ríos

UCPR, Avenida de la Américas
e-mail: paginas@ucpr.edu.co
PBX: (57) (6) 312 77 22
Fax: (57) (6) 312 76 13
Pereira - Colombia

Canje: Biblioteca UCPR

EDITORIAL	3
PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA Y NUEVAS REALIDADES EN LA CONSTRUCCION DE LA PAZ. <i>Mons Héctor Fabio Henao Gaviria</i>	5
“DE PROFESOR A MAESTRO” EXIGENCIA DE LA EDUCACIÓN ACTUAL <i>Angela Patricia Cadavid Vélez</i> <i>María del Carmen Naranjo Obregón</i>	19
CATOLICIDAD Y EDUCACIÓN: APUNTES PARA UNA LECTURA CATÓLICA DE LA EDUCACIÓN COMO FORMACIÓN A PARTIR DE LA EXPERIENCIA PERSONAL DEL AMOR <i>Jorge Luis Muñoz Montaña</i> <i>Juan Carlos Muñoz Montaña</i>	35
“SÓLO SI DIOS QUIERE” LA VISIÓN RELIGIOSA DE MICHEL DE MONTAIGNE: EL FIDEÍSMO <i>James Andrés Pérez Montoya</i>	53
LA COMPRENSIÓN DEL DESARROLLO A PARTIR DE LA ENCÍCLICA POPULORUM PROGRESSIO <i>Mario Alberto Gaviria Ríos</i>	71
LA IGLESIA CATÓLICA COMO ORGANIZACIÓN PROMOTORA DE LA RECUPERACIÓN SOCIAL DE LAS CLASES MÁS POBRES DEL MUNDO <i>Pedro Antonio Torres Osorio</i>	91
LA RESPONSABILIDAD COCREADORA DEL INGENIERO <i>Willmar de Jesús Acevedo Gómez</i> <i>Dago Hernando Bedoya Ortiz</i>	107
“HUMANIZACIÓN Y TECNOLOGÍA” SOBRE LA IDEA DE DESARROLLO Y PROGRESO TECNOLÓGICO <i>María Ginette Múnera Barrios</i> <i>Carlos Andrés Londoño Echeverri</i>	125
LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES: IMPACTO EN EL MUNDO CATÓLICO <i>Luis Alejandro Flétscher Bocanegra</i> <i>Alvaro Ignacio Morales González</i>	139
EL HIMNO DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA POPULAR DEL RISARALDA <i>Alvaro Eduardo Betancur Jiménez</i>	157
NUESTROS COLABORADORES	166
INSTRUCCIONES PARA EL AUTOR	169

ILUSTRACIONES

CARLOS ALBERTO AVENDAÑO (p. 11, 18)

Proyecto de custodia: reflexión histórica sobre el juego en nuestras manos como pira asesina o sol de la vida.

MARÍA GINETTE MÚNERA (p. 25, 34)

La ilustración intenta mostrar la importancia que tiene la educación en los tiempos de hoy, donde el docente participa activamente en las realidades humanas que afectan la sociedad en la que vivimos y las evidencias en la práctica.

MIGUEL ÁNGEL VELA (p. 42, 52)

La orientación pedagógica. Hoy nos permite generar espacios para acompañar procesos con sentido humano.

LIBARDO GUZMÁN (p. 61,)

Divino y humano, vida y muerte, fe y razón, muerte y resurrección, luz y sombra, duda y certeza, todo eso ha sido asumido en Jesucristo, Verbo hecho carne.

FÉLIX CARDONA (p. 80, 90)

La economía debe entenderse como una ciencia social donde la dirección de su quehacer debe enfocarse hacia el ser humano integral.

JAVIER BAENA ESPINEL (p. 100, 105)

La imagen es silueta de su santidad el Papa simboliza el compromiso de la Doctrina Social de la Iglesia con la pobreza en América Latina.

LINA MARÍA GARCÍA (p. 119, 124)

El espacio habitado no requiere de una apariencia para ser expresado, la conciencia y los sentidos reciben impresiones o percepciones, somos conscientes aun con los ojos cerrados de qué hay en nuestro entorno.

GABRIEL FLÓREZ RÍOS (portada y p. 132, 137)

El diálogo entre la obra de la creación y el desarrollo científico-técnico que la transforma, mediado por la reflexión no condicionada de la Doctrina de la Iglesia al servicio de un mundo mejor.

CARLOS ALBERTO AVENDAÑO (p. 148, 156)

Camándula USB: propuesta para un espíritu más portable.

GABRIEL FLÓREZ RÍOS (p. 158, 165)

La Universidad talla lo humano dando forma a su inteligencia en el estudio juicioso y el rigor del debate, al servicio de una mejor calidad de vida.

DISEÑO DE LA PORTADA

Consejo Editorial PÁGINAS

DISEÑO E IMPRESIÓN

GRÁFICAS BUDA Ltda.

Calle 15 No.6-23 PBX.:335 72 35

EDITORIAL

El presente número de Páginas está dedicado en su integridad a la reflexión sobre la Catolicidad y sus relaciones con las disciplinas y profesiones. Pretendía promover en la Universidad el diálogo de la racionalidad de las disciplinas con la racionalidad de la fe en el marco más amplio del diálogo Fe-razón y Evangelio-cultura, y presentar los avances de esa reflexión a la comunidad académica con el ánimo de enriquecer una tarea que ha de ser permanente en una universidad católica.

La catolicidad es el horizonte vital, práctico y teórico, que proviene de la fe cristiana; un talante espiritual y existencial que nace del reconocimiento de Dios como origen de la vida y el mundo, y de la experiencia de su presencia cierta y real en la existencia personal y en la historia; esa experiencia suscita el reconocimiento de que el ser humano está referido a Dios, y a su luz logra autocomprenderse y autoconstruirse.

Dios se ha revelado al ser humano, esto es, se ha manifestado en su vida a lo largo de la historia y ha tocado íntimamente la existencia humana en la persona del Verbo encarnado, Jesucristo el Señor. En Jesús, Dios nos ha revelado su propio misterio y nos ha revelado igualmente el misterio del ser humano, del mundo y la historia; creer en esta verdad es mucho más que consentir a una afirmación o profesar que Dios nos ha enseñado una preciosa lección: es saber que en Jesús de Nazaret ha venido personalmente Dios a nuestro encuentro, de que por él y en él es posible tener una experiencia personal de Dios y una relación íntima y cercana, y que en él se ha realizado de manera excelente lo que significa ser humanos en plenitud. En él se nos ha descubierto el destino trascendente de la persona, que tiene tallada en su más profunda intimidad la vocación hacia Dios, como decía Agustín de Hipona “nos has creado Señor para ti y nuestro corazón vive inquieto hasta que no descanse en ti”.

La Iglesia que es la comunidad de lo que hemos creído en él, reflexiona sobre esa revelación, la profundiza, la expresa en la cultura y las categorías de una época determinada; pone frente al mundo, al ser humano, la cultura y sus manifestaciones esa revelación para permitirle a la Palabra seguir diciéndose con elocuencia y significativamente. Esa reflexión es el fruto de la “inteligencia de la fe”, es decir, de un trabajo laborioso de la fe de pensarse y entenderse a sí misma, lo cual genera un discurso riguroso y una racionalidad capaz de entrar en diálogo con todos los saberes y con todas las actuaciones históricas, como por ejemplo la actuación profesional.

En ese diálogo la catolicidad y lo que es su racionalidad, la teología, reconoce la “otredad” de las disciplinas y las profesiones y su autonomía, es decir, reconoce su derecho a pensarse de acuerdo con su método, su objeto y su procedimiento para construir conocimiento; el diálogo se produce, en consecuencia, respetando los saberes, sus especificidades, su estatuto epistemológico y sus propias dinámicas de construcción; en ese sentido, el diálogo no es una intromisión ilegítima ni tampoco una pretenciosa intervención a la manera, por ejemplo, de lo que pudo hacer en épocas premodernas. Pero supone el reconocimiento de que la catolicidad (la fe y su inteligencia: la teología) es una interlocutora válida.

La racionalidad católica posee una luz, es decir, una perspectiva aclaradora (en sentido axiológico y epistemológico, esto es, como discurso construido rigurosamente), unas inspiraciones o, en fin, una “sabiduría” que la hacen “experta en humanidad” (la expresión es del Concilio Vaticano II y de Pablo VI), y desde ese “pensar sabio” reflexiona sobre el mundo, la historia y lo humano.

La ciencia y las disciplinas piensan un objeto determinado con un método adecuado (es decir, un camino pertinente a su objeto: meta – odós), somete a estudio unos fenómenos (naturales, sociales o humanos) y construye un discurso para formular explicaciones; ellas alcanzan un conocimiento riguroso y cierto, pero provisional. Su trabajo se concentra en alcanzar su objeto en un nivel fenoménico. La teología no pretende explicar los fenómenos ni producir conocimiento sobre ellos, sino leerlos desde un nivel diverso y alcanzando un estrato que va más allá de lo fenoménico, con el fin de presentar el “saber de Dios” sobre la vida humana y el sentido y significado del mundo y de la historia.

Así como a la teología (racionalidad cristiana) no le es lícito invadir el campo de las ciencias, pretendiendo por ejemplo explicar fenómenos o tomar posición frente a las teorías científicas, así a las ciencias tampoco les es legítimo ni epistemológicamente pertinente incursionar en el mundo de los sentidos y significados ni tomar posición frente a lo que va más allá de los fenómenos, como, por ejemplo, explicar el fenómeno religioso en su conjunto o tomar posición a favor o en contra de Dios. Pero en el diálogo una y otras se enriquecen, cada disciplina se acerca a la otra para comprenderla y aprender de ella a realizar su tarea específica de manera más pertinente.

El diálogo permite a la fe expresarse en lenguaje adecuado a la cosmovisión del momento y comunicar su sabiduría de cara a la autocomprensión del ser humano; permite a la fe, igualmente, actuar y desarrollar la praxis cristiana de acuerdo al avance de la ciencia, la técnica y el desarrollo socio-cultural. Por su lado, el diálogo contribuye a que las disciplinas reconozcan sus propios límites y su competencia, y confronten lo que saben sobre el ser humano, la historia, el mundo y la naturaleza con el saber teológico. En su diálogo con la racionalidad católica, la disciplina tiene un referente para juzgar si está construyendo al ser humano, la historia y el mundo dignamente, y de esa manera puede trascenderse, esto es, ir más allá de lo que su propio discurso dice, para encontrar sentido; le permite el encuentro con una verdad que va más allá de lo que ella con su propio método puede comprender; lo mismo puede decirse de la profesión. Desde la catolicidad, el intelectual y el profesional pueden interrogar sus propios presupuestos y cuestionarlos, para abrirse de esa manera a un saber más integral y más integrado.

Los artículos de la presente edición de Páginas abordan diversas cuestiones y exponen los resultados del diálogo con la catolicidad: la construcción de la paz, la educación, la relación de la fe con la razón, la técnica, los procesos sociales de cambio, la ingeniería y las tecnologías de la innovación y la comunicación.

La pretensión de la Revista logró convocar a muchos maestros de la Universidad para abocar la reflexión de las disciplinas y profesiones con la catolicidad. El logro de este propósito se evidenciará en la medida en que la reflexión continúe, el diálogo sea una dinámica permanente y de esa manera se produzca para el estudio y la discusión.

PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA Y NUEVAS REALIDADES EN LA CONSTRUCCION DE LA PAZ.

Mons Héctor Fabio Henao Gaviria*

Ponencia presentada en el 2o. Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia, México 2006

SÍNTESIS

En el marco del 2o. Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia se presenta algunas propuestas relacionadas con el compromiso de la Iglesia con la construcción de la paz y en los escenarios del conflicto colombiano. El Magisterio ha abierto temáticas nuevas en la Doctrina Social de la Iglesia e igualmente nuevas perspectivas que sugieren reflexiones creativas a los agentes de pastoral y a la comunidad creyente, entre las cuales se señalan las relativas a la “guerra justa” y la “paz justa” y a la participación de las comunidades en la construcción de la paz y la reconciliación. Se presentan en un segundo momento algunas reflexiones derivadas de cinco temáticas planteadas en el encuentro continental de paz y reconciliación celebrado en el 2005: el reconocimiento del conflicto armado en Colombia con sus características específicas, las migraciones como cuestión conflictual, la participación ciudadana en la superación de los conflictos, las implicaciones de los problemas ambientales para la paz y la urgente tarea de la educación para la paz. Se termina planteando la necesidad de un acompañamiento, desde la fe y la esperanza, a las comunidades en situación conflicto.

DESCRIPTORES: Doctrina social de la iglesia, Cristianismo-Justicia social, Iglesia y Problemas sociales, Cristianismo-Paz-violencia, Cristianismo-Desplazamiento forzado.

ABSTRACT

During the Second Latin American Congress on the social Doctrine of the Church, some proposals related to the commitment of the church with the construction of the peace and in the scenarios of the Colombian conflict are presented. The MAGISTERIO has created new topics in the social doctrine of the church and likewise new perspectives that suggest creative reflections to the agents of the pastoral and to the believer community, pointing out the ones related to the “fair war” and the “fair peace” and to the participation of the communities in the construction of the peace and the reconciliation. In a second moment some reflections derived from five topics presented in the continental summit of peace and reconciliation held in 2005 were presented: the acknowledgment of the armed conflict in Colombia with its specific characteristics, the migrations as a conflict matter, the citizens participation in solving the conflicts, the implications of the environmental problems for the peace and the urgent work of the education for the peace. The document is ended stating the need of company, from the faith and the hope, to the communities in conflict.

DESCRIPTORS: Social Doctrine of the Church, Chistianism-Social Justice, The Chureh and the Social Issues, Chistianism-Peace-Violence, Chistianism-Forced Displacement

Me pareció muy pretencioso intentar hablar de los “vacíos de la Doctrina Social de la Iglesia” y en cambio he querido lanzar unas propuestas desde la experiencia Colombiana y desde el trabajo que hemos adelantado en el grupo de paz y re-

conciliación del departamento de Justicia y Solidaridad del CELAM y del SELACC.

La pregunta que me he hecho es: ¿cómo podemos aportar desde nuestra rica experiencia continen-

* Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Sociólogo. Teólogo. Doctor en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Gregoriana - Roma Director del Secretariado Nacional de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Colombia. Recepción del artículo: 30 de abril de 2007. Aceptación del artículo por el Comité Editorial: 14 de mayo de 2007.

tal, con elementos novedosos, a la reflexión que el Magisterio Pontificio ha hecho a lo largo de tantos años en el campo de la paz?. La reflexión sobre los vacíos en la doctrina social de la Iglesia me remite a los nuevos desafíos, a las res novae, a las preguntas nuevas que lanza la historia en ese diálogo complejo entre devenir histórico y vivencia del Evangelio, el diálogo entre la fe y la razón que exige repensar continuamente las nuevas circunstancias históricas. El hecho de que se trate de un encuentro entre fe y razón indica que siempre tendremos grandes retos y nuevos “vacíos” para superar. La Enseñanza Social de la Iglesia se ha desarrollado en esta dinámica permanente de descubrir los cuestionamientos que nos lanza el movimiento de la historia y las nuevas construcciones y opciones que las comunidades y Conferencias Episcopales hacen a lo largo del mundo.

Es muy interesante colocarnos la pregunta sobre los vacíos de la Enseñanza Social después de que el Compendio de la Doctrina Social nos invitaba a profundizar en la propuesta de un humanismo integral, sólido y abierto a la trascendencia. El Compendio ha fortalecido el horizonte de reflexión que nos permite dar respuestas concretas desde el campo de la fe a problemas tan complejos como los conflictos múl-

tiples del mundo actual y permite acercarse al Magisterio que se ha elaborado en esta materia a lo largo de más de cien años con enseñanzas tan profundas y desarrollos que vienen cada vez con mayor fuerza desde el pontificado de Juan XXIII y sus posiciones a favor de una paz duradera luego de terminada la II guerra mundial.

Indudablemente que nuestras Iglesias han sido marcadas profundamente por las enseñanzas de Juan XXIII en *Pacem in Terris* y sus propuestas de construcción de un orden que asegure la paz en el mundo. El Beato Juan XXIII dio un horizonte muy amplio que permitió comprender la paz en sentido positivo y de hecho asociarla con temas como el desarrollo y los derechos humanos. Esta comprensión englobante de la paz fue enriquecida por el Magisterio del Papa Paulo VI en diversas Encíclicas y por la forma como el Papa Juan Pablo II unió la búsqueda de los derechos humanos y la construcción de la paz en un contexto de tensiones muy complejas entre el compromiso con el desarrollo, reivindicación de los derechos humanos y construcción de la paz. Juan Pablo II respondió a situaciones históricas muy difíciles y de enorme polarización con una nueva perspectiva del perdón y de la purificación de la memoria histórica, dos temas que van

tomando una importancia muy grande en la perspectiva eclesial del trabajo en medio de conflictos.

GUERRA Y PAZ JUSTA

Muchas situaciones de conflicto en Centro América, en las últimas décadas, expresaron los dilemas que se presentan después de un conflicto armado entre la consecución de la paz, el esclarecimiento de la verdad, el perdón, el reconocimiento de los derechos humanos y construcción de un nuevo modelo de desarrollo que haga sostenible el proceso paz. En ese momento se pronunciaron las Conferencias Episcopales con un ministerio que da aportes significativos y que se coloca en la línea de la reflexión hecha a nivel universal por la Doctrina Social de la Iglesia. Por un lado se avanzó en la propuesta de construcción de algo nuevo después de los conflictos y por otro lado se asumió como horizonte a largo plazo la construcción de la paz.

De igual manera otros episcopados del continente han hecho aportes que pueden ser de gran riqueza en la reflexión de la Doctrina Social en el esfuerzo por dar respuesta frente a situaciones de injusticia y opresión muy graves y prolongadas.

Al buscar respuestas a esos retos, han quedado, sin embargo, algunos

interrogantes muy complejos que han tenido que ver con la forma como los creyentes nos colocamos ante los conflictos e injusticias que no muestran una salida a corto plazo. En ese contexto se dieron en el pasado discusiones sobre el concepto de “guerra justa” y el desarrollo de otro concepto que se ha abierto paso a lo largo del tiempo: el de paz justa. Hay que recordar la trayectoria de la Iglesia en nuestro continente haciendo frente a graves y sistemáticas violaciones de los derechos humanos en algunos casos y de indefensión de la población civil en otros casos. En estas situaciones se ha puesto en juego la capacidad de hacer discernimiento y de iluminar con el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia. A esto quiero referirme más adelante en esta reflexión.

Las reflexiones en torno a los interrogantes frente al concepto de guerra justa reflejan una serie de principios que responden a situaciones completamente excepcionales, en las que se han agotado los medios pacíficos para resolver una situación particularmente grave. Sin embargo lo que ha pasado en la práctica en muchos de nuestros países es que hay una gran decepción con respecto a los resultados que pueda traer una situación de guerra en términos de desarrollo y

de recuperación de la justicia social y cada vez con mayor fuerza se siente que la violencia lo único que logra es hacer más fuerte y profundo el dolor de quienes ya eran víctimas de otras injusticias y por eso se han creado a lo largo del continente proyectos de respuesta que excluyan el recurso a la violencia y en esta medida se consolida con mayor énfasis una posición no violenta frente a los nuevos conflictos.

Todo esto nos abre la posibilidad de madurar propuestas para nuevos desarrollos en el campo de la Doctrina Social de la Iglesia. Lo que está de por medio es el reto de cómo responder ante las urgencias de establecimiento de la justicia y de la paz en situaciones complejas de graves injusticias.

La práctica ha mostrado la necesidad de abrir proyectos que den espacio adecuado para la lucha por la justicia y que al mismo tiempo enfatizan en la posición no violenta frente a los conflictos.

LA PERSPECTIVA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

América Latina y el Caribe son muy conocidos en el mundo por los esfuerzos que se han hecho en nuestro continente en la búsqueda de establecer una relación adecuada

entre la búsqueda de la justicia social y consolidación de una paz duradera y sostenible. A lo largo de muchos años tanto los teólogos como las Conferencias Episcopales de América Latina han reflexionado sobre esta relación y se han nutrido ampliamente de los documentos del Magisterio Pontificio y en particular de los mensajes de la Jornada Mundial de Oración por la Paz de cada año.

La práctica de la Iglesia Latinoamericana ha ido al mismo tiempo creando nuevas formas de presencia en los conflictos para ayudar a su superación. Es muy importante el papel desempeñado por los episcopados en situaciones de guerras y conflictos armados, en la superación de dictaduras, e igualmente importante el aporte en medio de situaciones de conflictos sociales. Esta trayectoria ha hecho que la Iglesia sea reconocida por su capacidad de mediar, por su independencia y su carácter profético en medio de los conflictos, pero al mismo tiempo por haber abierto paso a una nueva concepción del rol de las comunidades en la construcción de la paz. Es muy importante identificar este logro porque a través del mismo nos adentramos en otra forma de intervención en conflictos: la construcción ciudadana de la paz, con intervención de comunidades

dinámicas. Es indudable que la perspectiva de construcción de la paz involucra además las intervenciones en conflictos nuevos que se abren paso en el continente y recoge igualmente la experiencia vivida a finales de los años 80 con conflictos políticos armados de gran magnitud. Los conflictos de finales del siglo XX tuvieron marcadamente una urgencia de respuestas a nivel macro con grandes proyectos de desarrollo y modelos políticos nuevos. Lo que vivimos hoy no sólo reclama por respuestas estructurales, sino que además nos coloca el gran reto de cómo hacer más incluyente la participación de todos en la construcción de la paz

El aprendizaje de todos estos años nos ha abierto la puerta para desarrollar una propuesta comunitaria de compromiso y de construcción de la paz con el aporte de cada persona. Es toda una sociedad la que se siente llamada a participar en la transformación de los conflictos y en el diseño de nuevos tipos de relaciones sociales que hagan sostenible la paz. Se trata de una tarea compleja, de largo plazo y que involucra múltiples formas de intervención. Particularmente ha sido valioso el aporte de comunidades en la base de la estructura social y de víctimas que han dado aportes significativos y han ayudado a

visualizar la paz como una verdadera construcción.

El papel de mediadores, facilitadores e intermediadores se ve enriquecido y se hace más legítimo en cuanto asume estos esfuerzos y voces de otros actores en la sociedad.

La propuesta construcción de la paz desde las comunidades tiene mayor validez cuando se identifican nuevas problemáticas para la comunidad eclesial y la sociedad. El surgimiento de nuevos conflictos ha acercado la idea de que el compromiso por la paz no se refiere a conflictos sociales o armados únicamente, sino que toca a la forma como se construye y se piensan las comunidades mismas. El reto que nos plantea la realidad del momento es hacer para que la Iglesia en todos sus niveles refleje un proyecto de paz acorde con el Evangelio y con los principios de la espiritualidad de la comunión.

Se comprende hoy con mayor claridad que antes el hecho de que la paz es una tarea permanente y que no se agota en la solución de conflictos que tienen expresiones violentas. Las labores de prevención de la violencia son un capítulo muy interesante de este aprendizaje que va incorporándose progresivamente a los mensajes del magisterio episcopal latinoamericano y caribeño.

En muchas partes de América Latina está surgiendo una forma de relación entre la Iglesia y la sociedad que hace que la comunidad católica sea identificada por su servicio a la paz con justicia social. La red de agentes pastorales comprometidos frente a distintas expresiones de conflictos sociales se ha convertido en una importante red de constructores de paz.

La idea de la construcción de la paz, con sus dinámicas, escenarios y actores reviste una gran novedad en el continente, algo que debemos aportar a la rica tradición de la Enseñanza Social Católica universal.

El enfoque de la justicia para la transformación de los conflictos y la construcción de la paz ha tenido una larga historia de intervenciones diversas en nuestro continente y ha dejado enormes lecciones y aprendizajes.

La construcción de la paz ha permitido en América Latina y el Caribe unir los esfuerzos de quienes tienen un alto compromiso con la justicia social y se empeñan en su logro, con quienes consideran que hay que trabajar intensamente para contrarrestar cualquier forma de violencia. Son dos principios y dos visiones compatibles que en la práctica dan a la comunidad creyente una forma de comprometerse en la

construcción de una nueva sociedad y en nuevos modelos de desarrollo que superen los niveles de exclusión social existentes en la mayoría de nuestras regiones y creen nuevas relaciones incluyentes.

El Magisterio de la Iglesia ha aportado una valiosísima reflexión, directrices y principios que sustentan el compromiso con la búsqueda de la paz. De acuerdo a lo que se viene diciendo, en lo que tal vez podrían darse nuevos desarrollos es en el retomar toda la gama de experiencias de construcción de la paz que involucran a sectores diversos de la comunidad y en la identificación de los nuevos conflictos que estas comunidades tienen que abordar en la vida cotidiana.

APORTES DESDE LA REFLEXIÓN CONTINENTAL

En el nivel continental se han hecho varios esfuerzos para avanzar en la reflexión sobre conflictos y paz y reconciliación. Para ello el departamento de Justicia y Solidaridad del CELAM y el SELACC han creado de común acuerdo un equipo de reflexión sobre paz y reconciliación. Este equipo recoge los resultados y conclusiones de los últimos Congresos Latinoamericanos y del Caribe de Caritas y la Encuentro Continental de Pastoral Social que justamente

tuvo su sede en Mejico.

Hace un año, en 2005, tuvimos el encuentro continental de paz y reconciliación en República Dominicana y me gustaría asumir las discusiones y conclusiones de este encuentro para señalar los aspectos más relevantes de la reflexión en nuestro continente en el campo de la construcción de la paz y señalar los aportes que se están elaborando desde nuestra región.

LOS NUEVOS CONFLICTOS REGIONALES

El primer tema que asumió el encuentro tenía que ver con asumir como tema continental la campaña “POR UNA PAZ JUSTA Y NEGOCIADA EN COLOMBIA”.

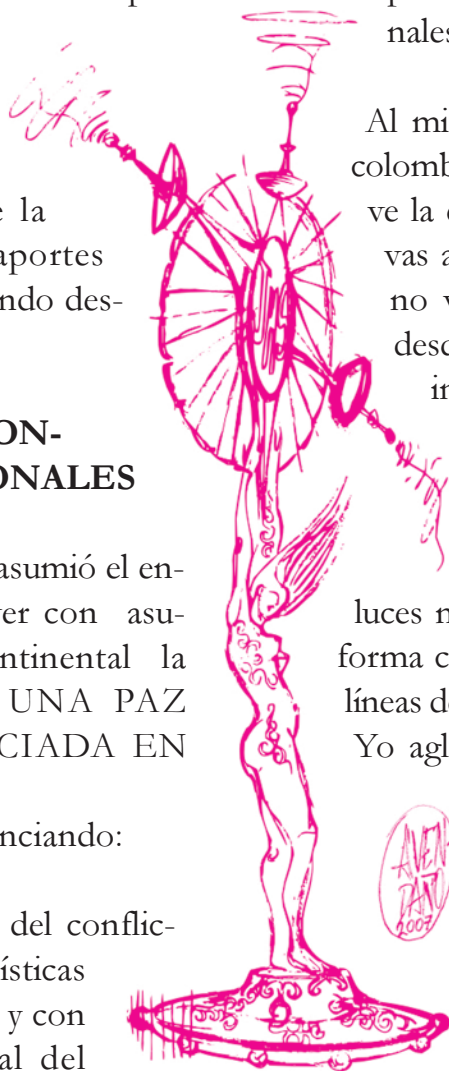
Conociendo y potenciando:

1.- Reconocimiento del conflicto, con sus características de conflicto armado y con el impacto regional del mismo. De igual manera reconocer la existencia de una crisis humanitaria en Colombia. Y como solución la necesidad de una salida negociada a este conflicto que se perpetúa por décadas.

En torno a la reflexión sobre el conflicto colombiano con sus múltiples complejidades, hemos descubierto la necesidad de profundizar en alternativas y respuestas frente a los nuevos conflictos armados que surgen en el mundo y frente a sus expresiones culturales y regionales.

Al mismo tiempo el conflicto colombiano ha puesto de relieve la enorme gama de iniciativas a favor de la paz y de la no violencia que se animan desde las Iglesias locales. Son iniciativas que proponen un proyecto de sociedad que se centra en la justicia social. Todas estas iniciativas dan luces muy importantes sobre la forma como se han desarrollado líneas de acción en torno a la paz. Yo aglutinaría muchas de esas iniciativas bajo el nombre de construcción ciudadana de la paz, y diría que es un esfuerzo que responde a un nuevo tipo de conflictos.

Varias son las notas características de la intervención pastoral en estos casos, pero quisiera subrayar una en particular: la del “acompañamiento”. Bajo esta idea se aglutinan una se-



rie de acciones y de compromisos, particularmente con las víctimas, que son un signo de la presencia amorosa de Dios junto a los que sufren. Acompañamiento puede incluir acciones de incidencia a favor de los que sufren, acciones de prevención de la violencia, seguimiento a procesos comunitarios de autonomía frente a los violentos, apoyo psicológico y espiritual a las víctimas, en fin, se ha creado una categoría local de práctica y reflexión en pastoral social que tiene un enorme significado y que brinda un horizonte de reflexión desde la perspectiva de la presencia del Señor en medio del dolor y del sufrimiento.

Colombia nos abre la puerta para pensar que después de la guerra fría se han generado otras formas de confrontación en el mundo y que han aparecido nuevos factores de choque, e incluso otras formas violentas de entrar en el mundo globalizado. Parecería paradójico que en pleno mundo globalizado subsisten conflictos como el de Colombia y sin embargo esos conflictos son la expresión de los enormes retos que representa la globalización con sus tráficos de armas, de seres humanos y de drogas. Tal vez en la lucha por tener acceso al mundo globalizado se han exacerbado conflictos que venían desde el siglo XX.

Al mismo tiempo se han fortalecido en varios países formas de violencia con grave impacto como es la trata y tráfico de seres humanos, con el menosprecio por la dignidad de las personas y la destrucción de su medio familiar. Se trata de un problema que comienza a tomar cada vez mayor fuerza y que exige desarrollo de los principios doctrinales y pastorales para su tratamiento.

Las motivaciones que se mueven en el conflicto colombiano, el impacto regional del mismo, unido a los nuevos conflictos políticos que aparecen en toda la región son objeto de análisis e intercambio entre los episcopados, las pastorales sociales /caritas de la zona andina y entre agentes de pastoral. Las respuestas han exigido un proceso de formación de comunidades comprometidas con la paz; ya no se trata solamente de la mediación o facilitación en medio del conflicto, lo cual es muy importante, sino sobre todo de abrir espacios de participación a varios niveles y de capacitarlos para participar en espacios convocados por otros en acciones que apuestan por el bien común y la transformación de estos conflictos.

La integración regional es cada vez más conflictiva y adquiere elementos nuevos en su comprensión. Se encuentran en tensión los principios ideológicos y las posiciones de mu-

chas naciones con los intereses económicos que animan y le están dando forma a la integración.

Pensar la integración de América Latina y el Caribe, o en el espíritu de *Ecclesia in América* pensar la integración de América, es adentrarse en una multiplicidad de posibilidades y de conflictos ideológicos y de intereses. La Iglesia está llamada a seguir la senda de la integración y esto nos exige una gran experiencia y compromiso en el campo de los conflictos.

La realidad de los conflictos políticos y sociales actuales tiene características y retos para la Iglesia que nos lleva a profundizar en nuestra forma de intervención y en un proyecto que lleve a que todos los integrantes de la comunidad eclesial a asumir en forma integral los principios de desarrollo, justicia y paz.

Dentro de los grandes retos que tiene la comunidad eclesial frente a estos conflictos nuevos está, por ejemplo, el desarrollo del principio del perdón. Aunque el perdón nace en la experiencia religiosa, se han desarrollado en los últimos años versiones que excluyen una visión religiosa y proponen una nueva perspectiva más de carácter social.

Sin embargo hay que insistir en el valioso aporte que ha hecho la re-

flexión doctrinal sobre este tema y sus desarrollos en mensajes pontificios y las experiencias de Iglesias locales que en situaciones de conflicto han desencadenado procesos comunitarios de reconciliación y perdón con profundas consecuencias.

LAS MIGRACIONES: UN ASUNTO CONFLICTUAL

Un segundo tema identificado en el encuentro continental era la necesidad de profundizar en la relación entre flujos migratorios y conflictos. Se hacía un reconocimiento del hecho de que las migraciones están rodeadas de una multiplicidad de conflictos que involucran decisiones en el plano político y económico, del surgimiento de nuevas formas de exclusión social y de conflictos regionales y de preocupantes situaciones que se generan en torno a dramas como la trata y tráfico de seres humanos, las dificultades para cruzar las fronteras, la violación de los derechos humanos y en particular los derechos de los migrantes y la discriminación. El nuevo reto está en parte caracterizado por la enorme movilidad de seres humanos con múltiples motivaciones y con conflictos múltiples en los lugares de partida, en los sitios de tránsito y en los puntos de llegada. En muchos casos la reflexión remite al modelo económico y social que no resuelve los

conflictos sociales internos y expulsa a sus ciudadanos al no brindar formas reales de inclusión social.

El tratamiento e intervención en estos conflictos exige profundizar las preocupaciones concretas de las comunidades receptoras locales impactadas por la migración y la situación de las de origen de los inmigrantes. ¿Cuáles son las carencias, los conflictos que expulsan a millones de seres humanos en nuestro continente? ¿Cómo se han asumido esos conflictos nuevos y de qué manera se los ha tratado? Hemos identificado la migración actual como un hecho complejo que involucra múltiples conflictos y presenta numerosos desafíos, al mismo tiempo que como una fuente de crecimiento y de encuentro entre pueblos y culturas diversas. La migración por un lado muestra realidades violentas, pero por otro lado muestra oportunidades y desafíos. La reflexión y el compromiso en los niveles nacionales, regionales y locales ha mostrado que hay que asumir este reto dentro del marco de la construcción de un mundo en paz y por lo tanto identificar las formas de asegurar la justicia para los inmigrantes. La construcción de la paz, pasa hoy por el asumir la compleja realidad de las migraciones, sobre todo de aquellos que son expulsados de sus tierras o de su pa-

tria por la violencia o por falta de trabajo y pobreza extrema.

Los movimientos migratorios cubren hoy varias rutas que se dirigen hacia el norte y hacia los países con mayores oportunidades en la región. El fenómeno ha continuado expandiéndose con múltiples consecuencias desde la familia por la desintegración de las mismas, en las comunidades por la llegada de nuevas personas y por los cambios económicos que se dan en la región, y finalmente por la aparición de nuevas formas de violencia contra los migrantes y la expansión de fenómenos de delincuencia juvenil en toda la región. Como hecho novedoso parece que los conflictos de la delincuencia común estuvieran hoy más interconectados que en el pasado.

El encuentro de culturas que se da por la migración crea alteraciones en formas preestablecidas de relaciones y en patrones de comportamiento. Esto puede tener versiones positivas y negativas, pero el hecho es que este encuentro cultural no siempre es pacífico, al contrario, en muchos casos está marcado por el rechazo y la exclusión.

Las expresiones culturales que se vienen desarrollando en el continente obligan a pensar nuevamente en el diálogo de la fe y la razón, de la fe y la cultura en forma integral, asu-

miendo los grandes problemas de integración, de condiciones de exclusión social y de conflictos y violencias que marcan la realidad de los migrantes y de los más pobres. El problema se presenta con mucha fuerza cuando los flujos migratorios no conducen a procesos de inserción social verdaderos sino a crear sincretismos de todo orden y a crear una forma de pobreza muy dramática que es la pobreza cultural.

Uno de los grandes retos que se viene asumiendo es la forma como el Evangelio entra en contacto y responde a las situaciones humanas difíciles de una sociedad en movimiento por carencias económicas o por la búsqueda de nuevos horizontes y cómo el Evangelio puede tocar ese ambiente cultural y social para entrar en un nuevo proceso de diálogo e iluminación.

PARTICIPACIÓN CIUDADANA, DEMOCRACIA Y CONFLICTOS

El tercer nivel de reflexión sobre conflictos actuales que requieren una profundización en la respuesta doctrinal y en mecanismos pastorales nos remite a los conflictos políticos por lograr una mayor participación ciudadana. Se identificaba esta modalidad de conflictos como los que provienen de la búsqueda de una

democracia con justicia social. La urgencia viene desde el horizonte de una mayor participación de la sociedad civil en la construcción de democracias incluyentes capaces de responder a las necesidades de los sectores más empobrecidos. Ello requiere un mayor diálogo social que involucre a todos los sectores y que les abra la posibilidad de tener interlocución con quienes tienen el poder de tomar decisiones políticas.

El diálogo social es una novedad sobre la cual comienza a trabajarse y que nos coloca ante el hecho de una mayor presencia e influencia de la sociedad civil en nuestros países. Los ciudadanos tienden a organizarse en torno a objetivos e intereses comunes y a articularse en organismos de sociedad civil que fijan posiciones frente a nuevas situaciones. Por ejemplo la organización social en Bolivia y su impacto en la discusión del tema de hidrocarburos.

La ciudadanía y su ejercicio es una aspiración y en muchos casos un eje de conflictos permanentes.

LAS LUCHAS POR EL MEDIO AMBIENTE

El cuarto nivel tiene que ver con conflictos por la tierra, el agua y el medio ambiente. Como una realidad novedosa en el continente comien-

zan a aparecer una serie de conflictos por recursos naturales vitales y por la conservación del medio ambiente. Es un área que requiere mucha atención e iluminación en la medida en que hacia el futuro la tendencia es a una reducción de estos recursos y a un incremento de la lucha por tener acceso a los mismos.

La reflexión sobre el medio ambiente y sus conflictos ha ganado espacio en América Latina y el Caribe. Y se identifica como tendencia en muchos países el surgimiento y desarrollo de conflictos ambientales que requieren una metodología propia y una reflexión e iluminación desde la perspectiva del bien común que ayude en la búsqueda de alternativas.

EDUCACIÓN PARA LA PAZ

El quinto nivel del trabajo sugerido por el encuentro continental tiene que ver con nuevas formas de educación para la paz que abarque los niveles formales e informales de la sociedad, El gran reto es cómo llevar el mensaje de la paz y la pastoral para la paz a todos los niveles no solo de la comunidad creyente sino de la sociedad en general. Se han dado una serie de cambios en la mentalidad y en la manera de relacionarse de nuestras sociedades, además de cambios muy importantes en la forma como se educa y se aprenden los valores

centrales de la sociedad tales como la solidaridad y la paz, Por ello se hace mas exigente cada día el poder avanzar en la construcción de modelos educativos y pedagogías que recojan la larga tradición de la Iglesia en el plano de la paz.

La educación para la paz nos ha colocado en el horizonte de una meta que es la de formar constructores de paz, y con ello definir los valores y asumir los principios que nos brinda la Enseñanza social de la Iglesia en este campo.

Hay numerosas experiencias en el campo de la educación para la paz, que recogen la tradición cristiana del sentido de la paz. Un avance muy importante de estas experiencias ha sido la capacidad de involucrar desde el nivel personal e igualmente en niveles comunitarios y locales dentro de un gran proyecto de sociedad en paz.

La propuesta del constructor de paz se ha ido enriqueciendo con reflexiones bíblicas y doctrinales muy importantes y es un terreno en el cual se podría avanzar mucho más de manera que se den las bases para un compromiso efectivo y una identidad fuerte de las comunidades.

La educación para la paz necesariamente tiene que integrar la reflexión

sobre cómo apoyar en situaciones de gran sufrimiento y al mismo tiempo abrir espacios para la paz, cómo no aumentar los niveles de conflicto y dolor en medio de situaciones complejas, cómo promover un desarrollo integral y solidario que haga sostenible la paz

ACOMPañAR A LAS COMUNIDADES

La Iglesia en nuestro continente ha desarrollado un valioso concepto de

acompañamiento de las comunidades en medio de situaciones de conflicto armado. Se trata de una presencia en línea de esperanza, es la expresión de nuestra fe en el Resucitado y en su vida. Esta esperanza es la que guía el trabajo por la construcción de la paz y desde ella y desde la espiritualidad de comunión que se puede continuar haciendo desarrollos y aportes al Pensamiento Social de la Iglesia.

México, septiembre 2.006



“DE PROFESOR A MAESTRO” EXIGENCIA DE LA EDUCACIÓN ACTUAL

Ángela Patricia Cadavid Vélez*
María del Carmen Naranjo Obregón**

*“El quehacer del maestro es misión y no simplemente profesión...
Exige no sólo ocupación, sino vocación” (Arturo Bravo)*

SÍNTESIS

Al concebir la educación como un proceso permanente de construcción vivificante de la persona y no sólo de capacitación en las disciplinas, el maestro vuelve a jugar un papel importante, puesto que él forma para la vida. Es por esta razón que el presente artículo pretende crear conciencia en los profesores para que no sólo se limiten a transmitir contenidos en un aula de clase sino que a través de la pedagogía puedan recorrer un camino que les permita dar ese paso para llegar a ser maestros, y a este respecto qué mejor pedagogía que la utilizada por Jesús de Nazareth, Maestro por excelencia que logró pasar de unos saberes para la mente a unas vivencias para el corazón.

DESCRIPTORES: Educación-enseñanza, ser humano, profesor, educador, maestro, pedagogía, Jesús de Nazareth.

ABSTRACT

When conceiving education as a permanent process of living construction of the person and not only of preparation in the disciplines, the teacher plays again a very important role, since he teaches for the life. This is the reason why the present article tries to make teachers conscious of not only teaching contents in the classroom, but also, through pedagogy, cross a road that will let them become masters, and with regard to that, the best pedagogy is the one used by Jesus from Nazareth, master by excellence who transcended from the knowledge for the mind to experiences for the heart.

DESCRIPTORS: Education-teaching, human being, teacher, educator, master, pedagogy, Jesus from Nazareth.

INTRODUCCIÓN

La Universidad como institución y el profesor como agente socializador, enfrentan el reto de asumir los cambios que se presentan actualmente en la educación, y de hecho, en la exigencia de un nue-

vo perfil del sujeto educador en relación con su quehacer, logrando que su accionar no opere sólo en el discurso sino en su práctica cotidiana (CNA, 1999, p.13).

* Licenciada en Ciencias Religiosas. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano. Maestra de tiempo completo de la Licenciatura en Educación Religiosa de la Universidad Católica Popular del Risaralda. pandyta@ucpr.edu.co.

** Licenciada en Ciencias Religiosas. Tecnóloga en Administración de Empresas. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano. Docente Centro de Enseñanza Latinoamericana –CENLA y funcionaria Vicerrectoría Académica de la Universidad Católica Popular del Risaralda. maria@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 08 de Mayo de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 02 de Junio de 2007.

Frente a estos períodos de cambio en el orden mundial en el que el futuro se presenta incierto, cambian las demandas de la sociedad y del hombre en general, apareciendo nuevas reglas de juego que modifican el rol de las instituciones y el de los educadores, quienes pasan a ser activos dirigentes, orientadores pluralistas, consejeros desinteresados, ya que su función como formadores no se limita sólo al ámbito que permiten las cuatro paredes del aula de clase, sino que trasciende fuera de ella, con notables implicaciones en lo social.

En este sentido, los sistemas educativos no se mantienen estáticos; de hecho, éstos han sufrido reformas y transformaciones, derivadas de la conciencia sobre el agotamiento de un “modelo tradicional” que ya no responde en forma adecuada a los cambios profundos en las formas y métodos de construcción de conocimiento y la relación entre los saberes, a las nuevas alternativas de aprendizaje creadas por los avances en la tecnología de la comunicación, ni a los problemas de injusticia social e inequidad. Cambios que reclaman escenarios diferentes donde se propicie el diálogo, el debate constructivo sobre cuestiones básicas del quehacer educativo.

En respuesta a estas transformaciones, el cambio de rol del profesor es una exigencia de los procesos de descentralización, de autonomía en la gestión de las entidades de educación superior y de los cambios que están ocurriendo en la enseñanza-aprendizaje; lo cual exige del educador emprender un camino en cuyo tránsito deberá redefinir para sí mismo su condición de docente con miras a asumir la dimensión ontológica y ética, es decir, aceptar la condición propia y esencial de quien tiene una misión y se compromete con la verdad. Esto implica pasar de un discurso centrado en la enseñanza de contenidos para el desempeño en un campo laboral (capacitación técnica o superior, orientada a las artes y los oficios), a una educación centrada en el ser humano que le brinde la posibilidad de construir su proyecto de vida, no sólo desde los conocimientos sino desde su realización personal, permitiéndole así desarrollar sus virtualidades, facultades y capacidades que posee naturalmente por su condición de humano y las que puede adquirir gracias al encuentro con las culturas y con su entorno. En este contexto, se propone continuar con una serie de reflexiones en torno a la importancia que tiene la figura del maestro en los procesos de formación humana y profesional.

EL MAESTRO COMO DINAMIZADOR DEL CAMBIO PARA LA FORMACIÓN DE SERES HUMANOS

En el proyecto educativo que hoy requiere la sociedad, cobra vigencia y actualidad la figura del Maestro, la cual se había dejado de lado debido a que “los intereses educativos estaban centrados en un modelo instruccional en el que se enseñaba para suplir ciertas necesidades técnicas y profesionales (manejo de máquinas, aprendizaje y desarrollo de destrezas requeridas en la fabricación de piezas, proceso encaminado al logro de una producción material)”. (Niño, 1998, p.35).

En este orden de ideas, se centra la mirada en hombres y mujeres con vocación, comprometidos, con una dimensión más amplia y general de la educación, que asuman su labor como una misión humanizadora que hace parte de un proceso de desinstalación y de ruptura con las prácticas rutinarias, que buscan la formación permanente para servir mejor y como educadores construir valores, estimular las capacidades básicas de sus estudiantes, el desarrollo del pensamiento como potencial para la educabilidad de los mismos, generando dudas y búsquedas reflexivas como opciones para el

crecimiento intelectual y espiritual, es decir, formar al ser humano en y para lo humano.

La posición que aquí se plantea no desconoce que las instituciones educativas y por ende los profesores han conformado sus funciones según los momentos histórico-sociales que el país ha vivido, más aun se hace hincapié en la dimensión humana que permita elevar la acción educativa a otros escenarios, donde los educadores puedan emprender el camino que los conduce a ser maestros y desde allí, replantear, definir y determinar las orientaciones que ofrecen a sus estudiantes, desde una plataforma metodológica para que sus funciones lleguen a desarrollarse de manera rigurosa, pero a la vez humana, flexible, eficiente y efectiva. En este punto de partida, valdría la pena rescatar una estructura pedagógica factible de constante auto revisión y mejoramiento, que sea atendida con vehemencia en pro de la calidad educativa.

La formación de maestros en fundamentos pedagógicos es unos de los grandes ideales, puesto que les permite atender las exigencias que les plantea la revolución científico-técnica, pero sobre todo al desarrollo de una educación para la formación de seres humanos capaces de descubrirse a sí mismos, de ser autónomos,

creativos y con capacidad para responder y resolver los diversos desafíos que les plantea la sociedad.

En este sentido, se pone de manifiesto la pedagogía de Freire (1969, p.135), el cual afirma que en la transformación de la relación pedagógica, la educación debe comenzar por superar la contradicción educador-educando; debe basarse en una concepción donde se abarquen los dos polos en una línea integradora, de manera que ambos se hagan a la vez “educadores y educandos”. Es imprescindible que los educadores tengan una profunda fe en el hombre, en su poder creador y transformador de la realidad. Es necesario comprender que la vida humana sólo tiene sentido en la comunión, “el pensamiento del educador sólo gana autenticidad en la autenticidad del pensar de los otros, mediatizados ambos por la realidad y, por ende, en la intercomunicación”. (Freire, 1969, p.67).

De ahí que el pensamiento sólo encuentra su fuente generadora en la acción sobre el mundo, donde se mediatizan las conciencias en comunión. De este modo, se hace imposible pensar la superación de los hombres sobre los hombres, y la educación ya no puede ser el acto de depositar, de narrar, de transferir conocimientos y valores a los estudiantes. Es así como ambos se

transforman en sujetos centrales del proceso en un crecimiento mutuo, educándose en comunión, mediatizados por el mundo; transformándose en personas activas, investigadores críticos, autónomos, siempre en diálogo con el educador, quien a su vez es también un investigador crítico que proporciona, siempre unido a los estudiantes, las condiciones para que se dé la superación que permita llegar al conocimiento verdadero.

Sólo si los educandos pueden tomar conciencia de sus verdaderas condiciones pueden apropiarse de sus realidades históricas y transformarlas. Se trata entonces de una búsqueda que va en la línea de “ser cada vez más”, de humanizar al hombre. Esta búsqueda de “ser más” debe realizarse en comunión con los otros hombres, en una solidaridad situada. De ahí que, la construcción del discurso pedagógico centrada en el ser humano y sus alternativas remite al discurso filosófico, ante todo del carácter ético que se ocupa de la formación del hombre y la mujer, de su inserción en el orden del pensamiento y de las competencias para enfrentar exitosamente el mundo (Freire, 1969, p.52).

