

COMUNIDAD Y BIEN COMÚN

Sandra Arenas Pérez
Patricio Merino Beas
Alex S. Muñoz Hernández



UCSC

EDICIONES
UCSC



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES
UCTEMUCO

Sandra Arenas Pérez

(Editora)

Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco. Miembro de la Comisión Teológica Asesora de Cáritas América Latina y El Caribe, y de los Comités Científicos y Editoriales de Proyectos Internacionales y Revistas Científicas de Chile y de América Latina y El Caribe. Sus áreas de especialidad son los estudios del Concilio Vaticano II, la eclesiología y el ecumenismo.

Patricio Merino Beas

(Editor)

Doctor Canónico en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Profesor Titular y Decano de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la UCSC. Miembro del Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano y Profesor Invitado en el Centro Bíblico Teológico Pastoral CELAM. Sus áreas de especialidad son la Teología Sistemática, Ecumenismo y Teología Latinoamericana.

Alex S. Muñoz Hernández

(Editor)

Magíster en Humanidades, mención Historia por la Universidad del Desarrollo y Magíster en Ciencias Religiosas y Filosóficas, mención Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Jefe de la Unidad de Identidad Católica de la UCSC. Académico de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía. Sus áreas de especialización son Teología de la Cultura, Teología de la Educación y Humanidades.

COMUNIDAD Y BIEN COMÚN

Sandra Arenas Pérez
Patricio Merino Beas
Alex S. Muñoz Hernández

Universidad Católica de la Santísima Concepción
Universidad Católica de Temuco

2025



UCSC

EDICIONES
UCSC



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES
UC TEMUCO



UCSC



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES
UCTEMUCO

Comunidad y Bien Común

Sandra Arenas Pérez, Patricio Merino Beas y Alex S. Muñoz Hernández

ISBN (Impreso): 978-956-6224-58-7

ISBN (Digital): 978-956-6224-60-0

En conformidad con la política editorial de Ediciones UCSC, y Ediciones UCT, este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos.

Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción

ediciones@ucsc.cl

www.ediciones.ucsc.cl

www.ucsc.cl

Coordinación Ediciones UCSC

Gonzalo Bordagaray Bellolio

Ediciones de la Universidad Católica de Temuco

Av. Alemania 0211, Temuco, Chile

ediciones.uct.cl - ediciones@uct.cl

Coordinación Ediciones UCT

Claudia Campos Letelier

Crédito fotografías UCSC. Manuel Orellana Torres

Impresión Impresos Amar

Mayo, 2025

ÍNDICE

PALABRA EDITORES	5
Palabras Editora UCT. <i>Sandra Arenas Pérez</i>	7
Palabras Editores UCSC. <i>Patricio Merino Beas - Alex S. Muñoz Hernández</i>	10
PALABRAS AUTORIDADES UCSC	13
Palabras Gran Canciller UCSC. <i>Mons. Fernando Chomali Garib</i>	15
Palabras Rector UCSC. <i>Cristhian Mellado Cid</i>	18
Palabras Prorectora UCSC. <i>Ana Narváez Dinamarca</i>	21
PALABRAS AUTORIDADES UCT	23
Saludo Gran Canciller UCT. <i>Mons. Jorge Concha Cayuqueo OFM.</i>	25
Palabras Rector UCT. <i>Aliro Bórquez Ramírez</i>	27
Palabras Prorectora UCT. <i>Marcela Momberg Alarcón</i>	29
ARTÍCULOS	31
Marco exploratorio para el análisis del desarrollo de la ética empresarial y la economía del bien común en la construcción del desarrollo sostenible: propuesta de modelo desde la teoría de la empresa	
<i>Claudia Verónica Gómez Gómez</i>	33
 Fraternidad social: Posibilidades en torno a un pensamiento trinitario	
<i>Francisco Novoa Rojas - Ángela Alarcón Alvear</i>	59