En consecuencia, lo que aquí se plantea es un intento por colocar al profesor, docente o educador en la si-

tuación de pensar sobre esta línea que puede ayudar a explicar y comprender el complejo mundo del sistema educativo, así como también a encontrar opciones para redefinir su alcance y seleccionar acciones pertinentes que impulsen su trascendencia en la formación de los ciudadanos que el país reclama. Esto significa entonces, impulsar ideas para ubicar al ser humano en el centro de la educación y de esta manera potenciar todas sus dimensiones que lo conforman, es decir, ofrecer verdaderamente una formación integral que con el paso del tiempo se ha quedado plasmada en las páginas de los currículos de algunas instituciones educativas pero que no trasciende más allá.

Es importante tener en cuenta que en la modernidad se ha puesto al conocimiento y al saber como el centro y la razón de ser del proyecto educativo. El desarrollo del conocimiento científico y técnico y la formación de competencias profesionales son las variables fundamentales, ya que les permite a las personas actuar en forma eficiente frente a las demandas laborales. En este proyecto se requiere ante todo la figura del profesor que transmite los conocimientos y se orienta a formar competencias o capacidades para apropiarse de nuevos conocimientos o aplicar y emplear eficientemente los adquiridos.

Pero, la crítica actual se fundamenta en las enormes desigualdades sociales, la ausencia de un proyecto de vida de muchas personas que han sido formadas con altos niveles técnicos, científicos y profesionales pero que viven en medio de la infelicidad y la angustia. El cuestionamiento al modelo tradicional no es por tanto sólo un problema de método, de técnicas o didácticas, se trata ante todo de volver a ubicar al ser humano como el centro de la acción y del proyecto educativo. En realidad, es volver a recuperar la idea de la formación en una dimensión integral del ser humano, visto como una totalidad. Por tanto, el maestro actúa sobre esta línea, se ocupa de su vida, de sus potencialidades no exclusivamente para el mundo laboral sino para integrarse en forma armónica con su sociedad y en la construcción de un proyecto que le dé sentido intelectual y espiritual a su vida.

Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta el interés que mueve esta reflexión, se hace necesario recoger algunos conceptos que conllevan a encontrar la diferencia que existe entre ser profesor, docente, educador y maestro; puesto que normalmente se les toma como sinónimos, cuando en realidad existen grandes diferencias entre ellos.

Desde la significación etimológica, la palabra **PROFESOR**, viene de la raíz latina *professor* y “se deriva de la voz *profesar*, que quiere decir *ejercer una ciencia, arte u oficio*. Significa “ejercer una actividad con inclinación voluntaria y continua” (Diccionario de la Lengua Española). Por tanto, profesor es la persona que ejerce o enseña una ciencia o arte; lo que no tiene nada que ver con reducir el trabajo al aula de clase, perdiéndose de los demás ambientes que propician la formación.

Etimológicamente, la palabra **DOCENTE** proviene del vocablo latino “doceo” que significa “yo enseño” o “apto para enseñar” (Diccionario de la Lengua Española). El docente es el que transforma el conocimiento científico en un saber disciplinar para recrearlo con los estudiantes. Se puede decir entonces que éste es el principio de la enseñabilidad que se concibe como una característica de la ciencia, a partir de la cual se reconoce que el conocimiento científico está preparado desde su matriz para ser enseñable por parte del docente, quien aporta su experiencia disciplinar, el conocimiento profesional, la trayectoria laboral y la reflexión permanente del mundo teórico contrastado con la realidad cotidiana.

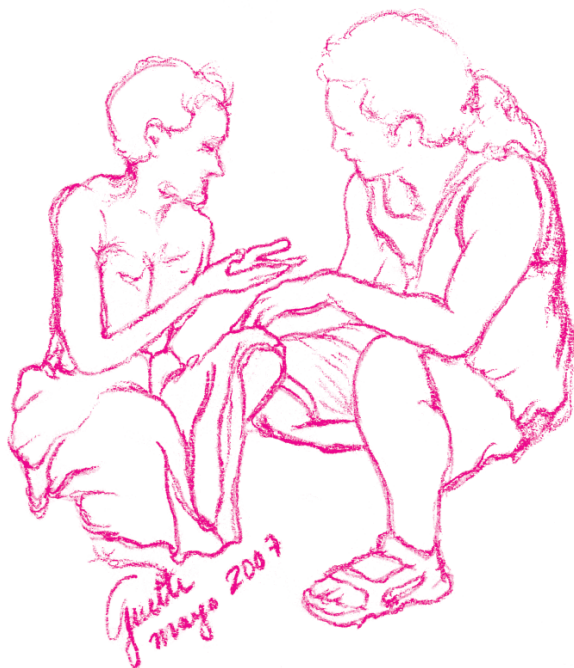
En este sentido, se reconoce que la forma y el método de enseñar (mos-

trar, descubrir) un conocimiento depende de cómo éste se construye, su estructura epistemológica y sus procesos históricos son determinantes al momento de establecer el sistema que se requiere para enseñarlo a los estudiantes, de los cuales también es necesario conocer sus estructuras mentales y cognitivas para establecer mecanismos adecuados de transmisión y asimilación. La enseñabilidad de una disciplina tiene por tanto dos componentes: la estructura lógica y racional de la disciplina y la estructura mental de los estudiantes.

Por otra parte, la palabra **EDUCADOR** proviene del latín “educar” que significa sacar de uno, es decir, guiar, conducir. El educador da un paso adelante, no sólo se preocupa por sus cursos sino también por quienes los reciben, su capacidad y compromiso más la relación cordial que pronto desarrolla con sus estudiantes le permite detectar los problemas de aprendizaje, desempeño, comunicación o conducta de ellos.

A diferencia de los anteriores, se encuentra que la palabra **MAESTRO** proviene de la raíz griega “didáskalos” que significa el mayor, el que ha transitado un camino, el que sabe que tiene una MISIÓN; con su compromiso, entrega y servicio “conduce”, “guía”, “ilumina”,

lo da todo de sí, se consagra, es formador de generaciones, educa pero sobre todo forma, trabaja por vocación, es un modelo de inspiración en valores, mantiene con equilibrio la disciplina y la libertad, tiene todas las virtudes del que enseña y concibe al estudiante como persona y no sólo como receptor de contenidos. Siempre deja una marca en cada salón de clases que pisa y en cada alma que toca. Se enorgullece de sus tareas y las asume como una labor humanizadora, como parte de un proceso de desinstalación y de ruptura con las prácticas rutinarias. Busca la formación permanente no para acumular títulos, credenciales y diplomas, sino para servir mejor y ser apoyo en la construcción del proyecto de vida de sus estudiantes.



En este contexto, se observa que a través de la historia han existido muchos modelos de Maestros, que con su ejemplo iluminaron el camino de sus épocas, entre ellos, se pueden nombrar: Sócrates, Confucio, Sidartha Gautama (Buda), entre otros. A este respecto, es de resaltar, el significado de la enseñanza socrática y del peso que ésta ha tenido sobre toda la tradición helénica de la cual, de algún modo, somos herederos; de hecho, allí se funda lo que conocemos como filosofía en el sentido occidental.

Por otro lado, cómo discutir la influencia del confucionismo en la construcción y en el sentido mismo del mundo mandarín. Su pensamiento, su sabiduría, proveyeron su época pero también lo que habría de venir con la convicción de que la promesa estaba afincada en cada individuo de esa prolífica sociedad y que cumpliera con su cometido; ello por supuesto ha sido y es aún la garantía de supervivencia y auto realización que hoy vemos reflejada en la historia. Y si hablásemos de la experiencia y el legado budista, podríamos decir, sin una gratuita reivindicación, que la lucha por el desapego sobre lo transitorio y lo material le han dado sentido vital a la manera de ver y vivir el mundo a más de mil quinientos millones de seres humanos.

En fin, podría hablarse tal vez de muchos otros, pero para la intencionalidad de este escrito se hará énfasis en la persona de **Jesús de Nazareth**, quién marcó de una manera bastante significativa la historia de la humanidad y, además, por sus grandes virtudes inauguró el comienzo de un largo recorrido de maestros seguidores de su enseñanza, entre los que se pueden enunciar: Agustín de Hipona, San Francisco de Asís, Santo Tomás de Aquino, Santa Teresa de Jesús, Teresa de Calcuta, entre otros tantos. Quién podría negar que todos sin excepción trazaron un camino en su trasegar así como también pusieron una luz donde hubo tinieblas.

Este breve recorrido permite denotar un aspecto común en estos maestros: sus enseñanzas siempre estaban centradas en darle sentido a la existencia del ser humano con miras a lograr su transformación y la de las sociedades, que desde las más primitivas hasta las más organizadas como la griega y los Estados modernos, han reconocido el papel inevitable e insustituible que juega la educación y dentro de ella la formación integral, entendida ésta como “la capacidad de tomar forma, como persona singular, madura, plena y desarrollada, una forma viva y dinámica, en el sentido de que es un proceso permanente e inagotable que supone el

desarrollo de las diversas dimensiones de la existencia y admite el replanteamiento, la auto corrección y la incorporación de nuevas consideraciones. Una forma armoniosa, integral e integrada, singular y personalizada, en dinamismo de crecimiento y desarrollo acorde con el proyecto individual y asumida autónomamente” (Boletín informativo UCPR No.14, 2004, p.2).

Es importante recordar que este ideal educativo también se encuentra referenciado en el pensamiento griego, enmarcado en el *areté* que denota (virtud, mérito, fuerza, calidad sobresaliente a desarrollar o construir en el hombre); cada *areté* tenía su método pedagógico, *paideia*, y se buscaba en general una armonía unitaria definida como un equilibrio en lo físico y en lo espiritual. Mediante este proceso el hombre desarrollaba todas sus facultades en función de su propia espiritualidad, el entorno social y natural con el que estaba conectado. De igual manera, se reconocía que la esencia del hombre no se alcanzaba en el ámbito individual, sino sólo a través de la *polis*; es en ella donde la persona desarrolla de manera armónica sus conocimientos, habilidades y virtudes. Éste era, según los griegos, el tipo ideal de sociedad humana y la cultura griega encontró en ella su forma más

peculiar y completa, razón por la cual, describir la ciudad griega equivale a describir la vida de los griegos en su totalidad. (Montoya, 2007, p.3).

Las enseñanzas de estos grandes maestros y el ideal educativo griego se convierten en otros referentes para fundamentar el propósito de recuperar la importancia que tiene la propuesta de pasar de *profesor a maestro en la exigencia de la educación actual*, “puesto que, de hecho se tienen muchos profesionales, licenciados, profesores, magisters y hasta doctores, pero escasean cada vez más los maestros” (Bravo, 2006, p.51).

SER MAESTRO A LA MANERA DE CRISTO, UNA PROPUESTA IDEAL

En esta larga tarea de aprender a ser maestros, **Jesús de Nazareth** se presenta como ejemplo y modelo, quien con su estilo pedagógico reflejó su sabiduría y abnegación de quien enseña pero a la vez señala un camino. De hecho, para explicar a los hombres de su tiempo, usó un lenguaje metafórico, asumió su cultura, puso en la sencillez del pueblo la palabra del Padre; su manera de enseñar, dialogar y de llegar no sólo a la inteligencia sino al corazón de los oyentes se encuentra en las Sagra-

das Escrituras. Él educa “para” y “desde” la vida (Vallejo, 1986, p.56).

En efecto, los Evangelios ponen en evidencia la fuerza educativa de los hechos realizados por Jesús, los cuales se evidencian en los siguientes textos:

- Hace actuar a los que quiere educar: *“Mas Jesús les dijo: “No tienen porqué marcharse; dadle vosotros de comer”* (Mt 14,16).
- Enseña a través de las acciones: *“Entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano paralizada. Estaban al acecho a ver si le curaba en sábado para poder acusarle. Dice al hombre que tenía la mano seca: “Levántate ahí en medio”. Y les dice: “¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal?, salvar una vida en vez de destruirla?”. Pero ellos callaban. Entonces mirándoles con ira, apenado por la dureza de su corazón dice al hombre: “Extiende la mano”. Él la extendió y quedó restablecida su mano* (Mc. 3,1-5).
- Invita a juzgar a partir de los hechos: *“...ya os lo he dicho, pero no me creéis. Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mi...”* (Jn 10,22-42).
- Corrige a partir de las experiencias: *“Y dijo: Voy a hacer esto: Edificaré otros más grandes, reuniré allí todo*

mi trigo y mis bienes y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes en reserva para muchos años. Descansa, come, bebe, banquetea. Pero Dios le dijo: ¡Necio! Esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?” (Lc. 10, 18-20).

- Plantea las acciones que va a realizar: “A estos doce envió Jesús, después de darles estas instrucciones: “No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel...” (Mt. 10, 5-15).
- Aconseja que antes de actuar se haga una revisión de las posibilidades: “Porque ¿quién de vosotros, que quiere edificar una torre, no se sienta primero a calcular los gastos, y ver si tiene para acabarla?...” (Lc. 14,28-33).
- Propone revisar después de la acción: “Cuando los apóstoles regresaron le contaron cuanto habían hecho” (Lc. 9, 10).
- Aprovecha los hechos para orientar la acción hacia Dios: “Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo: vosotros me buscáis, no porque habéis visto signos, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado. Obrad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para vida eterna, el que os dará el Hijo del Hombre” (Jn. 6, 26ss).

A la luz de estos textos bíblicos se puede observar que Jesús dedicó la mayor parte de su vida pública a enseñar, no sólo con sus palabras sino con su vida totalmente dedicada al servicio de los más necesitados. Jesús es el Maestro, el único que tiene autoridad para anunciar el reino de Dios. “La calidad de su enseñanza supera la de todos los maestros de Israel, porque traduce en su mensaje, lo que es y lo que hace” (Vallejo, 1986. p.55). Él no sólo enseñó con la palabra sino con la vida, y logró acercar la humanidad a un Dios que ama entrañablemente e invitó a alcanzar la plenitud en el servicio desinteresado a los demás, especialmente a los más débiles y pequeños.

Su mensaje sigue teniendo vigencia en la actualidad, Él no vino al mundo a proponer una “teoría” sobre Dios, sino a comunicar la experiencia del amor del Padre a todos los hombres. Por eso, sus enseñanzas representan una praxis, esto es, una reflexión sobre el modo de actuar y de vivir de acuerdo con este amor. Es un hombre de acción que transforma la historia. Todas las parábolas y sus diálogos tienen una profunda dimensión educativa; se basan en lo cotidiano y lo resignifican, provocan curiosidad, generan convicciones y animan a los discípulos a ponerse en movimiento.

Consideremos, por ejemplo, el texto de Lucas 11,11-12 en el que se ilustra mejor esta idea: “¿Quién de vosotros que sea padre, si su hijo le pide un huevo, le va a ofrecer un alacrán?”. Se observa en esta cita cómo Jesús habla desde la realidad: en Palestina hay un escorpión —el alacrán blanco y venenoso— parecido a un huevo, que anida en los pedregales del desierto. A partir de esta imagen, construye Jesús de manera natural su lección sobre el amor del Padre. Si tú le pides un huevo, jamás te dará él un escorpión que te envenene. En otro ejemplo, cuando Jesús se refiere a su propia muerte y su función salvífica parte del grano de trigo (Jn 12,24): “Si el grano de trigo, una vez caído en la tierra, no muere, permanece él sólo; en cambio si muere, produce mucho fruto”. El morir y el entrar en el sepulcro, comparado al morir de la semilla a la que sigue luego el tallo y la espiga, expresa la fecundidad pascual de la muerte de Cristo, y también la del creyente. (Ravasi, 1996, p.11).

Él se apartó de los rabinos y creó su propio estilo; hablaba en la sinagoga y fuera de ella con autoridad propia y maravillaba a todos por su sabiduría. Utilizó un método inductivo; en constante referencia a la vida familiar, al ambiente social, a los quehaceres agrícolas y pastoriles de los palestinos, habló de las maravillas de la vida eterna. Partió de lo que co-

nocía el pueblo para anunciar luego el misterio de la palabra de Dios. Asunto, por demás, evidentemente distinto, radicalmente contrario a la concepción clásica y restringida del profesor como portador de un saber, de una experiencia que por sí sola no trasciende y a diario corre el riesgo de repetirse o de fracasar.

Uno de los recursos más utilizados por Jesús fue el de las parábolas como se dijo anteriormente; enfatizando con ellas en los acontecimientos de la vida humana, tocó la sensibilidad de sus oyentes, cautivó su atención y motivó para la aceptación y vivencia del mensaje. Por ejemplo, para hablar del amor les enseñó con la parábola del buen samaritano (Lc 10,29), cambiando la objetividad del prójimo: ¿Quién es mi prójimo? a la subjetividad ¿Quién se hizo mi prójimo?

Jesús se adaptó al nivel de comprensión de su auditorio. Cuando se dirigía a las personas sencillas su lenguaje era concreto, inmediato, detallista, abundante en comparaciones: “Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará? Ya no sirve para nada más que para ser tirada afuera y pisoteada por los hombres” (Mt 5,13). Su originalidad, su manera de hablar sencilla y cálida cautivaba a su público. Recurría a la repetición y a la presentación

viva del mensaje para que los oyentes grabaran estas enseñanzas en su mente y en su corazón. Cuando hablaba a los escribas y fariseos utilizaba un lenguaje solemne, dialéctico, interpretativo, directo y hasta irónico en ocasiones: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cerráis a los hombres el Reino de los Cielos! Vosotros ciertamente no entráis; y a los que están entrando no les dejáis entrar”. (Mt 23, 13-7).

Sin embargo, a esta altura no sólo basta con una descripción amable de la práctica pastoral de Jesús, habría que recuperar para la reflexión el sentido metafórico del camino que de hecho Cristo siguió, pues tal vez la pista que estamos buscando se resuelve con aquella hermosa manifestación cuando Jesús dijo a quienes le acompañaban: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6). En el alcance de las limitaciones humanas, los estudiantes buscan en los MAESTROS, que sean para ellos “orientación”, “verdad científica” y “ejemplo de vida” (Remolina, 2007, p.2).

En este sentido, Jesús siempre tuvo clara su misión, la cual no era **sólo dar unas enseñanzas acerca de la vida sino dar sentido a la vida de las personas que lo escuchaban; enseñó la verdad y desinstaló las verdades parciales**

de su época, por lo que era señalado como polémico, provocador, él no temía denunciar los males, “la expresión del Maestro conoce no la rabia ni la cólera, que son un vicio, pero sí el enojo. No estaba en contradicción con el precedente de “tener paciencia”, pero cuando era necesario, introducía la palabra que desconcertaba” (Ravasi, 1996, p.12). Estas actitudes que se observan en la persona de Jesús invitan al maestro de hoy a optar por la verdad, y no acomodarse con las verdades fragmentadas que presenta el medio.

Él no tuvo aulas de clase para enseñar, fue un rabbí que habló en público, en las sinagogas, en las plazas, en el templo, fue maestro en todo momento comprometido con su misión; así el maestro de hoy no debe conformarse con ser un maestro sólo en el aula de clase, sino que debe ser maestro en todo momento, deber tener siempre una actitud formativa en los diferentes ámbitos educativos.

Otro aspecto de gran relevancia en Jesús Maestro fue el servicio. “El gesto del lavatorio de los pies es un acto que en el mundo bíblico hebreo, no debía imponerse ni siquiera al esclavo. Pero Jesús dice: para ser verdaderos Maestros, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros”. Y añade: “Os dejo un ejemplo para

que igual que yo he hecho, hagáis también vosotros”. Según Monseñor Gianfranco Ravasi: El camino auténtico del verdadero Maestro es el del servicio y de la entrega. De igual manera este gesto es una propuesta para el maestro de hoy, para que asuma su labor con alegría, entrega y sobre todo con un espíritu de vocación y servicio. En fin, el sentido profundo de este camino recorrido por Jesús se presenta con el convencimiento de que se puede encarnar en el maestro de hoy. Resumiendo sus enseñanzas:

- Entender al otro en cuanto otro, respetándolo en cuanto tal. Por eso Jesús no impone, sino que invita a pensar y se abre al diálogo.
- Valorar y tener confianza en las capacidades de sus estudiantes. En palabras de Jesús es buscar las reacciones de sus destinatarios, que se expresen, que expongan sus puntos de vista, que argumenten y tomen posición ante lo que él les plantea, ante las situaciones o problemas que les propone.
- Sensibilidad en el sentido de capacidad de observación. Jesús utiliza imágenes siempre pertinentes de los más diversos ámbitos: de la naturaleza; de oficios como la pesca, agricultura, pastoreo; del

mundo doméstico, financiero, social; de la historia y tradición de su pueblo. Él ha recogido todos esos elementos y los aplica a su enseñanza.

- Pertinencia ante los contextos sociales. Jesús para enseñar parte de los destinatarios y de las situaciones en las que viven. No aplica sus métodos en forma indiscriminada. Es una enseñanza completamente contextualizada.
- Coherencia entre el decir y el actuar. Esto es lo que hace irradiar autoridad. En Jesús se fundamenta en que Él era creíble y se podía confiar plenamente, porque no había dobleces en su forma de ser.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Finalmente, esta reflexión es una propuesta que busca restaurar la “MAESTRÍA” de los docentes, profesores o educadores en los nuevos escenarios que exige la educación superior contemporánea. Los fundamentos aquí propuestos pueden contribuir en el camino hacia la transformación de los educadores y su accionar como formadores de los hombres y mujeres que reclama la sociedad.

Por lo tanto, se hace extensiva esta invitación a toda la comunidad de

profesores donde se propone la educación como un elemento fundamental que adquiere vida en la medida en que se tome al ser humano como centro de ella, sin desmeritar la importancia de los contenidos y el rigor académico. De esta manera, es fundamental precisar que el ideal propuesto se hará realidad cuando se tome la decisión de emprender el camino que conduce a ser maestros.

En este proceso se propone a Jesús de Nazaret y su estilo pedagógico como modelo y Maestro por excelencia. Pero, más que haber buscado algunos pasajes de los Evangelios en los cuales se podría descubrir la intuición educativa de él, se tomó la opción de profundizar en

ellos con una mirada pedagógica y al hacerlo se fue encontrando en el conjunto de las enseñanzas y sus prácticas, un auténtico e incomparable Proyecto Educativo que evidencia el contexto en el cual estaba centrado su objetivo y su misión educativa.

El maestro se forma y construye un camino cuando tiene su objetivo claramente definido, se permite reflexionar y aprender permanentemente de su quehacer educativo y toma la reflexión pedagógica como su segunda profesión, se responsabiliza por los resultados de su labor como formador, se dispone a liderar los cambios necesarios y se esfuerza cada día por ser mejor y por mejorar la educación.

“La educación de calidad que tantos añoran necesita, más que otra cosa, educadores de calidad, es decir, MAESTROS que se conciben y asumen como formadores de humanidad, no ya de una materia o un grado, sino de un proyecto, de unos valores, de una forma de ser y de sentir, y qué mejor modelo que JESÚS”

(Arturo Bravo)

BIBLIOGRAFÍA

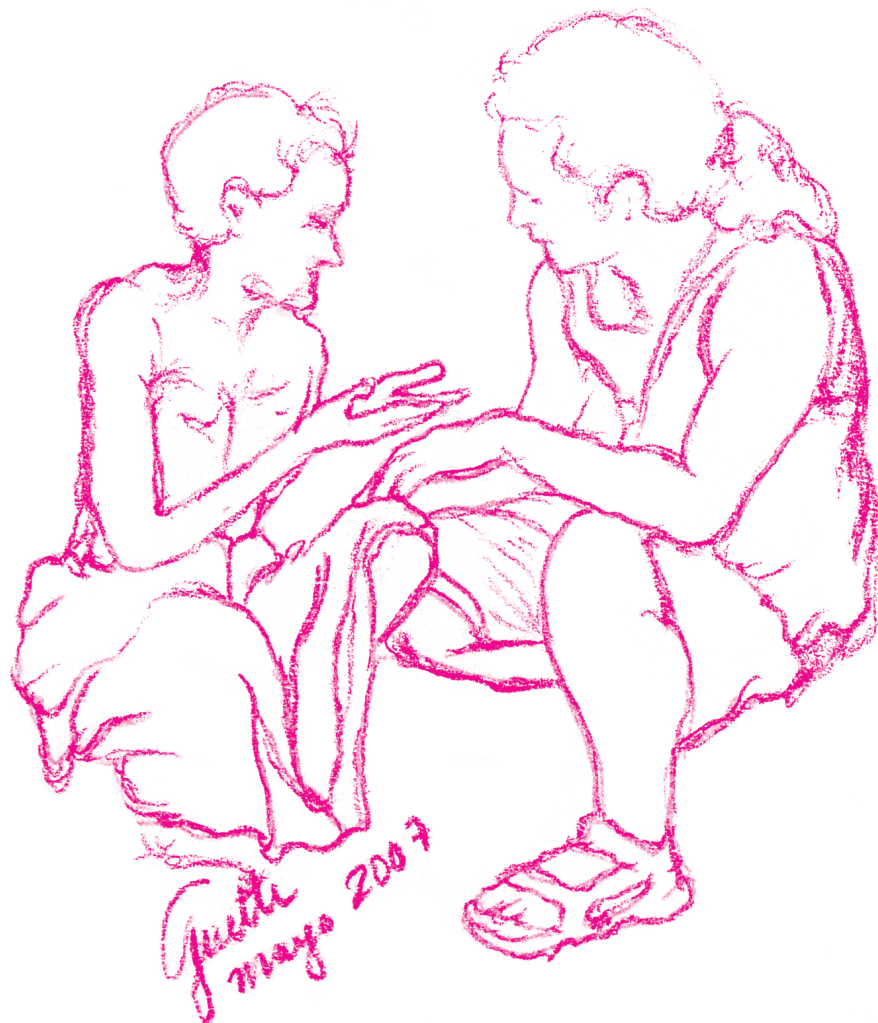
- BIBLIA DE AMÉRICA (1999). Salamanca. Verbo Divino.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1999). Bilbao: Desclée de Brower.
- BRAVO, Arturo (2006). El estilo pedagógico de Jesús Maestro. Bogotá: CELAM.
- CREATIVE COMMONS. *Profesor, educador, maestro*. http://www.heptagrama.com/sp/i_col_edu_0003.htm
- CONSEJO NACIONAL DE ACREDITACIÓN (1999). Pedagogía y Educación. Santafé de Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. 281p.
- FLOREZ OCHOA, Rafael (1994). Hacia una pedagogía del conocimiento. Bogotá: McGraw-Hill. 311p.
- FREIRE, Paulo (1969). Pedagogía del Oprimido. Siglo XXI. 248p.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, Juan Carlos. *La pedagogía para el docente universitario*. <http://www.monografias.com/trabajos42/pedagogia-docente/pedagogia-docente2.shtml>
- NIÑO DIEZ, Jaime (1998). Hacia una nueva educación. Bogotá: UNESCO Convenio Andrés Bello. 215p.
- PERESSON T. Mario, S.D.B. L (2004). La Pedagogía de Jesús. Maestro carismático popular. Bogotá: Librería Salesiana.
- RAVASI, Gianfranco (1996). *El Maestro en la Biblia*. En: Actas del Seminario Internacional sobre “Jesús, el Maestro”. Ariccia.
- RODAS LEÓN, Susana. (2005). *Pedagogía para la Paz en la Educación*. <http://www.serpaj.org.ec/en/idepaz/reunion/2005/2/3>.
- RODRIGUEZ CARRIÓN, Alejandro. *Los profesores nos jubilamos, los maestros nunca*. <http://educarc.blogcindario.com/2005/11/00172-profesor-y-maestro-los-profesores-nos-jubilamos-los-maestros-nunca.html>

SEBÁ L., Hernando (2000). “Universidad, teología y pedagogía”. En: Theologica Xaveriana. Año 50. No.136. Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá.

UNESCO. Pedagogía para el desarrollo. <http://unesco.org/delegates/colombia/experiencia3.htm>

VALLEJO BOLAÑOS, Luis (1986). Jesús, el Maestro. Pastoral Catequética. Bogotá: Universidad Santo Tomás. 446p.

VARGAS GUILLEN, Germán (2003). Filosofía, pedagogía, tecnología. Bogotá: Alejandría Libros.



CATOLICIDAD Y EDUCACIÓN: APUNTES PARA UNA LECTURA CATÓLICA DE LA EDUCACIÓN COMO FORMACIÓN A PARTIR DE LA EXPERIENCIA PERSONAL DEL AMOR

Jorge Luis Muñoz Montaña*
Juan Carlos Muñoz Montaña* *

SÍNTESIS

Es común escuchar que gran parte de la crisis de la educación que se ha venido viviendo en el mundo entero desde hace algunas décadas, es producto del sistema “arquitectónico” inspirado en el metarrelato que nos proporcionó la racionalidad instrumental y las formas pedagógicas inculcadas por la tradición educativa y religiosa de una sola verdad, una sola pedagogía y una sola forma de relación con el conocimiento, los cuales se convirtieron en una mezcla perniciosa que desencadenó desequilibrios en identidad y pertinencia en el plano educativo, conllevando, finalmente, a una problemática de la que hoy vivimos los educadores y estudiantes sus consecuencias más funestas.

En este texto, nos proponemos argumentar, que si bien es cierto, no pueden hoy seguirse los lineamientos con los que otrora se educó a los jóvenes de la modernidad, el problema no está finalmente en el método pedagógico que surja de la concepción filosófica, científica o religiosa sobre la educación, sino, precisamente, en la significación misma de esa concepción y cómo esa búsqueda de sentido de la educación es vivida, es decir, en la experiencia que se desvela en cada acto educativo entendido bien como capacitación, bien como instrucción, bien como formación. Por ello, más que un problema de “procedimiento pedagógico”, la educación es hoy un problema de sentido, de experiencia personal e intersubjetiva, de concepción de formación y, en esta vía, más que una defensa del “modelo católico” para la educación, este texto se propone mostrar como “la presencia experiencial e íntegra del amor”- la expresión es nuestra- como eros, philia y agapé, base esencial de la catolicidad “contemporánea”, se constituye en un camino renovado, adecuado y pertinente para una apuesta por la educación en el presente.

DESCRIPTORES: Educación, Catolicidad, Sentido educativo, presencia experiencial del amor en la educación.

ABSTRACT

It is common to listen to that a big part of the education crisis the world has been going through since some decades ago, is a product of the “architectural” system, inspired by the meta-recount which provided us the herramental rationality and the pedagogical ways instilled by the unique true educational and religious tradition, a single pedagogy and a single manner to relate with knowledge, which turn out to be a damaging mixture triggering identity and pertinence unbalances on an educational basis, finally carrying out to a problematic issue that we as lecturers and students are having with the most terrible consequences.

In this paper, we are aimed to argue that policies certainly can not be followed as those that formerly educated modernity youngsters, but also the problem is not finally a pedagogical method coming up from the philosophical, scientific and religious conception about education, but precisely on the signification in itself and how that education sense searching is taken; so from the experience revealing in every educational fact, it is understood not only as learning, but also as instructing or formation. Therefore, more than a “pedagogical procedure” problem, education is a today’s sense, personal experience and intersubjective problem about the teaching conception, this way, beyond defending a “catholic model” for education, this paper proposes to show “the experiencing and whole presence of love”-this is our expression- like eros, philia and agape, “contemporary” catholicity essential base, builds itself through a renewed, pertinent and appropriated way for backing education in the present.

DESCRIPTORS: Education, Catholicity, Educational Sense, Experiencing presence of love when educating.

* Licenciado y Diplomado en Filosofía. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano. Maestro Asistente adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Católica Popular del Risaralda. jorgeluis@ucpr.edu.co

** Administrador de Empresas. Especialista en Docencia Universitaria. Maestro del Programa de Administración de la Universidad Católica Popular del Risaralda. jcmm@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 02 de Mayo de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 28 de Mayo de 2007.

*Si por educación entendemos la modificación de la conducta humana por medio de la asimilación de una cultura ya dada, con su ciencia, su derecho, su moral, ¿qué le sucede a la educación? El año pasado iniciando juntos las actividades de la Junta Regional de Educación Católica, les decía que educación no es simplemente instrucción...
El amor, decíamos, es el fundamento de la educación...*

Mons. Rubén Héctor Di Monte, Arzobispo de Mercedes-Luján

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La problemática de la educación hoy, exige inicialmente que el fenómeno no sea categorizado ni resuelto por partes, sino que implica una visión y construcción holísticas y, en este sentido, involucra la reflexión sobre las tesis que defiende el modelo capitalista de educación centrado en competencias para la empleabilidad, las formas que abogan por propuestas educativas plurales y contextualizadas manifiestas en las resistencias, las reflexiones filosóficas que van desde la integralidad y el pluralismo a la complejidad, pero también una apuesta cristiana y católica que, a nuestro juicio, puede interpretarse desde la presencia del amor en la formación. En este sentido, el texto que se presenta a continuación no pretende tratar a cada una de estas posturas por separado -empresa que por su naturaleza, su-

pera los lineamientos para este artículo-, pero sí entremezclar en el discurso aspectos propios de una aproximación conceptual a ellas, buscando como finalidad última, presentar la apuesta por la presencia integral del amor como elemento relevante que contribuye a la consideración de la problemática formativa en el presente.

De esta forma, la primera tesis que se intenta defender en lo seguido, supone que la educación debe ser vista como dimensión total; no existe realmente formación en una educación a medias. No puede mantenerse una educación como formación si sólo prima la intención de capacitar en habilidades para que los actores educativos sean productivos en contextos determinados, ni hay educación como formación si lo que

se privilegia es solamente la relación sujeto-saber disciplinar al margen de las condiciones que viven los actores del proceso, de sus intereses, de sus prejuicios, de sus fobias y también de sus experiencias, incluso las religiosas.

Ciertamente no podemos negar, que en las dinámicas opuestas entre los determinismos educativos y el poder holístico, creador y amoroso de la educación, los hombres han ido perdiendo no sólo su libertad, sino, también, su propia capacidad para entender las distintas interretroacciones de su vida y su papel fundamental como co-creadores de la cultura social. Incluso, hemos hoy llegado a pensar que somos más libres en una actitud individualista cuando en realidad somos esclavos del consumismo económico, que somos felices en el confort cuando hemos perdido el respeto por la propia dignidad y, que no importa el cómo se accede a los bienes suntuarios, porque incluso el menosprecio de la propia corporalidad es validada en tanto consecución de inclusión a los patrones -y en algunos casos nuevos valores- determinados por el mercado.

En esta amalgama y entrecruzamiento de nuevas virtudes, relatos y “apuestas libertarias”, surge una pregunta fundamental: ¿cómo po-

der contribuir eficazmente a que la humanidad se sienta feliz sin renunciar a la dignidad propia de su condición? Muchas respuestas y desde distintos lugares pueden aparecer en este sentido. El texto como se ha pretendido esbozar, intenta realizar un acercamiento dentro del diálogo Fe-Razón a la “educación como formación” como un camino necesario y pertinente para hoy; continúa con la tesis que para que la educación sea entendida como formación, además de proporcionarle un alcance holístico en su comprensión y tratamiento (1ª tesis ya bosquejada), es necesaria una apuesta por la presencia del amor - y en especial el amor en el sentido católico como integralidad del *eros*, la *philia* y el *agapé*- en las relaciones educativas (2ª tesis), en tanto sólo a través de él se logra hacer partícipe experiencial a cada actor educativo de su propio proceso, generando en cada persona la responsabilidad de su propia formación, pero invitando, a su vez, a cada uno a participar y contribuir en la formación de los otros.

El artículo presenta la aproximación a la problemática abordando tres aspectos relevantes para la primera tesis: racionalidad instrumental, carencia de la educación como formación y presencia del modelo griego e, inconsecuencia entre los dis-

cursos de apertura dimensional y las prácticas escolares de educación escolar, para, posteriormente, desarrollar la idea de la presencia experiencial e íntegra del amor. El documento no utiliza un referente o autor fundamental para la propuesta que se pretende desarrollar, pero sí diversas consideraciones de pensadores con quienes los autores sienten total reconocimiento y gratitud, en especial el Sumo Pontífice Benedicto XVI quien inspira la propuesta aquí desplegada sobre el amor.

1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA

La defensa del movimiento propio de la razón implica hoy día rechazar una posible pretensión de autosuficiencia, de poder construir desde sí misma un sistema absoluto, que abarcaría al hombre y al ser.

Esta pretensión no sólo ha demostrado históricamente su falsedad, generando planteamientos totalitarios y violentos, que han querido reducir la realidad y al hombre a la medida de tales sistemas; sino que además está equivocada, al no ser la realidad y sobre todo el hombre —su razón y su libertad— un «sistema» cerrado, sino abierto, indefinible e inabarcable por ningún concepto absoluto.

Alfonso Carrasco Rouco.

Es interesante aprender de las lógicas complejas que involucra hoy el proceso educativo, pues las raíces y consecuencias prácticas que introdu-

jeron los elementos modernos se constituyeron en fundamento de muchas dificultades que se afrontan actualmente. Hoy, las experiencias nos muestran que difícilmente se puede admitir una lectura lineal de un fenómeno, una interpretación en blanco o negro, en criterios de válido o errado, de científico o pseudo-científico. Vattimo (1996, 22) escribe al respecto: "... lo que hoy ha sucedido es que tanto la creencia en la verdad 'objetiva' de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen, precisamente, como creencias superadas".

Esto se hace claro porque desde Platón (no desde el pueblo griego) hasta los filósofos de la sospecha, las manifestaciones del mundo de la vida en occidente se leyeron e interpretaron a la luz de un solo discurso y un solo metarrelato, porque desde ellos precisamente, se pensó que la verdad sólo tenía una forma de ser abordada, leída y comprendida.

Empero, a nuestro juicio, no está del todo superada tal consideración, al menos en nuestro contexto más inmediato seguimos siendo resultado, en muchas de nuestras lecturas del mundo, de una única posición, defendida muchas veces en contra de la evidencia de otros discursos igualmente válidos, seguimos atra-

pados en una educación escolar, familiar y social guiada aún por la lógica aristotélica de lo verdadero y lo falso y, en la que no aceptamos la pluralidad en la discusión. En la educación escolar, tema que nos compete, no nos liberamos tampoco de ello, la manera racionalista o positivista -como gran metarrelato- sigue incursionando prácticas educativas en nuestros colegios y universidades manteniendo el elitismo de la racionalidad instrumental, el profesionalismo y la productividad.

Este tipo de prácticas -que Morin ha llamado desde dos décadas atrás “Paradigma de la disyunción”- responden a la creencia que la razón instrumental es la única que nos puede mostrar el conocimiento “verdadero”, es decir, que el conocimiento científico es seguro y el único camino certero para aproximarnos a la realidad. Todo ello gracias a que la razón nos ha permitido desde Descartes descomponer escrupulosamente el Todo en sus partes y colocarlas en compartimentos estanco en el que a cada disciplina le correspondía -y corresponde- la llave de uno de ellos. Cada “ciencia” define así lo más legítimo, estricto y admisible para su disciplina y lo que no “encuadra” en esa mirada, no tiene vigencia, carece de verdad en el contexto de lo que se estudia.

Sobre el paradigma referente, que permitió “el gran desarrollo de la ciencia” desde la modernidad y, en especial de la tecnología en el siglo XX, alcanzado niveles -inimaginables épocas atrás- de hiperespecializaciones tanto en ciencias naturales como humanas, se permeó no sólo la construcción de conocimiento, sino la propia forma de ver y entender la realidad, nos acercó tecnológicamente volviendo el mundo una sola “aldea”, pero nos alejó como nunca antes en la historia, volviendo al hombre esclavo del desarrollo reducido al crecimiento económico y el individualismo. Hace 40 años, en el numeral 14 de *Populorum Progressio* el Papa Pablo VI advertía: “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, el desarrollo ha de ser integral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud lo ha subrayado un eminente experto: ‘Nosotros no aceptamos la separación entre lo económico y lo humano, ni entre el desarrollo y la civilización en que se halla inserto. Para nosotros es el hombre lo que cuenta, cada hombre, todo grupo de hombres, hasta comprender la humanidad entera’ (L. J. Le Bret, o.p.)” (1967, nº 14)

Por supuesto, la educación contribuyó -y contribuye- en gran medida con esa “ideología planetaria”, el conocimiento se transmite homo-

génea y uniformemente como legado cultural de la humanidad y cada ciencia posee camino libre para fijar lo más conveniente y acertado en su saber... El progreso se da gracias al hecho que la ciencia ha colocado al hombre ad portas de la felicidad representada por la eficacia y la madurez del pensamiento. Peñuela (1996, 56) escribe refiriéndose a estos hechos que marcaron el concepto de enseñanza hasta nuestros días:

Resulta más comprensible el texto que a continuación presentamos si lo valoramos a la luz de los siguientes hechos:

1. *El predominio de una racionalidad instrumental en la enseñanza, la cual asume a sus destinatarios como una materia prima homogénea susceptible de ser modelada uniformemente mediante el cumplimiento de unos objetivos planteados previamente en términos de eficacia.*
2. *El prestigio de un cierto ideal de formación heredado de la Ilustración y que se plantea como búsqueda de la autonomía de la mayoría de edad y que en consecuencia asume la madurez como la edad ideal del hombre.*

Ha sido precisamente esta forma de entender el mundo como “pura razón” y bajo la basa de la hiperespecialización la que nos ha llevado al especialismo radical, en el cual el afán por conocerlo todo so-

bre una parte del Todo, niega los nexos, los entrecruzamientos, las dimensiones del mundo mismo, pero también las del hombre. La persona se fragmentó como el mundo y, con todo ello, afloró hasta hoy el menosprecio por el saber del conjunto, de lo no “demostrable” ni “verificable” de forma empírica. En busca del conocimiento profundo de la parte se veló el Todo. Se obnubiló el propio hombre por la “razón del fragmento”... como si el Todo fuese igual a la suma de los fragmentos.

Por supuesto, la forma de ver la realidad desde la mirada que se presenta, trajo implicaciones éticas que pusieron en un matiz de lo humano y lo social “lo verdadero”, lo significativo, lo relevante de sentido, atraparon al hombre en el metarrelato moderno y convirtieron el conocimiento en un saber de élites poseedoras de poder y servidoras de intereses distintos al de la construcción misma de su humanidad. Tenemos “el mundo en nuestras manos”, conocemos de primera fuente todas las dificultades por las que pasan miles de hombres y mujeres en todo el planeta, pero no volcamos precisamente esa ciencia y esa técnica hacia ellos. Los intereses son diferentes. Benedicto XVI escribe en *Deus Caritas est*:

... Los medios de comunicación de masas han como empequeñecido hoy nuestro planeta, acercando rápidamente a hombres y culturas muy diferentes. Si bien este 'estar juntos' suscita a veces incomprensiones y tensiones, el hecho de que ahora se conozcan de manera mucho más inmediata las necesidades de los hombres es una llamada sobre todo a compartir situaciones y dificultades. Vemos cada día lo mucho que se sufre en el mundo a causa de tantas formas de miseria material o espiritual, no obstante los grandes progresos en el campo de la ciencia y de la técnica. Así pues el momento actual requiere una nueva disponibilidad para socorrer al prójimo necesitado. El Concilio Vaticano II lo ha subrayado con palabras muy claras: 'Al ser más rápidos los medios de comunicación, se ha acortado en cierto modo la distancia entre los hombres y todos los habitantes del mundo (...). La acción caritativa puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y todas sus necesidades'" (2005, 39).

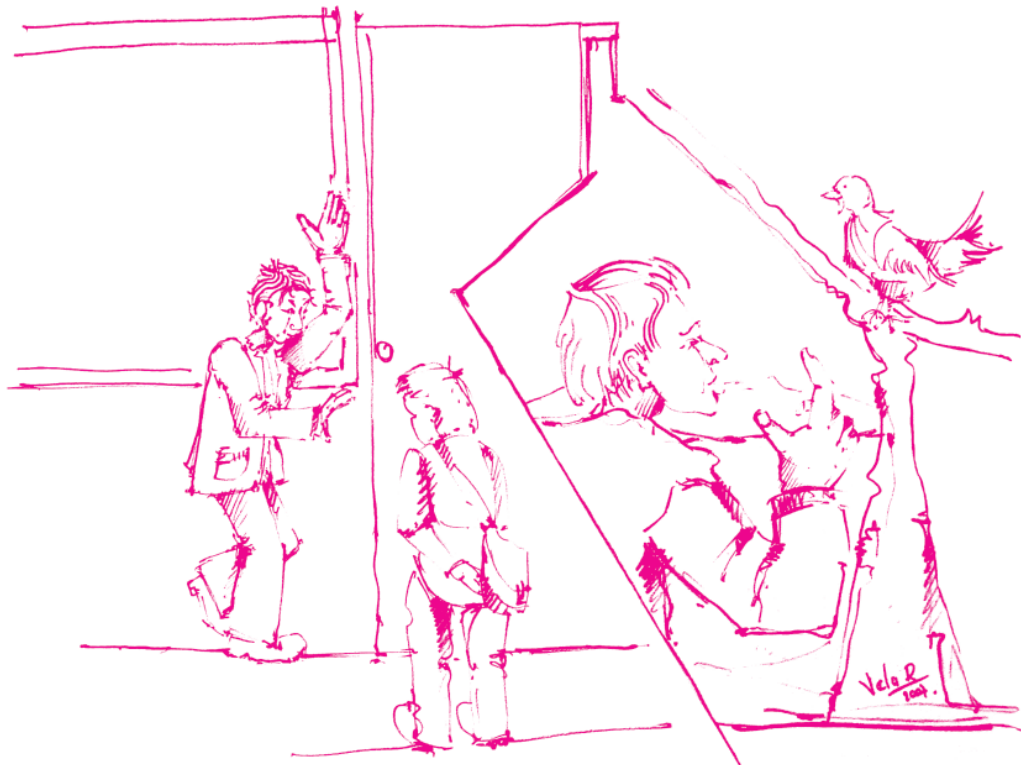
Como se ve, el Sumo Pontífice sigue llamando la atención sobre ese saber que sigue siendo tomado como verdad unitaria y con fines precisos, lo que en algún momento de la humanidad tanto se criticó -a nuestro juicio no del todo correctamente- a la propuesta cristiana y católica, es elemento fundamental de la racionalidad instrumental, el

cual, a nuestro modo de ver, -aunque Vattimo plantee que está superado-, continúa ejerciendo bastante influencia en la educación actual en nuestras universidades. La autonomía no sólo se liga así a una mayoría de edad, sino, también a la elección... pero ¿cuál elección?, ¿la que con esa mayoría perpetúa el ideal de hombre-máquina? Sólo una racionalidad continúa aún rigiendo el espacio social y educativo, lo demás es ruin, mezquino, poco serio. El enfoque científico dejó atrás las propuestas metafísicas por tildarlas de dogmáticas y deterministas además de indemostrables y, con ello, cultivó un nuevo paradigma: el del absolutismo científico aún más dogmático, mecanicista y unívoco.

Por todo esto, afirmamos que el problema de la educación no es finalmente de método, sino de sentido, de cambio de significado, de un cambio que involucra los pensamientos, las creencias, los prejuicios, deseos y fobias de los actores sobre su realidad. Ciertamente, mucho se ha escrito en este sentido, pero no se trata simplemente que un modelo educativo se presente racionalmente autónomo sino que se viva autónomo, abierto, integral y dispuesto al cambio, para que se logre articular con el contexto en el que se plantea, porque es en ese sentido que se involucra la educación como formación.

“Infinidad” de veces por “infinidad” de autores se ha planteado que el modelo griego es el tipo ideal de educación, porque fueron ellos quienes comprendieron qué significaba formar al hombre que necesitaba la Polis; es decir, que para los griegos la coherencia entre la educación, la cultura y la sociedad para la cual se educaba era fundamental y, por ello, la forma de concebir la educación en Grecia es diferente a la de la modernidad, en tanto en el pueblo griego de la antigüedad se buscaba que el hombre se formara de manera integral mientras en la modernidad la educación está

mediada fundamentalmente por lo racional, por aquello que el hombre podía explicar por medio de la razón. Es en este sentido, que todo tipo de educación no es propiamente formativa, sino en la gran mayoría de casos instructiva y, por tanto, no hay verdadero desarrollo de autonomía en la instrucción del saber disciplinar o en la competencia para la empleabilidad, sino que se prepara en la vida para la labor, para el acceso a una información, pero no para la crítica, para el pleno empleo, para la creatividad y la armonía. Londoño (2000, 202) al respecto escribe:



“El ideal de educación griega, tal como lo muestra Jaeger, no es más que un hombre formado integralmente. El hombre moderno, tal como lo vemos hoy o al menos hasta hace muy pocos años, no era más que el ideal del sujeto ilustrado del siglo XVIII, un sujeto formado en la unilateralidad que da un conocimiento fraccionado, no pertinente y alejado de lo que debe ser la polis que anhela tener”.

Sin embargo, ¿no es ese mismo ideal de integralidad el que ha proclamado la propuesta cristiana? Desde el propio Jesús hasta hoy se ha buscado en cada reflexión cristiana sobre la educación dejar esto claro: Jesús es modelo, porque en Él no sólo el saber fruto de una instrucción es lo importante, es vivirlo personal y colectivamente a través del amor¹, lo cual evidentemente está más allá de la simple instrucción, de la escritura o de su interpretación. En este sentido el profesor Gerd Theissen (2005, 43) escribe: “El hecho de que se comparara a Jesús con el más insigne maestro de la sabiduría, Salomón (Lc 11, 31), significa que Jesús no sólo se distinguía por su conocimiento de la Escritura, sino también por una sabiduría que era más que la interpretación de la Escritura”.

Y Monseñor Di Negri plantea esta idea similar al respecto de la educación hoy:

“Si por educación entendemos la modificación de la conducta humana por medio de la asimilación de una cultura ya dada, con su ciencia, su derecho, su moral. ¿Qué le sucede a la educación? El año pasado iniciando juntos las actividades de la Junta Regional de Educación Católica, les decía que educación no es simplemente instrucción”.

Ahora bien, podemos agregar que no se trata sólo de pensar la integralidad, se trata -siguiendo la reflexión que Savater retoma de Klossowski y que bien presenta Peñuela- de introducir en la enseñanza lo inenseñable, es decir, lo concreto y cotidiano, pero también lo incierto y novedoso, “implica abandonar el espacio seguro de la teoría pura, de la verdad, para ingresar en ese terreno pantanoso e incierto que es el obrar, el de la praxis” (Peñuela, 1996, 56). Por ello, es importante comprender el contexto en el que se enseña, las personas que nos acompañan. Theissen (2005, 41) refiriéndose a la propuesta carismática de Jesús como maestro que conocía a su pueblo y enseñaba lo novedoso desde lo cotidiano, escribe:

1 Por ello, la educación fundada en el modelo de Cristo, en el amor, sobrepasaría el modelo griego, porque -como mostraremos en el siguiente apartado-, esta supera el *eros* griego y lo une a la *philia* y al *agapé*.

“El origen de Jesús, que procedía de ambientes de trabajadores manuales, le proporcionaba cierta oportunidad: La mayoría de sus adeptos eran campesinos, a los que se añadían ocasionalmente simpatizantes entre los publicanos (o recaudadores de impuestos), los administradores y los doctores de la ley. (...) Los trabajadores manuales vivían en las aldeas en estrecha simbiosis con los campesinos, es decir, con la inmensa mayoría de la población. Esta cercanía es también importante para la labor de un carismático, pues tiene que compartir el mundo de sus adeptos y comprenderlo; y a la vez tiene que ser un mediador que los ponga en contacto con otros ambientes”.

Por tanto, no es la enseñanza un problema de método, el problema de la educación es la formación, es enseñar en lo que produce sentido, en lo que significa, en lugar de lo que persuade. Es educar en el creer y querer sobre el saber instruccional, es la búsqueda de la felicidad en lo humanamente deseable, no en lo impuesto...

Y en ello aparece un tercer elemento vital en este marco de contextualización: el que tiene que ver con la incongruencia práctica de los educadores. Es casi imposible leer las presentes líneas sin redundar que se reconoce que se están haciendo hoy día, en todo el mundo, esfuerzos mancomunados por superar

el modelo de razón instrumental en la educación, no se niegan los avances actuales, pero lo que cabe preguntar es: ¿hasta qué punto este cambio se encuentra realmente inspirado por una transformación de mentalidad “paradigmática”? No es posible negar que hayan cambiado algunas prácticas, que se han adecuado y creado ciertos currículos más holísticos que los que otrora generaban los diversos programas educativos, que la inter y transdisciplinariedad pueden ser los elementos más citados en el último tiempo por parte de teóricos y maestros, todo ello se puede aceptar, pero no necesariamente responde al cuestionamiento de fondo sobre el sentido. Un cambio de educación hacia la formación, implica, ante todo, una actitud como creencia que tiene carga afectiva y efectiva sobre el proceder, puede ser que se proceda, pero ¿es fruto ese proceder de la actitud afectiva? Peñuela (1996, 56) escribe al respecto:

“(Existe) una situación de desajuste entre las instituciones educativas que siguen y seguirán siendo modernas y el suave y melancólico escepticismo que campea entre sus destinatarios y que alguien denominó la ‘postmodernidad de la calle’. Este desfase es el que hace de los profesores y de sus buenas intenciones algo completamente ‘casposo’ y es también el que obliga a los jóvenes a rechazar todo tipo de enseñanza vertical proveniente de los adultos (padres, profesores) y a buscar sus aprendizajes en

sentido horizontal, es decir, en los amigos, en la música y a través de experiencias con el sexo, las drogas o la muerte”.

Por esto, no puede confundirse la propuesta teórica de una Institución escolar o universitaria o, un activismo hacia la inter y transdisciplinariedad, con un cambio real de actitud en los docentes. Se pueden implementar en muchas universidades del país modelos pedagógicos que centran la actividad en el estudiante como actor principal del proceso de aprendizaje, pero ello no garantiza una educación como formación. No se forma en el activismo, se forma en la actitud como afecto, como experiencia del amor en la educación.

Aún más, responder desde la educación a los intereses que impone la sociedad actual sigue siendo posible desde la educación en la profesión como *telos* y, ello se puede lograr incluso en la práctica activa de la interdisciplinariedad o la transdisciplinariedad, porque lo sustancial, el sentido de la educación como formación no ha penetrado aún en el interior de los maestros. No necesariamente lo que los currículos plantean es efectivamente llevado a cabo en la praxis educativa, pues aún la profesión sigue siendo lo importante en el medio laboral, la experiencia y “la competencia” (que nosotros definiríamos en términos de eficien-

cia y eficacia del profesional) siguen teniendo el mayor valor en el momento de vincular a quienes egresan de las instituciones educativas. Lo anterior, ataca en un doble juego sucio a la universidad -al que de alguna manera ella sigue respondiendo- de no ser pertinente al medio, terminando cíclicamente en la preparación desde la universidad para la competitividad y no para la vida. Las intenciones se quedan así en eso, en buenas intenciones que terminan buscando adoptar el modelo de las competencias para el mercado, para la empleabilidad, colocando al “saber hacer” en el núcleo de toda propuesta educativa.

2. PENSANDO LA EDUCACIÓN COMO FORMACIÓN: DE LA PRESENCIA DEL AMOR INTEGRAL (EROS, PHILIA, AGAPÉ) COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL PARA EL CAMBIO

El amor, decíamos, es el fundamento de la educación. El amor a la propia cultura, la propia tradición, el amor a quienes debemos ayudar a educarse, sobre todo el amor a Dios, debe ser el motor invisible que nos ayude a realizar la tarea educativa con conciencia y entusiasmo...

Mons. Rubén Héctor Di Monte, Arzobispo de Mercedes-Luján

Líneas atrás hemos planteado la importancia que recientemente se ha

concedido al modelo griego de la educación como formación. No pretendemos ahora negar tal importancia que bajo todo punto de vista puede ser teórica y pragmáticamente argumentable y operacionalizable, sino, presentar un elemento adicional que posibilita comprender la apuesta cristiana como más pertinente al difícil momento de hoy. Tal postura incluye el elemento del amor integral. Partimos de la idea que como todo acto fundamental de la vida del hombre, la educación es una experiencia personal que deviene de la propia cotidianidad, es decir, no se educa sólo en la escuela o en la universidad, se educa en cada momento y se aprende de cada experiencia que vivimos. La educación tiene que ver con esa cotidianidad.

Empero, históricamente, para que esa experiencia alcance su mejor interpretación, su mayor comprensión y, también, su mayor responsabilidad por parte de todos los actores inmersos en ella, la educación se ha posibilitado en la mayoría de sociedades bajo escenarios formales (escuelas, universidades) en los cuales se pone en forma práxica generalmente una pedagogía como apoyo a la educación de los nuevos seres humanos pertenecientes a esa sociedad. En lo anterior no hay discrepancia, pues igual que con la misma buena intención que Platón y

Aristóteles fundaron la Academia y el Liceo, a lo largo de la Historia, la humanidad ha creado centros de enseñanza para que el hombre pueda “insertarse” en la cultura que lo alberga, conocer “su ciencia, su derecho, su moral”, etc. El problema surge, cuando en ese apoyo a la inserción cultural, median intereses egoístas, prejuicios de poder en el conocimiento, los cuales cierran posibilidades, definen lineamientos y suprimen actitudes. Por ello, aunque el modelo griego es definitivamente digno de reconocimiento, La Academia y El Liceo, comienzan a prefigurar una forma de enseñanza en la que un método marca el camino de la doxa (opinión) a la verdad (epistemé) y, por el cual, el pensamiento comienza a menguar la experiencia y la pluralidad del lenguaje, pero aún más, la propia experiencia se pierde en el juego dialéctico de la búsqueda de lo universal, lo verdadero, lo seguro.

La educación se pone así en la búsqueda de lo colectivo y en descrédito de lo personal, lo singular se subsume en lo colectivo -lo verdadero- y este es el camino que toma toda la educación racional de occidente hasta hoy. Por ello, sólo hay un método, una verdad, una vía para insertarse en la sociedad, la vía del saber disciplinar, del método científico, de las competencias, etc. Em-

pero, el modelo de Jesús inspirado en el amor es distinto, nace de la experiencia personal y permanece en el deseo de participar del acto educativo. No define criterios para aproximarse al saber, ni le interesan fragmentos de la vida para explicar alguna especialidad, le interesa el hombre todo como pensamiento, pero también como lenguaje, como experiencia singular llena de significado. Benedicto XVI (2005, 5), hablando sobre el amor cristiano, escribe que: “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”.

No se presenta pues la educación como formación sin la experiencia significativa que tiene en los estudiantes, pero también en los maestros. No se cambia de la educación como instrucción a una educación como formación sólo por los cambios que se direccionan desde leyes o currículos universitarios o, por la necesidad que implica en la nuevas prácticas tomar varias dimensiones contextuales de la vida de los actores. La experiencia de la educación como formación no parte de

ese amor a la manera griega del hombre hacia la Polis, parte de manera diferente, del reconocimiento de la voluntad y la singularidad. La educación como formación integral de la Grecia clásica posee un concepto de amor que se manifiesta como un cierto *eros social*, que degrada al hombre porque da el “placer de un instante” de inmersión a la Polis, pero no le devuelve su singularidad... Tal como hoy, se incorpora al hombre en el mundo del saber, de las competencias, pero no se le devuelve su mismidad, no se le resignifica en la experiencia de su propia singularidad, sino en el consumo en el que se inserta. Por ello, al igual que en la Grecia antigua, el modelo de educación actual no contribuye completamente a la formación, puede estar acompañado de un amor como *eros social* -aunque hoy mucho más alejado de la “sana relación” entre el ciudadano y la polis que se desea alcanzar- y, por ello, precisamente, privilegia el hacer y el cuerpo como elemento fundamental de la inclusión y valoración social², pero no desvela, en ningún momento, el amor como presencia experiencial de la singularidad. Benedicto XVI (2005, 10) escribe refiriéndose al *eros* y su rela-

2 El Sumo Pontífice Benedicto XVI escribe en este sentido las siguientes líneas en su Carta encíclica “Deus caritas est” (2005, 10): “Hoy se reprocha a veces al cristianismo del pasado haber sido adversario de la corporeidad y, de hecho, siempre se han dado tendencias de este tipo. Pero el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos resulta engañoso. El *eros*, degradado a puro ‘sexo’, se convierte en mercancía, en simple objeto que se puede comprar y vender; más aún el hombre mismo se transforma en mercancía”.

ción con el cuerpo: "...ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor -el eros- puede madurar hasta su verdadera grandeza".

Precisamente, puede trasladarse el interrogante que anima el presente escrito a la educación hoy: aunque se tenga en cuenta la transdisciplinariedad y la múltiple dimensionalidad humana en las propuestas teóricas y prácticas de la educación, ¿se piensa en el amor como elemento central de la misma práctica educativa? Potenciar las dinámicas educativas hacia las competencias, el saber o la integralidad, no garantizan, de ninguna manera, que la educación sea verdaderamente formación, sea *eros*, y al mismo tiempo *philia* (amor de amistad) y *agapé*, elemento central del amor cristiano.

La *philia* es un elemento medular en esta reflexión, porque es, a nuestro juicio, el paso intermedio entre el *eros* y el *agapé*. Después que la comprensión cristiana del *eros* nos lleva a reconocer y rescatar la dignidad de la singularidad y no sólo la lectura de la inmediatez corporal y social; la *philia* permite comenzar a compartir con el otro la experiencia que he tenido

de amor; permite comprender en el más cercano, en el amigo, en el profesor, en el estudiante, la figura del amor como apoyo para la formación conjunta. Benedicto XVI (2005, 8) refiriéndose a los tres términos griegos relativos al amor escribe: "... de los tres términos griegos relativos al amor -eros, *philia* (amor de amistad) y *agapé*, los escritos neotestamentarios prefieren este último, que en el lenguaje griego estaba dejado de lado. El amor de amistad (*philia*), a su vez, es aceptado y profundizado en el Evangelio de Juan para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos".

Así pues, la *philia* permite reinterpretar el acto educativo como una relación de amistad, una educación mediada por el amor que produce el amigo y, en la cual, no es el saber sólo lo importante, ni la preparación en competencias para el ámbito laboral. El acto educativo como formación es así no sólo una relación de amor en la cual el *eros* se supera como simple inmediatez garantizando el reconocimiento de la singularidad, es *philia* en la cual maestro y estudiante como amigos en torno a las discusiones académicas contribuyen a la autoformación con responsabilidad, por tanto, el profesor puede ser maestro, pero también el maestro puede ser discípulo, la relación se da entre iguales, a diferen-

cia del *eros* y el *ágape*, donde el amor es más ascendente y descendente.

Ahora bien, es precisamente el *agapé* el elemento final de este artículo, porque nos permite entender que aunque la educación parte de una experiencia personal de significación (*eros*) y posibilita la relación amistosa en torno al evento educativo en el cual todos aprenden (*philia*), cada hombre y mujer que vive el acto educativo como experiencia de significación, termina incorporándolo a su vida como descubrimiento del otro, en el que se armoniza el carácter singular del *eros* y particularizado de la *philia*, para ocuparse y preocuparse del otro en sentido amplio, por ello, no se educa para el momento, se contribuye a educar para la vida, “Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que se ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más bien lo busca” (Benedicto XVI, 2005, 12). Por ello, el amor integral de la propuesta cristiana no termina llevando al individualismo o a la propia renuncia de la mismidad, es la superación de ambos, el encuentro de Dios en el otro garantiza, además, el constante movimiento hacia el reencuentro de uno mismo y la búsqueda insaciable de la perfectibilidad propia y del apoyo para que el otro la alcance. Benedicto XVI (2005, 12) plantea: “Ciertamente, el amor es ‘éxtasis’,

pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios”.

¿NECESITA REALMENTE LA EDUCACIÓN COMO FORMACIÓN EL REFERENTE INTEGRAL DEL AMOR?

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos intentado adentrarnos en una temática fascinante, pero al tiempo compleja. La problemática educativa exige hoy que se re-sitúe el sentido de la educación como formación y, para ello, la propuesta cristiana desde el amor como experiencia integral nos devela elementos notables que debemos considerar con toda necesidad. De nada nos sirve seguir pensando y debatiendo propuestas pedagógicas que aborden las distintas dimensiones de lo humano, si el elemento de significación fundamental no se piensa como integralidad en el amor.

El *eros*, la *philia* y el *agapé* como derivaciones del amor se entremezclan en la experiencia educativa, pero también, pueden separarse sin encontrar puntos de encuentro. Bien vale la

pena preguntarse si nuestra sociedad hoy sigue apostando a un *eros* separado de la *philia* y el *agapé* bajo una figura que añora una “educación integral”, pero que en últimas no reconoce a la persona como ser humano digno e irrepetible, pues no privilegia la singularidad y la experiencia maravillosa de la mismidad que hay en él y, le imposibilita, además, reconocer las otras formas del amor, terminando, por ello, el hombre entregado al consumo, a la competitividad, al individualismo. La educación griega bien hizo una apuesta por la integralidad -que en su momento fue una empresa colosal-, pero el mundo ha cambiado, no es posible considerar hoy una formación sólo pensada desde el *logos* y el ser de la Polis, el ser humano se ha complejizado, la dimensión trascendente del hombre no co-habita en él como algo contingente o marginal. La experiencia religiosa es un elemento esencial en la comprensión de la persona actual, ella resignifica la vida de hombres y mujeres de hoy, sus formas de ver el mundo, comprenderlo... y, por consiguiente, enseñarlo. El amor que nos propone Jesús supera el *logos* griego, se convierte en verdadera integralidad, que no desprecia al *logos*, lo lleva más allá, a la dinámica misma de su entrega, tal como debe pasar en el acto educativo como formación inspirado en el amor cristiano.

“Si el mundo antiguo había soñado que, en el fondo, el verdadero alimento del hombre -aquello por lo que el hombre vive- era el Logos, la sabiduría eterna, ahora este logos se ha hecho para nosotros verdadera comida, como amor” (Benedicto XVI, 2005, 20).

Por todo lo anterior, necesita la educación como formación el referente integral del amor cristiano, el cual permita aunar en cada ser humano partícipe del evento educativo, el amor ascendente propio del *eros*, con el amor descendente, propio del *agapé* y el amor lineal, entre pares, propio de la *philia*, que hace de la amistad el elemento vinculante, el nexo que da a esta propuesta educativa su coherencia. Sólo en la mixtura e integralidad del amor se puede hacer una apuesta por una educación como formación, respetando el *eros* ennoblecido en la singularidad de cada actor, pero también abierto a los otros en la *philia* y el *agapé*

“... en el fondo, el ‘amor’ es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor” (Benedicto XVI, 2005, 15) .

BIBLIOGRAFÍA

CARRASCO Rouco, Alfonso. (2005). *El interés de la iglesia por la filosofía*. En: <http://www.aica.org> (5 de abril de 2007)

LONDOÑO Betancur, Orlando. *Formando al sujeto que necesita la sociedad contemporánea: El macrocurrículo como una experiencia de pensamiento complejo*. En: 1º CONGRESO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO COMPLEJO. (No. 19: 2000. Bogotá. Memorias 1º Congreso internacional de pensamiento complejo, Tomo I). Bogotá: 2000. 349 p.

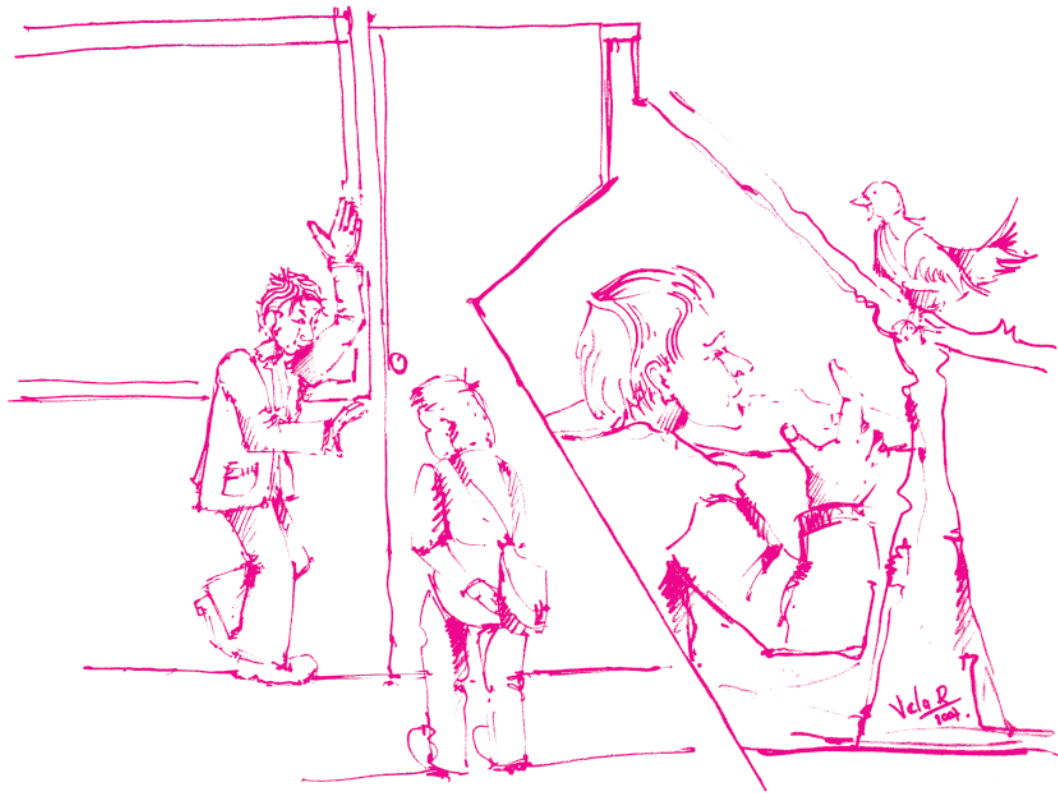
Mons. DI MONTE, Rubén Héctor, Arzobispo de Mercedes-Luján. (2007). *Homilía para el inicio de las actividades de la Junta Regional de Educación Católica*. En: <http://www.aica.org/index2.php?pag=dimonte070329>. (5 de abril de 2007)

PEÑUELA Cano, Víctor. *Los componentes de una actitud humanista*. En: SEMINARIO NACIONAL SOBRE FORMACIÓN HUMANISTA EN LA UNIVERSIDAD. (No. 4: 1996. Memorias El Humanismo: Una actitud contemporánea. Seminario nacional sobre formación humanista en la universidad). Colombia: 1996. 89 p.

SUMO PONTÍFICE BENEDICTO XVI. *Carta encíclica "Deus caritas est" (Dios es amor)*. Bogotá: Documentos eclesiales San Pablo. 2005. 55 p.

THEISSEN, Gerd. *El movimiento de Jesús: Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005. 333 p.

VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós Studio. 1996. 127 p.



“SÓLO SI DIOS QUIERE” LA VISIÓN RELIGIOSA DE MICHEL DE MONTAIGNE: EL FIDEÍSMO

James Andrés Pérez Montoya *

*“Nuestra fe no la adquirimos nosotros,
es un puro presente de la liberalidad de otro”¹.*

SÍNTESIS

¿Es el escepticismo indisoluble de la religión? ¿Acaso la duda pone límites a la existencia de Dios, a su creencia o rechazo? Intentar responder a esta cuestión es la intención del siguiente acercamiento a la visión fideísta de Montaigne. Para tal efecto en primer lugar se hará una tentativa del problema de la regla de fe que causó tanto estruendo en la época de la Reforma. En segundo lugar se abordará el ámbito de la tradición como aquella instancia que da plenitud a las creencias infundadas y que tiene su lugar propio dentro del escepticismo del pensador francés. Por último analizaremos la propuesta fideísta, su estrecho vínculo con el nominalismo y su relación con el escepticismo.

DESCRIPTORES: *escepticismo, nominalismo, fideísmo.*

ABSTRACT

Is skepticism inseparable from religion? Is it, perhaps that the doubt limits the existence of God, to its belief or rejection? Responding to this issue is the intention of the following approach to the fideist vision of Montaigne. To do so and as a first stage, an attempt will be done to the problem of the faith rule that caused such a noise at the time of the Reformation. Secondly the scope of the tradition will be treated as the instance which gives fullness to the unfounded beliefs and that has its own place within the skepticism of the french thinker. Finally, we will analyze the fideist proposal, its narrow bond with nominalism and its relation with skepticism.

DESCRIPTORS: *skepticism, nominalism, fideism.*

* Licenciado en Filosofía. Profesor Catedrático Universidad Católica Popular del Risaralda. japemo@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 25 de Abril de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 29 de Mayo de 2007.

1 E. II, Apología de Raimundo Sabunde. p. 210. Nuestras referencias a los *Ensayos* son tomadas de: Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Tomos II y III. Traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo. Altaya, Madrid, 1995. Las citas del Tomo I son tomadas de Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Traducción de Almudena Montojo. Cátedra, Madrid, 2003. Para efectos prácticos, en adelante, todas las citas de Montaigne constarán de las siglas I, II, o III, haciendo referencia al tomo, y seguidamente el número de página. En los *Ensayos* existen muchas cosas nombradas y no desarrolladas (unas más que otras). Se encuentran vestigios de su pensamiento en Hume, frente a la cuestión de que no se puedan hacer inferencias seguras sobre acontecimientos que aún no han llegado. Lo que Hume ha llegado a denominar el escepticismo frente a lo no observado. Nietzsche valora su visión contextualista, según la cual una verdad depende de un entorno determinado; de que no existe una moral universalmente válida y objetiva y de que la mayor parte de los problemas del mundo son cuestiones gramaticales. Montaigne fue muy leído por Pascal, Descartes, Voltaire, Foucault. Según opinión de Brunschvicg (Citado por Martínez, 1956, LVI): “Los *Ensayos* representan un esfuerzo hacia la disciplina del ocio”, además de que: “Es posible extraer de los *Ensayos* pensamientos que la filosofía ha utilizado posteriormente desde Locke hasta Kant, desde Bacon hasta Bergson y de las que Montaigne tuvo ya más que el presentimiento” Los *Ensayos* de Montaigne se constituyen bajo la forma de un ejercicio filosófico donde sus planteamientos dejan de ser un sistema integrado donde todo está concatenado. La naturaleza del ensayo es contingente, asistemático y coherente con “la ontología de la incertidumbre”. La categoría epistemológica que ordena el ensayo es contingente: el aparente desorden es un orden, el escepticismo lo libera del orden. Por esta razón el estilo de escritura es consecuente con el escepticismo.

El tema de la religión es de una envergadura tal, que no ha existido pensador que no haya detenido sus cavilaciones en los asuntos de la divinidad. Se podría pensar que una postura escéptica² necesariamente entra en litigio con la creencia en Dios. Montaigne (1533-1592) arremete contra la razón humana en cuanto ésta intenta trasegar los mismos caminos que la fe. Surge el interrogante ¿cómo el hombre puede conocer a Dios? Pregunta capital que fue central en los debates teológicos de la Edad Media y que en el Renacimiento no perdió relevancia ¿acaso preguntar por Dios es preguntar por el hombre?; ¿entender al hombre es entender a Dios y/o viceversa?

La visión del hombre para Montaigne tiene su peculiar valoración. No existe algo llamado universalmente hombre en el sentido que sea esencial a todos y a cada uno de por sí. No existe un hombre universal para que sea imitado en cada caso particular. Definiciones como “ser racional por excelencia”, “animal

político”, o atribuciones de que el hombre es la cúspide de la creación y el tributario de la verdad son sólo falacias. Para poder definir al hombre es necesario diferenciar lo que vemos de los hombres, pero si lo que vemos son sólo apariencias no podemos entonces atrapar la esencialidad de los hombres en sentido universal. En el criterio Aristotélico la definición debe atrapar la esencia de lo definido, para Montaigne existe una diferencia abismal entre una definición y una descripción; por lo tanto el hombre es indefinible. En el ensayo *De la experiencia* se advierte que el problema de la definición es sólo “*cuestión de palabras*” y que por lo regular se cambia “*una palabra por otra, a menudo menos conocida*”. La duda al final será la que resguarde la disputa sobre la tan cacareada definición de hombre: “*Sé mejor lo que es un hombre que un animal o un mortal o un ser racional. Para satisfacer una duda, ofrénceme tres: es la cabeza de la hidra*” (III, 343). Esta imposibilidad de definir al hombre es la imposibilidad de definir las criaturas (otras cosas).

2 Escepticismo deriva de la raíz griega *skopéo* (observar, mirar), o *skepsis*, que designa la actividad de examinar atentamente con el espíritu. Sexto Empírico (1991, 7) aduce que los escépticos son aquellos “que están abiertos a cualquier forma de pensamiento sin aferrarse a ninguna”. En los *Esbozos pirrónicos* se postula que todo el que busca el saber concluye en alguna de estas tres cuestiones: o bien que ha encontrado la verdad (que puede decir algo) o que no puede hallarse (que no se puede decir nada) o que sigue buscando (que suspende el juicio porque no puede afirmar ni negar algo sobre algo). El dogmático, el escéptico académico y el pirrónico corresponderían en orden a estas tres cuestiones. Montaigne quiere buscar - busca cuando quiere - pero no sabe si va a encontrar. El buscar no tiene meta, se busca sin saber que se busca, ese es el itinerario a seguir “[...] Sé muy bien de lo que huyo más no sé lo que busco” (III, 226). El escepticismo de Montaigne no es absoluto: brota de la desilusión sufrida por la incapacidad de la razón y en reacción al excesivo racionalismo imperante en las doctrinas dogmáticas. No se constituye, por tanto, como un escepticismo estólido, sino como una inminente búsqueda donde la reflexión y la duda trasegan caminos paralelos. Éste, además, funciona de manera negativa porque rechaza toda dogmatización. Su ejercicio escéptico no conlleva al planteamiento de algún sistema; por el contrario, ese ejercicio le sirve para destruir unos modelos y crear otros, que tarde o temprano se desmoronarían nuevamente. Por esto no pertenece a ninguna escuela, ninguna secta, no se compromete con ningún dogma. De aquí que Montaigne tome distancia del prejuicio y de las valoraciones arbitrarias, porque en cierto sentido se ha liberado de las presiones canónicas y de los sistemas filosóficos cerrados.

Cuando en la *Apología de Raimunde Sabunde*³ Montaigne elabora una extensiva comparación con los animales, lo hace principalmente para inferir que éstos pueden - o más bien cabe la posibilidad - poseer una razón que tal vez nosotros no podemos comprender. Cita numerosos ejemplos tomados principalmente de Plutarco y otros autores antiguos sobre animales que al parecer poseen cierta instrucción y meditación; uno de tantos es el del zorro de Tracia que es capaz de apercibirse qué parte del hielo es muy frágil para soportar el peso de un hombre y lo hace por medio de raciocinios: si algo se mueve y hace intenso ruido es porque el hielo es de poco espesor; de lo contrario es porque el agua está más profunda y por tanto el hielo más ancho, y así el zorro guía al hombre a través del gélido terreno. Lo mismo hace al comparar el lenguaje de los animales, sus formas de procreación, sus disputas, sus maneras de construir aposentos; en fin, toda una gama de relaciones que nosotros desconocemos. Para nosotros ellos son bestias, quién sabe si nosotros lo seamos para ellos, también “*cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si no me*

utiliza ella para pasar el rato más que yo a ella?”. Además, “*ese defecto que impide la comunicación y nosotros, ¿por qué no ha de ser nuestro tanto como suyo?*” (II, 150) No es que Montaigne creyese en efecto que los animales razonan. La comparación que hace del hombre con los animales, tiene como eje capital desmontar esa supuesta razón y esa vanidad humana, y en esa analogía con las bestias se llega a la conclusión de que no hay un argumento que tenga la razón (la verdad, el criterio) para afirmar que los animales no posean razón. Montaigne ataca a ese hombre que presume de su poder sobre las demás criaturas y lo inscribe bajo un mismo nivel de valoración sobre todas ellas: “*No estamos ni por encima ni por debajo del resto [...] hay alguna diferencia, hay ordenes y grados; más bajo el aspecto de una misma naturaleza*” (II, 158). Si existe algo común al hombre es sólo su condición; todos poseen las mismas pasiones, unos se guían por la cólera, otros por la envidia, la bondad, la gula; otros por instinto. Zapatero y rey, filósofo y albañil, damas y clérigos poseen el mismo esquema pasional; lo que difiere a unos de otros es que una pasión se incrusta más que otra.

3 Sería impreciso aquí tocar las implicaciones que la *Apología de Raimundo Sabunde* tiene en el pensamiento de Montaigne. Este ensayo, que es por lo demás el más extenso de su obra, constituye según muchos estudiosos uno de los más elaborados textos filosóficos del Renacimiento. Según Cassirer (1986, 197): “No es que este capítulo [...] encierre, como a veces se ha dicho, el meollo y el contenido de toda la filosofía y de toda la concepción de la vida y del mundo de Montaigne, pero sí dibuja el perfil externo y traza la ordenación formal de toda su doctrina. Los motivos lógicos concretos van destacándose claramente aquí, uno tras otro; pero, al mismo tiempo, presentan, en contraste con la antigüedad, una característica nueva, por cuanto que todos ellos se ordenan y supeditan al problema común de las relaciones entre el saber y el creer”.

Una idea parecida se puede encontrar en una figura no menos importante que Montaigne, Erasmo de Rotterdam (1469-1536). Similar en el sentido que al igual que el creador de los *Ensayos*, realiza una crítica al hombre y a sus posibles aspiraciones de magnificencia frente al mundo natural y al conocimiento de Dios. Erasmo se burla del hombre como el viejo Demócrito, aunque se necesitarían tal vez mil Demócritos para abarcar tal séquito de necios: “*Son increíbles los trastornos y las catástrofes que suscita un animalito tan ruin, de tan corta vida, porque a veces basta una batalla, o el azote de una epidemia, para arrebatar y aniquilar en un instante a millares de ellos?*” (Erasmo de Rotterdam, 1977, 167). Es claro que Erasmo se refiere a los disturbios doctrinales especialmente teológicos, que estaban desencadenando en esos momentos luchas de religión, unida a una plaga que estaba enrareciendo aún más el ambiente. Montaigne dice al respecto: “*Y es el caso que lo que me parece traer tanto desorden a nuestras consciencias, en todos estos disturbios de la religión en los que estamos, es ese sentirse dispensados de la fe por parte de los católicos?*” (I, 240). En cuanto a la peste: “*Vime atacado dentro y fuera de mi casa por una peste, más vehementemente que cualquier otra?*” (III, 317).

Pero Erasmo no es un escéptico, hace uso de un escepticismo para despojar a esa criatura humana de sus atribuciones indubitables, o como lo señala Popkin, Erasmo realiza una defensa escéptica de la fe. En su litigio con los filósofos admite que: “*No conocen nada con certeza, como lo demuestran palmariamente las interminables disputas que mantienen entre sí acerca de cualquier cosa. No saben absolutamente nada y pretenden saberlo todo?*” (Erasmo de Rotterdam, 1977, 180)⁴.

Martín Lutero (1483-1546), otra figura no menos representativa del Renacimiento y del auge del Protestantismo, encarnaría el lado opuesto de Erasmo. Si éste es el reconciliador pasivo, pues aunque ataca no quiere destruir; aquél es el martillo sobre el yunque que desea reformar la Iglesia desde dentro. Sus noventa y cinco tesis que dirigió a los obispos y al papado no buscan otra cosa que delatar los abusos que éstos han infringido al Cristianismo. La Reforma en términos generales para Lutero significa la apropiación de una sola verdad, aquella que la fe revela y le impone a su razón, fuera de toda regla exterior, incluso de toda norma, incluso de toda razón. En este sentido Lutero es un fideísta, ya que separa fe y razón y

4 Erasmo no obstante acata los postulados eclesiásticos, y condena los abusos de los reformadores; distingue el abuso del uso. Su espíritu no es el de lucha acérrima como el de Lutero sino el más cabal encuentro con la Iglesia. Prefiere la ignorancia, precisamente ese “no saber” que San Pablo predica en sus Epístolas, a esas lucubraciones que llevan al disparate total y al enfrentamiento. Prefiere el buen cristiano al teólogo enardecido y anclado en su claustro intentando descifrar lo divino. Su finalidad es la de mantener una Iglesia en equilibrio y armonía.

crea que por medios puramente racionales no podemos llegar a conocer a Dios: *“in nobis sine nobis”*, Dios actúa en nosotros sin nosotros. Para Montaigne es casi lo mismo, pero con el baluarte escéptico que lo impregna: si Dios actúa en mí, ni siquiera eso es aprehensible. La fe es una gracia divina que llega por intersección de la gracia de Dios, pero no se puede saber nada de esto: el hombre accede a Dios “sólo si Dios quiere”.

Se puede entrever que entre Lutero, los demás reformadores y Montaigne, existen ciertas afinidades, pero éstas son nimias si se consideran las diferencias. De cierta manera tendrías que aducir qué se entiende por Reforma o movimiento protestante. En primer lugar, si lo definimos como todo un conjunto de señalamientos que quieren objetar la tradición católica del momento por ser su manera particular de moverse no apropiada o como Lutero diría impía por no estar en consonancia con la añeja tradición, entonces en este sentido Montaigne no podría ser etiquetado como protestante. Al contrario, no quiere desvirtuar la tradición, quiere ante todo que se sostenga. Lo que teme es que las cosas se compliquen más de lo que están y por ello tiende a pensar que es más sabio dejar las cosas tal y

como son. Era preferible mantener incluso con sus yerros la legítima religión de su país, al igual que las políticas de estado. Estas son sus palabras: *“Me disgusta la novedad, cualquiera que sea la apariencia que presente; y motivos tengo, pues he visto consecuencias muy perjudiciales. La que nos abrumba [la Reforma] desde hace tantos años, no ha hecho todo, mas podemos decir, con razón, que ha provocado y engendrado todo por casualidad, incluso los males y la ruina que padecemos desde entonces sin ella y contra ella; a ella debemos culpar”* (I, 170).

Si en segundo lugar, pensásemos que ser reformador consiste en argumentar que bajo el mandato de la razón no podemos juzgar las cosas divinas, o más concretamente si excluimos la razón de la fe, en este sentido tanto Lutero como Montaigne estarían bajo el mismo aposento doctrinal. Pero Montaigne está teñido de escepticismo y Lutero ve que un esquema escéptico implica una falta total de fe en Dios. Como lo ha señalado Horkheimer (1995, 150-151) en dos aspectos capitales coinciden el protestantismo y el escepticismo: *“En negarnos la posibilidad de reconocer en el mundo un orden razonable”* y en que el ataque de Lutero contra la razón, *“no se distingue de la ironía escéptica más que por lo rudo de la expresión”*.

Montaigne arremete contra la razón humana, esa que se aviene muy bien con la vanidad y que intenta abarcar la generalidad de los saberes. El deseo de conocer más allá de los límites, y la curiosidad que es la espina de toque para salirse de los paradigmas constituyen las fuentes del infortunio: “*La vanidad y la curiosidad son los dos azotes de nuestra alma. Ésta nos empuja a meter la nariz en todo y aquella nos impide dejar nada irresuelto e indeciso*” (I, 241). Se pueden rastrear estas tendencias antirracionales en San Pablo, siguiendo con San Agustín hasta llegar a Ockam, para quienes la sabiduría es la que desubica al hombre y le hace tambalear su fe. Erasmo (1977, 268) sintetiza esto muy bien: “*Parece evidente que la religión cristiana guarda cierta afinidad con la necedad [no saber] y se aviene muy poco con la sabiduría*” El pecado de Adán fue salirse de los límites propuestos por Dios, buscar el conocimiento incitado por el afán de conocer: “*Los cristianos saben de manera particular que la curiosidad es un mal natural y original del hombre. El cuidado por crecer en sabiduría y en ciencia fue la ruina primera del género humano [...]*” (II, 207). Según Montaigne, el empleo de los medios naturales que nos ha dado Dios son muy loables para dedicar el tiempo en su estudio, pero sobre todo con cautela y entrega; sin pensar en ningún momento que podamos descubrirlo: “*No hay duda*

de que es el empleo más honorable que podríamos darles, y que no hay otra ocupación ni otro propósito más digno de un hombre cristiano, que intentar, mediante todos sus estudios y pensamientos, embellecer, extender y ampliar la verdad de sus creencias” (II, 135).

Pero existe otro uso de la razón que es la artífice de la brutalidad y la infamia: aquel uso que sirve para maltratar. Porque Montaigne detesta la crueldad: “[...] *Odio cruelmente la crueldad y por naturaleza y por juicio, como el peor de todos los vicios*” (II, 122). En el ensayo *De los caníbales* señala que torturar para luego matar como hacen los Europeos y los nuevos inquisidores es incluso más cruel que matar y luego cocinar como practicaban algunas tribus de las tierras nuevas. El dolor infligido a los demás, con el único motivo de causar dolor y agonía es un mal que parece más aterrador que la muerte misma. “*Todo lo que está más allá de la simple muerte, pareceme pura crueldad*” (II, 454). Bien alejado está de las prácticas de su tiempo, ya que, en la ética escolástica, la crueldad no forma parte siquiera de los siete pecados capitales. Además, preconiza, si no una ferviente, por lo menos sí una vida sosegada, tranquila y placentera, un poco al estilo epicúreo. Su lineamiento hedonista forma parte a su manera de la ética donde vivir conforme a la naturaleza y según la

condición humana resultan más provechosas para el buen trasegar por la existencia, alejadas de las herramientas artificiales que los hombres de su tiempo han construido para añadir sólo dolor y sufrimiento.

Mas, no sólo está en contra de la cadena que aprieta y la espada que penetra. Esa es una lucha corporal. Existe otra riña que aunque aparenta no ser per-versa ha degenerado en guerras: el escrutinio sobre el significado del contenido de las Sagradas Escrituras. Montaigne absorbe la Biblia toda entera; su problema no es el libro sagrado sino lo que los hombres piensan que se pueda encontrar allí. El Perigordiano no cree que Dios se pueda encontrar en esos comentarios que se hacen de las Escrituras; esas pesquisas hermenéuticas sólo llevan al desorden, un comentario suscita otro y luego es reemplazado por otro que sufrirá tarde o temprano una nueva valoración, de aquí que diga: “La mayor parte de los motivos de los disturbios del mundo son cuestión de gramática” (II, 245) refiriéndose a esa pequeña referencia Bíblica que reza *hoc est corpus meum* “éste es mi cuerpo” muy distinto de “esté en mi cuerpo”. La sola tilde, figura frívola y minúscula, cambia significativamente la acepción y da cabida a otras interpretaciones. Lutero

es conforme a la idea de la traducción de las Sagradas Escrituras, su osada meta es difundir el evangelio. La Iglesia también quiere difundir el dogma, de eso no cabe duda, pues hasta esas alejadas costas de las que hasta hace poco se tenía noticia ya empiezan a conocer esa cruz que los europeos llevaban a sus espaldas. Pero Lutero ahonda temerariamente aún más; su intención es poner el texto Bíblico al alcance de todos, pues éste constituye el verdadero garante de la autoridad en materia religiosa, y que cada cual pueda encontrar en ella la verdad de la revelación, lo que equivaldría a que: “Cada quien podría apelar a su propia conciencia, y afirmar que lo que parecía verdadero era verdadero”. Y si ciertos pasajes no pueden interpretarse y son confusos: “No es culpa de la Escritura, sino de la ceguera de aquéllos que no desean conocer las verdades reveladas” (Popkin, 1979, 26-29). Parece ser que Montaigne (II, 133), intuyó que esta prerrogativa de Lutero sólo llevaría a la incertidumbre: “[...] Ya que el vulgo, careciendo de juzgar las cosas en sí mismas, dejándose llevar por el azar y las apariencias, una vez que le han puesto en la mano la osadía de despreciar y enjuiciar las ideas que había reverenciado en extremo [...] entrega enseguida y fácilmente a la misma incertidumbre todos los demás puntos de su fe”. Montaigne quien conocía el problema del criterio⁵ que ya los pirrónicos

5 En síntesis el problema del criterio es éste: “Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio, debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda reducida así a una forma de razonamiento circular [...] el criterio por otro criterio, los obligamos a regresar *ad infinitum*”. (Popkin, 1979, 25) Ver: (Sexto Empírico, 1991, 49).

habían analizado, puntualiza que el acceso al texto Bíblico y su interpretación particular podría llevar en última instancia a la certidumbre subjetiva, ya que el individuo “[se propone] a partir de ese momento no aceptar nada sin interponer su criterio y prestar su particular consentimiento”. Al contrario creyó que había mucho más riesgo que provecho en las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas: “Creo [...] que la libertad de cada cual de dispensar palabra tan religiosa e importante en tantas clases de idiomas, encierra mayor peligro que utilidad [...] La iglesia universal no tiene otro juicio más arduo que hacer ni más solemne. Platicando y hablando, la interpretación es vaga, libre, mutable y sólo de una parte; así, no es lo mismo [además el estudio de la Biblia] No es estudio para cualquiera [...] ¡extrañas gentes las que creen haberla puesto al alcance del pueblo por haberla puesto en lenguaje popular!” (I, 388) ⁶.

Para Montaigne el escepticismo es indisociable de la religión, no congratula todo lo que la Iglesia realiza, pero no la desacredita tajantemente. Ve, al igual que Pascal un poco más adelante que aun con todos los desaciertos y yerros que la Iglesia ha cometido, no por ello esta institución deja de ser boticaria de la tradición y de los emblemas en pos del arraigo del Cristianismo; en todo

caso “más vale diablo por viejo que por diablo”. Pascal (1984, 278) dice en un tono menos populero: “Si la antigua Iglesia estaba en el error, la Iglesia humana hubiera caído. Aun cuando estuviera hoy en el error, no sería lo mismo: porque tiene siempre la máxima superior de la tradición, de la mano de la antigua Iglesia; y así esta sumisión y esta conformidad a la antigua Iglesia prevalece y corrige todo”. Empero, según Montaigne (II, 140), faltaría un pequeño desliz en el entramado de la historia de los acontecimientos para situarnos en otra casta, bajo otras leyes, tiranías; bajo otro tipo de climas y morales, en fin bajo otro tipo de religión. “Somos cristianos por los mismos motivos que perigordinos y alemanes”. Según Cassirer (1986, 212): “La fe, que debiéramos recibir por la inspiración directa de Dios, se hallaba determinada en realidad por el azar del nacimiento, por el capricho del espíritu de partido y por las ventajas del momento”.

La religión a la que está Montaigne adherido sin estarlo plenamente; algo así como una “adhesión condicionada” no es la única ni la más verdadera, en las líneas de los *Ensayos* se descubre. En *De los caníbales*, advierte que aquellos indios recién descubiertos tienen su religión propia, y parece que les funciona. La denodada empresa de sus congéneres es hacer cambiar

⁶ Erasmo (1977, 193) señala también, en una tónica muy cercana a Montaigne que los teólogos: “Son felices cuando moldean y remoldean a su antojo los pasajes más abstractos de la Escritura como si fueran de blanda cera; cuando pretenden que sus conclusiones [...] se las tenga por superiores [...] y se prefieran aun a los decretos pontificios”.

de opinión a esos indios, forzarlos indebidamente a que se sometían a sus cultos porque ahí está la salvación. Villana empresa que se forja a costa de los más viles vicios. Montaigne (II, 139) lo pone de manifiesto: “No hay otra hostilidad más excelente que la cristiana. Nuestro celo hace maravillas cuando secunde nuestra inclinación al odio, a la crueldad, a la ambición, a la avaricia, a la denigración, a la rebelión [...]

Nuestra religión está hecha para extirpar los vicios; mas los encubre, alimenta e incita”.

En el ensayo De la fisonomía se nos presenta un Montaigne ambiguo, aunque parece que toma partido: “La situación de mi casa y el trato con los hombres de mi vecindad presentaban mi vida con un aspecto [Protestante] y mis actos con otro [católico]” (III, 312-313). En cuestiones religiosas sométese a la religión de su Estado tal y como es, pues no es decoroso “permanecer indeciso y ambiguo [...] en las agitaciones del propio país y en una división pública” unas líneas atrás nos decía que seguirá “en el buen

partido hasta la hoguera, mas exclusivamente [si puede]” (III, 12). En el ensayo De las oraciones del libro primero se nos revela un Montaigne piadoso y dispuesto a las ordenanzas de su religión. Asume el Paternoster como una de esas plegarias que reza con ahínco y entrega para todas las circunstancias de la vida: “[...] Pues, ciertamente, dice todo

lo necesario y es muy apropiada para toda ocasión. Es la única plegaria que siempre utilizo y repítola en vez de cambiar” (I, 385). No debe confundirse a Montaigne como un idolatra o un fanático. Su prudente licitud en cuestiones religiosas comulgan con su mismo ac-

tuar, citando una anécdota nos cuenta: “He visto cómo un grande [Enrique III] perjudicaba la reputación de su religión, por ir en su religiosidad más allá que cualquier otro ejemplo de los hombres de su clase” (I, 258). Montaigne repudia esos alardes de entrega total a la religión de algunos católicos. También le chocan aquellos que sólo



ostentan de piadosos y se ufanan de ello; mientras que en la realidad conviven con sus vicios; o aquellos otros que buscan a Dios sólo por su condición presente, a costa de prestamos y pedidos; sólo favores divinos y nada de leal devoción o como nos dice: “*Los vicios en su momento y Dios en el suyo, como por compensación y componenda*” (I, 386).