Bien común y sistema penal: La respuesta punitiva a la delincuencia culturalmente motivada	
<i>Dayan Gabriel López Rojas - Isnel Martínez Montenegro</i>	77
Teo-lógica del Bien Común e implicancias laicas	
<i>Agostino Molteni</i>	93
Ciencia y Fe en el Desarrollo del pensamiento complejo	
<i>Tibaldo Zolezzi - Carlos Lüders - Claudia Machuca</i>	117
Lectura Popular de la Biblia como bien común de la Palabra de Dios	
<i>Pablo Uribe Ulloa</i>	141
Identidad en la diversidad: reflexiones sobre ser comunidad a partir del wiñon antü en la UC Temuco	
<i>Pablo Palet Araneda - Andrea Castillo Muñoz</i>	159
Construyendo Comunidad en la Universidad Católica de Temuco: Evaluación del Programa Pares Anfitriones	
<i>Lea Vallejos Barrera - Ana Barrera Herrera - Bertha Escobar Alaniz - Loreto Riquelme Bravo - Angélica Cartes - Sofia Castilla Gutiérrez</i>	183
RELATOS	205
<i>Detenernos para dar Carlos Favre Rodríguez</i>	207
<i>La vida en la UCSC Mariela Ocampo Vásquez</i>	208
<i>Diversidad y Responsabilidad en la UCT Karina Neira</i>	210
<i>Sostenibilidad en la UCSC Sebastián Retamal</i>	211



PALABRAS EDITORES

Tejer y entretejer. Construir comunidad desde el sur

Tejer y entretejer saberes y comunidades es tal vez la naturaleza más propia de toda Universidad, tarea que asumen con vigor las Universidades Católicas que portan consigo, además, un rico patrimonio de tejidos culturales transgeneracionales, que han dialogado históricamente con la fe que profesan, integran y transmiten.

Las dos universidades católicas más australes de Chile se han convocado para conversar colectiva y académicamente en torno a este patrimonio común y a su tarea ineludible y siempre abierta a formas actualizadas para hacerlo disponible a la academia, la iglesia y la sociedad.

Que la comunidad sea el fruto de una serie de hebras disímiles de grosor y variadas en color, es parte esencial del patrimonio de la Iglesia desde antiguo, un tejido que une sin anular la diferencia, una paradoja fascinante, una fiesta espléndida. Esta paradoja propia del cristianismo, aquella que proclama lo uno en lo diverso, la que desde ahí instala una unidad plural como el mejor modelo de convivencia, es el presupuesto de la construcción de comunidad a la que aspira una universidad católica. No se trata de una comunidad resguardada en el ideario de la homogeneización, donde las individualidades se difuminan en una suerte de —las más de las veces arriesgada y ficticia— sincronía uniforme. La unidad plural en cambio, no opaca ninguna individualidad, sino por el contrario, le saca lustre a cada persona, haciéndolas aparecer con sus voces y talentos, con sus preguntas y miradas, con todas sus biografías, periplos, capacidades y compromete una circularidad virtuosa de corresponsabilidad en el proyecto común.

Aspirar a una unidad que no anula diferencias implica valorar la diferencia en su propia densidad. Lo diferente no es una amenaza ni para nosotros ni para el proyecto común; antes bien, es la condición de posibilidad de su cumplimiento y desarrollo. La diferencia desafía permanentemente, obliga a revisitar la identidad personal y los bordes de ese proyecto común, no se contenta con respuestas absolutas y acabadas, apremia, insiste. Esa que puede parecer una molestia constante, es más bien el espacio de crecimiento, de movimiento, de dinamismo, que capacita para co-construir la comunidad.

Esto implica gestionar la diferencia abandonando la pesimista narrativa que la envuelve, a menudo más práctica que teórica. Sabemos que lo uniforme opaca los matices, el multicolor, el brillo, pero aun así, en la práctica, nos seduce la uniformidad de criterios, de ideas, de estilos. Etiquetar de extraño aquello o, peor aún, a aquel/aquella que es distinto a mí y a mi grupo, es más frecuente de lo que estamos dispuestos a admitir. En este sentido, validamos la opacidad de la homogeneización. Al final pareciera que acomodan los consensos sin gestión de los disensos, propios de la diferencia. En esa suerte de deslegitimación de lo otro distinto, abandonamos el proyecto común. No hay auténtico proyecto comunitario sin diferencia, sin disenso, sin otredad. Y esto no es una calamidad, ni tan solo un hecho irrefutable, es bello y es bueno, es en rigor una bendición. Todos los enfoques epistemológicos que sitúan el diálogo como presupuesto son conscientes de ello, también y ¡cómo no! estas dos universidades católicas sureñas. Dialogar y formar agentes de diálogo supone ser muy conscientes de nuestra propia identidad, como bellamente lo recuerda el Papa Francisco en *Fratelli tutti*; salgo y me encuentro con otros/as desde quién soy, desde lo que creo, desde lo que sé, desde dónde estamos situados, con toda nuestra biografía, no es distinto para las universidades católicas. La dimensión intercultural, interreligiosa, ecuménica, la intersección de saberes, la búsqueda de la paz, la amistad social a la que aspiran por propia naturaleza son las concreciones de aquel dinamismo dialógico, que abraza la diferencia.