Montaigne nació en el seno de su religión y murió con todos los atuendos cristianamente: no podía prescindirse de escuchar la última ceremonia y de recibir la última bendición. Asistía a la eucaristía como era la habitual costumbre y se signaba antes y después de comer pescado, una de las exquisiteces que más agradaban a su paladar: “*Durante su visita a Roma, según nos informa su diario de viaje, asistió con gusto a los sermones de cuaresma, y, como cualquier otro peregrino, fue a ver las reliquias [...] también hizo una visita a la Santa casa de Loreto, uno de los santuarios católicos más importantes de la época, y gasto cincuenta ecus, suma nada despreciable en imágenes y velas*” (Burke, 1983, 32). Pero Montaigne no era un católico corriente, o según la expresión de Sáenz Hayes, era “un católico *sui generis*”. Sus puntos de vista sobre ciertos tópicos de su religión natal podían ser considerados, si se los observaba minuciosamente, ciertamente heréticos. Cuando la inquisición empezaba a hacer de lo

suyo un eslabón de sacrílegas matanzas, condenaba tajantemente que una persona fuera a parar a la hoguera sólo por efímeras sospechas. También le parecía un poco absurdo que se creyese en los milagros, argumentando que todo acontecimiento que es de difícil discernimiento, al no poder los hombres explicarlo lo atribuían a alguna intervención divina que modificaba los acontecimientos: “*La posición de Montaigne era de que los milagros dependen de nuestra ignorancia de la naturaleza, y no de la naturaleza misma*” (Burke, 1983, 33). Aunque juzga también que no hay que creer de repente, ni negar súbitamente. Esto tiene que ver con su carácter de investigador. De todas formas, a costa de sus diferencias con la iglesia mantuvo conexiones con ella, quienes, tal vez, a falta de interpretación sólo hicieron breves comentarios a su obra, entre las que se cita que da mayor hincapié a la “Fortuna” que a los dictámenes de la providencia en los avatares de la existencia. De todas formas dispuso a libre escrutinio de la autoridad eclesiástica sus páginas, y aceptó de buen talante las críticas que se hicieron, pero no las cambió. Estuvo siempre dispuesto a no declarar nada en contra de la Iglesia católica, y que si por algún fortuito razonamiento obtuso llegase a estar en disonancia contra las ordenanzas clericales sería por “*ignorancia o inadvertencia*”. En todo caso: “[...] *Sométolas*

al juicio de aquellos a quienes toca regir no sólo mis actos y mis escritos sino también mis pensamientos [...] Y por lo tanto, someténdome siempre a la autoridad de su censura que todo lo puede sobre mí [...]" (I, 384-385). *“Daba así Montaigne pública aquiescencia al derecho de la iglesia a controlar el pensamiento, así como a la disposición de alma recomendada por San Ignacio en sus ejercicios espirituales (1548): ‘creeré que es negro el objeto que yo veo blanco, si ésa fuera la decisión de la jerarquía de la Iglesia’. Después de todo, los escépticos sabían que no podía fiarse uno de los sentidos”* (Burke, 1983, 33).

Son copiosas las presentaciones que se han hecho de Montaigne en torno a su postura religiosa. Algunos lo presentan como católico o cristiano total o medianamente, otros lo tachan de insincero e incrédulo y podrían darse otras tentativas de catalogarlo. De todas formas si una cosa es cierta es que rehusa el ateísmo y lo condena como una idea digna de reproche: *“Siendo el ateísmo idea desnaturalizada y monstruosa, complicada también y difícil de establecer en la mente humana [...]"* (II, 141).

El pensamiento religioso de Montaigne está estrechamente vinculado con el fideísmo. En términos generales el fideísmo consiste en aquella posición que respecto de la existencia de Dios y de las doctrinas esenciales de la religión sostiene que no es posible obtener, ni sería necesario, una demostración racional; por el contrario, es suficiente su aceptación mediante la fe. A este respecto Montaigne (II, 135) nos dice: *“Sólo la fe abraza con determinación y seguridad los altos misterios de nuestra religión”*. La determinación y la supuesta confiabilidad de la razón nada tienen que añadir a la fe. Las verdades metafísicas y religiosas son inaccesibles a la razón; la fe trasiega por otros rumbos y se sostiene por ella misma por intermedio de lo divino; aunque tal acceso de lo divino es incomprensible. Además, difiere de otros fideístas contemporáneos, aunque la mayor parte de ellos siguen un lineamiento ockhamista⁷ al escindir fe y razón, postulan sin embargo algunas atribuciones a Dios. En el caso de Lutero se piensa que Dios ha he-

7 Si en el Medioevo, siguiendo la visión Tomista, Dios tiene en su esencia las formas substanciales, y a través de la razón podemos descifrar su contenido, la visión nominalista postulará que de Dios no podremos predicar nada, pues siendo Dios infinito y el hombre criatura frívola contingente y limitada, éste no podrá acceder a Dios. Ockam con el nominalismo empieza una ruptura al establecer opuestamente a Tomas de Aquino que la fe no es ya objeto de reflexión y que las formas universales quedan subsumidas bajo los particulares. Según Ockam: *“La realidad del universal es contradictoria y debe excluirse de manera total y radical. La realidad es esencialmente individual. Los universales son nombres y no una realidad y tampoco poseen un fundamento en ella”*, (Citado por: Reale y Antiseri, T. I, 1992, 537). Aunque no se encuentran en los *Ensayos* referencias explícitas de Ockham, es posible conjeturar que la visión nominalista permeaba el ambiente erudito de la época de Montaigne, al respecto el autor dice: *“Existe el nombre y la cosa; el nombre es una voz que expresa y significa la cosa, el nombre no es una parte de la cosa, ni de la substancia; es algo ajeno unido a la cosa y fuera de sí”*, (II, 360). Burke (1983, 32) señala que: *“Las ideas de Ockam fueron bien conocidas en el siglo XVI [y] es probable que hicieran que el antiguo escepticismo resultará un tanto más fácil de aceptar cuando fue redescubierto [...] es también probable que los antiguos escépticos fuesen contemplados a través del cristal occamista”*.

cho al hombre pero ha infringido y puesto límites a su libertad. Pero Montaigne fundamenta su fideísmo a partir de ciertas consideraciones que los pirrónicos habían elaborado, como el respeto por las tradiciones del país y la subordinación a todas las costumbres presentes.

Desde la aparición del cristianismo, la relación entre la razón y la fe ha conocido momentos de tensión, controversias, y ha habido encuentros y desencuentros, unas veces por desprecio hacia el saber “racional”, considerado como el gran obstáculo para la fe, y otras, por haber dado mucho crédito a la razón de tal modo que fue vista como la única luz capaz de orientar la vida humana. San Justino (100-166 d.c.) y los teólogos alejandrinos, como Clemente (150-214 d.c.) y Orígenes (185-254 d.c.), buscaron la armonía y el equilibrio entre razón y fe. San Agustín (354-430 d.c.) defendió la hermandad entre razón y fe con su *intellige ut credas, crede ut intelligas* “entiende para creer y cree para entender”. Visto de esta forma San Agustín no encaja dentro de la doctrina fideísta, justamente porque la razón tiene concurso en la fe, aunque Montaigne comparte la expresión del santo “*A Dios le conoce mejor quien no intenta conocerlo*”. Según Defezzi (2000, 266-268): “*El fideísmo se ha movido siempre entre dos extre-*

mos: el agustiniano credo ut intelligam y el tertuliano credo quia impossibile. En el primer caso, la razón jugaría un papel auxiliar a la fe aclarando cuál debe ser su objeto, siendo además la fe aquella instancia que da completud y satisfacción a la propia razón: este sería el caso, por ejemplo, del fideísmo de Agustín de Hipona, Guillermo de Ockham, Michel de Montaigne, Blaise Pascal o Immanuel Kant. Por el contrario, dentro de la segunda opción, razón y fe se encontrarían en una relación antitética”.

Según Popkin (1979, 19), el punto de vista de San Agustín muestra que: “*Pueden darse razones de la fe después de que la hemos aceptado, y de que razones que pueden producir la fe pueden darse antes de la aceptación de la fe, pero no demuestran la verdad de lo que se cree*”. En el caso de Montaigne, discrepo de la opinión de Defezzi y comparto la opinión del padre Julien-Eymard d Angers, citado por Popkin (1979, 19-20), para quien el fideísmo: “*Debe limitarse a quienes niegan a la razón todo papel o función en la búsqueda de la verdad, antes y después de la aceptación de la fe*”.

Cuando Guillermo de Ockham (1295-1350) figura capital en el origen del fideísmo, propugnó que la revelación y la fe son inaccesibles al entendimiento humano y, por lo mismo, hay que separar el saber del creer, ya la razón nada tenía que ver

con la revelación y la fe. Los griegos siempre se movieron en el ámbito de la filosofía y la razón y la Edad Media se movió en el ámbito de la teología y la fe. Pero los medievales absorbieron la tradición pagana y le imprimieron nuevos matices; se hizo de Séneca y de Platón hombres cristianos. Pero también surge un desconcertante estado en los monjes monásticos propiciado por dos lecturas diferentes: el griego ama el saber y lo busca, pero el evangelio promulga el no saber, porque los hombres “*profesando ser sabios, se hicieron necios*” (Romanos, I, 22). ¿Qué ocurrió entonces? El deseo de saber aun a costa de la fe o el deseo de salvación por medio de la fe aun a costa de la razón fue creando la separación entre filosofía y teología; entre razón y fe, que llegaron a formar parte también de la problemática de la Europa Renacentista. O sea, que aunque la Edad Media no bifurcó saber y fe como lo haría en sus postrimerías Ockam, si desarrollo un “elogio al no saber” pero este no se esfumó totalmente en los principios del Renacimiento, de hecho Nicolas de Cusa (1401-1464) proclamará que acerca de Dios sólo tenemos una *docta ignorantia*. Para Montaigne, las épocas y los espíritus que se jactan del conocimiento sólo expresan a Dios más bien con conceptos y demostraciones. Dios es cuestión de fe y

no un concepto seco y turbio, pues los mismos conceptos varían: una cosa es Dios y otra muy distinta lo que los hombres piensan que es Dios: “*Parecióme siempre que para un hombre cristiano esta forma de hablar esta llena de indiscreción y de irreverencia: Dios no puede morir, Dios no puede desdecirse, Dios no puede hacer esto o aquello. No me parece bien encerrar así el poder divino dentro de las leyes de nuestra palabra [...] Dios no puede matarse aunque quiera [...] He aquí lo que se dice y lo que un cristiano debería evitar, mientras que parece, por el contrario, que los hombres persigan ese loco orgullo del lenguaje para rebajar a Dios a su medida [...] lo dicen nuestras palabras, mas nuestra inteligencia no lo comprende*” (II, 244-246).

Es sin lugar a dudas en la *Apología de Raimundo Sabunde* donde se encuentran empalmadas más reflexiones en torno a la divinidad. Este ensayo surgió como Montaigne nos relata, por un pedido de su padre, quien llegado el libro a sus manos (*Teología natural o libro de las criaturas, de Raimundo Sabunde*) en otro idioma, pidió a él que se lo tradujera. Según su padre, en este texto se encontrarían postulados y argumentaciones que atacarían las inclinaciones protestantes que tantos problemas estaban suscitando. Montaigne accedió de buena gana a la petición de su padre y tradujo el texto. Dos objeciones se habían hecho al libro

de Sabunde: la primera, que trataba de demostrar todos los artículos de la fe y la religión cristiana por medios racionales, que mediante la razón se podía justificar la fe. La segunda objeción de la obra radica en el hecho de que según algunos, todas las argumentaciones de Sabunde eran endeble y mínimas para demostrar todo lo que se proponía. Las dos objeciones sirven a Montaigne no sólo para desarrollar su fideísmo, donde se cuestiona si la filosofía es un camino para llegar a Dios, sino también para despojar al hombre de su supuesta superioridad sobre todas las demás criaturas. A la luz de las objeciones contra Sabunde se desarrolla en toda la *Apología* una oleada de contraargumentaciones contra los detractores de Sabunde, que en definitiva es la lucha contra el hombre que presume de su saber. Montaigne infiere lo tosca y burda que es la humana razón para pensar que pueda llegar a conocer todos los atributos divinos. La razón no es garante ni juez para moldear a Dios a su gusto y necesidad; para supeditarlo a un principio o para rechazarlo como tema frívolo: “*Tales por*

ejemplo [...] consideró a Dios como un espíritu que hizo del agua todas las cosas; [...] Anaxímenes que el aire era Dios [...] Pitágoras hizo de Dios un espíritu imbuido en la naturaleza de las cosas [...] Zenócrates cree que hay ocho [...] Aristón estima incomprensible la forma de Dios, lo priva de sentido e ignora si es un ser animado u otra cosa [...] Diágoras y Teodoro niegan categóricamente que haya dioses [...]” (II, 228-230). Este extracto no muestra otra cosa que la disparidad de creencias frente a Dios: el hombre no puede comprender a Dios y se inventa mil: “*Muy distinto de honrar al que nos ha creado es honrar al que hemos creado*” (II, 249). Dios es absolutamente incomprensible: “*De todas las teorías humanas y antiguas acerca de la religión, parece ser más verosímil y aceptable ésta que reconocía a Dios como poder incomprensible, origen y conservador de todas las cosas*” (II, 226). Ni la razón ni los sentidos sirven en absoluto para acercarse a Dios. No depende de nosotros llegar a Dios: “*Nuestra fe no la adquirimos nosotros, es un puro presente de la liberalidad de otro*” (II, 210)⁸. Aquí se va perfilando la concepción de lo otro, de lo que no es el hombre, y eso lo constituye Dios.

8 Para Montaigne mundo y hombre asumidos carecen de ontología y no acceden al estatuto de ser. Al único que se le asigna el estatuto de ser es a Dios: “Sólo Dios es, no según ninguna medida del tiempo, sino según una eternidad inmutable e inmóvil, no medida por el tiempo, ni sujeta a cambio alguno; ante el cual nada es ni será después ni más nuevo ni más reciente, sino un auténtico siendo, que por un solo ahora llenará el siempre; y sólo Él existe verdaderamente sin que se pueda decir: Ha sido, o: Será; sin principio ni fin” (II, 343). La concepción del ser de Parménides es muy cercana a la concepción de Dios de Montaigne. El ser de Parménides no funciona en sentido estricto como el *Ūn-á* porque el ser es todo, si es todo no puede ser creador de nada, es decir, que no existiría intercambio entre el ser y la nada: de la nada no se produce nada (bien distinto del Dios cristiano). La única posibilidad de que de la nada salga algo es hablando de un ser superior. Tan incomprensible resulta el Dios de Parménides como el de Montaigne, es un Dios creador un poco diferente al cristiano.

Crear en Dios es cuestión de fe, dicha fe llega no porque se la busque, sino porque Dios quiere que se tenga fe. Ni siquiera se toca a Dios con el entendimiento: Dios no es más que silencio. Si la divinidad mueve con su gracia ni siquiera eso es aprehensible. Dios es concebido como lo impensable. Al final de la *Apología* se expresa lo absurdo y arrogante que es el hombre al querer por sus propios medios elevarse “por encima de la humanidad”, y se hace una anotación: “Se elevará si Dios milagrosamente le tiende su mano; se elevará abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose alzar y levantar por los medios puramente celestiales?” (II, 343). Éste es el fideísmo del señor de Montaigne. Según Popkin, (En: Marrades, J. Y Sanchez, 1994, 29) la relación entre el escepticismo y la fe tiene las siguientes implicaciones: “El escepticismo se ofrece como una preparación para la fe, pero no hay ninguna garantía de que si uno se vuelve completamente escéptico y suspende el juicio con respecto a toda afirmación de conocimiento, a ello le sigue la verdad religiosa. El escéptico [...] puede dejar su mente en blanco. Si algo más ocurre depende de Dios, el cual puede iluminarnos o no. Montaigne también adoptó el tradicional punto de vista escéptico con respecto a la crisis religiosa de su tiempo. Dado que no se podía elegir que religión era la verdadera, uno debía aceptar la tradición católica como la habitual”. Carlos Lévy

(Citado en: Canto-Sperber, 2001, 536) dice: “La argumentación pirroniana de la obediencia a las tradiciones del país es ciertamente tomada en cuenta por él, pero la sitúa en un nivel jerárquicamente inferior a las verdades de la fe”. Horkheimer (1995, 146) argumenta: “Como ninguna opinión es preferible a otra, nunca es recomendable actuar en contra de las costumbres e instituciones establecidas”. Estas apreciaciones comparten algo en común. Todas ellas tienden a inscribir la religión sólo como una forma de conformismo muy al estilo pirrónico. En efecto, Montaigne asume la justificación escéptica del conformismo, que tiene como función no dañar las tradiciones propias de su país, no significando en absoluto que esas tradiciones sean consideradas las más verdaderas ni las únicas. Pero surge un interrogante ¿Será acaso que tal conformismo frente a la tradición (en este caso de la tradición de la religión católica) también se aplicará a su concepción sobre Dios? Si pensásemos que sí, entonces la idea de Dios tendría serios reveses al asumirse que sólo se cree en Dios por convención; si, en cambio, optásemos por el no, entonces la concepción de Dios sería sólo un acto de creencia o de fe sin sufrir ningún atropello por la duda. Mi opinión al respecto sobre la creencia religiosa de Montaigne, es que para poder ajustar las controversias

al respecto hay que distinguir claramente entre fideísmo y pirronismo. La propuesta fideísta tiene el baluarte ockhamista: escinde fe y razón, la postura pirrónica asume un conformismo externo frente a la tradición. Lo que quiero mostrar es que aunque en la religión católica no se puede separar la idea de Dios de su dogma, puesto que es inconcebible tal partición, Montaigne si la asume de una manera poco ortodoxa en su pensamiento. Es decir, que la tradición católica la absorbe completa - recordemos que nació, vivió y murió cristianamente, y se sometió libremente a las disposicio-

nes eclesiásticas - bajo el punto de vista pirrónico. Esta manera de abordar la religión católica sólo como una tradición, fue la que en últimas permitió a Montaigne hacer algunas críticas al modo como operaban las instituciones eclesiásticas. Pero frente a la idea de Dios opera en un plano completamente distinto; el plano de la creencia a ciegas de un poder divino incomprensible. En cuanto Montaigne desplaza su pensamiento a un nivel más divino y celestial como es el caso de Dios, éste queda inmunizado frente a la duda, e inatacable desde cualquier punto de vista de la razón.

BIBLIOGRAFIA

BLAISE Pascal. *Pensamientos*. Madrid: Sarpe, 1984.

BURKE, Peter, *Montaigne*, Madrid: Alianza editorial, 1983.

CANTO-SPERBER, Monique, *Diccionario de Ética y Filosofía Moral, Tomos I y II*, México: F.C.E., 2001.

CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento*, México: F.C.E., 1986.

CHEVALIER, Jacques, *Historia del Pensamiento, T. II*, Madrid: Aguilar, 1960.

CICERÓN, Marco Tulio, *Cuestiones Académicas*, México: UNAM, 1990.

COPELSTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, T. I*, Barcelona: Ariel, 1969.

DE ALEJANDRO, José M, *Gnoseología*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1974.

DEFEZI, Martín Antoni, *Fe, fideísmo y creencia religiosa*, Madrid: Trotta, 2000.

ERASMO de Rotterdam, *Elogio de la locura*, México: Aguilar, 1977.

FERRATER-MORA, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1998.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica, T. I*, México: F.C.E., 1990.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía, T. II*, Barcelona: Herder, 1979.

HORKHEIMER, Max, *Historia, Metafísica y escepticismo*, España: Altaya, 1995.

JASPERS, Karl, *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México: F.C.E., 1978.

LONG, Anthony A, *La Filosofía Helenística*, Alianza Editorial, 1984.

MARGOT, Jean Paul, La Inversión Cartesiana del eje Aristotélico-Tomista del Conocimiento. En: *Revista Praxis Filosófica*, Núm. 13, Universidad del Valle, Diciembre, 2002.

MARIAS, Julian, *Obras, T. I*, Madrid: Revista de occidente, 1981.

MARRADES, J. Y Sanchez, N. *Mirar con cuidado filosofía y escepticismo*, pre-textos, 1994.

MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos, Tomo I*, Traducción de Almudena Montojo, Madrid: Cátedra, 2003.

_____ *Ensayos*, Tomos II y III, Traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid: Altaya, 1995.

_____ *Ensayos*, Selección, traducción, estudio preliminar y notas por Ezequiel Martínez Estrada, Buenos Aires: Jackson, 1956.

POPKIN, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: F.C.E., 1979.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, T.II*, Barcelona: Herder, 1992.

RODRÍGUEZ, Antonio, El manierismo del *bonnete homme* Michel de Montaigne. En: *Revista Praxis Filosófica*, Núm. 15, Universidad del Valle, Diciembre, 2002.

_____ Michel Foucault en la senda de la locura y la nostalgia. En: *Revista Ciencias Humanas*, Núm. 28, Universidad Tecnológica de Pereira, 2001.

ROMAN Alcala, Ramón, *El escepticismo antiguo*, Argentina: Universidad de Córdoba, 1985.

SÁENZ, Hayes, Ricardo, *Miguel de Montaigne*, Buenos Aires: Kraft, 1938.

SÁNCHEZ, Francisco, *Que nada se sabe*, Madrid: Espasa-Calpe, 1972.

SÉNECA, Lucio Anneo, *Tratados Morales*, Buenos Aires: Jackson, 1956.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid: Gredos, 1991.

SCREECH, Michael, La conciencia de Montaigne. En: *Fundación Aleph, Revista de Filosofía*, Núm. 104, Manizales, 1998.

VÉLEZ, Jaime Alberto (1998). El ensayo el más humano de los géneros. En: *Revista El Malpensante*, No.8, Lecturas paradójicas, Bogotá: Tecimpre S.A.

LA COMPRENSIÓN DEL DESARROLLO A PARTIR DE LA ENCÍCLICA POPULORUM PROGRESSIO¹

Mario Alberto Gaviria Ríos*

“...si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, ¿quién no querrá trabajar con todas sus fuerzas para lograrlo?” (PP, 87)

SÍNTESIS

El propósito de este documento es hacer una lectura desde la economía de la encíclica *Populorum Progressio*, haciendo énfasis en su contribución a la comprensión del desarrollo y argumentando sobre su influencia en las conceptualizaciones más recientes sobre fenómenos como la pobreza. Se concluye que en la encíclica Pablo VI nos hace entender que el Desarrollo integral, tal y como es definido en ella, necesita para ser tal no sólo de actitudes individuales coherentes con la ética, sino de iniciativas, políticas y estructuras profundamente éticas. Además, en el planteamiento del Papa se observa una clara concepción humanista del desarrollo en la que el crecimiento económico en sí carece de significado, a menos que sus resultados sirvan para mejorar el bienestar, la dignidad y los derechos humanos.

DESCRIPTORES: desarrollo, desarrollo humano, pobreza.

ABSTRACT

The purpose of this document is to make a reading from the economy about the *Populorum Progressio* encyclical, emphasizing in its contribution to the understanding of the development and arguing about its influence in the most recent concept of a phenomenon such as poverty. It is concluded that in the encyclical Pablo VI make us understand that the integral development, as it is defined in this, needs, to be such not only individual attitudes coherent with ethics, but also political initiatives and deeply ethic structures. Besides, in the pope's proposal it is observed a clear humanistic conception of the development in which the economical growth itself has no sense, unless its results serve to improve the well-being, the dignity and the human rights.

Descriptors: Development, human development, poverty.

INTRODUCCIÓN

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) puede entenderse como un conjunto de principios, criterios y directrices de tipo moral, que tienen un carácter más bien permanente. En ese sentido, ella tiene por objeto evaluar moralmente situacio-

nes históricas concretas en el ámbito económico y social de los pueblos, en tanto existe para la iglesia una relación intrínseca entre lo económico y el orden moral pues lo económico es una actividad del hombre.

* Economista. Maestría en ciencias económicas. Maestro asociado, Universidad Católica Popular del Risaralda. Grupo de investigación: Crecimiento Económico y Desarrollo. Vicerrector Académico, Universidad Católica Popular del Risaralda mgavi@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 26 de Abril de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 14 de Mayo de 2007.

1 Ponencia presentada en el panel conmemorativo de los cuarenta años de la promulgación de la encíclica “*Populorum Progressio*”. Universidad Católica Popular del Risaralda, Sala del Estudiante Francisco Nel Jiménez Gómez. Pereira, abril 17 de 2007.

La Doctrina Social de la Iglesia apunta más hacia el planteamiento de estados deseables, sin preocuparse por debatir la forma en que éstos se podrían llegar a alcanzar; por su lado, la teoría y la política económica se centran más en las interrelaciones específicas y en el uso de instrumentos para moldearlas y lograr objetivos deseables. En este sentido, la Doctrina Social de la Iglesia y la teoría económica se conciben en planos diferentes, el moral y el científico respectivamente; pero con claros vínculos dado que existe una relación intrínseca entre todo lo económico y el orden moral, al ser lo primero una actividad del ser humano y todo lo que él realiza tiene connotaciones éticas y morales (Lüders, 1992 y Rodríguez, 1992).

Sin embargo, y desde su perspectiva, la Doctrina Social de la Iglesia asume su tarea de comprender el sentido de los sistemas económicos y, a partir de ello, confrontarlos. En relación con ello, la DSI es clara en señalar que no aspira a crear un nuevo orden económico y social. Está dispuesta a coexistir con cualquier orden establecido que tenga un respeto mínimo por la dignidad del hombre y le otorgue la posibilidad de ejercer su ministerio (Juan Pablo II, encíclica SRS).

En su versión moderna, la Doctrina Social de la Iglesia nació con la encíclica *Rerum Novarum* (RN) del Papa León XIII. De este modo puede decirse que la RN fue el primer pronunciamiento social de la iglesia frente al mundo moderno, caracterizado por el progreso tecnológico, las producciones masivas, la acumulación de capital y la estrecha interrelación internacional, entre otras.

Su evolución se ha evidenciado a través de diferentes cartas encíclicas posteriores, cuya preocupación central ha sido el desarrollo de los pueblos y del ser humano, lo cual es específicamente manifiesto en la *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI. En los dos últimos decenios, con el Papa Juan Pablo II, se dio inicio a una nueva etapa que tiene por objeto evangelizar la cultura e inculturar el evangelio², en un mundo en que los límites regionales y políticos pierden rápidamente validez, dado el progreso de los transportes, las comunicaciones y la universalización del conocimiento y la técnica.

En su momento el Papa León XIII, a través de su encíclica *Rerum Novarum*, desarrolló una propuesta tendiente a mejorar las condiciones de vida de la clase obrera, dada la gravedad de su situación en el

2 Este planteamiento recoge las recomendaciones que se recibieron de uno de los árbitros designado por el comité editorial de la revista.

seno de la actividad económica capitalista de la época (finales del siglo XIX), pero al mismo tiempo rechazando la propuesta socialista-marxista en boga por ese entonces³.

La problemática de la clase obrera se vio agravada por los acontecimientos sucedidos en la primera mitad del siglo XX, especialmente la situación generada por las dos guerras mundiales y la crisis económica del decenio de los treinta, cuyas consecuencias más notorias se hicieron manifiestas en: una nueva división internacional del trabajo, una división transitoria del mundo en dos bloques ideológicamente opuestos, la ampliación de la brecha entre países desarrollados y no desarrollados y entre ricos y pobres al interior de una misma sociedad.

Es evidente entonces que la problemática socioeconómica retoma nuevas formas y exige nuevos elementos para su estudio y comprensión, frente a lo cual la Doctrina Social de la Iglesia ha respondido históricamente evolucionando en sus preocupaciones y análisis, acorde con las nuevas realidades.

Es así como a raíz de las gravísimas dificultades que atravesaban los países de América Latina y África, en

la lucha con los problemas del desarrollo, contra el hambre y la miseria, contra la ignorancia y las enfermedades endémicas, el Papa Paulo VI en su encíclica *Populorum Progressio* (PP) invita a revisar el concepto de desarrollo y asume como tarea una mejor comprensión del mismo, dado que la teoría económica tradicional había reducido ésta a la simple dimensión material del crecimiento económico.

Pero la *Populorum Progressio* va más allá y en un sentido práctico hace un llamado a todas las naciones para que promuevan el desarrollo de los pueblos, contribuyan a su progreso, favorezcan la justicia social entre las naciones, y ofrezcan a los que se hallan menos desarrollados una ayuda tal que les permita proveerse a sí mismos y procurar su propio desarrollo. La encíclica tiene entonces un claro mensaje: la promoción del desarrollo.

El propósito de este documento es hacer una lectura desde la economía de la encíclica *Populorum Progressio*, haciendo énfasis en su contribución a la comprensión del desarrollo (primera sección) y argumentando sobre su influencia en las conceptualizaciones más recientes de fenómenos como la pobreza y

³ El diagnóstico efectuado y la explicación de sus causas puntualizó una realidad contundente marcada por la diferencia de clases, terreno propicio para una confrontación promovida lógicamente por la propuesta socialista que se expandía a grandes pasos por todo el viejo continente.

el desarrollo humano (segunda sección). Al final se concluye que es clara la concepción humanista del desarrollo que subyace en el planteamiento de Pablo VI y que ese desarrollo integral por él promovido exige no sólo actitudes individuales coherentes con la ética, sino también iniciativas, políticas y estructuras profundamente éticas.

LA POPULORUM PROGRESSIO Y LA COMPRESIÓN TRADICIONAL DEL DESARROLLO

Frente a la agravación de los problemas del desarrollo desde la teoría económica aparecieron algunas explicaciones; así en 1960 W. Rostow formuló su marco teórico para explicar los fenómenos de desarrollo en el mundo. En su trabajo sobre las etapas del crecimiento económico (Rostow, 1961) elaboró un planteamiento teórico caracterizado por el optimismo sobre el proceso de desarrollo de los países⁴; sin embargo, los hechos terminaron confrontando su discurso esperanzador.

En oposición a la teoría de Rostow, desde el pensamiento económico

latinoamericano se formuló la teoría de la dependencia en sus dos líneas estructuralista (modelo centro – periferia de Raúl Prebisch, 1963) y marxista, cuyo elemento común es la consideración del subdesarrollo como una consecuencia del desarrollo de los países industrializados, y no una etapa previa de ese desarrollo como afirmaba Rostow.

Es en ese contexto de debate teórico que aparece la encíclica *Populorum Progressio*, que según expertos pretendió ante todo aportar una visión ética y cristiana del desarrollo (Camacho, 1991), un tema que hasta entonces no había hecho parte central de las discusiones planteadas por la Doctrina Social de Iglesia (Camacho, 2000 y Giaquinta, 2005)⁵.

Una de las primeras preocupaciones anotadas por el Papa Pablo VI en su encíclica era la persistencia de grandes desigualdades entre países, entre regiones y entre las personas que integran las sociedades, lo cual denotaba, según él, la incapacidad de los mecanismos de mercado para atenuar las inmensas disparidades en los niveles de vida (PP, 8 y 9).

4 La teoría de las etapas de Rostow considera que existe una senda universal de desarrollo por la que transitan todos los países, independientemente de su situación geográfica. Para ese enfoque carece además de importancia que unos países empiecen a seguir esa senda antes o después.

5 Las primeras alusiones al tema en los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia no aparecen hasta Juan XXIII, concretamente en la *Mater et magistra*. Pero todavía esas manifestaciones son más a nivel de denuncia y llamado de atención, que de análisis detenidos o de propuestas concretas (Camacho, 2000).

En este tema se observa una clara comprensión, por parte del Papa, de la propuesta defendida por la teoría económica tradicional, según la cual la libre competencia garantiza que el comportamiento egoísta de los agentes que actúan en la economía termina favoreciendo el bienestar de la sociedad y propiciando una distribución equitativa y adecuada de los beneficios del crecimiento.

Sin embargo, la PP advierte que esa automaticidad (“efecto derrame”) no se ha observado en la historia del desarrollo, en tanto persisten los mecanismos de concentración de la riqueza. En el caso de países y regiones, igual, no ha ocurrido el proceso de convergencia anunciado por la teoría tradicional, haciéndose necesaria la intervención de los gobiernos en la distribución de los beneficios de ese crecimiento y la solidaridad de los pueblos.

Además del cuestionamiento a esa concentración de los beneficios del crecimiento, un aspecto central de la *Populorum Progressio* es su comprensión del desarrollo como algo que va más allá del simple crecimiento material y anuncia que, para ser auténtico, el desarrollo debe ser integral:

“El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, el desarrollo ha de ser in-

tegral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre...” (PP, 14).

El desarrollo por el que se propende en la PP es un desarrollo integral del ser humano. Como allí se señala, la iglesia no acepta la separación entre lo económico y lo humano, lo que cuenta es el ser humano. Y en la búsqueda de ese desarrollo se exigen ciertas transformaciones en la sociedad a partir de los principios de destino universal de los bienes, solidaridad y subsidiaridad, defendidos por la Doctrina Social de la Iglesia.

Sin desconocer la propiedad privada, la encíclica PP hace referencia a la misma involucrando un nuevo concepto particularmente importante: “no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falte lo necesario” (PP, 23). Es decir, el derecho a la propiedad no puede ejercerse en detrimento de la utilidad pública y, en ocasiones, el bien común exige la expropiación cuando la concentración de esa propiedad obstaculiza la prosperidad colectiva (PP, 24).

En este aspecto es importante resaltar que, en general, para la Doctrina Social de la Iglesia resulta consecuente que “la propiedad privada, de hecho, se encuentra bajo

una 'hipoteca social', lo que significa que tiene una función intrínsecamente social, basada en y justificada precisamente por el principio del destino universal de los bienes" (SRS, 42).

Recientemente, en forma interesante, el Papa Juan Pablo II aplicó el significado de esta hipoteca a la "propiedad intelectual" y al "conocimiento" que son dos elementos especialmente significativos en el contexto de los actuales procesos de globalización. El pontífice subrayó igualmente el hecho de que los derechos privados en el ámbito de la "propiedad intelectual" están limitados por las consideraciones sociales globales. No se trata, por lo tanto, de elementos excluyentes: la protección de los derechos de propiedad intelectual constituye un importante incentivo sin el cual se inhibiría el potencial creativo. Pero, por otra parte, el Papa agrega que "no puede aplicarse únicamente la ley del beneficio económico a aquello que resulta esencial para luchar contra el hambre, la enfermedad y la pobreza" (Discurso en la "Campaña para la Deuda Jubileo 2000", Septiembre, 1999).

De otro lado, ese desarrollo integral del ser humano no puede darse sin un espíritu solidario de la humanidad. Con esta reafirmación del principio de solidaridad el Papa Pablo

VI insta a la sociedad para que pase a la acción, para promover el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos.

La idea que subyace es que como todos somos verdaderamente responsables de todos, nadie puede adoptar una actitud cómoda, remisa o destructiva del esfuerzo común. De hecho los problemas socioeconómicos sólo pueden ser resueltos con la ayuda de todas las formas de solidaridad: Solidaridad de los pobres entre sí, de los ricos y los pobres, de los trabajadores entre sí, de los empresarios y los empleados, solidaridad entre las naciones y entre los pueblos.

"El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad" (PP, 43).

"El deber de solidaridad, que está vigente entre las personas, vale también para los pueblos" (PP, 48).

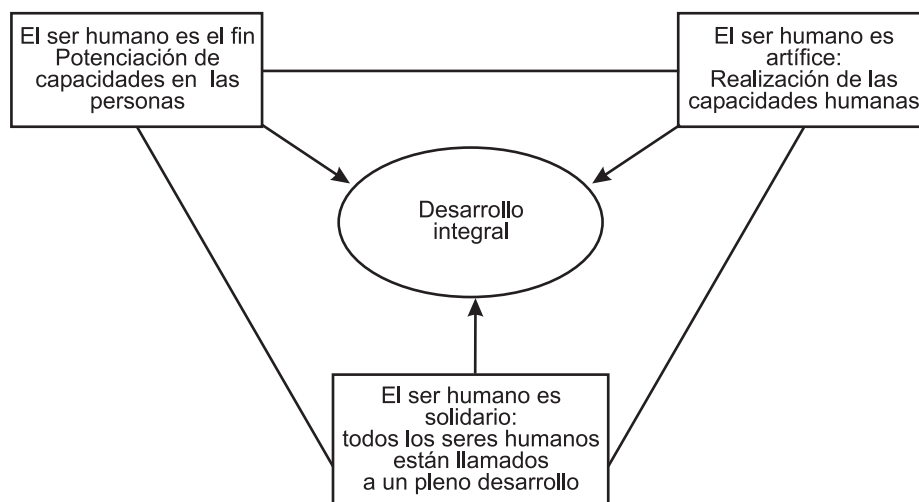
Por ello se considera que la solidaridad no es únicamente una virtud que se exige a los "acomodados", sino a todos los seres humanos, porque todos deben contribuir a instaurar relaciones de hermandad universal que no consisten sólo en las ayudas económicas, en tanto los requerimientos de solidaridad van

más allá de los bienes materiales; las donaciones son simplemente el primer escalón de la ayuda mutua.

Aún más, en la Doctrina Social de la Iglesia, la noción de solidaridad refiere el conjunto de vínculos que unen a los seres humanos entre sí y los impulsa a la ayuda recíproca. El fenómeno de la socialización conlleva una interdependencia cada vez más imperiosa, con lo que las mutuas relaciones comportan un con-

junto de conexiones con influencias recíprocas. De ahí que, incluso desde un punto de vista pragmático, resulte conveniente promover la cooperación y la ayuda conjunta. En este sentido, la solidaridad se convierte en el fin y en el criterio para organizar la sociedad, y constituye uno de los principios fundamentales de la enseñanza social cristiana: no como simple deseo moralizante, sino como explícita y legítima exigencia del ser humano (Solano, 2005).

El Desarrollo Integral en la Populorum Progressio



Fuente: elaboración del autor.

Por último y en relación con el principio de subsidiaridad, en la PP se aclara que, aunque el desarrollo debe ser solidario, el ser humano es el principal artífice de su éxito o de su fracaso (PP, 15 y 34), y en igual sentido ese principio se aplica al progreso de los pueblos (PP,

77). De esta forma se reconoce que la solidaridad no anula a aquél a quien le sirve, sino que lo promueve; un aspecto que, como se verá más adelante, retoma una importancia central en los enfoques recientes de la teoría del desarrollo humano.

En su crítica al liberalismo económico predominante, la PP advierte que el lucro no puede considerarse como el único motor del progreso económico, dado que ello termina en una exaltación del individualismo y el egoísmo⁶ que a su vez promueve la aniquilación del otro y concibe al proceso económico como un negocio de suma cero. Podría afirmarse que un sistema con esas características resulta cuestionable desde el punto de vista ético y, más aún, contradictorio en lo económico: *sin adversario no hay competencia*.

Así mismo, debe advertirse que una cosa es afirmar que el egoísmo es el motor de la historia y otra reconocer la presencia del egoísmo en la conducta humana; en ella se observan otras dimensiones que se basan en la reciprocidad, la solidaridad, la motivación de logro y los intereses gremiales. “Por un lado, el hombre, además de egoísmo, puede tener otras motivaciones; y, por otro lado, aunque el egoísmo sea un motor poderoso, sólo con él la sociedad no funcionará. Es decir, que los seres humanos tengan sensibilidad solidaria no sólo es posible, sino que, si no la tuviesen, la sociedad no podría funcionar” (Comas, 1993, 65).

De otro lado, en la PP se cuestiona la promoción que hace el liberalismo económico de la competencia como ley suprema de la economía, considerando del todo inconveniente el papel de los gobiernos. Para evitar que avance la concentración de la riqueza mientras se agravan las condiciones sociales para amplios grupos poblacionales, se consideran necesarios los programas de los poderes públicos, los cuales deben estar siempre asociados a la iniciativa de los particulares y de los cuerpos intermedios para no suprimir la libertad y la capacidad de agencia en las personas (principio de subsidiaridad).

Esta visión fue compartida en su momento por la teoría económica latinoamericana. Raúl Prebisch, su gran ideólogo, fue educado en la tradición liberal y por ello aún a principios de los sesentas se le observaba algún rezago teórico en sus planteamientos, al punto de que no mostraba una preocupación notable por los problemas de distribución del ingreso y acceso a los beneficios del crecimiento y seguía confiando en la espontaneidad del proceso distributivo del crecimiento: “el desarrollo por derrame”.

Sin embargo, a finales del decenio de los sesenta había abandonado la

⁶ En una perspectiva utilitarista se valora el egoísmo como “bueno”, dados los resultados que produce: la maximización de la sumatoria de utilidades.

perspectiva de una teoría esencialmente económica del desarrollo y había enfocado su crítica a las ideas liberales por ignorar la estructura social y la otra diversidad de elementos que se conjugan en el desarrollo, además de los económicos. Prebisch (1984) anota que el mercado carece de horizonte social y, si bien puede ser un instrumento de eficiencia económica, no lo es de eficiencia social, pues la distribución de los beneficios del desarrollo económico por medio de las leyes del mercado margina de ello a una parte considerable de la población, por lo que se exige una intervención de los poderes públicos.

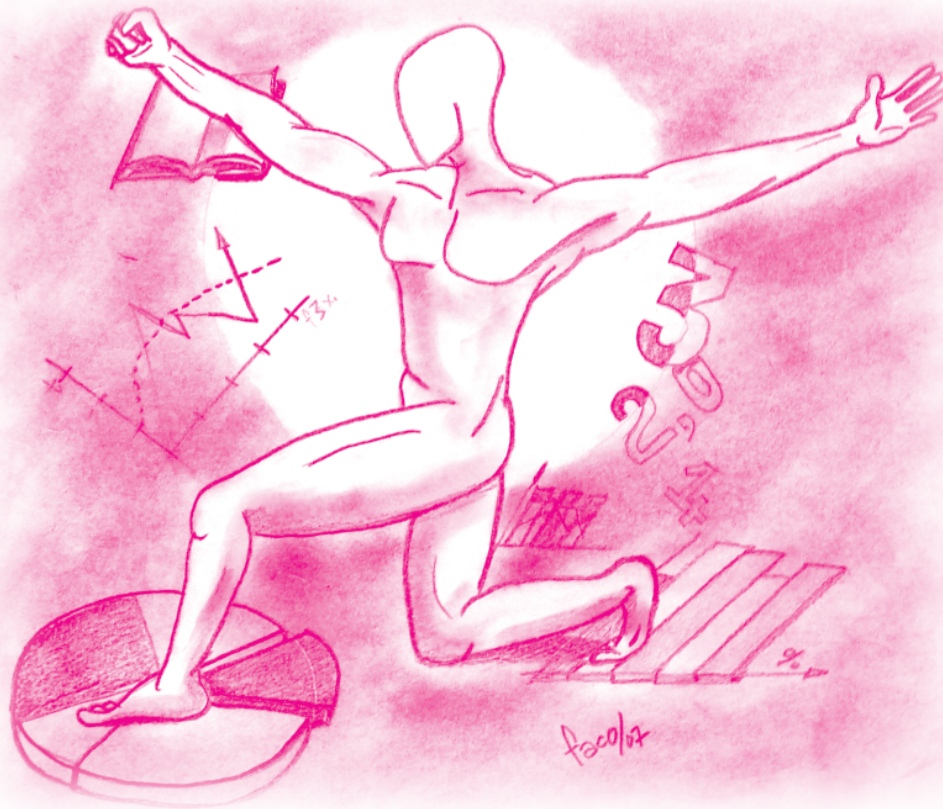
Para redondear su crítica al liberalismo, el Papa Pablo VI en su encíclica PP señala que no es admisible considerar la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites y obligaciones sociales. Como se afirmó antes, para la Doctrina Social de la Iglesia el derecho de propiedad no debe ejercerse en detrimento de la utilidad pública y la economía debe estar al servicio del ser humano.

Otros aspectos que se considera importante destacar de la PP tienen que ver con su promoción de la asistencia a los más débiles y, en el ámbito de las relaciones internacionales, su advertencia sobre la

existencia de un intercambio desigual en detrimento de los intereses de los países pobres; lo cual hace evidente una relación en doble dirección entre los planteamientos de la encíclica y la evolución reciente de la teoría económica en su interpretación del desarrollo.

De un lado, esa preocupación por los más débiles ha sido incorporada en la teoría del bienestar por teóricos como A. Sen (2001), que bajo el principio de justicia distributiva ha considerado que el bienestar de la sociedad está condicionado por el favorecimiento a los grupos de población ubicados en las escalas inferiores de ingresos, y ha llegado a ser adoptada por la política pública bajo esquemas de focalización del gasto público social.

De otro lado, es evidente la influencia de la teoría latinoamericana centro – periferia en el pensamiento del Papa, al momento de analizar las relaciones comerciales entre países ricos y pobres y las consecuencias del intercambio desigual para estos últimos. De este modo, al igual que lo señalara en su momento Prebisch, el Papa denuncia lo inconveniente de estas relaciones injustas y advierte que la llamada ley del libre cambio no puede, por ella sola, seguir rigiendo las relaciones entre economías con desiguales condiciones (PP, 58).



El liberalismo económico, defensor del librecambio, confía en los beneficios de este sistema en tanto, considera ese planteamiento, a través del mismo se eliminan los poderes de mercado y se garantiza la igualdad en las tasas de crecimiento material (convergencia económica) y se maximiza el bienestar de la población de las distintas economías. Sin embargo, el Papa en su encíclica evidenció tener muy claras las razones por las que ese librecambio termina ampliando la brecha entre países desarrollados y no desarrollados:

“Las naciones altamente industrializadas -en número y en productividad- exportan principalmente sus manufacturas, mientras las economías poco desarrolladas no pueden vender sino productos agrícolas o materias primas. Gracias al progreso técnico, los primeros rápidamente aumentan su valor y encuentran fácilmente su colocación en los mercados, mientras, por lo contrario, los productos primarios procedentes de países en desarrollo sufren amplias y bruscas variaciones en los precios, que se mantie-

nen siempre a gran distancia de la progresiva plusvalía de los primeros. De aquí las grandes dificultades con que han de enfrentarse las naciones poco industrializadas cuando deben contar con las exportaciones para equilibrar su economía y realizar sus planes de desarrollo. Así, los pueblos pobres continúan siempre aun más pobres, mientras los pueblos ricos cada vez se hacen aun más ricos” (PP, 57).

El Papa advirtió entonces sobre una tendencia al deterioro en los términos de intercambio de los productos primarios procedentes de los países en desarrollo, lo cual constituye la hipótesis central de la teoría centro – periferia desarrollada por Raul Prebisch (1963), la misma que fue base para la implementación de la estrategia de industrialización por sustitución de importaciones en América Latina a partir de la década de los cincuenta del siglo XX.

Para finalizar esta parte, algunos estudiosos de la Doctrina Social de Iglesia como Gustavo Hasperué de la Pontificia Universidad Católica de Argentina (Hasperué, 2004) e Ildefonso Camacho (1991) consideran que la encíclica PP tiene un objetivo más práctico que doctrinal, por lo que observa una preocupación por incorporar conceptos como acción,

urgencia y solidaridad⁷. De esta forma, su propósito se puede resumir en la exposición de una visión ética y cristiana del desarrollo para de esa forma orientar las acciones requeridas por la gravedad de la situación. Así, en la encíclica se alcanza a sugerir una serie de acciones mitigadoras, que considera realizables siempre que exista voluntad en las gentes e instituciones:

- En primer lugar, y dada la migración impulsada por las desigualdades de desarrollo y condiciones de vida entre las economías, pide a los países receptores de población una aptitud hospitalaria con los extranjeros que reciben.
- Dadas las desigualdades observadas en el intercambio y las acciones invasivas de la cultura por parte de las misiones de desarrollo, Pablo VI pide a los hombres de negocio de los países desarrollados y representantes de organismos internacionales demostrar un sentido social y un interés más que técnico por contribuir a combatir los males del subdesarrollo.
- Solicita a los gobiernos promover la educación y el desarrollo de capacidades personales que den a las personas pobres la confian-

⁷ Según Camacho (1991) estas tres coordenadas se repiten a lo largo del documento de la encíclica, dotándola de un estilo nuevo, más directo e incisivo, más atento a la realidad y preocupado por la acción.

za necesaria para alcanzar su progreso. Según el Papa, “la educación básica es el primer objetivo de un plan de desarrollo. Porque el hambre de cultura no es menos deprimente que el hambre de alimentos” (PP, 35).

- Propone avanzar en un proceso de reforma agraria (PP, 24) y en una profundización de la industrialización, la cual considera necesaria en toda dinámica de desarrollo (PP, 25).

Influencia de la Populorum Progressio en la comprensión de la pobreza y la perspectiva teórica del desarrollo humano.

Las nuevas reflexiones sobre el desarrollo humano, lideradas por el PNUD desde los noventa (PNUD, 1990), consideran que el objetivo básico de dicho proceso es crear un ambiente propicio para que las personas disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Aunque en ellas se reconoce que nadie puede garantizar la felicidad humana y las alternativas individuales son algo muy personal, se señala que el proceso de desarrollo debe por lo menos ofrecer un ambiente propicio para que los seres humanos, tanto en forma individual como colecti-

va, puedan desarrollar sus potenciales y contar con una oportunidad razonable de llevar una vida productiva y creativa conforme a sus necesidades e intereses.

En esa perspectiva el desarrollo humano se define como la ampliación de oportunidades para las personas, en términos de una vida prolongada, saludable y segura, acceso a educación y a un nivel de vida decente, mejores condiciones de trabajo, horas de descanso más gratificantes, libertad política, garantía de derechos humanos, respeto a sí mismo⁸ y un sentimiento de participación en las actividades económicas, culturales y políticas de sus comunidades.

En el desarrollo humano se conjugan así dos dimensiones. De un lado está la formación de capacidades humanas, tales como un mejor estado de salud o mayores conocimientos y destrezas y, del otro, el uso que las personas hacen de esas capacidades adquiridas, ya sea para el descanso, la producción o las actividades culturales, sociales y políticas.

La consideración anterior sólo es el reconocimiento de que, al tiempo que las personas son el fin del desarrollo, ellas son igualmente sus artífices. El desarrollo humano es el de-

8 Lo que Adam Smith llamó la capacidad de interactuar con otros sin sentirse “avergonzado de aparecer en público”.

sarrollo de las personas para las personas y por las personas, por lo que en esta perspectiva es necesario ampliar las oportunidades en ambas dimensiones, para evitar frustraciones en los seres humanos.

Esta propuesta está marcada, sin duda, por la influencia que ha tenido la PP en la comprensión del desarrollo. En concreto, se pueden observar grandes similitudes entre los planteamientos contenidos en la encíclica y las ideas promovidas por el PNUD.

- En primer lugar está el reconocimiento, por parte de ambos planteamientos, de que el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico.
- De otro lado, ambos planteamientos coinciden en afirmar que el crecimiento económico no constituye el fin de la acción humana. “Luego el tener más ... no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente” (PP, 19). Contrario a ello, se afirma que el propósito de toda actividad económica es el ser humano: el desarrollo para las personas y por las personas.
- Igual, ambas perspectivas entienden que el ser humano es el principal artífice de su desarrollo: el de-

sarrollo es con las personas. En la propuesta del PNUD se señala que, para sentirse realizado, el ser humano necesita sentirse parte de la solución, ser partícipe del proceso. Por su parte, la encíclica considera indigno que algunas personas enfrenten obstáculos para ejercer su iniciativa y actuar como sujetos del desarrollo (PP, 9)⁹.

- Finalmente, en ambos planteamientos se llama la atención y se reconoce que el desarrollo exige potenciar las capacidades en las personas. En un sentido técnico el enfoque de desarrollo humano afirma que, contrario a lo que defiende la teoría tradicional que enfoca su atención en la acumulación de capital, el desarrollo se logra desarrollando a las personas: la riqueza de un país es su gente.

En lo que tiene que ver con la conceptualización de pobreza, la influencia de las reflexiones contenidas en la encíclica PP es igualmente significativa. En su versión tradicional la pobreza se ha entendido como el no acceso a un estándar de vida que se considera necesario, por lo que se le ha calificado como un enfoque que ha estado más bien centrado en las manifestaciones del fenómeno.

⁹ Los comentarios de uno de los árbitros designados por el comité editorial de la revista ayudaron en esta comprensión.

En esa comprensión de la pobreza relacionada con la no satisfacción de unas necesidades que se consideran básicas, dichas necesidades se han entendido como carencias, en el sentido que las personas pobres se limitan a lamentar su condición y a esperar la asistencia de los ricos y las instituciones del gobierno como única alternativa de solución a sus problemas.

La encíclica PP ayuda a entender que, en la lucha contra la pobreza, resulta fundamental el desarrollo de las capacidades personales y, reconociendo la capacidad de agencia de las personas, advierte que todo ser humano es el principal responsable en la superación de su condición. De esta forma la PP aporta a la comprensión de las necesidades como potencia, en el sentido que las personas pobres, antes que limitarse a lamentar su desgracia, muestran disposición y empeño para buscar la solución a sus problemas a partir de sus aptitudes y las posibilidades que se crean con el comportamiento solidario de las instituciones y personas no pobres.

Esto último guarda clara relación con la posición defendida hoy por teóricos como Amartya Sen, para quien la pobreza es ante todo la privación de las capacidades y derechos de las personas. Es decir, en

palabras de Sen, se trata de la privación de las libertades fundamentales de que disfruta el individuo “para llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar”. Desde este punto de vista, “la pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza” (Sen, 2000a:114).

Esto no significa un rechazo a la idea de que la falta de ingreso sea una de las principales causas de la pobreza, pues “la falta de renta puede ser una importante razón por la que una persona está privada de capacidades” (Sen, 2000a:114). No obstante, como lo enfatiza el autor, “lo que hace la perspectiva de las capacidades en el análisis de la pobreza es contribuir a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y la privación, trasladando la atención principal de los *medios* (y de determinado medio que suele ser objeto de una atención exclusiva, a saber, la renta) a los *fines* que los individuos tienen razones para perseguir y, por lo tanto, a las *libertades* necesarias para poder satisfacer estos fines” (Sen, 2000a:117). Según el autor, solo así “podemos comprender mejor la pobreza de las vidas humanas y las libertades a partir de una base de información diferente (que implica un tipo de estadísticas que la perspecti-

va de la renta tiende a dejar de lado como punto de referencia para analizar la política económica y social)” (Sen, 2000a:37).

Por último, en su llamado a la asistencia a los más débiles¹⁰ la PP promueve el principio de justicia distributiva que (al definir como objetivo social la maximización del bienestar de las personas en peor condición) se opone al principio utilitarista predominante (el cual define como principio otorgar igual ponderación a los intereses de todas las personas, independientemente de su posición en la escala de ingresos); aporta criterios para la medición del fenómeno de la pobreza y se constituye en un referente para la definición de una política social con criterios de focalización.

La fórmula utilitarista del bienestar exige como única condición la maximización del total de utilidades personales (Sen, 2000b), sin considerar cómo están distribuidas esas utilidades y entendiendo que ellas se derivan del consumo que proporciona un nivel de ingreso dado; es decir, no importa cómo esté distribuido ese ingreso. En ese sentido, el planteamiento utilitarista es maximizador, pero no igualitario.

Frente a ello el principio de justicia distributiva sostiene que el bienestar de la sociedad solo depende del bienestar de las personas que se encuentran en la peor situación. La sociedad es más justa sólo si se mejora el bienestar de esa persona (el llamado principio de la diferencia) y ningún incremento en la utilidad de una persona mejor situada puede compensar a la sociedad por una reducción que de ésta sufra la peor situada.

En el tema de identificación de la población pobre, y en relación con la conceptualización tradicional del fenómeno, la medida convencional ha tomado la línea de pobreza como punto de partida para clasificar y agregar la población que sufre condiciones de pobreza. Pero ese ejercicio conduce al simple conteo, olvidando que puede haber personas un poco, o mucho, por debajo de la línea de pobreza y que la distribución de ingresos entre los pobres podría ser muy desigual en sí misma.

La preocupación por los más débiles observada en la PP y en algunos teóricos del bienestar ha propiciado el desarrollo de otros indicadores de pobreza que han puesto la atención en las condiciones de incidencia y severidad de la pobreza; es

¹⁰ Camacho (1991) destaca que con la actitud asumida por el Papa Pablo VI, que se coloca de manera decidida de parte de los pueblos y los seres humanos oprimidos, renuncia a una postura tradicional caracterizada por situarse como árbitro neutral de los conflictos de la sociedad industrial.

decir, que parten de reconocer diferencias entre los pobres en términos de distribución del ingreso y grado de pobreza.

Esto ha llevado a reconocer que la política social debe plantearse como propósitos la reducción del número de pobres y, principalmente, la disminución de la severidad de la pobreza. De ello se deriva el principio de focalización de esa política, con lo cual se reconoce que, aunque para reducir el número sería más fácil iniciar con los menos pobres entre los pobres, la población en condiciones de indigencia es la que merece una atención prioritaria.

CONCLUSIONES

Cuando se publicó la encíclica *Populorum Progressio* (1967), todo parecía relativamente fácil para la teoría económica tradicional. Europa se había reconstruido de las ruinas de la guerra y gozaba de un período de bienestar. No había sucedido todavía la primera gran crisis del petróleo. Como se anotó antes, la teoría de las etapas del crecimiento consideraba que existía una senda universal de desarrollo por la que transitaban todos los países, independientemente de su situación geográfica y condición previa. Para ese enfoque carecía entonces de importancia que unos países iniciaran esa senda antes o después.

Sin embargo las cosas no siguieron el curso de la imaginación. En 1987, al conmemorar los 20 años de la encíclica de Pablo VI, Juan Pablo II publicó una nueva encíclica sobre el tema, *Sollicitudo rei socialis* (1987), en la que describe un cuadro desolador: “El primer aspecto a destacar es que la esperanza de desarrollo, entonces tan viva, aparece en la actualidad muy lejana de la realidad. A este propósito, la encíclica (*Populorum Progressio*) no se hacía ninguna ilusión. Su lenguaje, a veces dramático, se limitaba a subrayar el peso de la situación y a proponer a la conciencia de todos la obligación urgente de contribuir a resolverla. En aquellos años prevalecía un cierto optimismo sobre la posibilidad de colmar, sin esfuerzos excesivos, el retraso económico de los pueblos pobres, de proveerlos de infraestructuras y de asistirlos en el proceso de industrialización” (SRS, 12).

En el momento actual, cuando se conmemoran los cuarenta años de la encíclica *Populorum Progressio*, la realidad no es muy diferente. Sigue aumentando el abismo entre las áreas del llamado Norte desarrollado y las del Sur en vías de desarrollo; al interior de las economías persisten grandes desigualdades; las dificultades para el acceso de un amplio porcentaje de población a condiciones adecuadas de educación y salud, y la ne-

gación de derechos, entre otras, advierten que el crecimiento material no está garantizando el desarrollo integral de las personas.

La encíclica de Pablo VI nos hace entender que el Desarrollo integral, tal y como es definido en ella, necesita para ser tal no sólo de actitudes individuales coherentes con la ética, sino de iniciativas, políticas y estructuras profundamente éticas. En su planteamiento se observa una clara concepción humanista del desarrollo, en el sentido que para él:

- El crecimiento económico en sí carece de significado, a menos que sus resultados sirvan para mejorar el bienestar, la dignidad y los derechos humanos. Ese crecimiento debe garantizar el derecho que tienen los seres humanos a participar en la construcción de la sociedad.
- El desarrollo, según la concepción cristiana defendida por Pablo VI, es el crecimiento del ser humano, no el crecimiento de las cosas del ser humano. Éste último tiene sentido y debe ser promovido en la medida en que contribuye a lo primero.
- Todos los seres humanos, por el solo hecho de serlo, están llamados a un pleno desarrollo.

- El crecimiento económico debe estar permanentemente bajo el control del ser humano y éste debe constituir la finalidad del mismo, pero también debe ser el protagonista en la tarea de generar ese crecimiento.

En la encíclica *Populorum Progressio* está plasmada la idea que el crecimiento económico debe entenderse como un “instrumento” y no como un “fin”. Ese crecimiento constituye la base material para el logro del desarrollo integral promovido por el Papa Pablo VI, lo cual a su vez exige reformas institucionales profundas: ampliación de las oportunidades para el desarrollo de capacidades en las personas, reforma agraria, política social enfocada hacia los más débiles, promoción de un espíritu solidario en las personas y en los pueblos y, en relación con esto último, en el plano internacional un orden económico orientado a reducir la brecha entre el norte rico y el sur cada vez más pobre.

Avanzar en la consolidación de ese desarrollo integral que nos propone Pablo VI en su encíclica resulta apremiante en una sociedad como la colombiana, porque como él mismo anota el desarrollo es el nuevo nombre de la paz. “Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, junto con la mejora de

las condiciones de vida, el progreso humano y espiritual de todos y, por lo tanto, el bien común de toda la humanidad. 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, prosiguiendo aquel orden querido por Dios, que lleva consigo una justicia más perfecta entre los hombres” (PP, 76).

BIBLIOGRAFÍA

ARDITO BARLETTA, Nicolás y Lüders, Rolf (1992). La Doctrina Social de la Iglesia y la política Económica para el desarrollo. En: Doctrina Social de la Iglesia y economía para el desarrollo. Oscar Andrés Rodríguez, Nicolás Ardito Barletta, Rolf Lüders (editores). Centro Internacional para el Desarrollo Económico. Chile.

CAMACHO Laraña, Ildefonso (2000). Doctrina Social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión. Editorial Desclée de Brouwer. Colección Palimpsesto, No 7. Bilbao.

CAMACHO Laraña, Ildefonso (1991). Doctrina Social de la Iglesia, una aproximación histórica. Ediciones Paulinas, Biblioteca de Teología. Segunda edición.

GAVIRIA, Mario y Echeverri, Oscar (1993). El concepto de desarrollo humano: una reflexión. Revista Páginas, No 48. Pereira.

GIAQUINTA, Carmelo Juan (2005). Hacia una perspectiva ética del desarrollo. Apuntes para el panel del “Foro debate: Argentina: estrategia país”. Congreso de laicos 2005. Buenos Aires.

HASPERUÉ, Gustavo (2004). El desarrollo humano en la Doctrina Social de la Iglesia. De Populorum Progressio a Sollicitudo rei Sociales. Documento de trabajo, Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.

JUAN PABLO II (1987). Carta encíclica Sollicitudo rei Sociales.

LÜDERS, Rolf (1992). Doctrina Social y teoría económica. En: Doctrina Social de la Iglesia y economía para el desarrollo. Oscar Andrés Rodríguez, Nicolás Ardito Barletta, Rolf Lüders (editores). Centro Internacional para el Desarrollo Económico. Chile.

MARTIN, Diarmuid (2000). La iglesia y los problemas económicos y sociales medulares de nuestra época. Asamblea de gobernadores del BID celebrada en Washington, seminario “Ética y Economía”, presentación del secretario del Consejo Pontificio para la justicia y la paz, ciudad del vaticano.

PABLO VI (1967). Carta encíclica Populorum Progressio.

PREBISCH, Raúl (1963). Hacia una dinámica del desarrollo Iberoamericano. Fondo de Cultura Económica. México.

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO - PNUD (1990). Informe de desarrollo humano: 1990. Tercer Mundo editores. Bogotá.

PREBISCH, Raúl (1984). Capitalismo periférico: crisis y transformación. Fondo de Cultura Económica. México.

RODRÍGUEZ, Oscar Andrés (1992). La Doctrina Social de la Iglesia y el desarrollo económico. En: Doctrina Social de la Iglesia y economía para el desarrollo. Oscar Andrés Rodríguez, Nicolás Ardito Barletta, Rolf Lüders (editores). Centro Internacional para el Desarrollo Económico. Chile.

ROSTOW, W (1961). Las etapas del crecimiento económico. Traducción castellana del Fondo de Cultura Económica. México.

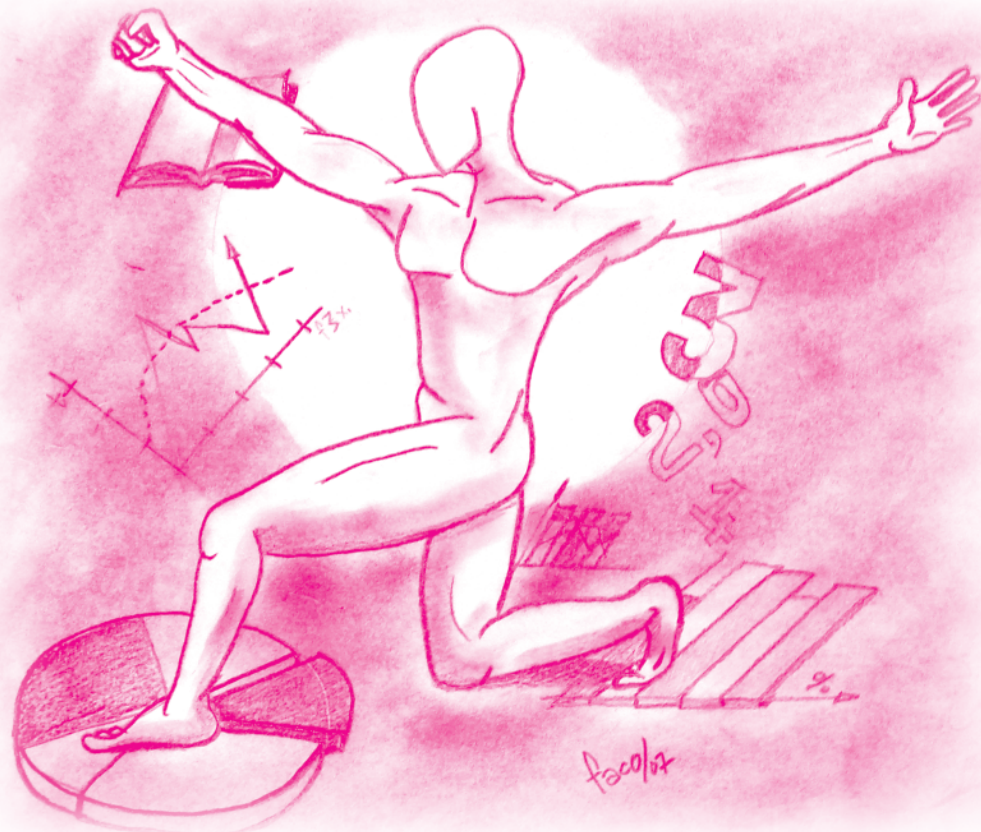
SEN, Amartya (2001). La desigualdad económica. Fondo de Cultura Económica. Primera edición en español. México.

SEN, Amartya (2000a). Desarrollo y libertad. Editorial Planeta, primera edición en español. Bogotá.

SEN, Amartya (2000b). Nuevo examen de la desigualdad. Alianza Editorial. Primera reimpresión. Madrid.

SOLANO CERDAS, Claudio Maria (2005). Doctrina Social de la Iglesia y pobreza. Escuela social Juan XXIII, panel sobre combate a la pobreza, octubre 26. Costa Rica.

TERMES, Rafael (2000). Doctrina Social de la Iglesia y Liberalismo ¿Antagonismo o malentendido? Revista Laissez Faire, septiembre, Universidad Francisco Marroquín de Guatemala.



LA IGLESIA CATÓLICA COMO ORGANIZACIÓN PROMOTORA DE LA RECUPERACIÓN SOCIAL DE LAS CLASES MÁS POBRES DEL MUNDO

Pedro Antonio Torres Osorio*

SÍNTESIS

Los fenómenos de la injusticia social, la pobreza, la exclusión social y la concentración de la riqueza, aunque no nuevos, han sido los puntos de referencia de la práctica del evangelio de Jesús, como fuente de luz para las mentes de los Pontífices, que en sus Encíclicas vuelven un presente continuo la lucha por la libertad, la fraternidad, la solidaridad y la equidad.

La Doctrina Social de la Iglesia acepta la mutua relación entre el capital y el trabajo pero en una sociedad en la que el trabajador no se envilezca a sí mismo midiéndose sólo desde el lado objetivo y exterior de su trabajo, sino que se valora como persona, como alguien que pertenece a una comunidad de trabajo solidario, a una sociedad que aprecia el trabajo y que lucha sin cansancio por la justicia, la libertad y la equidad.

DESCRIPTORES: Doctrina Social de la Iglesia, relaciones sociales, clase obrera, equidad, solidaridad, justicia social

ABSTRACT

The phenomenon of the social injustice, the poverty, the social exclusion and the concentration of the wealth, although not new, have been the points of reference of the practice of Jesus' gospel, as a source light for the minds of the Popes that turn a continuous present the fight for the freedom, the fraternity, the solidarity and the fairness in their Encyclicals.

The Social Doctrine of the Church accepts the mutual relationship between the capital and the work but in a society in which the worker doesn't degrade himself, being only measured from the objective and external side of his work, but rather he is valued as a person, as somebody who belongs to a community of communal work, who belongs to a society that appreciates the work and that fights without fatigue for the justice, the freedom and the fairness.

DESCRIPTORS: Social Doctrine of the Church, social relationships, labour class, fairness, solidarity, social justice

A MANERA DE CONTEXTO HISTÓRICO

La revolución industrial como fenómeno acelerador del progreso no ofrece ninguna duda; sin embargo, las consecuencias generadas por el auge de la economía debido a este fenómeno, ha dejado unas huellas tan marcadas en quienes no han sido poseedores de los medios mí-

nimos para la subsistencia, que han obligado a instituciones de diverso orden, entre ellas la Iglesia Católica, a contribuir con su mediación a la minimización de los índices de desigualdad y miseria que padecen los más pobres del mundo.

Los años finales del siglo XVIII

* Economista, Especialista en Docencia Universitaria, Especialista en Educación Personalizada, Diplomado en Didáctica de la Ciencia, Magister en Educación. Docencia. Maestro Auxiliar de la Universidad Católica Popular del Risaralda. pepe@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 30 de Abril de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 29 de Mayo de 2007.

marcan una época trascendental para el desarrollo de la época contemporánea, tanto desde el punto de vista económico como político. El nuevo capitalismo e industrialismo europeos, así como las doctrinas de sus apologistas teóricos que figuran entre los economistas liberales, fueron, frecuentemente identificados con el materialismo. Esto determinó, naturalmente, la oposición de los cristianos más idealistas y radicales. Aunque los programas de reforma social contrarios al liberalismo económico procedían de los católicos, los altos dignatarios de la iglesia, el clero liberal y los disidentes, tenían un propósito unificador que dominaba toda su obra, y muy especialmente, el deseo de socializar el cristianismo y lograr, al propio tiempo, la reforma social de la iglesia. De este modo esperaban conseguir para las instituciones religiosas la adhesión de gran número de proletarios.

Los orígenes del moderno socialismo cristiano pueden verse en la obra del sociólogo francés Enrique de Saint-Simon, titulada *The New Christianity* (1825). En ella planteaba que los problemas sociales creados por la Revolución Industrial eran tan serios que había que desarrollar una ciencia especial de la reconstrucción social para tratar de resolverlos. Comte intentó sistematizar esta nueva ciencia social, la

Sociología, cuya necesidad había sido vista por Saint-Simon. Éste además de un reformista, fue un ardiente partidario de la industrialización. También vislumbró el capitalismo financiero, pues consideraba a los bancos como reguladores del nuevo sistema industrial. Los discípulos de Saint-Simon desarrollaron todavía más sus ideas. Enfantin y Bazard subrayaron los principios comunistas que yacen en el fondo del cristianismo primitivo que Saint-Simon había admirado tanto. Leroux defendió la idea de igualdad social y moral del género humano y subrayó la solidaridad esencial de la sociedad y la comunidad de intereses de todas las clases sociales. La obra de Saint-Simon traza el contraste existente entre las doctrinas sociales de Cristo y el tradicionalismo y ritualismo de la iglesia histórica, haciendo un llamado elocuente a la socialización de la religión.

EL DESARROLLO DEL CATOLICISMO SOCIAL

La economía se ha considerado una disciplina de la moral, así se puede observar en uno de los escritos más renombrados de Adam Smith "Los Sentimientos Morales". Sin embargo mucho antes que éste, los Padres de la Iglesia Católica visualizaron, estimaron y afirmaron que la raíz de los males sociales se encontraba en el cora-

zón del hombre. Es el egoísmo lo que no permite una comunión más fraterna, es decir, aún sin existir como doctrina el capitalismo ya recibía fuertes críticas por su carácter excluyente. Es la avaricia, decían los Padres, la que cierra el corazón a las necesidades de los más pobres. Es la codicia la que lleva a usar cualquier medio, aún pisoteando y explotando a otras personas, para alcanzar los bienes y riquezas que se han apoderado del corazón humano.

La moral social expuesta por los Padres de la Iglesia no es más que una inmensa tarea de interpretar el Evangelio y en sus enseñanzas se advierte el ideal de justicia e igualdad en las relaciones entre los hombres, y más aún de caridad: La Iglesia Católica desde siempre ha mantenido su posición firme a favor de los afectados por toda clase de necesidades y de los explotados y oprimidos por el egoísmo de sus semejantes. Ha hecho igualmente una crítica implacable a la avaricia, a la acumulación de riqueza, al lujo desenfrenado, a la usura y a las demás lacras sociales que a través de la historia han dividido la humanidad.

En cuanto a los temas socioeconómicos reflexionados por los Padres podemos citar los siguientes:

- **Los bienes han sido creados por Dios para todos los hombres.** Significa que aquéllos son comunes en cuanto al uso y la apropiación privada de algún bien debe estar supeditada a su función social, a que sirva para la utilidad común.
- **Los excedentes de riqueza deben distribuirse a los pobres.** Es un llamado a la solidaridad y a la fraternidad. El buen católico entiende que el deber de la limosna es una de las obras de caridad más importante.
- **La condena de la usura.** Es desde todo punto de vista atentatoria contra la comunidad de bienes y contra el uso común. El dinero no puede engendrar más dinero por sí mismo, máxime en economías en las cuales la característica son los pobres.

San Agustín continúa la obra de sus predecesores y exhorta al Estado para que conserve la paz dentro del orden, lo que se verifica si existe una justa distribución de bienes. En el mismo orden de ideas, este Padre de la Iglesia manifiesta: “Si hay ausencia de justicia económica y social, no puede haber paz, y sin paz el Estado tiende a desaparecer” (Vergara et al, 1997, 173)¹

¹ El llamado de San Agustín invocando el Evangelio de Jesús, condena cualquier forma de desigualdad y de injusticia social. ¿Podrá recuperar un Estado su orden si más de la mitad de su pueblo sufre la pobreza y la indigencia?

En el campo del catolicismo social tuvieron lugar cierto número de desarrollos interesantes, especialmente en Francia, bajo la restauración borbónica y la monarquía orleanista. El movimiento se inició como una reviviscencia antiintelectual del sentimentalismo, el obscurantismo y la reacción política en las doctrinas de Chateaubriand², de Bonald y de Maistre.

Pero el progreso de la democracia afectó a la iglesia tanto como al Estado en Francia y varios representantes del renacimiento religioso comprendieron claramente que si habían de conseguir algo tendrían, necesariamente, que liberalizar el punto de vista católico. Esto fue logrado, parcialmente, por Antonio Federico Ozanam (1813-1853), ilustre fundador de la Sociedad de San Vicente de Paúl, que puso en relación el neocatolicismo con la filantropía práctica; por Alfonso de Lamartine (1790-1869), que trató de poner en contacto el movimiento católico con el progreso del sentimiento republicano en Francia; Roberto de Lamennais (1782-1854), que intentó inútilmente, armonizar el catolicismo con los principios de la Revolución Francesa y de la de-

mocracia política; por Felipe José Buchez (1796-1865), que compartió el punto de vista histórico de la Escuela Alemana de Economía, trató de probar que el espíritu del cristianismo es *revolucionario*³, anticipó el “socialismo guildista”⁴ de Franz Hitze y el obispo von Ketteler y propugnó por un proyecto de producción y distribución de carácter cooperativo. Esta idea fue defendida, en forma modificada, por el sociólogo francés Emilio Durkheim y atrajo a los intelectuales ingleses y a líderes obreros. Lo mismo, aunque en forma muy diluída llegó a los Estados Unidos bajo la forma del Plan Plumb de democracia industrial, que fue expuesto a fines de la primera guerra mundial.

Todas las estructuras de la sociedad se vieron afectadas por la revolución industrial. Obviamente, los cambios se dieron en cada sociedad a medida que ella industrializara su economía o que entrara en relación con los países industrializados. La peor parte de este progreso la recibió la clase trabajadora que tuvo que enfrentar severos cambios en sus costumbres. Los obreros provenían de familias de artesanos, manufactureros o campesinos. En consecuencia, estaban acostum-

2 Destacado como una de las figuras más representativas del Romanticismo; se opuso a la revolución francesa y puso en alto el amor por la naturaleza y la gran riqueza de los sentimientos. Una de sus obras es *El genio del cristianismo* (1802).

3 El subrayado es mío. Se quiere insistir en que el Evangelio de Jesús, históricamente ha querido ablandar los corazones de los ricos en favor de los pobres, aún en medio de los escenarios más hostiles.

4 La guilda fue una institución de la edad media que agrupaba a comerciantes, artesanos y mercaderes, que controlaban los precios y los monopolios e incidían fuertemente en las decisiones políticas.

brados a un ritmo de vida donde el trabajo se realizaba dependiendo de las estaciones o las condiciones del clima, o donde se tenía la libertad de imponerse un horario propio. En las nuevas condiciones, sin embargo, el trabajador debía cumplir un horario, igual para todos, además excesivamente extenso, y su ritmo de trabajo era constante y a lo largo del año. Investigaciones y escritos sobre la revolución industrial referentes a las condiciones de vida de los trabajadores, han traído hasta nosotros descripciones que de haber sido inventadas no hubieran dejado conocer peores grados de inhumanidad y crueldad: Nos hablan de niños obligados a trabajar de doce a dieciséis horas diarias, encerrados en profundos socavones mineros a los que apenas entraba el aire y menos aún la luz. Abandonaban sus casas a la madrugada para regresar con la medianoche, habiendo apenas comido algún pedazo de pan o una sopa aguada.

LA PRESENCIA RENOVADORA DE LA IGLESIA

Esta costumbre de mantener altos niveles de pobreza por parte de los empresarios no termina, especial-

mente en América Latina. Durante el último decenio los ingresos por persona cayeron en la inmensa mayoría de las economías de la región, las tasas de desempleo aumentaron y la desigualdad en el ingreso fue mayor, creciendo así el porcentaje de la población, que vive en la pobreza y extrema pobreza (indigencia).

La visión moderna de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)⁵ surge como una manifestación concreta a las condiciones generadas por la Revolución Industrial a fines del siglo XIX. La primera reacción se siente con el Papa León XIII, con la encíclica *Rerum Novarum* en 1891. En ella se expresa la preocupación por los cambios radicales en los campos político, económico y social, e incluso en el ámbito científico y técnico, aparte del enorme influjo de las ideologías dominantes. En el campo político, se observa la extinción de la sociedad tradicional, derivada de la aparición de una nueva concepción de Estado y por consiguiente de autoridad y de sociedad. Inicia el surgimiento una clase social plena de esperanza por conseguir nuevas libertades, pero al mismo tiempo con los peligros de nuevas formas de injusticia y de es-

5 La Doctrina Social de la Iglesia se refiere directamente a la concepción cristiana de la vida social desde un ángulo personalista, existiendo en ella, según una magnífica síntesis que hace Puebla, "Elementos de validez permanentes que se fundan en una antropología nacida del mismo mensaje de Cristo y en los valores perennes de la ética cristiana". Juan Pablo II señala en su Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* que el objeto principal de la Doctrina Social de la Iglesia es interpretar complejas realidades de la vida del hombre, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre para orientar en consecuencia la doctrina cristiana.

clavitud. (CINDE, 1992, 211). El avance de la ciencia produjo no menos cambios en lo económico, esencialmente en la estructura de producción de bienes de consumo.

Surge una forma de propiedad privada, *el capital*, y una nueva forma de trabajo, *el trabajo asalariado*, el cual se caracteriza por las extensas y agobiantes jornadas de trabajo (en muchas fábricas las mujeres y los niños trabajaban hasta 18 horas por día); por la explotación salarial (sólo recibían pago por 10 ó 12 horas lo que generaba el más alto grado de explotación a los trabajadores por parte de los empresarios. Este fenómeno fue punto vital para el análisis de la plusvalía por K. Marx, además de su crítica al nuevo sistema económico por los problemas de exclusión e injusticia social que generaba.

La preocupación de León XIII por *la problemática obrera*, no era otra cosa que su aspiración por un nuevo despertar de los pueblos oprimidos, los que querían cambiarlo todo y que esos cambios pasaran rápidamente del campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las profesiones, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de riquezas en manos

de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento del conflicto (LEON XIII, *Rerum Novarum*, 1891, 97). El Papa y con él la iglesia, lo mismo que la sociedad civil, se encontraban ante una sociedad dividida por un conflicto, tanto o más duro e inhumano en cuanto que no conocía reglas ni normas. Se trataba del conflicto entre el capital y el trabajo, o como lo llamaba la Encíclica – *cuestión obrera*, sobre la cual no dudó en hablar el Papa invocando el evangelio de San Juan (21, 15-17) y el de San Mateo (16,19) para referirse a la urgencia de “apacentar los corderos y las ovejas” y de “atar y desatar” en la tierra por el Reino de los cielos. Su intención era ciertamente la de restablecer la paz, razón por la cual la sociedad de hoy no puede menos de advertir la severa condena de la lucha de clases, que el Papa pronuncia sin ambages, aún consciente de que la paz sólo se edifica sobre el fundamento de la justicia (el contenido esencial de la Encíclica fue concretamente proclamar las condiciones fundamentales de la justicia en la coyuntura económica y social de entonces).

La Encíclica *Rerum Novarum* confirió a la Iglesia una especie de docu-

mento de identidad respecto a las relaciones cambiantes de la vida pública; en efecto, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la **justicia** en el testimonio de Cristo Salvador.

El Papa León XIII asumió valerosamente la defensa de los trabajadores en un momento en el cual la sociedad se guiaba por la consecución de la riqueza sin tener en cuenta el medio para hacerlo. De ahí que la clave de la Encíclica sea la **dignidad del trabajador** y por consiguiente del trabajo. Sin embargo el texto papal de referencia incluye otro principio: el derecho a la propiedad privada. (El Papa León XIII se refiere esencialmente a la propiedad de la tierra (LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 1891, 101-104) y a otros derechos considerados como propios e inalienables de la persona humana como el derecho natural del hombre a formar asociaciones privadas conjuntamente entre empresarios y obreros o de obreros solamente⁶).

León XIII abogó por la limitación de las horas de trabajo en las fábricas, es

decir, por una jornada laboral y un trato más justo y equitativo para los proletarios (término muy utilizado por el Papa) especialmente para las mujeres y los niños. Una afirmación contundente al respecto por parte del Papa confirma su preocupación: ***“No es justo ni humano exigir al hombre tanto trabajo que termine por embotarse su mente y debilitarse su cuerpo”***. Y con mayor precisión, refiriéndose al contrato, entendido en el sentido de hacer entrar en vigor tales ***relaciones de trabajo***, afirma: “En toda convención estipulada entre patronos y obreros, va incluida la condición explícita o tácita” de que se provea convenientemente al descanso, en proporción con la cantidad de energías consumidas en el trabajo. Y después concluye: “un pacto contrario sería inmoral”

Cobra actualidad el pensamiento del Papa León XIII acerca del **salario justo**, pues considera que el Estado debe intervenir para que se cumpla lo pactado entre patronos y obreros y no dejarse al libre albedrío derivado de estas relaciones pragmáticas e individualistas por parte de los empresarios. El salario justo se finca en el precio de producción y debe bastar al trabajador para vivir dignamente. El Estado puede intervenir fijando los salarios así como

⁶ Esta es la razón por la cual la Iglesia Católica defiende y aprueba las organizaciones obreras y expresa que el Estado no puede prohibir su formación porque su misión es tutelar los derechos naturales, no destruirlos.

interviene en la fijación de los precios de los satisfactores, ya que los patronos no pueden aprovecharse de las necesidades y de las urgencias de los demás hombres. La asimetría de dichas relaciones es criticada severamente en la Encíclica como contraria a la doble naturaleza del trabajo, en cuanto factor personal y necesario. Personal porque pertenece a la disponibilidad que cada uno posee de las propias facultades y energías, en cuanto necesario está regulado por la grave obligación que tiene cada uno de conservar su vida. En este orden, concluye el Papa, cada persona tiene el derecho a buscar el sustento de la vida, cosa que para la gente pobre se reduce al salario ganado con su propio trabajo. Entonces, el salario debe ser suficiente para el sustento del obrero y de su familia. Si el trabajador, <<obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aún no queriéndola, una condición más dura, porque se la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual clama la justicia>>⁷ (LEÓN XIII, 1891, 30).

La Encíclica R. N. nos permite observar en la realidad contemporánea la constante preocupación y dedicación de la iglesia por aquellas

personas que son objeto de predilección por parte de Jesús. El contenido es un testimonio excelente de la continuidad dentro de la iglesia, lo que conocemos como *opción preferencial por los pobres*, opción que en la Sollicitudo rei sociales es definida como una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana.

La Encíclica sobre la cuestión obrera es, pues, una Encíclica sobre los pobres y sobre la terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes. También hoy, en gran parte del mundo, semejantes procesos de transformación económica, social y política originan los mismos males. El continente latinoamericano ha sufrido con mayor rigor las consecuencias del industrialismo y capitalismo excluyentes, sumergiendo en la pobreza a la mayoría de la población que sólo tiene para su sobrevivencia su propia fuerza de trabajo. Al respecto, un estudio de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) muestra el porcentaje de hogares en situación de pobreza y los que están en la indigencia en América Latina en unos períodos considerados y reproducidos por el CINDE (Cen-

⁷ Estas palabras no pierden vigencia, pues en las economías subdesarrolladas el salario no alcanza para adquirir la canasta básica. Sin embargo los patronos y el Estado poco hacen por reivindicar a las clases más desposeídas.

tro Internacional para el Desarrollo Económico) y la Universidad Ca-

tólica Madre y Maestra de la República Dominicana.

HOGARES EN SITUACIÓN DE POBREZA E INDIGENCIA EN DIEZ PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

País	Año		% en pobreza		% en indigencia	
	1980	1986	1980	1986	1980	1986
ARGENTINA	1980	1986	9	13	2	4
BRASIL	1979	1987	39	40	17	18
COLOMBIA	1980	1986	39	38	16	17
COSTA RICA	1981	1988	22	25	6	8
GUATEMALA	1980	1986	65	68	33	43
MÉXICO	1977	1984	32	30	10	10
PANAMÁ	1979	1986	36	34	19	16
PERÚ	1979	1986	46	52	21	25
URUGUAY	1981	1986	11	15	3	3
VENEZUELA	1981	1986	22	27	7	9

Fuente: CEPAL, División de Estadísticas y Proyecciones

Podemos observar que si bien Panamá logró mantener el porcentaje de hogares en indigencia, no fue igual para el resto de países analizados que la aumentaron; de igual forma ocurrió con el porcentaje de hogares en pobreza. Para Colombia el caso es más preocupante en la actualidad, pues según informes oficiales la pobreza bordea los límites de 58%, es decir, que en 20 años, el porcentaje de hogares en pobreza aumentó de 38% en 1986 a 58% en 2006, lo que indica un crecimiento del 52% aproximadamente. Si León XIII acude al Estado para poner remedio justo a la condición de los pobres, lo hace porque reconoce que el Estado

tiene la incumbencia de velar por el bien común y cuidar que todas las esferas de la vida social, sin excluir la económica, contribuyan a promoverlo, naturalmente dentro del respeto debido a la justa autonomía de cada una de ellas. Esto, sin embargo, no autoriza a pensar que según el Papa toda solución de la cuestión social deba provenir del Estado. Al contrario, él insiste en reiteradas ocasiones sobre los necesarios límites de la intervención del Estado y sobre su carácter instrumental, ya que el individuo, la familia, la sociedad son anteriores a él y el Estado mismo existe para tutelar los derechos de aquél y de éstas, y no para sofocarlos.

EL PENSAMIENTO EXPUESTO POR LEÓN XIII EN SU ENCÍCLICA RERUM NOVARUM EN EL CONTEXTO ACTUAL

Nada más propicio para traer el pensamiento del Papa León XIII que los acontecimientos sucedidos en 1989: La entrada del comunismo dominante en la antigua Unión Soviética a la nueva economía de mercado y la caída del muro de Berlín. Cien años más tarde la condición de los proletarios no es distinta a como la vivió el Papa. Estos y otros acontecimientos, y las posteriores transformaciones radicales no se explican si no es a base de las situaciones anteriores, que en cierta medida habían cristalizado o institucionalizado las previsiones de León XIII; él supo valorar justamente el peligro que representaba para todas las masas ofrecerles el atractivo de una solución tan simple como radical de la cuestión obrera de entonces, es decir, la solución propuesta por el socialismo, es decir, el Papa si bien condenó la injusta distribución de la riqueza junto con la miseria de los proletarios, jamás aprobó que la solución se diera sembrando el odio de los pobres hacia los ricos y mucho menos acabando con la propiedad privada, pues esta teoría es tan inadecuada que llegaría a ser más perjudicial para las clases



obreras. Además, considera que el error fundamental del socialismo es antropológico, pues en este sistema el hombre es un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del

individuos se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. El hombre queda así pues reducido a una serie de relaciones sociales en donde desaparece el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión.

Contraria a la posición socialista, desde la Encíclica R.N. y de la DSI, la sociabilidad del hombre no se agota en el Estado, sino que realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo los grupos económicos, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Sin embargo, León XIII a nombre de la iglesia sabe muy bien que, a lo largo de la historia, surgen inevitablemente los conflictos de intereses entre diversos grupos sociales y que frente a ellos el cristiano no pocas veces debe pronunciarse con coherencia y decisión. En este sentido la Encíclica *Laborem Exercens*, reconoce el papel positivo del conflicto cuando se configura como <<lucha por la justicia social>> (LABORES EXERCENS, 1981, 602-618).

Aquellos acontecimientos del año 1989, si bien tuvieron su epicentro

en países de Europa oriental y central, han traído consecuencias de orden universal. Una derivación de estos momentos históricos es el encuentro entre la iglesia y el Movimiento obrero, que durante casi un siglo estuvo controlado por la hegemonía marxista. En la crisis de este pensamiento surgen nuevas formas de conciencia obrera, cuyo pilar fundamental se encuentra en la exigencia de la justicia y de la dignidad del trabajo conforme a la DSI.

La iglesia continúa comprometida no sólo con la doctrina social, sino con su responsabilidad de ayudar a combatir la marginación y el sufrimiento, de este modo, ofrece a los hombres la búsqueda de nuevos caminos que reafirmen la posibilidad de encontrar una auténtica teología de la liberación humana integral. Sin embargo, la iglesia es consciente que dadas las circunstancias derivadas de los acontecimientos de 1989, los ajustes deseados tardan mucho tiempo pues el poder de los odios no desaparece con facilidad; reconoce además que la paz y la prosperidad, si bien son anhelos colectivos, no se puede gozar de ellos correcta y duraderamente si son obtenidos y mantenidos en perjuicio de otros pueblos y Naciones, violando sus derechos o excluyéndolos de las fuentes de bienestar.

EL DESARROLLO ECONÓMICO COMO MEDIO Y NO COMO FIN: UNA ORIENTACIÓN UNIVERSAL DE LA DSI.

El desarrollo económico y el bienestar son aspiraciones legítimas de los hombres de todos los pueblos y de todas las épocas, sin embargo se requiere una relación estrecha entre lo económico y lo moral como clave de la justicia social y de la preservación de los equilibrios económicos como forma de asegurar el destino universal de los bienes. En este orden, el desarrollo económico es un medio y no un fin y exige conciencia de todos, como deber moral, de contribuir a su plena realización.

Si bien la R.N. del Papa León XIII, tuvo una gran implicación económica, allí no se estudió la situación de la economía como ciencia ni el problema del desarrollo económico, lo cual es un punto que depende de las cambiantes circunstancias. El Papa Pío XI en su Encíclica <<Cuadragésimo Anno>> retoma el asunto económico y acuña la expresión <<orden económico>> como sinónimo de Economía y globalizadora de todo lo que encierra el desarrollo económico, (QUADRAGESIMO ANNO, 1931, 42). Son múltiples los criterios que la iglesia ha expresado en

torno a la problemática del desarrollo económico por considerarlo un problema de alta complejidad social. Para la DSI existe una relación intrínseca entre todo lo económico y el orden moral, lo cual permite a la iglesia, respetando la autonomía propia de la Economía, acercarse a lo económico en cuanto a que es una actividad del hombre y éste no puede realizar libre y racionalmente nada sin que al mismo tiempo, lo que haga, no tenga connotaciones morales.

La Economía debe servir a su propia finalidad de distribuir la riqueza y de promover la justicia social; de igual manera, esta generación de riqueza no debe quedarse en el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral (GAUDIUM ET SPES, 64). La iglesia clama porque se eviten los desequilibrios económicos porque éstos contradicen a la justicia y a la humanidad y van contra el dominio integral del hombre sobre la creación dentro de una concepción del destino universal de los bienes (MATER ET MAGISTRA, 1961, 94).

Estas reflexiones abordadas desde un mínimo bibliográfico acerca de la relación entre la DSI y la libertad de los pueblos, especialmente de los más oprimidos, como se ha referido desde la visión de León XIII y la de los

más contemporáneos como Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, la DSI ha mostrado su claridad y respeto por el desarrollo económico de los pueblos como una manera de alcanzar los mínimos niveles de bienestar y prosperidad.

Las nuevas realidades geopolíticas derivadas unas por los acontecimientos de 1989 y otras por las dinámicas propias de cada región, han acrecentado el problema de la desigualdad, de la pobreza, de la marginación, de la injusticia y de la exclusión social. El Papa Juan Pablo II reclamó con insistencia que el *“desarrollo debe realizarse en el marco de la solidaridad y de la libertad, sin sacrificar nunca la una por la otra bajo ningún pretexto”* (SOLLICITUDO REI SOCIALIS, 1987, 41), antes el Papa Pío XII había orientado el concepto de solidaridad en dos dimensiones afines, que hoy cobran mucha más vigencia: la fraternidad humana en el nivel interpersonal y la cooperación entre pueblos, más concretamente entre los pueblos superdesarrollados y los subdesarrollados en el nivel internacional.

Pienso que si la humanidad toma conciencia de la importancia de la DSI, la comprende y la practica, el desarrollo global planetario, regional, nacional o local puede plantear exigencias y soluciones en terrenos como la eliminación de la carrera

armamentista, los problemas de biodegradación y contaminación y en primer lugar los problemas de la garantía de la alimentación mínima suficiente para todos, así como salud, educación, vivienda, empleo, recreación, etc.

Los cristianos, pero mucho más quienes tenemos la responsabilidad de ayudar a la formación de jóvenes universitarios de una universidad católica, debemos ser firmes defensores de la Doctrina Social de la Iglesia y considerar ese compromiso como un ejercicio del mandato universal del amor.

En la misma forma como la DSI nos invita a luchar no sólo por el Bien Común y por unas nuevas estructuras sociales más equitativas, debemos tomar la iniciativa para eliminar la pobreza, de permitir el acceso de los más pobres al desarrollo integral y de reducir las diferencias entre los ricos y los pobres. Las declaraciones sobre política económica no deben quedarse en el marco de la defensa militar de los bienes productivos, también es preciso exigir mecanismos económicos y políticos que promuevan y fortalezcan la equidad social.

En comunión con la Misión Institucional de la UCPR, las prácticas docentes deben incluir de

manera permanente la reflexión crítica sobre la situación de las comunidades más pobres de la ciudad y del departamento, pues ésta existe para el servicio de la sociedad, especialmente de aquellos más necesitados y comprometida además con la formación de hombres y mujeres libres y comprometidos con la exaltación de la dignidad humana.

La experiencia del Desarrollo Económico, pensado en función de la reivindicación integral de los pueblos, demuestra que, al haber más empleo y mejorar el ingreso por persona, también mejora la condición de toda la sociedad, ampliándose las oportunidades para todos en cuanto a educación, salud y bienestar, y que las mismas se conviertan en factores retardantes de la exclusión y de la pobreza.

Pero el compromiso es mayor por cuanto debe aspirarse no sólo a la idea desarrollo desde la visión económica, sino desde una nueva perspectiva que incluya la equidad, la dignidad, la humildad, la paz y la justicia. La Encíclica *Populorum Progressio* insiste en el crecer como personas pero responsables de los

deberes personales y sociales, en un clima de solidaridad nítido y claro, (*POPULORUM PROGRESSIO*, 1967, 21).

Finalmente, las exigencias morales a la economía, como las que impone el llamado de la Iglesia, provocan una reflexión en diversos sentidos: desde el campo empresarial, la iglesia clama por una justicia distributiva que incluya a los más pobres y permita que las clases olvidadas y marginadas puedan acceder a los procesos productivos con empleos y salarios más justos que reivindiquen su propia dignidad; a los Estados los exhorta para que diseñen políticas económicas orientadas al fortalecimiento de la justicia social y a la disminución de la pobreza, la exclusión, la violencia, la discriminación y la inequidad. En mi perspectiva, a la Economía le endilgan problemas como el de la pobreza, cuando en realidad es un problema ético ya que son los hombres los que le dan mal uso a los recursos escasos⁸ en su afán de acumular y concentrar la riqueza sin importar los problemas sociales, económicos, políticos y culturales que de esta actitud se derivan.

8 La Economía como ciencia no es responsable del indebido uso que la sociedad da a los recursos con que Dios dotó a la naturaleza. Las asimetrías en la distribución del ingreso, la injusticia social, la exclusión, la violencia, la pobreza no son culpa de la Economía ya que ella desde su teoría científica expone los criterios para generar mayor bienestar a toda la sociedad.

Urge pensar en nuevas ideas, en cómo diseñar políticas económicas con rostro humano; mecanismos que permitan articular estrechamente las políticas económicas y sociales, cómo mejorar la equidad en el continente más desigual de todo el planeta, cómo llevar adelante alianzas virtuosas entre Estado, empresas y sociedad civil en todas sus expresiones para enfrentar la pobreza. Un interrogante de fondo es el de cómo recuperar una reflexión que ligue ética y economía, iluminando desde los valores éticos, el camino a seguir y recuperando la ética como un motor del proyecto de desarrollo.



BIBLIOGRAFÍA

BARAUNA, Guillermo. La iglesia en el mundo de hoy: estudios y comentarios a la constitución "Gaudium Et Spes" del Concilio Vaticano II. Madrid. STVDIVM, 1967. 773p.

Centro Internacional para el Desarrollo Económico. Doctrina Social de la Iglesia y Economía para el Desarrollo. Chile : CINDE, 1992. 276p.

CEPAL. Balance Preliminar de las Economías de América Latina y el Caribe. Chile. CEPAL. 1998. 127 p.

NARCISO, Moguer. La enciclica "Quadragesimo anno": sobre la restauración del orden social. Madrid. Editorial Razón y Fe. 1934. Vol.1

Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia. 12 trascendentales mensajes sociales. Santafé de Bogotá. Kimpres. 1993. 649p.

Universidad Católica Popular del Risaralda. Misión. Pereira. Universidad Católica Popular del Risaralda. 199?. 47p.

Universidad Católica Popular del Risaralda. Visión. Pereira. Universidad Católica Popular del Risaralda. 2003. 46p.

VERGARA D. Raúl. Manual de Doctrina Social de la Iglesia. Santafé de Bogotá. Consejo Episcopal Latinoamericano. 1997. 565p.

LA RESPONSABILIDAD COCREADORA DEL INGENIERO

Willmar de Jesús Acevedo Gómez*
Dago Hernando Bedoya Ortiz**

Si Yabveh no construye la casa, en vano se afanan los constructores
(Sal 127 (126), 1)

Con la sabiduría se construye una casa, y con la prudencia se afianza (Prov 24, 3)

SÍNTESIS

El ser humano, creado a imagen y semejanza del más grande Creador, es ingeniero por naturaleza y esto constituye parte vital de su herencia. La creación como acto dinámico promueve y vitaliza la relación que el ser humano mantiene con la naturaleza y en general con el mundo en el cual habita. He aquí la verdadera misión del hombre como co-creador. La ingeniería, lejos de ser una herramienta para que el hombre ejerza su dominio y su ilusa superioridad sobre el entorno natural, es un don que le ha sido heredado para servir solidariamente como instrumento responsable de co-creación en la obra magnífica que desarrolla Dios con sus hijos en el mundo.

DESCRIPTORES: Teología, ingeniería, pensamiento religioso, catolicidad.

ABSTRACT

The human being, created as an image and resemblance from the almighty creator himself, is a natural born engineer, and this constitutes a vital part of his heritage. The creation as a dynamic action promotes and vitalizes the relationship that the human being keeps with the nature and in general with the world he lives in. This is the true mission of men as a co-creator. Engineering, beyond being a tool for man to dominate and to be up above his natural surrounding environment, is a gift that has been given to serve with solidarity as a responsible instrument in the co-creation of the wonderful masterpiece God develops with his sons in the world.

DESCRIPTORS: Theology, engineering, religious thought, catholicity

1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

¿Qué tienen en común la ingeniería y la teología? ¿Por qué tratar de establecer una relación donde posiblemente no existe? El presente artículo es un esfuerzo interdisciplinar

por mostrar que en las manos del ser humano se ha puesto una gran responsabilidad co-creadora frente al mundo en el que habita. Dios mismo ha encargado al hombre

* Licenciado en filosofía. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano. Profesor de Ética y Hermenéutica de la fe en la Universidad Católica Popular del Risaralda. Director de la Licenciatura en Educación Religiosa en la Universidad Católica Popular del Risaralda. Correo electrónico: willmara@ucpr.edu.co, willmaras@gmail.com

** Ingeniero de Sistemas. Especialista en auditoría de sistemas. Profesor programa Ingeniería de Sistemas y Telecomunicaciones en la Universidad Católica Popular del Risaralda. Correo electrónico: dago@ucpr.edu.co, dago.bedoya@gmail.com

Recepción del Artículo: 02 de Mayo de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 01 de Junio de 2007.

para que, responsablemente, señoree su obra y le ha compartido su ingenio para que, como constructor de humanidad, la lleve a buen término.

Esta responsabilidad se evidencia a través de la historia de la humanidad desde las construcciones de las primeras civilizaciones, las cuales no solamente trataban de resolver problemas de la vida cotidiana, sino que también intentaban establecer conexiones con la divinidad, cualquiera que fuese la idea que se tuviera de ésta.

El artículo propone inicialmente una reflexión muy general sobre la ingeniería y sus desarrollos en la historia; luego, a través de algunos textos bíblicos del libro del Génesis, quiere mostrar esa relación de complementariedad entre la ingeniería y la teología; dicha relación es presentada a través de un ejercicio hermenéutico, fruto de la experiencia docente y de algunos acercamientos investigativos al tema¹; finalmente propone una reflexión sobre la responsabilidad del ingeniero en diálogo con la experiencia cristiana como iluminadora de su ejercicio, reconociendo su responsabilidad y su misión como co-creador de la obra de Dios.

2. EL DESARROLLO DE LA INGENIERÍA

“La ingeniería es un saber que, apoyándose en el conocimiento científico impone reformas a la naturaleza para adaptarla al bienestar del ser humano” (Ortega y Gasset, 1940, 2). Es también el esfuerzo que hace el hombre por desentrañar el sentido de la naturaleza y sus componentes y de ellos plantear aplicaciones creativas y sugerir soluciones ingeniosas² a los problemas encontrados en la labor de adaptación del hombre a su entorno natural y artificial. Entendemos que esta labor incorpora un grado de responsabilidad tan grande que en ese ejercicio puede inclinar seriamente la balanza hacia el bien-estar del hombre en el mundo o hacia su propia destrucción y aniquilamiento.

“La ingeniería ha evolucionado y se ha desarrollado como arte práctico y profesión durante más de 50 siglos de historia escrita... nuestros antiguos antepasados intentaron controlar los materiales y la fuerza de la naturaleza para el beneficio público” (Wright, 2004, 1). Los primeros hombres utilizaron algunos principios de la ingeniería para poder sobrevivir: comenzaron fabri-

1 La interpretación aquí asumida no pretende ser un análisis exegético profundo, pues tal propósito supera la intención y el alcance del presente artículo.

2 El vocablo viene de la expresión latina *in generare*, que significa crear o producir algo de la nada.

cando algunos utensilios, aprovechando los recursos que les dio la naturaleza para hacer más fácil su vida; estos utensilios le valieron para protegerse del frío, buscar alimento, defenderse tanto de otras personas como de animales. La utilización de su ingenio fue fundamental a la hora de sobreponerse a los inconvenientes presentados por el medio.

A medida que avanza la civilización se desarrollan paralelamente dos tipos de ingenieros: aquel que ofrece sus servicios y conocimiento para el ataque y la defensa de los pueblos, llamado Ingeniero Militar³ y aquel que ofrece sus servicios para satisfacer necesidades sociales de las personas y las comunidades no militares, llamado Ingeniero Civil.

El desarrollo de soluciones de ingeniería civil se evidencia desde hace 5.000 años en obras como acueductos, canales, templos y ciudades amuralladas en la Mesopotamia. El ingeniero civil era un profesional con conocimientos en construcción en general que utilizaba recursos topográficos para hacer sistemas de irrigación e importantes edificios en la civilización egipcia. Los griegos desarrollaron puertos, rompeo-

las, faros, túneles. Los romanos realizaron muchas obras como carreteras, puentes, baños, foros públicos, plazas y estadios.

También la cultura bíblica es rica en ejemplos que tienen que ver con construcciones con fines de alabanza y conexión con el Dios Ingeniero, a manera de ilustración citamos solo dos: En la época de los reyes de Israel en el siglo décimo antes de nuestra era⁴, el primer libro de los Reyes Capítulo 5, 19 – 7, 51 hace referencia a la construcción del templo por parte de Salomón. En el libro de Esdras, capítulo 5 y en el de Nehemías, capítulo 3, quinientos años antes de nuestra era, se hace alusión a la reconstrucción del templo y las murallas de Jerusalén.

La edad media, el renacimiento y la modernidad son épocas que hablan por sí mismas en lo que tiene que ver con el arte sagrado y la construcción de grandes obras de ingeniería como fruto de la creatividad humana en la expresión de su sentir trascendente más profundo.

En la modernidad y muy especialmente en nuestra actualidad, los conocimientos teóricos y científicos

3 Según Asdrúbal Valencia profesor de la Universidad de Antioquia “los ingenieros se denominaron así – *ingeniators* - por que construían y operaban ingenios de guerra; hasta finales del siglo XVIII la ingeniería fue fundamentalmente una actividad militar” (Valencia, 2004, 17).

4 El templo de Salomón se construyó aproximadamente entre los años 969 y 932 AC, fue destruido por el rey Nabucodonosor en el año 587 AC y reconstruido nuevamente en el año 517 AC.

sirven de soporte al ejercicio cotidiano del ingeniero. Las actuales facultades de Ingeniería se especializan con el fin de dar respuesta a los diferentes campos de aplicación de la ingeniería, ya no sólo civil, sino también mecánica, eléctrica, química, industrial, de sistemas; la lista puede seguir creciendo casi de manera interminable en áreas tan pioneras como las de telecomunicaciones, biotecnología, genética, nanotecnología entre otras.

Por otra parte, los ingenieros militares han sido los encargados de utilizar los conocimientos en ciencias básicas, pero con el fin de proteger la población o incluso de destruir; es así como al unísono del desarrollo de la ingeniería civil, la ingeniería militar desarrolla grandes murallas, terribles armas de destrucción o planea complejas estrategias para invasiones y debilitamiento del enemigo⁵.

Listar los aportes de los militares a la vida moderna sería muy dispendioso, sólo basta con mencionar algunos como la aviación, la computación, la Internet, el desarrollo atómico... el microondas, el láser, las comunicaciones; todas ellas patrocinadas por los recursos de la guerra, olvidándonos de algunos avan-

ces que por secretos militares no se han podido desarrollar en el ámbito civil. Se aclara que no todos los avances que sirven para la destrucción son hechos por ingenieros estrictamente militares, ya que hay una combinación de disciplinas y profesionales que trabajan para ello.

3. CO-CREACIÓN: LA INGENIERÍA COMO CREACIÓN DINÁMICA Y PERMANENTE

La palabra de Dios tiene el cometido de iluminar la existencia humana en concreto. Toda palabra de Dios quiere contribuir a mejorar la vida del hombre en la tierra, es así como se entiende su carácter de histórica.

Cuando la palabra de Dios se pronuncia no se hace solamente para generar una reflexión que surja desde el fondo del corazón del hombre y oriente su cotidiano pensar y actuar; se hace también con el fin de transformar su comprensión de mundo y crear una nueva realidad iluminada por la sabiduría de Dios. La palabra de Dios es, por tanto, una palabra creadora, de esta realidad nos da cuenta el prólogo del evangelio de San Juan cuando dice: "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios. Y la Pa-

⁵ De las armas más antiguas hemos pasado en la actualidad a las armas más sofisticadas controladas satelitalmente, armas que resultan un orgullo para el ingenio humano y una vergüenza en términos de convivencia.

labra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron” (Jn. 1, 1-5).

El proyecto de Dios para el hombre es un proyecto de felicidad y plenitud en un mundo benigno para con él y en el cual encuentra la satisfacción de sus necesidades de supervivencia y también una casa⁶, un hogar, donde se hacen evidentes las huellas de Dios y de su amor como expresión del plan preparado para él.

Este cometido de felicidad preparado para el hombre, será difícilmente alcanzable si la ingeniería no asume responsabilidad en su ejercicio y la prudencia en su acción, no como imposición del medio, sino como tarea amorosa y fecunda encomendada por el Creador.

Dios crea, el hombre recrea; el hombre está llamado a ser continuador de la obra creadora de Dios, no su destructor. La avaricia y el egoísmo del hombre no deben menospreciar el regalo de la vida; aún así, todo regalo es gratuito y la aceptación del hombre

es voluntaria sabiendo que cada actuación suya tiene sus consecuencias.

El Concilio Vaticano II, ya desde el año 1965, a través de la Constitución apostólica sobre la iglesia en el mundo actual: *Gaudium et Spes*, alerta sobre la actividad humana en el mundo y dice: “Siempre se ha esforzado el hombre con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida, pero en nuestros días, gracias a la ciencia y a la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza... la familia humana se va sintiendo y haciendo una única comunidad en el mundo. De lo que resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo” (*Gaudium et Spes*, 33).

Esta dinámica que comporta la misma actividad humana fruto del ingenio del hombre debe tener un orden y sobre todo un propósito. Surge del hombre y ha de perfeccionarlo a sí mismo. El ejercicio de la autonomía es vital en cuanto que las cosas creadas tienen por sí mismas sus valores y sus leyes y es menester del hombre descubrir, emplear y ordenar paulatinamente su

6 Del griego *oikos*, desde donde se puede rastrear la etimología de la palabra Ecología, cuya pregunta central es *¿dónde habita el hombre?* Esto porque lo importante de la casa, *oikos*, no parecieran ser las paredes en sí, o su estructura material solamente, sino toda la profunda dinámica que genera el hogar, entendido éste como el regalo que Dios ha preparado para el hombre y su felicidad.

funcionamiento. “Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida” (Gaudium et Spes, 36).

3.1. EL RELATO DE LA CREACIÓN

Cuando se trata el tema de la creación, generalmente se hace refiriéndose a la creación del mundo y en ese sentido nos situamos en una esfera eminentemente teológica. El acto creador como decisión divina se entiende como un acto de amor en el que el “Hacedor” quiere manifestar su potencia y su condición de generosidad con aquellos a los que crea a su imagen y semejanza.

Dios realiza el proceso de la creación del mundo secuencial, ordenada, interrelacionada y lógicamente; crea el cielo, la tierra, la luz, la oscuridad, el

firmamento, las plantas, el sol, la luna, las estrellas, los animales y por último, a su imagen y semejanza, crea al hombre, culminando el proceso y descansando el séptimo día. El orden de la creación hace pensar en un plan; Dios crea por bloques.

Dios es el motor de la creación, y al hacer al hombre a su imagen y semejanza lo alienta a continuar innovando, lo empodera para poder transformar la naturaleza, lo dota con un espíritu racional que le permite discurrir y tomar decisiones trascendentes.

Lo que llamamos el primer relato de la creación es en verdad una cosmogonía⁷ que quiere dar cuenta de los orígenes del universo en cada uno de sus componentes.

Dios es anterior a toda creación y todo es gracias a El. Su capacidad ingenieril es manifestada en la creación de la luz y su diferencia con la oscuridad (Gen 1, 3-5), la creación de las aguas por encima y por debajo del firmamento (Gen 1, 6-8), la consolidación de la tierra y los límites de las aguas (Gen 1, 9-10), la creación de las hierbas y los vegetales en la tierra (Gen 1, 11-13), la disposición de las estrellas en el cielo (Gen 1, 14-19), la especificación de

⁷ Entendida como conjunto de mitos y grandes concepciones que tratan de explicar el origen del mundo.

los peces y animales del mar y las aves y los animales de la tierra (Gen 1, 20-25), y como culmen de su gran

obra de ingeniería crea al ser humano (macho y hembra) para que señoreara su obra:

“Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.» Dijo Dios: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento. Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda sierpe de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy de alimento.» Y así fue” (Gen 1, 26-30).

La creación del cielo y de la tierra manifiesta la idea de presentar a un Dios que es dueño del universo y que ese señorío no es de dominación sino de responsabilidad con la obra propia. La creación del universo expresada en el cielo⁸ y la tierra⁹ son manifestación de un señorío absoluto, completo y universal.

En el que en algunos han llamado el segundo relato de la creación (Gen 2, 4b- 3,24) encontramos ya no precisamente una referencia a la creación como acto universal y

abarcante, sino más bien una antropogonía en cuanto que la creación como acto divino está encaminada al ser humano; detalla más la idea sobre la manera y propósito en la creación del hombre y de la mujer, la cual saca de las mismas entrañas del hombre para que le haga compañía en su labor de llenar la tierra y dominarla¹⁰.

Este sentido de dominio se ve expresado en Gen 2, 20 en donde el hombre domina a los seres creados poniéndoles nombre; nominándolos

8 Entiéndase los asuntos pertinentes a la teología.

9 Entiéndase los asuntos pertinentes a la ciencia.

10 En el sentido latino de *dominus-i*, entendido como señor de la casa que habita y no como dominador que abusa y arrasa con su casa.

establece una relación de prelación sobre ellos, pero no desconoce su vínculo. Se establece una relación de poder responsable con la naturaleza que se ha dejado a su cuidado, de la oscuridad absoluta se construye un universo lleno de relaciones, en donde todos empiezan a interdepender pero teniendo como centro la creación del hombre.

La referencia al hombre en este relato es final en cuanto que toda la creación ha sido pensada para el hombre y para su disfrute con el fin de que vea en ella la manifestación de amor del Creador.

El Elohim¹¹, dio forma y sentido de esta manera a los cielos y la tierra mostrando su condición de Señor sobre toda su creación, dejando como co-creador al ser humano para que a imagen suya continuara y perpetuara su obra.

Aparece en este texto de la creación una característica importante por parte de la criatura y es la desnudez, es decir, la pureza y la transparencia de la intención creadora y de la actitud señorial y responsable del hombre con su mundo, asunto que se verá afectado más adelante por el veneno de la envidia, a través de la

cual el hombre olvida su señorío y su acción de co-creador¹² y se va convirtiendo en dominador y manipulador de la obra puesta a su cuidado.

También en este segundo relato se menciona la muerte como paga por querer transgredir la obra y voluntad del creador; la muerte es la consecuencia de la trasgresión y mal entendimiento del mundo y de su propósito que es el bienestar del ser humano. Aquí la relación del hombre con la naturaleza es absolutamente directa puesto que se establece entre ambos una tensión sistémica entre criaturas, de tal manera que cualquier abuso o sobredimensionamiento en la labor de cualquiera de los dos tendrá repercusiones en el otro. La naturaleza y el hombre entran en una relación de complementariedad tal que la existencia es compartida y en donde la mayor responsabilidad la tiene el que señorea y administra esa relación, es decir, el hombre.

Crear es uno de los actos más brillantes en donde el ser humano encuentra de manera directa una relación con su creador. La creación como acto dinámico promueve y vitaliza la relación que el hombre mantiene con la naturaleza y en ge-

11 Uno de los nombres de Dios usados en el Pentateuco; el otro es Yahveh, que adquiere con el tiempo en Israel una importancia central. Otros nombres que aparecen en el Pentateuco son 'El Shadday, 'El Roi, 'El Elyion, 'El Betel.

12 Aunque no por olvidar que es señor y co-creador el hombre deja de serlo.

neral con el mundo en el cual habita. He ahí la verdadera misión del ingeniero como co-creador.

El acto creador por parte del Ingeniero de ingenieros es complejo, lleno de sentidos históricos que el hombre apenas está comenzando a descubrir y a valorar convenientemente. Aún así, el mismo hombre en el desarrollo de sus potencialidades como co-creador planea inmensos complejos y megaconstrucciones de todo tipo, muchas veces violentando los cursos y movimientos naturales de la tierra. Su condición de administrador entendida como el que señorea la creación que fue puesta a su cuidado, es muchas veces convertida en real y evidente manipulación en beneficio solo de sus intereses individuales. La completud del ser humano como cenit de la ingeniería genética es diseccionada materializando así los efectos de muerte preconizados en el relato del destierro del jardín del Edén. La desnudez, otrora muestra de la claridad, inocencia y el disfrute de la obra creadora, se ha transformado en propaganda de mercado; el candor en un defecto insufrible.

3.2. EL ARCA DE NOÉ

Otra referencia bíblica que es importante mencionar es la del relato del arca de Noé, en donde aparece

el hombre, la creación sublime del Ingeniero de ingenieros, puesto en entredicho, pues el camino de su soberbia había ganado terreno y había llevado a la perdición la intención de la obra diseñada.

El olvido del Creador y la maldad en el corazón del hombre, entiéndase el egoísmo solipsista de la criatura que no dejaban aflorar el bienestar común, ni el amor y la unidad, habían crecido sin medida al punto de que su exterminio era inminente: “Viendo Yahvéh que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado- desde el hombre hasta los ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo-, porque me pesa haberlos hecho” (Gen. 6 5-7).

Y es justamente aquí donde interviene de nuevo el Gran Ingeniero haciendo referencia al quehacer tecnológico como una transferencia divina para la salvación y el bienestar del hombre; al darse cuenta que todos los hombres no eran egoístas, piensa en salvar una porción de ellos y por eso apela a los recursos tecnológicos y de la ingeniería para esta labor, es así como transfiere este

conocimiento al hombre, dando instrucciones muy precisas ordenando a Noé la construcción de un “cofre” o arca de maderas resinosas: “Hazte un arca de maderas resinosas. Haces el arca de cañizo y la calafateas por dentro y por fuera con betún. Así es como la harás: longitud del arca, trescientos codos, su anchura, cincuenta codos; y su altura, treinta codos. Haces al arca una cubierta y a un codo la rematarás por encima, pones puesta del arca en su costado, y haces un primer piso, un segundo y un tercero” (Gen. 6 14-16).

Posterior al diluvio Universal, El Shadday¹³ hace una alianza con los hombres y con la naturaleza, para nunca más destruirlos. Aquí nuevamente está en juego la responsabilidad de la creación, ya que el Creador pone limitaciones a su relación con la naturaleza y él mismo sugiere pactos de respeto, insinuando una actividad innovadora-creadora y no destructora, por ello la actividad de la innovación debe ser una actividad constructora, guardando respeto por los seres humanos y la naturaleza.

Si bien en el relato de la creación se manifiesta un señorío y dominación del hombre sobre la naturaleza, el pacto después del diluvio coloca al hombre dentro de la naturaleza, ya

no es un compromiso con el Señor dueño de la tierra, es un compromiso con todos los seres vivos, el hombre ahora está inmerso en el ecosistema de la tierra, el Dador de vida promete no volver a destruir la vida; el hombre hecho a su imagen y semejanza tiene este mismo llamado. Es deber de los ingenieros, en su concepción de utilizar la naturaleza para el bien común, no recurrir a ella de forma depredadora, el cuidado de la vida y bienestar del hombre y de la naturaleza es el principal precepto ético de los profesionales de las facultades de ingeniería de las Universidades Católicas.

Ya en los años de Noé, el Gran Hacedor entregaba al hombre la ingeniería, rudimentaria diríamos hoy, pero suficiente como apoyo para su propia salvación; muestra una vez más el amor y la preocupación por la obra que ha creado y que el hombre en el uso de la libertad que le fue concedida había perdido queriendo hacer su proyecto alejado de la promesa de vida eterna preparada para él.

De esta manera Noé pudo, a través de la ingeniería otorgada por Dios mismo y asumida responsablemente, navegar por encima de la muerte que se tragó en sus fauces a todo ser viviente que estuvo por fuera del arca.

13 Antiguo nombre divino de la época patriarcal, que significa “El Dios de la Montaña” o “El Dios de la estepa”.

3.3. LA CIUDAD DE BABEL

La tercera y última imagen a la que se hará referencia es la ciudad de Babel y su torre. Cuenta el relato bíblico que después del diluvio, los hijos de Noé repoblaron la tierra y “todos eran de un mismo lenguaje e idénticas palabras” (Gen 11,1). Su propósito era erigirse una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo para que fueran famosos y reconocidos por si más adelante se desperdigaban (Cfr. Gen 11,4).

Parece ser que este tipo de construcciones en Mesopotamia estaban ligadas a la intención de establecer conexión con la divinidad y como símbolo de la montaña sagrada, sin embargo la tradición yahvista¹⁴ ve en ello la empresa de un orgullo insensato¹⁵.

En el relato de la construcción de la ciudad de Babilonia y específicamente en el de la construcción de la torre de Babel, el Génesis hace un llamado de atención sobre los límites que los ingenieros deben tener. El proyecto de la ciudad de

Babilonia es una de las primeras referencias bíblicas sobre la ambición del hombre, su necesidad de creación, sus alcances creativos, su innovación, pero de igual forma es un primer llamado a la responsabilidad por parte de ese Creador Ingenieril. Babel evidentemente era un proyecto de ingeniería, pues no sólo era una torre, sino la concepción de toda una ciudad con un sistema complejo de vías, acueductos y edificios: “Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. Entonces se dijeron el uno al otro: Ea, vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego. Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa. Después dijeron: Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la haz de la tierra. Bajó Yavéh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos, y dijo Yavéh: He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible” (Gen 11 2-6).

14 “Después de largos tanteos, a fines del siglo XIX se impuso entre los críticos una teoría, sobre todo bajo la influencia de los trabajos de Graf y de Wellhausen: el Pentateuco sería la recopilación de cuatro documentos, distintos por la fecha y el ambiente de origen, pero muy posteriores a Moisés. Habían existido primero dos obras narrativas: el Yahvista (J), que en el relato de la creación usa el nombre de Yáhvé, y el Elohista (E), que designa a Dios con el nombre común de Elohim; el Yavista habría sido puesto por escrito en el siglo IX en Judá, el Elohista algo más tarde en Israel; a raíz de la ruina del Reino del Norte (Samaría), ambos documentos habrían sido refundidos en unos solo (JE); después de Josías, se le habría añadido el Deuteronomio (D) (JED); a la vuelta del destierro, el Código sacerdotal (P), que contenía sobre todo leyes y unos pocos relatos, habría sido unido a aquella recopilación, a la que sirve de marco y armazón (JEDP)” (Biblia de Jerusalén, 1998, p 6)

15 Hacemos caso omiso sobre las discusiones que a partir de los años 70s y 80s se han generado sobre la teoría documentaria de Wellhausen frente a la cual se plantean otras maneras para explicar la composición del Pentateuco. Se sostiene este punto de vista aceptando que en la redacción del Pentateuco hay muchas fuentes y estilos.

La confusión en la que Dios hace entrar a los hombres no solo es un llamado a la medida; además es un llamado a la responsabilidad de los actos generados de la innovación, siendo estas producciones conscientes y responsables. “Dios ha querido dotar al ser humano de un señorío que lo hace capaz de dominar el mundo, conocer y transformar la naturaleza con su trabajo, perfeccionarla y continuar de esa manera la obra de la creación. Ese señorío lo convierte también en sujeto de sus actos, proyecto, pensamientos, pasiones y emociones, de tal manera que no está determinado ni por un destino ineluctable ni por las fuerzas del destino. Por su señorío, el ser humano es forjador de historia, capaz de planificarla y construirla” (Misión UCPR, 26).

El pasaje de la torre de Babel se convierte en un llamado ético a la innovación; Dios hace un llamado sobre la responsabilidad de los alcances de las creaciones o innovaciones de la ingeniería y las responsabilidades que estas deben tener.

Lo que en nuestro caso interesa resaltar de este relato es la obra de ingeniería manifestada en el mismo hombre en la idea de establecer en los siglos un reconocimiento de su empresa por encima de la voluntad

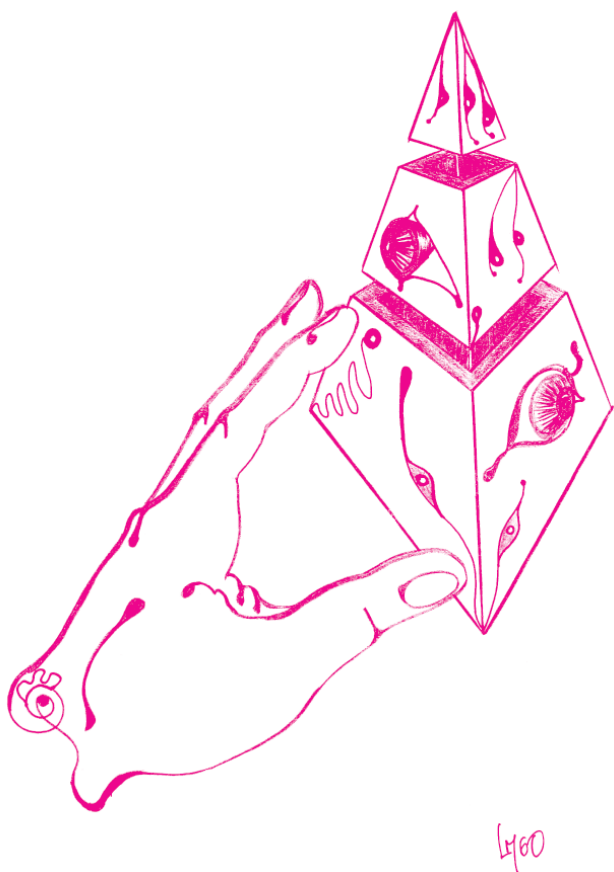
de aquel quien los había librado de la muerte y los había conducido a una nueva vida. En este caso la ingeniería entendida como orgullo del hombre por hacer ver su capacidad de dominio ya no en el sentido de señor, cuidador y administrador, sino en el sentido de dominador, se convierte en perdición para el mismo hombre y en olvido forzado de aquello que precisamente no quería que fuera olvidado.

4. PARA SER UN BUEN INGENIERO ES NECESARIO SER UN INGENIERO BUENO

Vemos pues que no son tan ajenas la ingeniería y la teología y que sí es posible establecer una relación de complementariedad en cuanto la misión y vocación del ingeniero a la luz de la intención original con la que fue creado el mundo para que el hombre señoreara sobre él.

Si bien es cierto que para poder lograr su objetivo es preciso que la ingeniería se guíe por principios de eficacia, eficiencia, rigor... también es cierto que cuando olvida su perspectiva social y su responsabilidad moral¹⁶, termina siendo uno de los más grandes peligros para el mismo hombre.

16 En lo que tiene que ver con las decisiones, previsiones y consecuencias, con un mundo que ha de cuidar.



Hay que reconocer que durante mucho tiempo la actividad ingenieril, haciendo uso de la técnica como herramienta de transformación, ha querido¹⁷ actuar bajo el imperativo del poder sin plantearse límites distintos a los de su propia capacidad de creación importándole poco las consecuencias y responsabilidades con el mundo que habita. La mentalidad lógico-instrumental ha desplazado muchas veces los requerimientos éticos y sociales más mínimos.

La Iglesia católica a través de su doctrina social ha estado preocupada por los límites que el hombre ha

establecido y que ha roto entre él mismo, su comportamiento y la naturaleza. Al respecto comenta: “El límite de la relación entre naturaleza, técnica y moral son cuestiones que interpelan fuertemente la responsabilidad personal y colectiva en relación a los comportamientos que se deben adoptar respecto a lo que el hombre es, a lo que puede hacer y a lo que debe ser” (Doctrina Social de la iglesia, 16).

También la Iglesia se manifiesta preocupada por el uso de las tecnologías y los criterios de ética de la responsabilidad para los ingenieros cuando dice: “La visión cristiana de la creación conlleva un juicio positivo sobre la licitud de las intervenciones del hombre en la naturaleza, sin excluir los demás seres vivos, y, al mismo tiempo, comporta una enérgica llamada al sentido de la responsabilidad” (Cfr. Juan Pablo II, 1982). La naturaleza, en efecto, no es una realidad sagrada o divina, vedada a la acción humana. Es, más bien, un don entregado por el Creador a la comunidad humana, confiado a la inteligencia y a la responsabilidad moral del hombre. Por ello el hombre no comete un acto ilícito cuando, respetando el orden, la belleza y utilidad de cada ser vivo y de su función en el ecosistema, interviene modificando algunas de las caracte-

17 Y efectivamente lo ha hecho.

rísticas y propiedades de éstos. Si bien, las intervenciones del hombre que dañan los seres vivos o el medio ambiente son deplorables, son en cambio encomiables las que se traducen en una mejora de aquéllos” (Doctrina Social de la iglesia, 473).

Frente al poder y los riesgos tecnológicos que se han ido manifestando, se ha creado más conciencia de la responsabilidad del ingeniero frente al bien de la sociedad en su totalidad; el comienzo de la discusión fue liderado por la Sociedad Americana de Ingenieros Civiles (ASCE) en los Estados Unidos cuando su director George S. Morrison rompió la tradición y planteó el concepto de un ingeniero autónomo, agente de cambio técnico y progreso social. Es así como las asociaciones de ingenieros empezaron a construir los primeros códigos de ética y a tener una reflexión más profunda sobre las responsabilidades profesionales (Cfr. Mitcham, 1989, 150-159).

De esta manera la actuación ética del ingeniero es redimensionada, entendiendo que el obrar de la ingeniería transforma seriamente la vida y las mismas costumbres de la humanidad. Esta reflexión ética, se ampara en principios fundamentales como el diálogo y la responsabilidad del creador con su obra y con las implicaciones que la misma obra tendrá sobre el entorno natural y físico.

Se debe tener en cuenta que en la base de las implicaciones éticas hay una gran consideración que se ha tratado de resaltar en el presente ensayo y es el entendimiento del ejercicio de la ingeniería a la luz del evangelio, como anuncio de la Buena Nueva, prefigurada desde el libro del Génesis en los relatos de la creación (Gen 1-2,4^a; Gen 2, 4b- 3,24), el arca de Noe (Gen 6, 14- 16) y la torre de Babel.(Gen 11, 1-9).

Al respecto en la Carta Encíclica *Populorum Progressio*, en su número 22, el Papa Pablo VI comenta: “Llenad la tierra y sometedla” (19): La Biblia, desde sus primeras páginas, nos enseña que la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio. Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene derecho de encontrar en ella lo que necesita” (1993, 258).

También, la misma Carta Encíclica en su número 27 dice que: “Dios, que ha dotado al hombre de inteligencia, le ha dado también el modo de acabar de alguna manera su obra, ya sea el artista o el artesano, patrono, obrero o campesino, todo trabajador es un creador” (1993, 260).

La ingeniería es entregada por Dios al hombre para su bien, para que se convierta en una herramienta de construcción a su imagen, para que a través de sus desarrollos pueda proveer al hombre un mundo cada vez mejor dispuesto para el cabal cumplimiento del plan de felicidad que El mismo tiene prefigurado para la especie humana. Es la ingeniería un regalo que el Creador ha entregado al ser humano para que transforme y señoree su mundo y lo acondicione cada vez mejor en pro de bienestar y de su salvación, tal y como se mostró en los pasajes señalados más arriba.

Las Universidades Católicas son nacidas del corazón de la iglesia y están iluminadas por el evangelio, por tanto, los ingenieros de estas Escuelas han de estar impregnados de responsabilidades que superan los meros intereses personales. Han de proponer alternativas de solución en las que se incluya la concepción del ser humano en armonía total con su entorno viviente.

“En el mundo de hoy, caracterizado por veloces cambios y progresos en la ciencia y en la tecnología, la responsabilidad de las Universidades Católicas es cada vez mayor. Los descubrimientos científicos y tecnológicos conllevan un enorme crecimiento económico e industrial e

ineludiblemente la necesaria y correspondiente búsqueda de sentido, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana. La Universidad Católica está llamada de modo especial a responder a esta exigencia; su inspiración cristiana le permite incluir en su búsqueda, la dimensión moral, espiritual y religiosa, y valorar las conquistas de la ciencia y de la tecnología en la perspectiva total de la persona humana”. (S.S. Juan Pablo II, 1990, 7).

El mundo reclama del hombre el señorío que le fue confiado desde los tiempos más antiguos, señorío que sólo puede ser entendido como servicio, cuidado y amor por su morada más amada, la casa donde habitan su ser y sus sueños, donde sus fatigas encuentran reposo y donde las penas se disuelven en su regazo.

Somos colaboradores de Dios, cocreadores con Dios, edificación de Dios, campo de Dios. No solo somos responsables de una obra encargada a nuestro cuidado, somos responsables de nosotros mismos, de tal manera que:

¡Mire cada cual como construye! (1 Cor 3, 10)

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edición totalmente revisada y aumentada. Bilbao: DESCLEE DE BROUWER, 1975. 1836P.

BILBAO, Galo y FUERTES, Javier. Ética para ingenieros. Bilbao: UNIJES, Universidad Jesuitas, 2006. 302 p.

SECRETARIADO NACIONAL PASTORAL DE COLOMBIA. Transcendentales mensajes sociales. Secretariado Nacional de Pastoral Social. Santafé de Bogotá: 1993. 649 p.

Comentario al antiguo testamento. Salamanca: La casa de la Biblia, 1997. 743 p.

COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. Consejo Pontificio “Justicia y Paz” Bogotá, D.C.: CELAM, SAN PABLO, 2006. 607p.

CONCILIO VATICANO II. Constitución Apostólica Gaudium et Spes, BAC. Madrid, 1965, 875 p.

DOCUMENTOS INSTITUCIONALES UCPR. Misión, Visión, Proyecto Educativo Institucional, Propuesta Pedagógica.

FRIEDRICH, Dessauer. Discusión sobre la técnica. Bonn: 1927. 180p

HANS, Rotter y GUNTER Virt. Nuevo Diccionario de moral cristiana. Barcelona: Herder,1993. 629 p.

IBAÑEZ, Andrés. Para comprender el libro del Génesis. Pamplona. 1999. 322 p.

LOPEZ, AZPITARTE, Eduardo. Ética y vida: Desafíos actuales. Madrid: Paulinas. 1994. 372 p.

MITCHAM, Carl. ¿Qué es la filosofía de la tecnología? Barcelona: ANTHROPOS, 1989.214p.

S.S. JUAN PABLO II. Constitución apostólica sobre las Universidades Católicas. Santa Fe de Bogotá, 1990, 48 p.

————— Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias (23 de octubre de 1982), 6: L'Osservatore Romano, edición española, 12 de diciembre de 1982, p 7 14618)

VALENCIA, Asdrúbal (2004). “La relación entre la ingeniería y la ciencia”. En: Revista facultad de ingeniería – Universidad de Antioquia. **No. 31**, (Junio 2004); pp. 156-174.

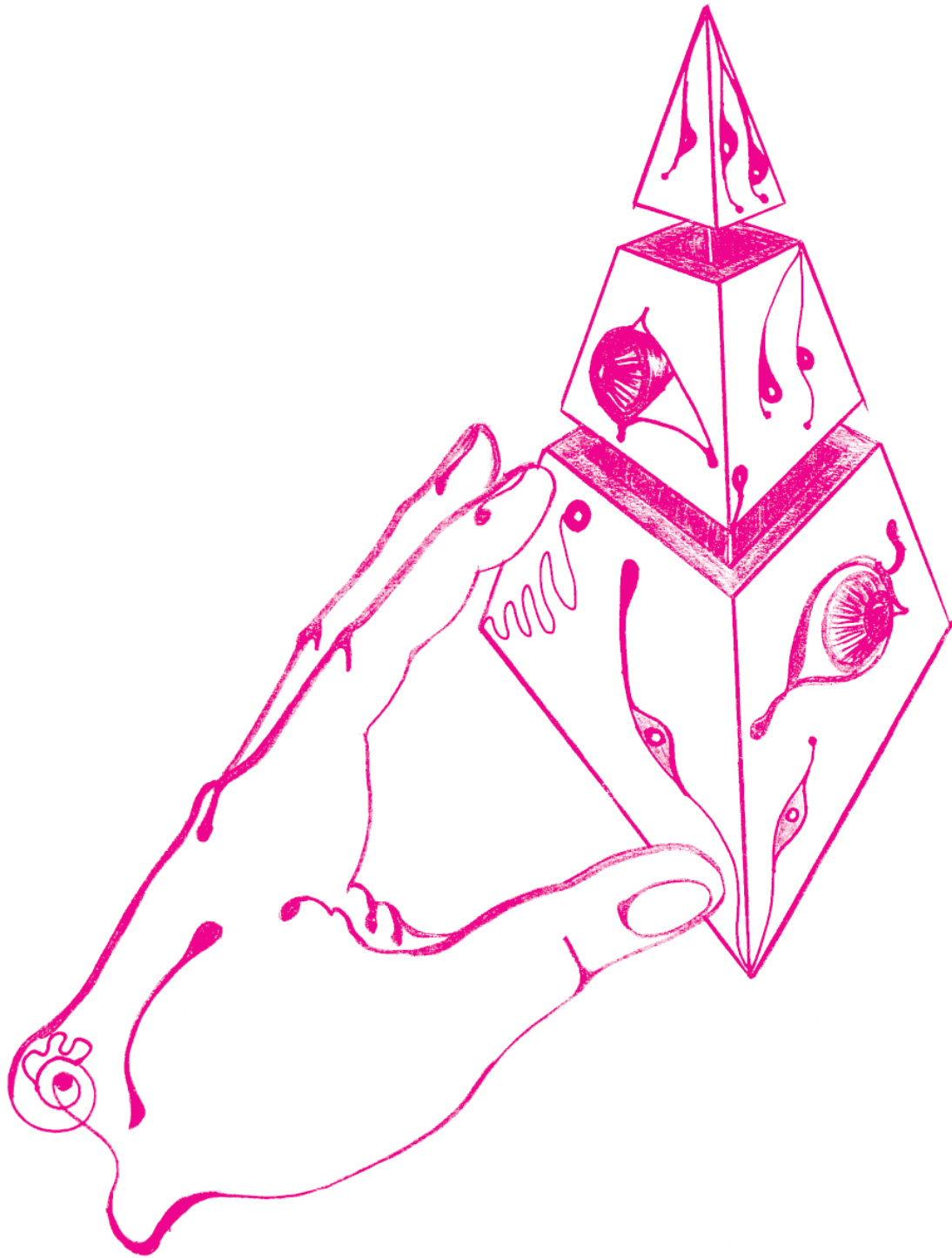
WRIGHT, Paul. Introducción a la Ingeniería. 3 edición. México: Limusa Wiley, 2004. 310 p.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

TESIS DOCTORAL LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA – Autor Roberto Aretxaga Burgos. www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/raind.html (15 de abril del 2007)

SITIO OFICIAL SANTA SEDE. http://www.vatican.va/phome_sp.htm. (10 Abril de 2007)

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE YUCATAN – INTRODUCCIÓN A LA INGENIERÍA. <http://www.ingenieria.uady.mx/weblioteca/IntroIng/>. (2 Febrero de 2007)



1960

“HUMANIZACIÓN Y TECNOLOGÍA” SOBRE LA IDEA DE DESARROLLO Y PROGRESO TECNOLÓGICO

María Ginette Múnera Barrios *
Carlos Andrés Londoño Echeverri **

Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad (...) La Iglesia es “experta en humanidad” [70] y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo, de acuerdo con su dignidad de personas.

(Juan pablo II, SOLLICITUDO REI SOCIALIS, 1987)

SÍNTESIS

La humanización de la tecnología entendida como proyecto humanístico, no es una nueva versión de tecnología ni un movimiento revolucionario moderno, simboliza la reivindicación con la naturaleza y la recuperación del ser social. Con la tecnología se quiere ir más allá del uso y la mecanización del instrumento tecnológico, se quiere rescatar la noción de desarrollo tecnológico fundamentado en la idea de “progreso” que, desde la Iglesia, se ha tenido latente como uno de los temas contemporáneos que se develan desde el Concilio Vaticano II, en su constitución principal en la *Gaudium et Spes*, documento que se mantiene vigente donde se debaten no sólo los problemas de la humanidad, sino los problemas de la creación del hombre y sus instrumentos, de modo que “el hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que puede aplastarle o servirle. Por ello se interroga a sí mismo” (*GAUDIUM ET SPES*, 9).

DESCRIPTORES: Modernidad, técnica y cultura, iglesia y tecnología, técnica y tecnología, progreso, ética y tecnología, desarrollo tecnológico, tecnología y diseño industrial.

ABSTRACT

The humanization of the technology understood like a humanistic project, is nor a new version of technology neither a modern revolutionary movement, it symbolizes the vindication with the nature and the recovery of the social being. It is not only wanted to go with technology beyond the use and the mechanization of the technological instrument, but also to rescue the notion of technological development based on the idea of “progress”, coming up from Church and having it been latent like one of the contemporary issues that are revealed from Vatican Council II, in its main constitution in *Gaudium et Spes*, which is a valid document debating not only the problems of the humanity but also the problems of the mankind creation and his instruments, so that “the man knows very well it is on his hands to direct correctly the forces that has himself triggered, those ones which can devastate or serve him. For that reason it is inquired himself” (*GAUDIUM ET SPES*, 9).

DESCRIPTORS: Modernity, technique and culture, church and technology, technique and technology, progress, ethics and technology, technological development, technology and industrial design.

* Diseñadora industrial. Maestra de tiempo completo del Programa de Diseño Industrial de la Universidad Católica Popular del Risaralda. ginettemunera@ucpr.edu.co

** Ingeniero Mecánico. Maestro investigador de tiempo completo del Programa de Diseño Industrial, Universidad Católica Popular del Risaralda. clondono@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 02 de Mayo de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 29 de Mayo de 2007.

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en la era de la tecnología, lo tecnológico hace parte de nuestra cotidianidad y contribuye a mejorar las condiciones de vida del hombre, aunque lejos de contribuir al “perfeccionamiento” humano, lo tecnológico ayuda pero se deshumaniza; se corre el riesgo de caer en la absolutización, lo que significa una creciente necesidad de una ética en la tecnología que proponga reflexionar y orientar el desarrollo tecnológico y dirigirlo al servicio de la humanidad.

La iglesia, con la ayuda de la ética cristiana, participa en esta orientación de lo humano; desde siempre ha intentando rescatar al hombre de sus instrumentos y humanizar sus creaciones; de esta manera revitaliza su misión pastoral, rescatando los fines de la sociedad en el amor social, apoyada ante todo en el desarrollo de lo humano como prioridad para el avance tecnológico, así lo expresa Juan Pablo II:

El progreso de la técnica¹ y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo, que está marcado por el dominio de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la moral y de

la ética. Mientras tanto, éste último parece, por desgracia, haberse quedado atrás. (...) la primera inquietud se refiere a la cuestión esencial y fundamental: ¿este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, “más humana”? ¿La hace más “digna del hombre”? (Redemptor Hominis, p.48-49).

SOBRE LA IDEA DE DESARROLLO Y PROGRESO

Lo inmediato sería comprender el significado de *lo humano*, lo que se considera proyecto humanístico, pero vale la pena primero resaltar algunos aspectos que pueden orientar el propósito inicial de esta reflexión, una vez se ha profundizado sobre el concepto de desarrollo y el impacto del desarrollo tecnológico en la actualidad. No se encontrará en esta reflexión una única y acabada definición del concepto, sin embargo todas ellas suponen la dualidad del desarrollo, como lo plantea Zambrano:

Aparece aquí el desarrollo como concepto para la medición de la injerencia tecnológica dentro de una sociedad; pero nos preocupa más el concepto de progreso, pues el primero

1 Aunque el término de “tecnología” es utilizado actualmente en la aplicación del conocimiento científico, el uso de “técnica” se utiliza para describir la realidad de antes. En este artículo llamaremos tecnología, al conjunto de técnicas de una época sin necesidad que éstas sean conocimiento científico aplicado, pues así se entiende mejor en los documentos de la iglesia, en los cuales se cita técnica y tecnología en un mismo sentido.

tiene una connotación eminentemente material, mientras el segundo se eleva a la noción idealista de perfectibilidad a través de elementos que determinan el incremento del bienestar social, la dignidad humana y el enriquecimiento de la cultura, por la representación material (p. 65)

Erich Fromm (1970, p.41) señala en su texto sobre la revolución de la esperanza, dos principios que persigue el desarrollo tecnológico: uno es la máxima de que algo debe hacerse porque resulta posible técnicamente hacerlo y el otro es la máxima eficiencia y rendimiento. Sin embargo, la eficiencia que persigue este desarrollo tecnológico es en sí sólo para el sector dominante económica y políticamente, agravando las condiciones sociales de la mayor parte de la población mundial: los desposeídos:

Cuando algo debe hacerse porque es posible hacerlo gracias al desarrollo tecnológico, se cae en una situación de hacer cosas sin sentido, olvidando que existen problemas apremiantes que agobian a la sociedad, de esta manera esto contradice los principios de deber hacer –tanto material como intelectual – para el desarrollo del hombre, como satisfacción humana, por la búsqueda de objetivos morales y éticos; sin embargo, aceptando el

principio de que debe hacerse porque es técnicamente posible, el desarrollo tecnológico se convierte en el fundamento de la ética, convirtiéndose así en un factor de admiración y respeto, más para satisfacción de una clase social en particular que para satisfacer carencias sociales en general.

SOBRE LA IDEA DE DESARROLLO EN LOS DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

Las encíclicas papales son la mejor fuente, ya que reflejan lo que el mundo contemporáneo es, desde el llamado del Concilio Vaticano II², en la constitución *Gaudium et Spes* (1975), denominada “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”, la Iglesia manifiesta:

El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana y cuando conscientemente asume su parte en la vida de los grupos sociales, cumple personalmente el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra y perfeccionar la creación, y

² Los documentos del Concilio Vaticano II, son los textos emanados por esta reunión que son normas legales y de comportamiento para los fieles de la Iglesia Católica, se dividen en Constituciones, Decretos y Declaraciones.

al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo; más aún, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los hermanos. [57]

La iglesia esboza aquí su más profundo sentimiento cristiano; el deseo permanente de impulsar al hombre para realizarse en la vida en plenitud, a realizarse como ser humano concreto, a relacionarse con los otros humanos y a aplicarse a la transformación de la realidad. Evidentemente, son los documentos pontificios una manera de reflexión sobre el sentido de los avances tecnológicos, pero sobretodo, son una invitación para que lo que el hombre cree, sea en beneficio suyo y de la sociedad. Por esta razón, es necesario considerar el objeto tecnológico no sólo en su carácter instrumental, sino en lo que aquí consideramos desarrollo tecnológico en un sentido social.

Si bien es cierto, la primera encíclica moderna de carácter social fue la *Rerum Novarum*, escrita por León XIII el 15 de mayo de 1891, en el contexto de los eventos de naturaleza económica y social que se produjeron en el Siglo XIX, como la Revolución Industrial. Desde entonces, los documentos pontifices proponen los movimientos tecnológicos no como elementos trascendentales en la transformación de la na-

turalidad sino de la sociedad, aunque la Iglesia insiste en que jamás se ha desinteresado por ella, la verdadera revolución industrial deja ver los cambios sociales en el mundo contemporáneo.

Efectivamente, uno de los documentos más importantes para esta reflexión sobre desarrollo y progreso en el contexto humanístico, es la encíclica del papa Pablo VI, denominada "*Populorum Progressio*" (1967), en la cual, desde la perspectiva cristiana, define:

El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: «Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera». [14]

Las encíclicas, como otros documentos católicos, ubican claramente la necesidad de una humanización de la tecnología en la esfera de la contemporaneidad, resultado de una evidente transformación del mundo y de la humanidad a partir de los desarrollos tecnológicos. Juan Pablo II enuncia

en su encíclica “*Redemptor Hominis*”, (1979), la recuperación del ser social, “a fin de que la vida en el mundo (sea) más conforme a la eminente dignidad del hombre, en todos sus aspectos, para hacerla “cada vez más humana” (p.41-43). En esta carta, se devela no sólo lo que nos afecta en la actualidad, sino lo que vendrá, esencialmente en lo que tiene que ver con el desarrollo tecnológico, resaltando tres preguntas esenciales:

Todas las conquistas, hasta ahora logradas y las proyectadas por la técnica para el futuro ¿van de acuerdo con el progreso moral y espiritual del hombre? En este contexto, el hombre en cuanto hombre, ¿se desarrolla y progresa, o por el contrario retrocede y se degrada en su humanidad? ¿Prevalece entre los hombres, «en el mundo del hombre» que es en sí mismo un mundo de bien y de mal moral, el bien sobre el mal? [15]

De igual manera, Pablo VI en su carta encíclica “*Populorum Progressio*, (1967) revela lo que se ha entendido como desarrollo y progreso en la vida contemporánea:

Decir desarrollo es, efectivamente, preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico. (...) No basta promover la técnica para que la tierra sea huma-

namente más habitable (...) Economía y técnica no tienen sentido sino es por el hombre, a quien deben servir. El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias. [34]

Con todo y en consecuencia, es en la proximidad de lo humano, lo ético y lo técnico, donde se encuentra la expresión misma del desarrollo y progreso, en esta relación e interacción se centrará este texto; primero intentando hacer un acercamiento al significado del proyecto científico y, en segundo lugar, respecto a lo que propone la Iglesia como proyecto humanístico.

EL PROYECTO CIENTÍFICO Y EL PROYECTO HUMANÍSTICO

En nuestra cultura el bien y la verdad desaparecen frente a lo útil o lo eficaz, la pregunta concreta es si la tecnología contribuye al desarrollo de la humanidad, y si el avance de lo tecnológico contribuye a resolver los problemas del mundo contemporáneo; sin duda la respuesta es afirmativa, ya que el progreso científico-tecnológico es incuestionable.

Cabe entonces preguntarse si el desarrollo es equivalente al progreso de la humanidad, y en esta dirección, la respuesta no es tan inmediata; es necesario detenernos en el concepto de desarrollo y progreso desde los problemas del mundo, pues los países considerados en “vía de desarrollo” son contenedores de los desechos que emanan del progreso tecnológico de los países “con desarrollo”. Además, si medimos la cantidad de invenciones y de objetos creados para el bien de la humanidad, estos en gran cantidad son instrumentos para su destrucción, lo que nos lleva a pensar en una clara descompensación entre la idea de desarrollo tecnológico y el progreso de la humanidad.

La pregunta se devuelve entonces hacia la ética y no sólo a la tecnología, pues no todo “el bien depende del conocimiento”. No es tan fácil, y no es suficiente el conocimiento científico para garantizar mejores condiciones de vida, porque la técnica ya ha sobrepasado los límites, como se expresa en la *Gaudium et spes* (1975):

La turbación actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida están vinculadas a una

revolución global más amplia, que da creciente importancia, en la formación del pensamiento, a las ciencias matemáticas y naturales y a las que tratan del propio hombre; y, en el orden práctico, a la técnica y a las ciencias de ella derivadas. El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar. La técnica con sus avances está transformando la faz de la tierra e intenta ya la conquista de los espacios interplanetarios. [5]

De igual manera, la doctrina social de la Iglesia³ intenta interpretar estas realidades desde lo trascendente, es decir, desde lo espiritual, para orientar la conducta del hombre, para que lo que cree sea en beneficio de la humanidad. Así es como Juan Pablo II rescata la primacía de la ética, la cual se extiende por encima de la ciencia y, por ende, marca la relación directa que hay entre lo humano con la verdad, por encima de la política, la economía y la tecnología:

El sentido esencial de esta “realeza” y de este “dominio” del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la **ética** sobre la **técnica**, en

3 La Doctrina Social cristiana es el conjunto de normas y principios referentes a la realidad social, política y económica de la humanidad basado en el Evangelio y en el Magisterio de la Iglesia Católica. El Compendio de la DSI (doctrina social de la iglesia) y el Catecismo Católico la definen como un “cuerpo doctrinal renovado, que se va articulando a medida que la Iglesia en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo, lee los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia” (Comp. DSI 104).

el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia. (Redemptor Hominis, 1979).

Por esta razón, la necesidad de la ética cristiana es pertinente, cuyo interés radica no en el conocimiento sino ante todo, en la humanidad; se trata de encontrar “una manera correcta del uso de la técnica” para el bien de sí mismo, el bien de la comunidad, que permita garantizar no sólo el progreso de la ciencia y el desarrollo de sus instrumentos, sino la reivindicación del hombre con su mundo. Este es el proyecto humanístico que la Iglesia propone.

DESARROLLO, MODERNIDAD, TECNOLOGÍA Y PROYECTO HUMANÍSTICO

En el Siglo XX, el proceso de modernidad se expande abarcando el mundo y la cultura, donde el desarrollo consigue conquistas en el arte y el pensamiento. Lo que quiere decir que el factor tecnológico, en el proyecto de la modernidad, constituye un instrumento esencial de desarrollo humano. La Iglesia lo define claramente en la carta encíclica *Populorum Progressio* (1967), en una aproximación que hace Pablo VI, anticipándose, en su visión cristiana sobre el desarrollo:

Es un humanismo pleno el que hay que promover. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres? El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano» (...) Lejos de ser norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose. Según la tan acertada expresión de Pascal: “el hombre supera infinitamente al hombre. El desarrollo es el nuevo nombre de la paz” [42]

Juan Pablo II, en una profunda preocupación por el desarrollo del hombre y la sociedad, enriquece con sus encíclicas la reflexión sobre el desarrollo, apoyado en otros documentos del Magisterio de los Pontífices anteriores, con la ayuda de la razón y de las ciencias humanas. Juan Pablo II, en su carta encíclica *Sollicitudo rei Socialis*, se refiere al desarrollo humano con una pregunta:

Es menester preguntarse si la triste realidad de hoy no sea, al menos en parte, el resultado de una concepción demasiado limitada, es decir, prevalentemente económica, del desarrollo”(...) El verdadero desarrollo, según las exigencias propias del ser humano, hombre o mujer, niño, adulto o anciano, implica sobre todo por parte de cuantos intervienen activamente en ese proceso y son sus responsables, una viva

conciencia del valor de los derechos de todos y de cada uno, así como de la necesidad de respetar el derecho de cada uno a la utilización plena de los beneficios ofrecidos por la ciencia y la técnica. [15]

Juan Pablo II logra llevarnos a la relación directa entre tecnología y desarrollo, el papa demuestra la necesidad de establecer elementos de fondo desde el conocimiento científico, que le permitan a la ciencia seguir con su labor de desarrollo en “lo tecnológico”, pero sobre todo, logra demostrar que el desarrollo no se basa en el objeto material y su estudio, sino en la orientación del origen de ese “objeto” para el desarrollo en el sentido de lo humano.

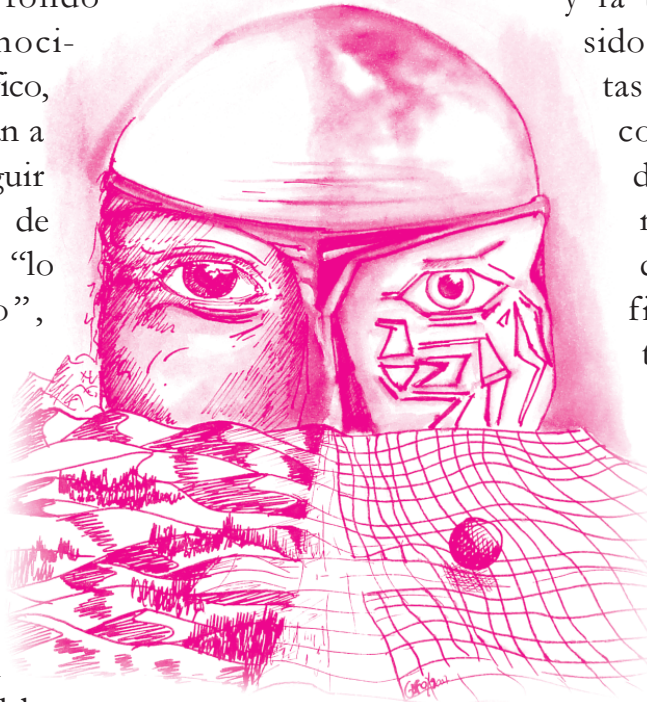
DESARROLLO TECNOLÓGICO & DESARROLLO HUMANÍSTICO

Efectivamente, a partir del Siglo XVII, el pensamiento se dirigió ha-

cia la ciencia y la tecnología, privilegiando el desarrollo tecnológico. Después de la segunda guerra mundial, la idea de desarrollo se centró en el progreso pero “de las máquinas”, y actualmente, en el contexto de las tecnologías de la información.

De hecho, el desarrollo tecnológico ha sido producto del pensamiento humano, y la ciencia y la tecnología han sido las protagonistas en el siglo XX, condicionando el desarrollo de nuevas sociedades, lo que significa desarrollo también para la humanidad.

Sin embargo, en la actualidad, la mayor parte de países “con desarrollo”, han olvidado los límites entre la tecnología y el humanismo, y gran parte de esa sofisticada tecnología ha deshumanizado a sus individuos, en muchos casos “el hombre no sabe qué es el hombre”; se ha vuelto objeto como los que ha creado. Pablo VI nos lo recuerda en su carta *Populorum Progressio* (1967):



El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias. [34]

Para la iglesia el tener no es el problema, sino el poseer en desproporción, todo aquello que orienta al desequilibrio y a la subordinación del hombre; la técnica también participa en esta descompensación, siendo uno de los mecanismos que han sido utilizados en el mundo contemporáneo para el sometimiento de la humanidad, pues la técnica resulta insuficiente para responder a los graves interrogantes humanos y solucionar los problemas de convivencia, sobre todo cuando la tecnología se convierte en ideología del tener o en instrumento de poder, como lo retoma Juan Pablo II en su carta “*Sollicitudo rei Socialis*” (1987), sobre uno de los principios de la doctrina cristiana, que dice:

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”,

es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes (...) Cuando los individuos y las comunidades no ven rigurosamente respetadas las exigencias morales, culturales y espirituales fundadas sobre la dignidad de la persona y sobre la identidad propia de cada comunidad, comenzando por la familia y las sociedades religiosas, todo lo demás — disponibilidad de bienes, abundancia de recursos técnicos aplicados a la vida diaria, un cierto nivel de bienestar material— resultará insatisfactorio y, a la larga, despreciable [42]

En este documento se refleja la preocupación de la iglesia por los problemas del mundo actual, especialmente aquellos que tienen que ver con el desarrollo tecnológico, en el que se dibujan grandes promesas pero se “desdibujan” con su presencia en la cultura, afectando el universo con grandes consecuencias, incluso en la cultura material.

Uno de los documentos de la Iglesia, que de manera directa estructura mejor esta relación entre ciencia, técnica y ética, es el decreto conciliar “*Inter Mirifica*”⁴ (1963) de Pablo VI, dirigido a los medios de comunicación; en él se describe con

4 Los decretos conciliares son textos de menor importancia que las constituciones, pero no de menor trascendencia. Tratan sobre principios doctrinales aplicables a ciertas actividades u organizaciones de la iglesia y tienen un fuerte valor teológico.

precisión el problema del impacto de las nuevas tecnologías en la humanidad, ya que:

La Madre Iglesia reconoce que estos instrumentos, **rectamente utilizados**, prestan ayuda valiosa al género humano, puesto que contribuyen eficazmente a distender y cultivar los espíritus y a propagar y afirmar el reino de Dios; sabe también que los hombres pueden utilizar tales medios contra los mandamientos del Creador y convertirlos en instrumentos de su propio daño; más aún, siente maternal angustia por los daños que de su mal uso se han infligido con demasiada frecuencia a la sociedad humana. (p.1) En síntesis, es clara la necesidad de una ética que le permita al hombre orientar sus esfuerzos, sus nuevos conocimientos al bienestar de la humanidad, pero ante todo, se trata de comprender esta conexión entre ética cristiana, proyecto científico y proyecto humanístico, como lo expresa Wassermann (2004):

El hombre, debe orientar sus esfuerzos, sus nuevos conocimientos al bienestar de la humanidad. “La gran parte del esfuerzo científico, la gran parte del esfuerzo de conocimientos nuevos se debe dirigir a generar bienestar y desarrollo”; debe ser un hombre de fe (p.96), porque si es *hombre de ciencia es hombre de fe* -.

Juan Pablo II en su discurso para la “European Physical Society”(1979), dirigido a los jóvenes universitarios, esboza esta unidad entre fe y ciencia, y hace énfasis, especialmente sobre la importancia de la tecnología, “en este camino que no puede recorrerse sin el concurso de la técnica, de la tecnología, y que hace eficaz la investigación científica”:

Mediante su trabajo, pues, de hacer crecer, a la vez, al hombre y a la naturaleza. **Debe humanizar en primer lugar al hombre**, mientras que se respeta y perfecciona la naturaleza. El universo tiene una armonía en todas sus partes, y cualquier desequilibrio ecológico entraña un perjuicio para el hombre. El sabio no tratará, pues, a la naturaleza como a una esclava, sino que –inspirándose quizás en el Cántico a las criaturas de San Francisco de Asís- la considerará más bien como una hermana, llamada a cooperar con él para abrir nuevas vías al progreso de la humanidad. [1]

Sin embargo, la noción de modernidad ha generado falsas expectativas con la promesa de que en el desarrollo tecnológico se encuentra la solución a los principales problemas de la actualidad, proporcionando un mayor bienestar social y cultural. Si bien es cierto que la tecnología cambia, también lo hacen los esquemas de espacio y tiempo en mérito de la búsqueda de ma-

por eficiencia en el menor tiempo posible, dichos argumentos se desbordan y generan cambios importantes en los comportamientos humanos y por tanto de la sociedad de consumo, como dice Berman (1.983):

Ser modernos es encontrarnos en un entorno en que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. (p.1).

Aunque el panorama parece desolador, es notable que la iglesia estimula la tecnología y comprende el significado de progreso tecnológico como proyecto moderno, sin embargo, no deja de insistir en lo que se ha llamado “revolución humanística”, como lo señala en la *Gaudium et spes* (1975): “El espíritu científico modifica profunda-

mente el ambiente cultural y las maneras de pensar. La técnica con sus avances está transformando la faz de la tierra e intenta ya la conquista de los espacios interplanetarios”

Dicho de otro modo, la iglesia no se opone al progreso científico, se preocupa por el desarrollo de la técnica y sobre el impacto de la tecnología en el mundo actual. Es claro que la Iglesia valora la ciencia porque no se opone a la fe, pero le preocupa la respuesta de la humanidad. Así se expresa con relación a la actividad humana en el mundo:

Siempre se ha esforzado el hombre con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida; pero en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza, y, con ayuda sobre todo el aumento experimentado por los diversos medios de intercambio entre las naciones, la familia humana se va sintiendo y haciendo una única comunidad en el mundo. De lo que resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar y sigue sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo. (*Gaudium et spes*, 1975, [5])

Pese a todo, los desequilibrios en el mundo moderno aparecen en otra dirección, una vez transformado el

mundo con el artefacto tecnológico, la naturaleza reacciona y se busca reconocer al ser humano no en su materialidad sino ante todo como un ser social, el cual no puede vivir ni desplegarse así mismo sin relacionarse con los demás. De esto trata lo que hemos llamado aquí, la deshumanización de la tecnología en el sentido propio del carácter instrumental que se ha encargado de ubicar lo técnico sobre lo humano.

CONCLUSIONES

Por tanto, la deshumanización de la tecnología es todo aquello que ha creado el hombre y le domina; es el riesgo en el que se puede caer en el proyecto científico; sin embargo, no hay oposición entre la Tecnología y la Humanidad. Aunque la tecnología permite cambios materiales, nuevas posibilidades intelectuales, nuevas formas de apropiación de los bienes culturales y por tanto permite nuevas “formas de ser”, debe entenderse que la tecnología es ante todo un proyecto humano y produce cultura.

Surgen grandes interrogantes sobre la prioridad de la ética en el proyecto tecnológico; la técnica resulta insuficiente para responder a las necesidades humanas y por tanto, la industrialización que promueve la cultura de masas es necesaria para lo económico, pero no para lo humano.

Lo importante es entonces deducir que la modernidad surge como un proyecto de civilización, y lo que la modernidad pretende es el mejoramiento de las condiciones de vida de la humanidad, la tecnología es uno de muchos elementos que se deben comprender antes de querer alcanzar el tan ambicioso desarrollo tecnológico que se busca, pero sobretodo se trata de comprender lo que esto significa, pues bien lo dice el Evangelio, ¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? (MT. 16, 26)

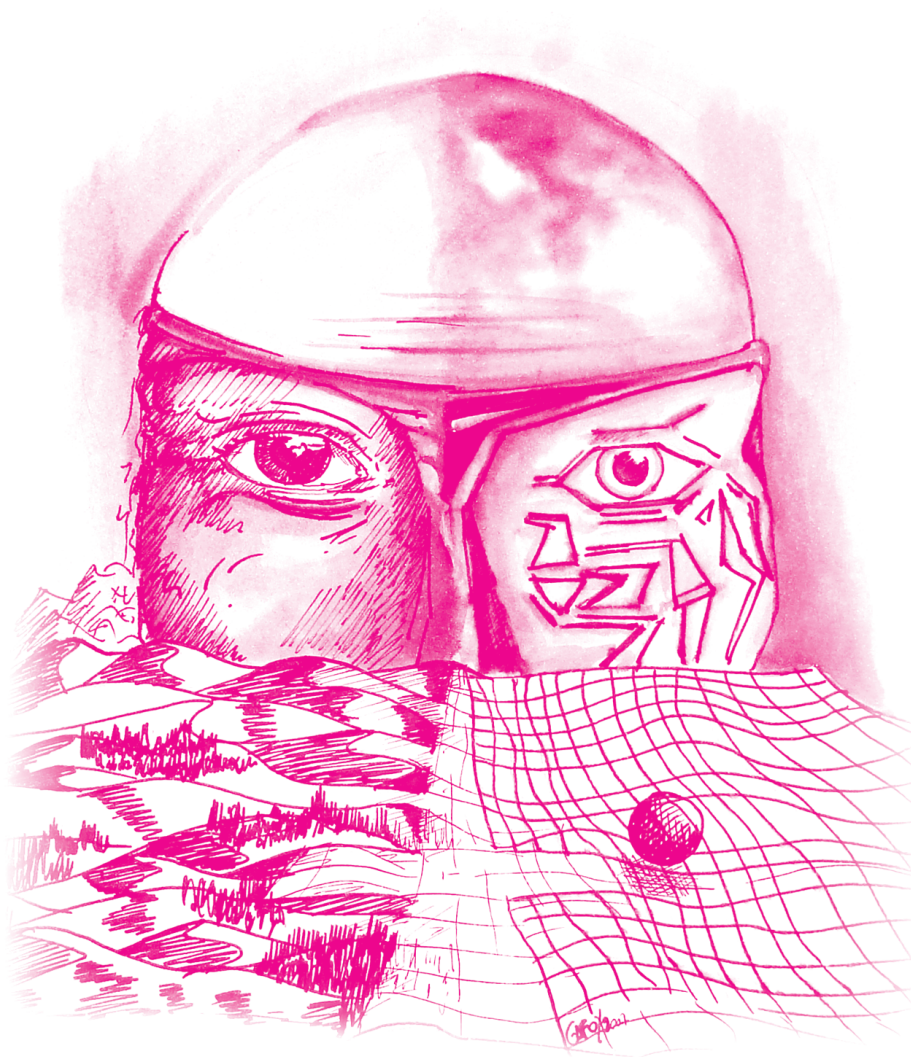
Impera entonces, la necesidad por el respeto a la dignidad y los derechos de la persona como sustento para el desarrollo tecnológico y la redefinición del concepto de responsabilidad tecnológica. Se trata de comprender la tecnología en su aspecto humano, ya que lo tecnológico afecta a la humanidad en el sentido profundo de su existencia en el mundo. Sin duda, la participación de la Iglesia, en esta humanización es importante, dadas las constantes reflexiones que desde la ética cristiana dan luces sobre los horizontes que se anticipan al impacto social de la aparición de un fenómeno que en los tiempos modernos ha transformado no sólo al hombre sino a la vida.

Si se dice que el hombre es el único ser conocido que tiene responsabilidad. Sólo los humanos pueden ele-

gir consciente y deliberadamente, se trata de una solidaridad que lo conecta con los hombres y a la naturaleza que lo rodea.

Es imperativo el progreso no del objeto tecnológico sino de la obli-

gación de la humanidad sobre la vida futura. La pregunta fundamental es el **para qué**, y el criterio debe ser el de la utilidad, de la eficacia y del equilibrio entre lo que significa la transformación del mundo y de la naturaleza.



BIBLIOGRAFÍA

BERMAN, Marshall. (1982) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI, 2003.

CUADRÓN, A. y OTROS. (1996). *Manual abreviado de Doctrina Social de la Iglesia.. Madrid*

FROMM, Erich. (1970) *La revolución de la esperanza: Hacia una tecnología humanizada*. Trad. Daniel Jiménez Castillejo. México: Fondo de Cultura Económica.

GAUDIUM ET SPES. “Sobre la Iglesia en el mundo actual” Constitución Pastoral promulgada por el Papa Pablo VI el 7 de Diciembre de 1975, del Concilio Vaticano II.

JAVERIANA. (2004) *Ciencia y Tecnología*. Revista. Universidad Javeriana, Septiembre, Núm. 708.

Juan XXIII, (1961) *Carta Encíc. Mater et Magistra*. Const. Dog. Sobre la divina Revelación, Dei Verbum. Conc. Ecum. VAT. II. 15 de mayo.

Juan Pablo II. (1979) *Carta encíclica del sumo pontífice “Redemptor Hominis”* ED. Centro Nacional de Catequesis del episcopado Colombiano. Roma, 4 de marzo.

Juan Pablo II. (1987) *Carta encíclica SOLLICITUDO REI SOCIALIS*. El auténtico desarrollo humano. Roma,

Juan Pablo II. (1979) *Discurso a la “European Physical Society”*. Texto de los discursos de Juan Pablo II a los universitarios, Roma, 30 de marzo.

Pablo VI, (1967) *Carta Encíclica del sumo pontífice. Populorum Progressio*.

Pablo VI, (1963). *Decreto conciliar. Inter Mirifica. Sobre los medios de comunicación social, Diciembre*.

Pontificio Consejo Justicia y Paz, (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

Wassermann, Moisés (2004) *Entrevista a Moisés Wassermann*, publicada en la revista JAVERIANA, Septiembre.

ZAMBRANO, Edward. (2004). *Introducción al Diseño Industrial*. Volumen 1. La Silueta Ediciones Ltda. Bogotá.

LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES: IMPACTO EN EL MUNDO CATÓLICO

Luis Alejandro Flétscher Bocanegra *
Alvaro Ignacio Morales González **

«Lo hiciste apenas inferior a un dios,
coronado de gloria y esplendor,

Le diste poder sobre la obra de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies...”

Salmo 8, 5-6

SÍNTESIS

Desde su aparición, las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TICs) han permeado diversos espacios de la vida humana. De esta forma, más allá de su función netamente técnica, se han puesto al servicio de aquellos que han requerido un apoyo adicional en la realización de las tareas que la cotidianeidad demanda. Partiendo de la constatación, que ciencia y tecnología, y las tradiciones religiosas, coexisten en nuestra sociedad y que ambas hablan del mismo universo, de la misma vida y del mismo hombre, es importante evidenciar la sinergia generada entre ellas y su impacto en la vida actual, así como el rol orientador de la Iglesia Católica, respecto a las verdaderas funciones que debe cumplir una tecnología con sentido humano.

DESCRIPTORES: Tecnología y Catolicidad, Tecnologías de la Información y la Comunicación, Pastoral Informática, Tecnología Social.

ABSTRACT

From their appearance, the Technologies of the Information and the Communications (TICs) have impacted diverse spaces of the human life. This way, beyond their clearly technical function, they have been placed to the service of those who have required an additional support in the accomplishment of the tasks that the daily routine demands. Starting from the assumption, that science and technology, and religious traditions, coexist in our society and that both explain the same universe, the same life and the same man, it is important to demonstrate the sinergy generated between them and their impact in the present life, as well as the roll of orientation of the Catholic church, with respect to the true functions that must fulfill a technology with human sense.

DESCRIPTORS: Technology and Catholicity, Technologies of the Information and the Communication, Digital Pastoral, Social Technology

* Ingeniero en Electrónica y Telecomunicaciones, Especialista en Gerencia de Proyectos de Telecomunicaciones. Maestro de planta Universidad Católica Popular del Risaralda. luisf@ucpr.edu.co

** Ingeniero de Sistemas, Especialista en Instrumentación Física. Maestro de planta Universidad Católica Popular del Risaralda. amorales@ucpr.edu.co

Recepción del Artículo: 02 de Abril de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 28 de Mayo de 2007.

LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES AL SERVICIO DE LA IGLESIA

Las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, siempre han sido motivo de preocupación y estudio por parte de la Iglesia Católica, tanto desde el punto de vista de la utilización, como desde la labor social y el sentido ético que estas deben tener. A lo largo de la historia, encontramos una serie de documentos que hacen alusión al tema, tales como el Concilio Vaticano II, los mensajes de algunos pontífices en las Jornadas de las Comunicaciones Sociales, y los aportes del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales. En este artículo se pretende evidenciar esta relación y presentar algunas conclusiones en lo concerniente al papel que las Nuevas Tecnologías deben cumplir en la sociedad actual.

Tal como lo expresa Su Santidad Juan Pablo II en el *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (4 de junio de 2000), la historia de la comunicación humana es como un largo viaje, que lleva a la humanidad “desde el orgulloso proyecto de Babel y la caída en la confusión e incomprensión mutua que produjo (cf. Gn 11, 1-9), hasta Pentecostés y el don de

lenguas: una restauración de la comunicación, centrada en Jesús, bajo la acción del Espíritu Santo” (Juan Pablo II, 2000).

De esta manera podemos visualizar, a lo largo de la historia, una relación directa de los métodos y técnicas asociados a la comunicación y la información, y el papel de la Iglesia como gestor de su trabajo y guía en los aspectos éticos y morales que conlleva su utilización.

“Así mismo, la sabiduría y perspicacia del pasado nos enseñan que Dios habló según los tipos de cultura propios de cada época. De igual manera, la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación” (Gaudium et spes, 58). Evidenciando que las técnicas y mecanismos (revelaciones, cartas, impresos, televisión, Internet) utilizados por la Iglesia, a través del tiempo han reflejado la evolución del pensamiento y el compromiso con las realidades actuales.

Hace tres décadas la *Communio et progressio* señalaba que “los medios modernos de comunicación ofrecen nuevos instrumentos para que la gente se confronte con el mensaje del Evangelio”. Del mismo modo, el Papa Pablo VI definió los medios de comu-

nicación como “el primer areópago de la edad moderna”, y declaró que “no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio auténtico de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta ‘nueva cultura’ creada por la comunicación moderna” (Evangelii nuntiandi, n. 45), planteando así una perfecta relación de mutuo beneficio, entre la Iglesia, y las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones.

PRESENTE DE LAS TICs Y SU PAPEL EN LAS LABORES DE LA IGLESIA

En la actualidad, un número creciente de parroquias, diócesis, congregaciones religiosas e instituciones relacionadas con la Iglesia, hacen uso de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones para el desarrollo de su labor pastoral y social, al punto que, algunos proyectos de la Iglesia se han centrado específicamente en la apropiación de este tipo de herramientas. Un ejemplo de esta apropiación lo constituye el proceso de tecnificación de recursos, iniciado por la Santa Sede, al igual que la digitalización de sus registros e información impresa.

Igualmente, se han abierto a través de Internet canales de comunicación directa, en especial con los jóvenes, bus-

cando entablar un camino más familiar hacia ellos e iniciar un diálogo en su propio lenguaje, tal y como lo expresa Su Santidad Juan Pablo II, en su Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (27 de mayo de 1990): “Los jóvenes, muy especialmente, se adaptan de buen grado a la cultura informática y a su ‘lenguaje’. Y ello es, desde luego, un motivo de satisfacción. Tenemos que fiarnos de los jóvenes (cf. *Communio et progressio*, 70). Han tenido la ventaja de crecer junto con los nuevos desarrollos, y les corresponderá a ellos utilizar esos nuevos instrumentos para un diálogo más amplio e intenso entre todas las diversas razas y categorías que comparten este planeta, “cada vez más pequeño”. También será suya la tarea de buscar modos de utilizar los nuevos sistemas de conservación e intercambio de datos para contribuir a la promoción de una mayor justicia universal, de un mayor respeto a los derechos humanos, de un sano desarrollo para todos los individuos y pueblos, y de las libertades que son esenciales para una vida plenamente humana”.

EL VATICANO EN INTERNET

Desde hace varios años, prácticamente desde la aparición de Internet, el Vaticano ha tenido presencia en la red, a través de su website, donde se encarga de difun-

dir e informar los principales acontecimientos del mundo católico, así como dar a conocer la estructura política, filosófica y organizacional de la Santa Sede.

Actualmente, la hermana Judith Zobelein, es la responsable del departamento de Internet del Vaticano,

quien en una entrevista reciente para *The Inquirer* (2007), declaró: “No sabemos qué sistema operativo usa Dios, pero el Vaticano usa Linux”. Igualmente la hermana Zobelein relata que las páginas web del Vaticano reciben entre 11 y 15 millones de visitas al día, muchas de ellas de países que profesan otras religiones.



Figura 1. Sitio Web del Vaticano (<http://www.vatican.va>)

Como proyectos especiales se destaca la implementación de un sitio web destinado a los jóvenes, sobre todo a aquellos que han participado en las Jornadas Mundiales de la Juven-

tud. La esperanza de la Santa Sede, con su iniciativa, es que “el anonimato de Internet termine por crear la ocasión de auténticos encuentros humanos”, agregó Zobelein.

LA BIBLIOTECA DEL VATICANO EN LA RED

Hacia 1998, la Santa Sede, inició un proceso encaminado a la digitalización de todo el material escrito contenido en sus archivos; es decir, más de 150.000 manuscritos en todo tipo de superficies (papel, papiro, pergamino), 8.300 incunables (de los que 65 son de pergamino), 1.600.000 volúmenes impresos (antiguos y modernos), 100.000 impresiones sueltas, y 300.000 medallas y monedas, los cuales se encuentran a disposición pública en Internet. Acciones que han permitido dejar de lado su imagen conservadora, y la han trasladado al campo de la utilización de la última tecnología, para difundir el acervo documental que posee, y garantizar su preservación al mismo tiempo.

Es tan enorme el volumen y la importancia de este fondo documental que

los trabajos para trasladarlos al mundo digital llevarán años. “Hay que tener en cuenta que existe un cúmulo de documentos en el Vaticano que físicamente ocupa 20 kilómetros de galerías”, afirma el portavoz de la Santa sede Joaquín Navarro-Vals, en un comunicado publicado en la Web del Vaticano. “Los soportes además son muy variados, y son muy delicados, por el material de fabricación y por el paso del tiempo”.

“Hay ciertos documentos, sobre todo los que se refieren a la doctrina de la Fe, o temas de conciencia, que no se difundieron en su momento, aunque muchos otros han sido presentados a la luz pública recientemente, tales como las cartas cruzadas de Enrique VIII con el Vaticano, con motivo de su divorcio con Catalina de Aragón, por ejemplo” (www.navegante.com, 2004), asegura Navarro-Vals.



Figura 2. Página principal del Archivo Secreto del Vaticano (http://asv.vatican.va/home_es.htm)

Igualmente, “El Vaticano ha comenzado a colocar chips informáticos en los 1.6 millones de libros que posee. Los pequeños aparatos que emiten ondas radiales a centros de monitoreo permitirán a los bibliotecarios saber si hace falta un libro. Eso no es una bobería, ya que un libro que no esté colocado en su lugar es como si estuviera perdido”, dijo Ambrogio Piazzoni, el vicemonitor de la biblioteca (www.terra.com).

La Biblioteca del Vaticano fue comenzada por el Papa Nicolás V en 1450, con 350 manuscritos en latín. A la muerte del pontífice en 1455, la colección creció a 1,500 códigos y era la más grande de Europa. Una de las piezas más importantes que tiene el Vaticano es el “Codex B”, la Biblia completa más antigua de la que se tenga conocimiento, que data del 325 D.C.



Figura 3. Página principal de la biblioteca del Vaticano

LA IGLESIA HACE PRESENCIA A TRAVÉS DE LA CULTURA BLOGGER

En la actualidad, una de las tendencias que más ha revolucionado el campo de la opinión en Internet, son los denominados blogs. “Un blog, también conocido como

weblog o cuaderno de bitácora (listado de sucesos), es un sitio web, periódicamente actualizado que recopila cronológicamente textos o artículos de uno o varios autores, apareciendo primero el más reciente, donde el autor conserva siempre la libertad de dejar publicado lo que crea pertinente. Habitualmente, en cada artículo, los lectores pueden

escribir sus comentarios y el autor darles respuesta, de forma que es posible establecer un diálogo. El uso o temática de cada weblog es particular, los hay de tipo personal, periodístico, empresarial o corporativo, tecnológico, educativo (edublogs), políticos, etc.” (www.es.wikipedia.org).

HACIA UNAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES CON SENTIDO CATÓLICO

“El interés de la Iglesia por las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, es una expresión particular de su antiguo interés por los medios de comunicación social. Considerándolos como un resultado del proceso histórico científico por el que la humanidad “avanza cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado”, la Iglesia ha declarado a menudo su convicción de que los medios de comunicación son, como dice el Vaticano II, “maravillosos inventos de la técnica”, que ya hacen mucho para afrontar las necesidades humanas y pueden hacer aún mucho más” (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, 2002).

Es innegable que la labor de anunciar la Buena Nueva requiere por

parte de la Iglesia un conocimiento de las tecnologías actuales y una reflexión profunda en torno a las características especiales de los medios mismos; por consiguiente, la Iglesia necesita ahora, más que nunca, comprender y potenciar, las ventajas que para la realización de su quehacer representan las Nuevas Tecnologías.

Los medios de comunicación ofrecen importantes beneficios y ventajas desde una perspectiva religiosa: “Transmiten noticias e información de acontecimientos, ideas y personalidades del ámbito religioso, y sirven como vehículos para la evangelización y la catequesis. Diariamente proporcionan inspiración, aliento y oportunidades de participar en funciones litúrgicas a personas obligadas a permanecer en sus hogares o en instituciones” (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, 2002).

Así mismo, la Iglesia mantiene una constante preocupación sobre la manera en que estas nuevas tecnologías deben utilizarse y el papel que juegan dentro de la formación de los hombres del mañana. Tal y como lo expone Su Santidad Benedicto XVI, en el mensaje al 41 Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Aetatis novae* (2007), “Los niños y los medios de comunicación social: un reto para la educación”: Los complejos desafíos

a los que se enfrenta la educación actual, están fuertemente relacionados con el influjo penetrante de estos medios en nuestro mundo. Como un aspecto del fenómeno de la globalización e impulsados por el rápido desarrollo tecnológico, los medios marcan profundamente el entorno cultural (cf. Juan Pablo II, Carta apostólica *El rápido desarrollo*). De hecho, algunos afirman que la influencia formativa de los medios se contrapone a la de la escuela, de la Iglesia e incluso a la del hogar. “Para muchas personas la realidad corresponde a lo que los medios de comunicación definen como tal”.

Sin embargo, existen una serie de preocupaciones respecto a las TICs, la primera está relacionada con la educación y la formación relativa a la utilización de este tipo de recursos, máxime cuando en la actualidad las redes posibilitan integrar programas globales de formación, accesibles a los miembros de la Iglesia; por lo tanto, es a los fieles a quienes corresponde hacer un uso creativo de los descubrimientos y nuevas tecnologías en beneficio de la humanidad y en cumplimiento del plan de Dios sobre el mundo.

Otro de los problemas puntuales que se ha detectado, tiene que ver con la presencia de sitios y mensa-

jes llenos de odio dedicados a difamar y atacar a algunos grupos religiosos y étnicos. Algunos de ellos toman como blanco a la Iglesia católica. De igual forma, la pornografía y la violencia en los medios de comunicación, “evidencian el componente más turbio de la naturaleza humana, dañada por el pecado” (Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una Respuesta Pastoral, n. 6). Y aunque el respeto a la libertad de expresión exige a veces tolerar hasta cierto punto, incluso las voces de lo negativo, la aplicación de la autorregulación y, cuando sea necesario, la intervención de la autoridad pública, deberían establecer y hacer respetar algunos límites razonables acerca de lo que se puede decir.

Otro tipo de problema planteado en el documento Iglesia e Internet, alude a la proliferación de sitios web que se autodefinen católicos, lo que conlleva en muchas ocasiones a la presencia de información no clara, y a la masificación de mensajes que explotan la fe de las personas con fines en muchas ocasiones, poco claros. Por consiguiente, es importante que los grupos vinculados a la Iglesia estén creativamente presentes en Internet; y las personas bien motivadas e informadas sobre su

oficialidad y continuidad, y que si bien los grupos no oficiales que actúan por iniciativa propia también tienen derecho a estar en Internet, esto puede originar confusión, al no lograr distinguir interpretaciones doctrinales desviadas, prácticas arbitrarias de devoción y posturas ideológicas que se autocalifican de “católicas”, de las posiciones auténticas de la Iglesia.

“De modo análogo, como observamos antes, la realidad virtual del ciberespacio tiene algunas implicaciones preocupantes tanto para la religión como para otras áreas de la vida. La realidad virtual no sustituye la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ni la realidad sacramental de los otros sacramentos, ni tampoco el culto compartido en una comunidad humana de carne y hueso. No existen los sacramentos en Internet; e incluso las experiencias religiosas posibles ahí por la gracia de Dios son insuficientes si están separadas de la interacción del mundo real con otras personas de fe. Este es otro aspecto de Internet que requiere estudio y reflexión. Al mismo tiempo, la programación pastoral debería considerar cómo llevar a las personas desde el ciberespacio hasta una auténtica comunidad y cómo podría luego usarse Internet, mediante la enseñan-

za y la catequesis, para apoyarlos y enriquecerlos en su compromiso cristiano.” (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, 2002)

Para la Iglesia existe una continua preocupación sobre la forma en que se están utilizando las comunicaciones, más allá de percibir nuestro planeta como una gran aldea global, un planeta que se intercomunica cobijado en el silencio del espacio, realizando un planteamiento sobre si “La cuestión ética consiste en saber si esto está contribuyendo al auténtico desarrollo humano y ayudando a las personas y a los pueblos a ser fieles a su destino trascendente.” (FUCN, 2006)

Igualmente es importante tener en cuenta que el bien común, definido como “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección” (Concilio vaticano II, 26), proporciona un segundo principio básico para la valoración ética de las comunicaciones sociales. Se ha de comprender en su totalidad, como un conjunto de las metas plausibles, por las que los miembros de una comunidad se comprometen juntos, y para cuya realización y sostén la comunidad existe. El bien

de las personas depende del bien común de sus comunidades.

LA PREOCUPACIÓN DE LA IGLESIA POR LA BRECHA DIGITAL

Un aspecto adicional que se considera continuamente en los escritos de la Iglesia referentes a las Tecnologías, es el relacionado con la denominada “brecha digital”, considerada como una forma de discriminación que separa a los ricos de los pobres, tanto dentro de las naciones como entre ellas, sobre la base del acceso o no a las nuevas tecnologías de la información. En este sentido, es una versión actual de la antigua brecha, tan palpable en la edad media, entre “ricos en información” y “pobres en información”.

La expresión “brecha digital” destaca el hecho de que tanto las personas como los grupos y las naciones deben tener acceso a las nuevas tecnologías para participar en los beneficios prometidos por la globalización y el desarrollo, y no quedarse rezagados ulteriormente. Es necesario *“que la brecha entre los beneficiarios de los nuevos medios de información y expresión, y los que hasta ahora no han tenido acceso a ellos, no se convierta en otra persistente fuente de desigualdad y discriminación”* (Juan Pablo II, 1997).

Por lo tanto, un aspecto vital para que las tecnologías tengan un carácter de tipo social, es encontrar modos de lograr que dichos recursos sean accesibles a los grupos menos favorecidos, ya sea directamente, o a través de medios tradicionales de bajo costo; por lo tanto, los gobiernos tienen la responsabilidad especial de establecer y mantener facilidades de este tipo.

“Mientras se perfila la nueva economía global, la Iglesia se preocupa de que « este proceso sea de la hu-



* Kingston es una marca registrada

manidad entera, y no sólo de una elite rica que controla la ciencia, la tecnología, la comunicación y los recursos del planeta », es decir, la Iglesia desea « una globalización que esté al servicio de toda la persona y de todas las personas ».» (Juan Pablo II, 1999).

IMPLICACIONES ÉTICAS DE LAS TICs

El acelerado avance tecnológico plantea riesgos en los procesos de convivencia, riesgos que deben ser analizados a la luz de los intereses comunes y no individuales, determinando cuales de ellos son admisibles, y quienes de los integrantes de nuestra comunidad podrían resultar lesionados con los que decidamos aceptar.

“Nuestro mundo, el mundo de cada uno de nosotros, se ha ampliado. Ya no se trata de nuestro pequeño mundo (nuestra familia, nuestro barrio, nuestro país). Todo lo que hacemos en nuestro entorno cercano influye, posiblemente, en otro lugar distante. Nuestro poder tecnológico es tal que, cuando alguien emprende ciertas acciones, es necesario que tenga en cuenta las repercusiones que dichas acciones pueden tener en otros lugares distantes del planeta. Todos los hombres y mujeres compartimos la biosfera como espacio común e interconectado. De modo que nuestro prójimo puede en-

contrarse a mucha distancia de nosotros, a pesar de que, para nosotros, se trate sólo de rostros anónimos que vemos a través de los medios de comunicación. La solidaridad exige que todos nos pongamos unas gafas que nos ayuden a superar nuestras miopías.” (Carrera i Carrera, 2003)

De acuerdo con esto, nos vemos en la imperiosa necesidad de construir un referente ético básico pero común, por medio del cual podemos convivir en el mundo globalizado en el que nos desenvolvemos hoy en día, colmado de éticas diversas e incluso antagónicas, “Es necesario que en el nuevo milenio todas las religiones se unan en la elaboración de una ética mundial” (KUNG, 1991).

Como lo expresa Joan Carrera i Carrera en el Cuaderno Mundo Global, *Ética Global* (2003, 6), esto “llevaría consigo la creación de un marco de convivencia común donde se señalarían unos mínimos irrenunciables consensuados (que podrían tomar distintas formas: mínimos éticos comunes, derechos fundamentales...) La sociedad no podría admitir violación alguna de estos mínimos que le otorgarían cohesión a ella misma. La existencia de estos mínimos debería representar, en el ámbito internacional, la existencia de instituciones jurídicas y sociales supraestatales que

superaran la omnipotencia de los Estados y garantizaran estos mínimos irrenunciables, a la vez que permitieran a los ciudadanos sentirse pertenecientes a diversas esferas (barrio, ciudad, nación, Estado, entidad supraestatal, planeta Tierra...), pero conectadas entre si.”

Las Tecnologías de la Información y la Comunicación pueden ser consideradas como una experiencia tecnológica de alto riesgo, tal como lo expresa Luis Gonzáles (2000, 76) “Quizás el principal problema que deberá afrontar la aldea planetaria en el futuro sea el enorme desarrollo que están alcanzando la ciencia y la técnica”. El acceso ilimitado a las fuentes de información, este acceso en poder de personas no preparadas o dispuestas a causar perjuicio con ese poder, la cercanía virtual con personas de cualquier edad, de lugares del planeta tal vez desconocidos, con creencias y actitudes diversas, se convierten en posibles causales de ruina social, religiosa, ética, sino son tratadas con conciencia, “ciencia sin conciencia no es más que ruina del alma” (Rabelais, 1532).

TICs: POSIBILIDADES NUEVAS PARA EL EJERCICIO DE LA LABOR PASTORAL

Es innegable que las Tecnologías de la Información y las Comunicacio-

nes pueden ofrecer un conjunto de posibilidades novedosas para el ejercicio de las actividades pastorales. Pero la pastoral en el campo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación va más allá del simple uso de estas tecnologías como elemento de apoyo. Una labor fundamental es la de ayudar a promover debates en todos los niveles de la sociedad, en los que se aporte en la búsqueda y afirmación de caminos, que apunten a mejorar los procesos de humanización del hombre.

“Es importante una Iglesia que se ponga en el lugar del otro para poder “anunciar” la Buena Nueva, que pueda hablar los códigos de hoy para ser entendida, no que cambie su propuesta, ni sus valores, ni su mentalidad, sino sus técnicas y estrategias de comunicación”(FUCN, 2006).

Es necesario entender la comunicación como un camino hacia la comunión (ponerse en el lugar del otro, hablar su idioma), al igual que la alianza como encuentro por la comunicación espontánea y aportante de cada uno. En este contexto, la comunicación se presenta como el camino de la libertad para la comunión, desde la fe y el libre albedrío, en crecimiento permanente para una mejor manifestación de esa comunión.

“Con relación a la comunión solamente considero conveniente expresar aquí que la única forma de realizarse es como encuentro libre y obsequioso de los individuos. Esto no sólo no destruye o elimina lo distinto sino que, en ese encuentro con la alteridad, se estimula el crecimiento de cada identidad. En la comunidad se vive el encuentro de la identidad con la alteridad. En la comunión, dada la dimensión obsequiosa de entrega y servicio de cada uno hacia los demás, el pluralismo aparece como riqueza. La diferencia de cada uno queda al servicio de la comunión y está en contraposición a “masa”, considerando ésta como conjunto de personas que son arrastradas según la corriente dominante” (Ysern de Arce, 1995: p. 15).

Desde 1985 cuando se acuñó el término “Informatique”, concebido como “las ciencias y técnicas para recoger datos para su procesamiento con el fin de facilitar la toma de decisiones”, hasta nuestros días, con el advenimiento y apogeo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, se han ocasionado cambios muy veloces en el comportamiento y convivencia de las personas, resaltando por consiguiente el protagonismo que toma la evangelización apoyada por las Tecnologías de la Información y la Comunicación, dada la repercusión que estas

tecnologías tienen en el ámbito social, cultural, educacional y otros varios (psicológico, ético, religioso).

INFORMÁTICA Y EVANGELIZACIÓN

Los procesos y adelantos tecnológicos nunca han sido un tema ajeno a la Iglesia, tanto así que son varios y muy conocidos los referentes o textos de orientación que se tienen sobre Iglesia, medios de comunicación e Internet. Por citar sólo algunos tenemos:

- *Communio et progressio*
- *Aetatis novae*
- Decreto sobre los medios de Comunicación Social Inter Mirifica, Concilio Vaticano II
- Los documentos del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, como por ejemplo: *La Iglesia e Internet*.

Específicamente, dice este último documento que “la Iglesia tiene un doble objetivo con respecto a los medios de comunicación. Uno de ellos consiste en fomentar su correcto desarrollo y uso con vistas al progreso humano, la justicia y la paz [...] y el otro: la preocupación en y por la Iglesia misma, toda vez que la comunicación es más que un ejercicio de técnica” (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, 2002).

De esta forma, cuando se habla de la evangelización, se hace referencia a la evangelización implícita y/o a la evangelización explícita. La primera se evidencia cuando alguien a través de sus acciones refleja el amor salvador de Dios en medio de la realidad del mundo y la segunda se presenta con el anuncio explícito del Evangelio. Una y otra están íntimamente relacionadas. Las acciones por sí solas, sin el anuncio explícito, pueden ser interpretadas de diversas formas. Y las palabras, sin las acciones como testimonio, pueden ser consideradas como palabras vacías.

Con el apoyo de las TICs se pueden hacer cosas importantes al servicio de la humanidad y de la convivencia, permitiendo mostrar a través de acciones concretas, que nos queremos, que somos hermanos; hacer ver que creemos, que somos hijos del mismo Padre, aquel que está en los cielos. Agotar esfuerzos por ayudar a que la informática esté al servicio de los pobres y de la convivencia solidaria, es manifestar nuestra creencia en que Dios ha hecho las cosas para todos.

Es cierto que la comunicación es más que un asunto de técnica, pero sin un manejo estratégico y adecuado de ésta, indudablemente la claridad, el sentido y la oportunidad de cualquier mensaje o acto de comu-

nicación, mediado por las TICs, podrían verse afectados. “Es importante, además, que la gente [...] use Internet de modo creativo para asumir sus responsabilidades y realizar la obra de la Iglesia. No es aceptable quedarse atrás tímidamente por miedo a la tecnología o por cualquier otra razón, considerando las numerosas posibilidades positivas que ofrece Internet” (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, 2002).

PASTORAL INFORMÁTICA

Es necesario entender que el mal uso de la informática puede ocasionar perjuicios para la humanidad. Hacer todo lo posible para que la informática no contribuya a aumentar la brecha entre personas ricas y pobres, que no haga más aplastantes los atropellos culturales, que no acabe con los valores humanos y éticos de los diferentes integrantes de la sociedad, forman parte de lo que hoy se llama “pastoral de la informática”. Los evangelizadores deben dedicar grandes esfuerzos a estudiar todas las formas posibles para poner la informática al servicio de los valores y, también una labor enorme en el campo educacional para que se capacite a las generaciones de estudiantes en torno a estos, en

contraposición a la racionalidad materialista en la que solamente interesan las fuentes de riqueza y poder económico.

Así mismo, se debe tener en cuenta el anuncio explícito del Señor. En actitud de sumisión y contemplación hay que descubrir la presencia del Señor en la informática, reconociendo que todo lo bueno, lo verdadero y bello viene de Dios y hacia Dios esta orientado; descubrir todo lo positivo que hay en la informática, que seguramente es mucho, y por este medio anunciar al Señor.

CONCLUSIONES

Está claro que la Iglesia tiene que utilizar los nuevos recursos facilitados por las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, fruto de la investigación y la creatividad humana, para su, cada vez más urgente, tarea de evangelización. Sin embargo, paralela a la labor evangelizadora, se requiere un esfuerzo en cuanto a la utilización y enfoque de estas tecnologías al servicio de la comunidad, brindando recursos éticos y claramente discernibles, especialmente para los más jóvenes, sin olvidar que “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas” (Juan Pablo II, 1990).

Del mismo modo, es fundamental que la informática ayude al desarrollo de la auténtica libertad de los individuos para que puedan crecer como personas, con toda su dignidad, hacia la plena realización de sus ideales y su concepción humana. La informática debe ponerse al servicio libre de cada uno, en orden a la comunión. La austeridad que se requiera para la solidaridad no puede ser entendida como una actitud que asumen algunos por gusto o compasión, sino que debe ser una actitud diaria, permanente y voluntaria de todos.

Es urgente que la exigencia ética pase a ser una actitud cultural asumida por todos. De igual manera es prioritario procurar por el estudio con precisión de los auténticos aportes que entrega o puede entregar la informática en torno a los procesos de evangelización, y los problemas u obstáculos que presenta.

Es verdad que muchas personas, incluyendo la jerarquía de la Iglesia, no han tomado conciencia de lo que significa la invasión de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Por ello a la hora de plantear la “pastoral de la informática” lo primero que se requiere es agotar todos los esfuerzos para conseguir que los pastores tomen conciencia de lo que se está creando en el mundo para que decidan ponerse en postura ac-

tiva. Hay muchos que tienen conciencia, de alguna manera, sobre la novedad de la informática, pero piensan simplemente que se trata de servicios que se pueden comenzar a utilizar más adelante cuando ya estén organizados por todas partes.

Como posición frente a las Tecnologías de la Información y la Comunicación, la Iglesia plantea que muchas personas y grupos comparten la responsabilidad en esta materia; por lo tanto, estos recursos, incluido Internet, deben usarse de un modo maduro y disciplinado, con propósitos moralmente buenos; y los padres, en el seno de sus hogares, deben guiar y supervisar el uso que hacen de él sus hijos. Las escuelas y otras instituciones y programas educativos para niños y adultos deberían proporcionar formación con orientación al uso inteligente de Internet como parte de una educación completa en los medios de comunicación que no sólo incluye la capacitación técnica —primeras nocio-

nes del uso del computador y otros conocimientos—, sino también la adquisición de una capacidad para evaluar de modo informado y sagaz los contenidos. Aquellos cuyas decisiones y acciones contribuyen a forjar la estructura y los contenidos de Internet tienen un deber especialmente complejo de practicar la solidaridad al servicio del bien común.

Por último, es importante vislumbrar, el momento histórico que estamos viviendo y la importancia de las posiciones que asumamos, máxime cuando nos encontramos en una época en la que se está construyendo la cultura de la informática, para humanizarla al máximo. No es muy correcto dejar que se construya y luego entrar inculcando a los demás porque lo han hecho mal, por consiguiente, es urgente que los pastores y la comunidad católica en general, tome rápidamente conciencia de ello, pues sin su aporte, no es posible hablar de labor pastoral.

BIBLIOGRAFÍA

CARRERA i CARRERA, Joan (2003). “Mundo Global, Ética Global”. *En: Cuadernos: Centre d’estudis Cristianisme i Justícia, Fundación Luis Espinel*. No. 118. (Abril de 2003); 26 p.

CONCILIO VATICANO II (1906). “Gaudium et spes”. *En: Catecismo de la Iglesia Católica*. No. 26, (febrero 1906); pp. 24-29.

CONCILIO VATICANO II (1965). Constitución pastoral gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual. Roma, en San Pedro, 7 de diciembre de 1965.

FUCN. *Foro virtual de discusión: ¿Cómo hacer Iglesia en internet?* *En: DIPLOMATURA EN CIBERPERIODISMO*. Octubre de 2006, Comunicación Social, Fundación Universitaria Católica del Norte.

GONZALEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. *Los cristianos del siglo XXI: Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*. España: Sal Terrae, 2000. 159 p.

JUAN PABLO II. Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, n. 5

JUAN PABLO II (1997). *Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. *En: XXXI JORNADA MUNDIAL DE LAS COMUNICACIONES SOCIALES*. (Ciudad del Vaticano, 11 de mayo de 1997).

JUAN PABLO II (2000). *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. *En: XXXIV JORNADA MUNDIAL DE LAS COMUNICACIONES SOCIALES*. (Ciudad del Vaticano, 4 de junio de 2000).

KUNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1991. 65 p.

PABLO VI. Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi, n. 45.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES . *La Iglesia e Internet*. Ciudad del Vaticano, 22 de febrero de 2002.

RABELAIS, François. *Gargantúa y Pantagruel*. Madrid: Aguilar, 1967. 203 p.
TERRA. (2005). La biblioteca del Vaticano, un tesoro difícil de cuidar. http://www.terra.com/content_es.js. (21 de abril de 2007)

THE INQUIRER. (2007). La monja webmaster del Vaticano: “No sabemos que sistema operativo usa Dios, pero nosotros usamos Linux”. http://es.theinquirer.net/2007/02/21/no_sabemos_que_sistema_operati.html (21 de abril de 2007)

YRSEN DE ARCE, Juan Luis (Mons.). *Elementos básicos para una pastoral de la informática y de las nuevas tecnologías de la comunicación social*. En: Encuentro Continental de la RIIAL, Brasilia, 23 Nov.- 1º Dic. 1995.



* Kingston es una marca registrada

EL HIMNO DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA POPULAR DEL RISARALDA

Alvaro Eduardo Betancur Jiménez

Refulgentes y vívidos rayos
del sol, lumbre perenne, inmortal:
Jesucristo, lucero de lo alto,
ilumina la Universidad.
A su imagen se talla lo humano:
arte, ciencia, riqueza espiritual,
vida plena, criterio formado
¡ser persona, ser gente, ser más!

Coro

Alma Mater, matriz de humanismo,
huerto fértil de gente de bien;
calidad y verdad son su norte,
dignidad y bondad, su bajel.
Del tesoro del santo Evangelio
recabamos la luz y el poder:
En Jesús se revela el misterio
de lo humano en total brillantez.

Incubada en anhelos, ensueños
e ilusiones del alma escolar,
fue acogida con fervido empeño
y engendrada en la entraña eclesial.
Su propósito: ser firme apoyo,
y llamado de la libertad:
¡construirse con resuelto aliento,
como gente de bien y capaz!

No nació para el bien de sí misma,
ni pretende su gloria buscar;
su tarea, su norte y su meta
es servir con conciencia social.
Atalaya de ciencia y justicia
defensora de la dignidad
fiel heraldo de buenas noticias
forja y sueña vida y bienestar.

Convocados en torno a la ciencia,
a la técnica, el arte, el saber
damos forma a la inteligencia
como artistas de un diestro taller.
El encuentro de las disciplinas,
el estudio con juicio y rigor
el debate y la crítica seria
al servicio de un mundo mejor

La letra del himno de la Universidad Católica Popular del Risaralda tiene cuatro estrofas de ocho versos decasílabos y un coro, igualmente de ocho versos, también decasílabos. La música del himno fue compuesta por la maestra Viktoria Gumennaia; los arreglos son obra de Jesús Antonio Ríos.



CORO. “Alma Mater, matriz de humanismo”

En el CORO se presenta a la UCPR como “Alma Mater”, expresión latina usada con muchísima frecuencia para referirse a la milenaria institución universitaria; se le define como “madre”, porque de alguna forma engendra, gesta y da a luz seres humanos en sentido socio cultural; se le llama “nutricia” (del verbo latino *aloo, ales, alere, alimentar, nutrir*; de allí vienen las palabras españolas *alimento* y *alumno*) porque ofrece alimento espiritual a los miembros de la sociedad: la cultura con todos sus bienes lingüísticos, éticos, artísticos y estéticos, religiosos, espirituales, sociales y políticos, filosóficos, axiológicos, cívicos y ciudadanos, científicos y técnicos. Como “Madre nutricia”, la Universidad se presenta como un espacio humano para el desarrollo personal, y en ese sentido reviste las características de una madre que concibe, gesta y da a luz, pero también acompaña al “hijo” en su proceso, lo orienta, lo rodea de los mejores cuidados, le ofrece las condiciones adecuadas y los recursos y posibilidades (apoyos, diríamos en el lenguaje institucional); madre, en fin, porque sabe que el objetivo de sus cuidados no es el bienestar de ella, sino el desarrollo autónomo del estudiante: la Universidad lo

alberga para que salga luego en libertad a ejercer su profesión y a realizar su proyecto de vida.

“Matriz de humanismo”: nuevamente se recurre a la figura de la madre, esta vez en la expresión “matriz” como seno y lugar en el que se gesta una persona. En este caso, la Universidad es “matriz de humanismo” porque, en primer lugar, su misión es que el estudiante (y todos los miembros de la Universidad) se humanice en el sentido de que avance en su proceso de plenificación como ser humano singular; en segundo lugar, porque la Universidad genera y gesta humanismo para la sociedad, es decir, riqueza cultural, humana, espiritual y defensa de la centralidad de la persona en la vida de la comunidad y la nación. Todo eso lo produce mediante el trabajo académico que recoge lo mejor que se cosecha en el mundo de las ciencias, las artes y el pensamiento para incorporarlo a la institución y luego proyectarlo a la sociedad; mediante la investigación, igualmente, produce cultura y desarrollo espiritual para enriquecer la vida humana, acumular humanismo y participarlo al medio ambiente.

Humanismo es una expresión de origen muy antiguo (Renacimiento, medioevo) que alude al desarrollo y la dignificación que va alcanzando

el ser humano mediante su actividad espiritual e intelectual, bagaje que se va acumulando para ser participado a las nuevas generaciones.

La Universidad se compara luego con el símil de un “huerto fértil”; en efecto, la Universidad es ante todo un “ambiente” propicio para que la vida humana desarrolle sus potencialidades, de manera semejante a la semilla, que encuentra en la tierra fresca, abonada y acogedora, el ambiente para retoñar, crecer y dar fruto. La UCPR entiende su misión, no como una tarea directiva que desde fuera “educa” o “forma”, sino como ambiente que ofrece condiciones y recursos para la autoconstrucción del estudiante. El fruto que se cosecha en este huerto, es llamado aquí “gente de bien”, usando una expresión propia del lenguaje institucional con la que se alude al desarrollo y la calidad humanos que se aspira logre el estudiante en su proceso de formación en el Alma Mater.

La UCPR tiene claramente definidos su proyecto y su norte; en el coro se señala que los valores de la calidad y la verdad son componentes fundamentales de lo que se quiere ser y funcionan como faros, referentes, objetivos de su trayectoria institucional. Pero ese itinerario no se recorre de cualquier ma-

nera, sino que la institución navega sobre una bien cimentada estructura institucional, que, como una embarcación (bajel), ofrece seguridad, firmeza, solidez ética y fundamento axiológico: no se navega de cualquier manera, se avanza con criterio claro que imprime al quehacer universitario respeto por la dignidad de los seres humanos y opción irrenunciable por el bien tanto en sus fines, como en sus medios y procesos.

Referente fundamental de la UCPR, por ser una universidad católica, es el Evangelio de Jesús; de él se extrae la sabiduría y la fuerza necesarias para cumplir su misión: por un lado, claridad para entender la vida y por otro la fuerza de la gracia para asumir el compromiso educativo. El Evangelio es fuente de luz y de poder, es decir, ilumina el espíritu para saber buscar y hacer, pero al tiempo lo capacita por la gracia para que se comprometa con la realización de la propia existencia y con la misión de la Universidad.

Los fundamentos de su ser y su quehacer como institución educativa los obtiene del Evangelio; en particular, del Evangelio saca la Universidad las orientaciones, perspectivas, criterios y referentes para comprender lo humano, porque es allí donde se manifiesta la plenitud humana de

Jesús y en él se revela el misterio de lo humano: lo que es el ser humano en el sentido más profundo y genuino, lo conocemos en un miembro de nuestra especie que ha realizado de la manera más perfecta el sueño de Dios sobre la humanidad: Jesús.

Las cuatro estrofas del himno pretendieron recoger los elementos fundamentales de su ser y su quehacer: en la primera, la misión general de la Universidad que nace de Cristo y pretende apoyar la formación de personas en sentido auténtico, de “gente de bien”. La segunda estrofa recuerda el origen de la Universidad y resalta otra vez su misión. La tercera retoma un aspecto fundamental de su ser institucional: el servicio, un servicio con conciencia social, talante crítico, vocación de justicia y humanismo. La cuarta se concentra en su función académica, al servicio del conocimiento y de las diversas formas del espíritu y la cultura humana.

PRIMERA ESTROFA.

“Refulgentes y vívidos rayos”

La primera estrofa, con la que inicia el himno propiamente, presenta de entrada a Jesucristo como fuente de la Universidad, su guía, su fuerza y su modelo. Se le invoca acudiendo a una antiquísima figura cristiana, que está también representada en

el escudo del Alma Mater; él es “el sol que nace de lo alto” (Lc 1,79), “el lucero que no conoce ocaso” (liturgia de Pascua), “luz verdadera que alumbra a todo hombre” (Jn 1,9), “el sol de justicia que trae en sus alas la salud” (Mal 4,2), la luz indeficiente que se manifestó al “pueblo que andaba en tinieblas” (Is). Jesucristo es como el sol, “lumbre perenne, inmortal”, que ofrece sus “refulgentes rayos”, su luz a la Universidad para que realice su misión con claridad y bien orientada.

Que Jesús es el sol que ilumina la Universidad, significa que su Palabra y su mensaje arrojan permanente claridad sobre su misión; que él enciende el celo por la tarea educativa y por el servicio; que de él proviene la fuerza que la Universidad y sus miembros necesitan para perseverar y realizar sus propósitos. La fe cristiana, que propone y proclama la persona y el mensaje de Jesús, entra en la Universidad en diálogo con la ciencia, el arte, la técnica, la racionalidad económica y política, con el fin de tanto en la vida del maestro, el investigador o el estudiante, como en el desarrollo de la disciplinas y las artes se pueda leer la realidad desde el designio de Dios.

La Universidad es un taller de “vida humana”, y es así como la UCPR ha entendido su misión desde su

creación. A ella vienen los estudiantes buscando ante todo las condiciones y posibilidades para llegar a ser plenamente humanos, para ser “buenos y felices”, para realizarse como hombres y mujeres. En este sentido, Jesús de Nazaret, como manifestación plena de lo humano, aparece como una imagen a la luz de la cual todos pueden aprender a ser personas y tallar en su ser natural la grandeza de la semejanza divina. Todo en Jesús encuentra sentido: la ciencia, el arte, la riqueza espiritual y, en particular, la vida en plenitud, con criterio lúcido; todo para que el estudiante, y en general los miembros de la comunidad universitaria, avancen en el proceso de “ser personas”, “ser gente” y “ser más”.

La perspectiva de la institución es, ante todo, “el ser”, en conformidad con la antropología cristiana que considera que es allí, y no primordialmente en el “tener”, el “saber”, el “placer” o el “aparecer”, donde se alcanza felicidad y plenitud.

SEGUNDA ESTROFA.

“Incubada en anhelos del alma escolar”

La UCPR nació de la iniciativa de un grupo de estudiantes deseosos de aprender; fueron sus “anhelos y ensueños” los que los movieron a

asociarse para estudiar y formarse humana y profesionalmente; por eso se dice que la Universidad fue incubada en el “alma escolar” de estas personas ilusionadas con su crecimiento y progreso.

Este proyecto, como bien lo cuenta la historia de la Universidad, a petición de los estudiantes, fue asumido por la Iglesia Particular de Pereira, la cual, siempre con el parecer de los estudiantes, le imprimió su orientación católica y la consolidó como institución de educación superior. En esa decisión, la Iglesia diocesana estuvo movida por su ferviente empeño y voluntad, en conformidad con la centenaria tradición educativa de la comunidad eclesial. En su seno, el proyecto educativo se gestó, tomó forma y se afirmó con el rigor y la claridad de principios que ahora muestra con convicción profunda y con deseo de servir a la juventud ya la región.

Entre esos principios está la voluntad de ser apoyo para que el estudiante asuma con decisión y seriedad su proyecto de “ser gente, gente de bien y profesionalmente capaz”. Al definir su papel como “apoyo”, la UCPR sienta con claridad su filosofía educativa y pedagógica: la institución, con todos sus recursos humanos (maestros, estudiantes, empleados, directivos), físicos, culturales y académicos,

pretende ser apoyo para el estudiante, pero el sujeto del proceso es él mismo; a cada estudiante le corresponde asumir el “llamado a su libertad” para diseñar y realizar su proyecto personal de vida, con autonomía, decisión y responsabilidad.

”Ser gente”, expresión que denota la misión y que el himno del Alma Mater recoge, tiene en la cultura regional un significado bien profundo: alude a la condición y nobleza de alguien que asume con dignidad y señorío su carácter de “persona humana”. Esta noción, tomada de la sabiduría popular, tiene implícito el reconocimiento de que cada ser humano, por el hecho de pertenecer a la especie, posee la condición de dignidad que lo enaltece, pero a la vez es preciso desarrollar en la existencia esa condición para crecer en calidad humana, apropiando todo lo que la sociedad le ofrece y lo que la naturaleza le ha otorgado. La UCPR no agota su misión en los procesos de formación profesional, sino que considera fundamental para su proyecto educativo, apoyar el desarrollo personal y la formación humana tanto de sus estudiantes como de sus demás miembros. Sobre la base de una formación humana sólida, integrada y armónica, el estudiante va construyendo la capacidad profesional y el desarrollo científico y técnico.

TERCERA ESTROFA.

“No nació para el bien de sí misma”

Convicción profunda de la UCPR es la de que una institución educativa y en particular una universidad, no existe como una empresa al servicio de sí misma ni está detrás de su propia gloria ni pretende erigirse como un poder o un monumento al conocimiento por el conocimiento mismo. Su vocación es el servicio, entendido como la voluntad eficaz de contribuir al desarrollo de los estudiantes, la región y sus habitantes; en el centro de su ser y su quehacer está el ser humano y el éxito del Alma Mater se mide por lo eficaz que haya sido en el cumplimiento de esa tarea; debe ser posible medir esa eficacia, y al mismo tiempo eso debe ser percibido tanto por sus estudiantes y demás miembros de la comunidad universitaria, como por la sociedad. Esta estrofa elabora uno de los principios institucionales de la UCPR.

Este servicio se manifiesta y verifica en muy diversas tareas de la Universidad; en esta estrofa se recogen algunas: le corresponde a ella ser vigilante crítica de los procesos sociales, con el fin de que garanticen la justicia social y el respeto a la dignidad del ser humano; esto lo realiza mediante la reflexión científica, social, política, ética

y, por supuesto, teológica. Le corresponde, igualmente, ser “heraldo” de buenas noticias, lo que significa que busca desarrollar su quehacer de tal manera e inspirada en principios éticos tales, que lo que produzca, difunda y enseñe contribuya al bienestar de las personas, es decir, sea percibido como “bueno”, “justo” y “de calidad”: como una buena noticia, porque impulsa procesos de realización humana tanto en la dimensión individual como colectiva.

En este sentido, la UCPR contribuye a desarrollar dos procesos fundamentales en la vida de una sociedad: “soñar” con un futuro de exaltación y respeto de la vida de tal forma que contribuya a la creación de condiciones de bienestar; “soñar”, “di-soñar” y “diseñar” un futuro más amable y humano. Igualmente, contribuir a forjar ese futuro soñado, mediante los procesos propios de la actividad educativa: la formación humana, la ciencia, la técnica, el arte y la cultura, siempre con perspectiva trascendente.

CUARTA ESTROFA.

“Convocados en torno a la ciencia, a la técnica, el arte, el saber”

Los campos en los que se desarrolla la actividad de la UCPR son la ciencia, la técnica, el arte, la sabiduría y

en general la cultura. Por ello, la comunidad universitaria toda se siente convocada en torno a la participación en el desarrollo de esas actividades y productos humanos.

En desarrollo de esas tareas, la UCPR se ocupa de lo que considera uno de sus propósitos más importantes: dar forma a la inteligencia. “Dar forma” se comprende como una tarea artística y de creatividad e imaginación: crear las actitudes, aptitudes y sensibilidades adecuadas que permitan al ser humano obrar inteligentemente, es decir, penetrando con su capacidad de lectura crítica, el interior de los procesos, los fenómenos y los objetos con el fin de desentrañar su “ser más profundo”, mediante el uso de la ciencia, la filosofía, la perspectiva ética y la teológica.

En el desarrollo de su actividad, como dice la misión, la UCPR propicia y promueve el encuentro de las disciplinas (interdisciplinariedad), el estudio riguroso y crítico (con juicio), el debate y la crítica seria y responsable, todo esto movido por el “amor a la verdad” y la voluntad de contribuir a la construcción de un mundo mejor. La Universidad Católica Popular del Risaralda, como toda universidad, es un espacio abierto para la libre discusión y la búsqueda de la verdad.

COMENTARIO FINAL

Como se puede apreciar, la letra del himno quiso recoger la identidad institucional con profundidad y fidelidad, a la vez que hacerlo en una forma poética que pretendía ser hermosa, agradable al oído y melodiosa a la sensibilidad del lector y del cantor. Se procuró evitar las figuras retóricas

meramente formales e igualmente el discurso pesado o meramente académico.

La intención es que el himno como obra poética y musical, convoque de verdad a la comunidad universitaria en torno a ideales y proyectos, afiance la identidad institucional y despierte el amor al Alma Mater y el sentido de pertenencia.



COLABORADORES

MONSEÑOR HÉCTOR FABIO HENAO GAVIRIA

Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Sociólogo de la Universidad San Buenaventura, Medellín. Teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Doctor en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Director del Secretariado Nacional de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Colombia.

ÁNGELA PATRICIA CADAVID VÉLEZ

Licenciada en Ciencias Religiosas, Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano, Universidad Católica Popular del Risaralda. Maestra de tiempo completo de la Licenciatura en Educación Religiosa de la Universidad Católica Popular del Risaralda. pandyta@ucpr.edu.co

MARÍA DEL CARMEN NARANJO OBREGÓN

Licenciada en Ciencias Religiosas, Universidad Católica Popular del Risaralda. Tecnóloga en Administración de Empresas. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano, Universidad Católica Popular del Risaralda. Docente Centro de Enseñanza Latinoamericana - CENLA y funcionaria Vicerrectoría Académica de la Universidad Católica Popular del Risaralda. maria@ucpr.edu.co

JORGE LUIS MUÑOZ MONTAÑO

Licenciado y Diplomado en Filosofía, Universidad Tecnológica de Pereira. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano, Universidad Católica Popular del Risaralda. Maestro Asistente de la Universidad Católica Popular del Risaralda. jorgeluis@ucpr.edu.co

JUAN CARLOS MUÑOZ MONTAÑO

Administrador de Empresas, Universidad Católica Popular del Risaralda. Especialista en Docencia Universitaria, Universidad Cooperativa de Colombia. Maestro Asistente del Programa de Administración de la Universidad Católica Popular del Risaralda. jcmm@ucpr.edu.co

JAMES ANDRÉS PÉREZ MONTOYA

Licenciado en Filosofía, Universidad Tecnológica de Pereira. Profesor Catedrático Universidad Católica Popular del Risaralda. japemo@ucpr.edu.co

MARIO ALBERTO GAVIRIA RÍOS

Economista, Universidad de Antioquia Maestría en ciencias económicas, Universidad Nacional Sede Medellín. Profesor asociado, Universidad Católica Popular del Risaralda. Grupo de investigación: Crecimiento Económico y Desarrollo. Vicerector Académico, Universidad Católica Popular Del Risaralda. mgavi@ucpr.edu.co

PEDRO ANTONIO TORRES OSORIO

Economista, Universidad de Manizales. Especialista en Docencia Universitaria. Especialista en Educación Personalizada. Diplomado en Didáctica de la Ciencia. Magister en Educación. Maestro Auxiliar de la Universidad Católica Popular del Risaralda. pepe@ucpr.edu.co

WILMAR DE JESÚS ACEVEDO GÓMEZ

Licenciado en Filosofía Universidad Santo Tomás de Aquino. Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano Universidad Católica Popular del Risaralda. Director de la Licenciatura en Educación Religiosa en la Universidad Católica Popular del Risaralda. Maestro de Ética y Hermenéutica de la fe en Economía Universidad Católica Popular del Risaralda. Licenciado en Filosofía Universidad Santo Tomás de Aquino (Bogotá). Especialista en Pedagogía y Desarrollo Humano Universidad Católica Popular del Risaralda. willmara@ucpr.edu.co

DAGO HERNANDO BEDOYA ORTIZ

Ingeniero de Sistemas, Universidad Antonio Nariño. Especialista en auditoría de sistemas. Profesor programa Ingeniería de Sistemas y Telecomunicaciones en la Universidad Católica Popular del Risaralda. dago@ucpr.edu.co

MARÍA GINETTE MÚNERA BARRIOS

Diseñadora industrial Pontificia Universidad Javeriana. Maestra de tiempo completo en el programa de Diseño Industrial de la Universidad Católica Popular del Risaralda. ginettemunera@ucpr.edu.co

CARLOS ANDRES LONDOÑO ECHEVERRI

Ingeniero Mecánico, Universidad Tecnológica de Pereira. Maestro investigador del Programa de Diseño Industrial, Facultad de artes, Universidad Católica Popular del Risaralda. clondono@ucpr.edu.co

LUIS ALEJANDRO FLETSCHER BOCANEGRA

Ingeniero en Electrónica y Telecomunicaciones, Universidad del Cauca. Especialista en Gerencia de Proyectos de Telecomunicaciones, Universidad del Rosario. Maestro de planta Universidad Católica Popular del Risaralda. luisf@ucpr.edu.co

ALVARO IGNACIO MORALES GONZÁLEZ

Ingeniero de Sistemas, Universidad Antonio Nariño. Especialista en Instrumentación Física, Universidad Tecnológica de Pereira. Maestro de planta Universidad Católica Popular del Risaralda. amorales@ucpr.edu.co

ÁLVARO EDUARDO BETANCUR JIMÉNEZ

Sacerdote de la Diócesis de Pereira. Teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Licenciado en Teología Dogmática de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Maestro de tiempo completo de la Facultad de Educación, Universidad Católica Popular del Risaralda. alebetanji@ucpr.edu.co

REVISTA PÁGINAS DE LA UCPR

OBJETIVO

Proponer a la discusión de la comunidad académica y proyectar hacia la región y la nación los estudios, reflexiones y discusiones multidisciplinares que, como resultado de su actividad investigativa y académica, produce la Universidad Católica Popular del Risaralda, con el fin de aportar al conocimiento y desarrollo de la sociedad.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Contribuir al cumplimiento de la misión de la Universidad Católica Popular del Risaralda mediante la promoción de la producción intelectual de la comunidad universitaria, en particular de sus maestros e investigadores.

Propiciar el intercambio de producción académica de los maestros e investigadores de la Universidad Católica Popular del Risaralda, entre sí y con otras comunidades académicas, con el fin de contribuir a la cualificación del trabajo intelectual y docente de la institución y al desarrollo del conocimiento.

Estimular la creación intelectual de la comunidad universitaria y promover la cultura de la producción escrita mediante el desarrollo de competencias escriturales.

Contribuir a la consolidación de comunidad académica en la Universidad mediante la creación de ambientes propicios para el conocimiento del entorno, el desarrollo de las disciplinas y la discusión y confrontación de las diferentes percepciones que se tienen del mundo.

Divulgar la producción intelectual de la Universidad Católica Popular del Risaralda entre las comunidades académicas y profesionales y en los distintos sectores de la comunidad, con el fin de proyectar la imagen de la institución y servir a la sociedad en conformidad con la misión institucional.

PERIODICIDAD

Revista cuatrimestral.

INSTRUCCIONES PARA EL AUTOR

1. POLÍTICAS GENERALES

- El autor debe garantizar que su artículo no ha sido publicado en otro medio.
- El envío de un artículo supone el compromiso del autor o autores de escribir su texto en forma clara, precisa y concisa, además, ser riguroso en el planteamiento y argumentación de sus ideas.
- Los juicios emitidos por los autores de los artículos son de su entera responsabilidad. Por eso, no comprometen los principios y las políticas de la Universidad ni las del Comité Editorial.
- El Comité Editorial se reserva el derecho de someter a revisión los artículos y recomendar los cambios que considere pertinentes o devolver aquellos que no reúnan las condiciones exigidas.
- Todos los artículos serán revisados con rigor por dos lectores: uno que dará su concepto académico y otro que evaluará su aspecto formal.
- Los autores no conocerán la identidad de los evaluadores y viceversa, pero de común acuerdo podrán reconocerse con el fin de enriquecer el proceso de evaluación.
- El Comité Editorial, con base en el dictamen de los lectores, determinará si se publica el artículo, pero sólo si cumple con las normas de presentación exigidas por la revista.
- El hecho de recibir un artículo y de ser sometido a proceso de evaluación no asegura su publicación inmediata y tampoco implica un plazo específico para su inclusión en una edición determinada.
- En caso de presentarse varios artículos de un mismo autor, todos serán sometidos a selección, pero sólo podrá ser publicado un artículo por edición. Si uno de estos artículos estuviera firmado por varios autores, éste tendrá prelación para ser publicado por sobre los demás.
- Los autores cuyos textos sean seleccionados para la publicación se comprometen a presentarlos en forma sintética y pertinente durante el acto de lanzamiento de la revista. En el caso de que el autor resida fuera de Pereira, podrá delegar a otra persona para la presentación del artículo.

2. REQUISITOS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos deben presentarse en Word y enviarse en un disquete acompañado de dos copias impresas a la dirección de la revista; si el artículo incluye fotografías, gráficos o similares se debe incluir originales suficientemente claros para facilitar la edición.

2.1 EXTENSIÓN

La extensión máxima es de 25 páginas y la mínima de 15, escritas a doble espacio y en tamaño carta (fuente Times New Roman 12), debidamente enumeradas. En casos especiales y según la trascendencia del tema, el Comité Editorial se reserva el derecho de aceptar trabajos de diferente extensión.

Si se considera que en la extensión de un artículo no se agota todo lo que se quiere decir, el autor puede optar por hacer varias entregas para diferentes ediciones, tratando el tema en forma progresiva.

2.2 ESTRUCTURA

Todo artículo debe contener las siguientes partes básicas:

- Título (subtítulo, si lo requiere)
- Una síntesis en español y en inglés (abstract). Esta síntesis debe ir en letra cursiva y no exceder las 120 palabras.
- Descriptores (palabras clave, en español y en inglés). Para la construcción de los descriptores el autor debe consultar las LEMB o tesauros especializados.
- Estructura interna (sin especificar con subtítulos): introducción, disertación, conclusiones.
En el caso de ponencias, se aceptará la estructura propia de este tipo de documento.

2.3 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las normas para referencias bibliográficas son las siguientes:

- Para **citas** dentro del texto se incluyen éstas entre paréntesis en el lugar de la citación, con la indicación de primer apellido del autor, con mayúscula inicial, año, página; por lo tanto, se eliminan los pies de página tipo cita, y se utilizarán sólo los tipo notas aclaratorias.

Ejemplo: ...“Evidentemente, ya no queda nada por lo que merezca la pena apostar hasta el límite de la existencia” (Baier, 1996, 103).

- Para citas en las cuales se necesite utilizar los nombres de los autores, se colocarán dentro del paréntesis sólo el año y el número de la página.

Ejemplo: ...Así lo manifiestan Bedoya y Velásquez (1998, 90) cuando se refieren a ese momento histórico: “la filosofía fue entonces, desde ese instante, occidental.”

- Al final del artículo se listarán en orden alfabético todas las referencias bibliográficas utilizadas.
- Las referencias bibliográficas se citan de acuerdo con el sistema autor, fecha, técnica utilizada en revistas internacionales. Para citación de artículos de revistas, el nombre de la revista va en letra cursiva y el número en negrilla.

Libro: Autor (Apellidos en mayúscula sostenida, nombres). Título (cursiva): subtítulo (si lo tuviese). Edición (cuando ésta es diferente a la primera). Traductor (en caso de que lo haya). Ciudad o país: Editorial, año de publicación. Paginación.

Ejemplo: BAIER, Lothar. *¿Qué va a ser de la literatura?* Trad. Carlos Fortea. Madrid: Editorial debate, 1996. 137 p.

Ponencias o conferencias: Autor de la ponencia. Título de la ponencia (cursiva). Preposición En: Nombre del seminario, congreso o conferencia (Mayúscula). (Número de la conferencia: año de realización: ciudad donde se realiza). Título que se identifica con memorias o actas. Ciudad de publicación: editor, año de publicación de las memorias. Páginas.

Ejemplo: CHARUM, Alfonso. *La educación como una de las bases para la sociedad informatizada del año 2000.* En: CONGRESO DEL SISTEMA DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN PARA LA EDUCACIÓN SUPERIOR. (6º: 1987: Bogotá. Ponencias del VI Congreso del Sistema de Información y Documentación para la Educación Superior. Bogotá: Colciencias, 1987. 302 p.

Parte de un libro o texto de un autor en una obra colectiva: Autor del capítulo o parte. Título del capítulo o parte (cursiva). En: Autor que compila. Título de la obra completa. Ciudad: Editor, año de publicación. Páginas del capítulo o parte.

Ejemplo: BRUNGARDT, Maurice P. *Mitos históricos y literarios: La casa grande*. En: PINEDA BOTERO, Álvaro y WILLIAMS, Raimond L. *De Ficciones y Realidades: Perspectivas sobre literatura e historia colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989. pp. 63-72.

Revista o publicación seriada: Autor del artículo (año). “Título del artículo: subtítulo del artículo”. En: *título de la publicación (en cursiva)*: subtítulo de la publicación. Número del volumen, número de la entrega en negrilla, (mes, año); paginación.

Ejemplo: ZAID, Gabriel (1998). “Organizados para no leer”. En: *El Malpensante*. No. 17, (agosto - septiembre 1999); pp. 24-29.

Recurso electrónico: Autor del artículo. (Fecha de registro en internet). Título del artículo (cursiva): subtítulo del artículo. Dirección electrónica / (fecha de la consulta).

Ejemplo: GENTILE, Pablo. (2002). *Pobreza y neoliberalismo*. <http://www.cisspraxis.es/educacion/> (4 feb.2005)

2.4 NOMENCLATURA

Cuando el artículo propuesto requiere del uso de nomencladores, se recomienda el empleo del sistema decimal.

2.5 PRESENTACIÓN DEL AUTOR

Los artículos deberán venir acompañados (en un archivo independiente) de la siguiente información con el nombre “DATOS DEL AUTOR”:

Nombre completo - Cargo actual e institución; si trabaja en la UCPR no debe mencionar la ciudad - Formación: pregrado y Universidad (nombre completo de la institución y no sigla) y postgrado(s) culminado(s). No se

deben consignar estudios en curso no culminados. Correo Electrónico. Espacio sencillo, times new roman.

PARA LA NOTA DE PIE DE PÁGINA EN LA PÁGINA INICIAL DEL ARTÍCULO

La llamada de autor se hace con asterisco como pie de página. Debe contener los siguientes datos y sólo esos: formación sin mencionar la universidad (p. ej. Diseñador, Administrador de Empresas...). Cargo actual e institución (nombre completo y no sigla). Correo Electrónico. Espacio sencillo, times new roman.

SÍNTESIS Y ABSTRACTS

No deben tener más 120 (ciento veinte) palabras. Espacio sencillo, times new roman.

Para ser registrados como recibidos, los artículos deben ajustarse a las instrucciones para el autor que aparecen en la Revista. La secretaria de la Revista verificará que se cumplan estas instrucciones y, si es el caso, devolverá el artículo al autor.

El título del trabajo, el nombre completo del autor, afiliación institucional, dirección electrónica, preparación académica pre y postgradual.

3. PROCESO DE SELECCIÓN DE ARTÍCULOS

Para seleccionar los artículos a publicarse en cada edición de la REVISTA PÁGINAS se procederá de la siguiente manera:

El Comité Editorial abrirá la convocatoria en la página web de la Universidad, en la que señalará las fechas de recepción, asignación de lectores y selección. Sólo se recibirán colaboraciones hasta la fecha límite indicada.

Posteriormente el Comité Editorial de la Revista se reunirá para asignar a cada artículo dos lectores evaluadores: uno que lo valorará desde el punto de vista formal, tanto a nivel de estructura como de redacción; y otro que lo valorará desde el punto de vista académico y disciplinar.

A los lectores evaluadores se les dará una fecha límite para que devuelvan los textos con los respectivos conceptos de valoración, luego de la cual el Comité Editorial estudiará los conceptos de los artículos ya valorados, seleccionará los artículos que serán publicados con base en los criterios establecidos por la Revista y procederá a hacer la devolución de estos artículos a sus respectivos autores para que realicen los ajustes necesarios, pero ya con la confirmación por escrito de que su artículo ha sido seleccionado para hacer parte de la edición actual.

NOTA: Los artículos no seleccionados para hacer parte de la próxima edición, también se devolverán a sus respectivos autores para que sean ajustados y si desean los vuelvan a proponer como candidatos para una edición posterior, para lo cual se deberán cumplir todos los pasos de selección. Esta notificación también se hará por escrito.

4. CRITERIOS DE SELECCIÓN DE ARTÍCULOS

4.1 SOBRE LOS LECTORES EVALUADORES

Cada artículo se somete a dos valoraciones así:

Forma: El lector evaluador debe ser un docente u otro académico competente con respecto a los procesos y los productos de lectura y escritura, pues él valorará la construcción del texto, esto es, redacción, ortografía, corrección, cohesión, coherencia y condiciones generales de intratextualidad y de intertextualidad.

Contenido: El lector evaluador será un par académico que, teniendo la misma formación académica del autor del artículo u otra análoga, evaluará fundamentación conceptual, calidad, rigor y pertinencia del artículo.

Los lectores evaluadores podrán ser internos o externos. En la primera página de la revista aparecerán los nombres de los lectores que han evaluado los artículos publicados en la actual edición, como miembros del Comité Revisor.

4.2 SOBRE LOS CONCEPTOS DE EVALUACIÓN

El lector evaluador deberá entregar un concepto del artículo asignado, donde expresará si considera que es apto para publicarse o no. El concepto se

formulará en el formato previsto por el comité Editorial, en el cual se presentan cuatro alternativas:

- 4.2.1 El artículo es evaluado como apto para ser publicado en las condiciones actuales.
- 4.2.2 El artículo es apto, pero requiere de correcciones menores. El autor podrá realizarlas para publicar en la presente edición.
- 4.2.3 El artículo requiere de correcciones de fondo que implican una revisión importante y en consecuencia sólo podrá ser presentado para una próxima edición, una vez haya sido mejorado.
- 4.2.4 El artículo no reúne las condiciones de calidad que exige la Revista, y en consecuencia no es apto para ser publicado.

En el caso en que el lector haya recomendado correcciones, el artículo se publicará una vez se haya verificado la realización de la mismas por parte del lector evaluador.

El único criterio que se tendrá en cuenta para la selección de artículos es la apreciación o el concepto de los lectores evaluadores. Si hay contradicción entre los dos conceptos emitidos para un mismo artículo, se buscará un tercer lector evaluador.

COMITÉ EDITORIAL

NUESTROS ESPACIOS FISICOS TIENEN NOMBRE

KABAI

Es una voz de la lengua Katía, hablada por nuestra población indígena de la familia embera chamí, que habita la región noroccidental del Departamento de Risaralda (Mistrató y Pueblo Rico) y, en menor proporción, algunos otros sitios.

KABAI significa, en una primera acepción, aprender, saber, conocer, estudiar (en otra forma: kababoai o kauaboai) y, en una segunda acepción, trabajar, laborar, cultivar.

La Universidad es un ambiente para la formación, es decir, para llegar a ser persona (gente). Ese “llegar a ser” es un aprendizaje constante, implica el conocimiento y la sabiduría, y se logra mediante el estudio.

Podríamos decir que la Universidad es un ambiente para aprender a vivir, y en ese sentido, vivir es el objeto fundamental del estudio, del conocimiento y del aprendizaje; es sabio aquél que no sólo tiene conocimientos, sino que sabe vivir y sabe construir su propia felicidad; se estudia para hacer posible la felicidad de los demás.

Kabai también significa trabajar, laborar, cultivar. La conexión de las dos acepciones, nos sugiere la idea de que el aprendizaje y la formación son tareas que requieren del esfuerzo, la laboriosidad, el trabajo disciplinado. El aprendizaje y su objeto más importante, “aprender a vivir”, es una actividad que, de forma semejante a la faena agrícola, implica “cultivar” y “cultivarse”.

Al dar el nombre de **K A B A I** a este bloque queremos, por un lado, exaltar nuestra raigambre indígena y, por otro, expresar que éste es, ante todo, un espacio para “aprender a vivir”, para “construir felicidad”.



HUMANITAS

¿Cuántos años nos separan de nuestro primer antepasado humano? Decenas de miles de años nos separan del primer viviente al que podríamos identificar como miembro de nuestra especie.

Durante todo este tiempo hemos ido conquistando unos bienes espirituales que nos ennoblecen, nos enaltecen y nos colocan por encima de las demás criaturas. A ese cúmulo de bienes intelectuales, espirituales, éticos, artísticos, sociales, jurídicos que constituyen la cultura y la civilización, se le llama la HUMANITAS. La humanitas es lo que nos separa de la “bestialitas” (bestialidad), de la mera materialidad, de la sola realidad instintiva, de la naturaleza bruta.

La HUMANITAS es todo lo digno, hermoso, noble, excelente, bello, trascendente, armónico. La humanitas nos da la condición de seres dignos, refleja nuestra trascendencia y nos caracteriza como “humanos”.

HUMANITAS es una palabra latina que expresa todo lo que en nuestro idioma significa humanidad, humanidades, humanismo.

La educación es el proceso mediante el cual nos apropiamos de la humanitas, nos formamos como humanos y llegamos a ser PERSONAS dignas, singulares, autónomas.

La Universidad Católica Popular del Risaralda quiere ofrecernos lo mejor para que podamos enriquecernos con lo más excelso que ha adquirido la humanidad a lo largo de su historia.

Al designar este edificio con el nombre de HUMANITAS queremos expresar la dimensión más entrañable de nuestra misión como institución educativa. Queremos expresar, igualmente, el deseo de que cada uno haga de la humanización el centro de su proyecto personal de vida.



BUENA NUEVA

En todas las épocas y pueblos hay un ministerio o servicio público cuya función es la de comunicar y anunciar las noticias de interés para la comunidad: el heraldo.

El heraldo vocea con vigor y vivamente el anuncio con el fin de que sea conocido, celebrado y acogido por todos: la visita del Rey para darle solución a las necesidades de la población, la victoria frente al enemigo que amenazaba la ciudad, las obras que el Estado realizaría para el desarrollo de la comunidad, la extinción del fuego amenazante o la liberación frente a cualquier clase de opresión.

El objeto de ese anuncio es la BUENA NUEVA. En la lengua en que se compusieron los primeros textos cristianos, se dice eu-angelion, EVANGELIO.

La noticia es *buena* porque lo que anuncia contribuye a la felicidad de las personas, construye y salva; porque proclama un acontecimiento que satisface las necesidades e ilusiones de la comunidad; porque es veraz y digna de crédito.

Si bien no todas las nuevas cuentan cosas buenas, a todos nos corresponde ser agentes de buenas noticias, protagonistas de hechos que puedan vocearse vivamente. Toda noticia puede volverse “buena nueva” en la medida en que sea contada para construir y hacer el bien y despierte en el oyente el deseo de ser protagonista de hechos transformadores que merezcan ser proclamados.

Cada vez que creamos algo nuevo, transformamos un producto o diseñamos y di-soñamos, estamos sembrando hechos que pueden ser buena noticia, Buena Nueva. Nos corresponde diseñar un mundo tan amable y humano que pueda ser contado como buena noticia: una sociedad que protagonice buenas noticias, un desarrollo tecnológico que sea tan humano y equitativo que se convierta en buena noticia para todos.

Cada vez que sembramos en alguien una esperanza y le posibilitamos conocerse, asumir sus conflictos y poseerse como persona, estamos comunicándole una buena nueva y convirtiéndolo en sujeto de buenas nuevas.

La Buena Nueva por antonomasia nos viene del mejor heraldo: Jesús de Nazareth, quien nos ha contado la más preciosa noticia: estamos en el corazón de Dios, que nos ama con un amor, personal, fiel y sin límites.

La UCPR está llamada a ser agente de buenas nuevas: a producir hechos que merezcan ser proclamados. Y a contribuir desde la ciencia, la técnica y el arte a que la Buena Nueva de la Salvación sea conocida y acogida.

Entre los griegos, el funcionario que cumplía este oficio era el heraldo (en griego “keryx”) y lo que comunicaba era el anuncio (en griego “kerygma”) o la noticia (“angelion”).