De alguna manera de esto trata este libro. La imagen del tejido tiene un profundo sentido territorial, no tan solo por el *wutral* o porque se cultivan los saberes que entrelazan hebras en gran anchura desde sus propias peculiaridades, sino también porque se trata de un territorio que sabe de pluralismo social, político y religioso, tal vez mucho más que otros territorios del país. Y vive cotidianamente el difícil arte de cruzar armónicamente esas hebras de grosor y color distintas. En el reconocimiento del valor intrínseco de cada una de esas hebras se juega la densidad del proyecto comunitario, valor intrínseco y no anulación, ni invisibilización. Las Universidades Católicas en este territorio colaboran en esos tejidos en la medida en que generan masa crítica capaz de vehiculizar individualidades hacia un proyecto común, en la medida en la que no solo son agentes de captación y despliegue de saberes, sino sobre todo en el esfuerzo nunca acabado de interseccionar biografías hacia la búsqueda de un saber integral.

Esta tarea universitaria católica ineludible implica un esfuerzo creativo que abraza la salida, que se descentre y comunique, que responda con rigor a las preguntas del entorno y del tiempo, incluyendo las interrogantes de la propia comunidad universitaria; algo de ese esfuerzo contiene este volumen. Las investigaciones que ofrece-

mos son de talante y origen distinto, tienen enfoques metodológicos, presupuestos disciplinarios y epistemológicos diferentes, se hacen preguntas diversas que las y los investigadores recogen del entorno universitario, social y/o eclesial, regional, nacional o más global.

Estas variadas voces, se nutren con experiencias y registros fotográficos, como un gran tejido de diversos estamentos de las dos comunidades universitarias y así, honramos el rico patrimonio que portamos, que orienta nuestro quehacer hacia un proyecto de unidad plural, a construir comunidad en cada encuentro organizado o casual, café, conferencia, clase, en cada investigación; desde el sur, un territorio compartido y muy querido.

Dra. Sandra Arenas Pérez

Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía UCT

Una pausa necesaria para mirar el horizonte

Nos hace bien cada cierto tiempo levantar la cabeza, mirar hacia el horizonte, respirar hondo, tomar conciencia del sentido de nuestro quehacer. Hacer una pausa.

La complejidad del ecosistema universitario con sus exigencias de distintas índoles, hoy desgraciadamente demasiado cuantitativas y marcadas por métricas, índices y metas por alcanzar, consumen gran parte de nuestras fuerzas, pudiendo apagar nuestras motivaciones y vocación hasta sentirnos abrumados. Por esta razón, tomarse una pausa para centrarse en el sentido compartido de nuestro quehacer universitario, puede constituir un momento de renovación y remotivación. Proveer de horizonte, hondura y trascendencia a nuestro trabajo universitario es un derecho de nuestra humana condición espiritual, que se revela contra cualquier reduccionismo e inmediatez que pueda hacernos caer en la sensación de sinsentido, utilitarismo y hasta soledad.

Pausar por unos momentos nuestros planes de desarrollo estratégico, los informes de acreditación, los planes y programas de espacios curriculares, las pautas de categorización y evaluación, entre otros, para saborear nuestros proyectos educativos y beber de ellos el pozo de sentido de nuestro quehacer universitario, me parece que es una de las mejores pausas activas que podemos tener.

Este libro es fruto de una pausa activa realizada por algunos miembros de la Universidad Católica de Temuco y de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, pretendiendo visibilizar dos de los principios rectores de sus proyectos educativos, a saber: Bien Común y Comunidad. Ciertamente, ambos están relacionados y en comunión con los otros principios que fundamentan nuestros respectivos proyectos educativos, sobre todo el principal de ellos: el respeto y centralidad de la persona humana. El equipo de colegas de la Universidad Católica de la Santísima Concepción concentró su aporte para este libro en la búsqueda del bien común, porque fue el principio que durante el año recién pasado acentuó en su comunidad educativa, incluyendo dentro de este, el cuidado de la casa común y el desarrollo sostenible, canalizado en varias iniciativas conducidas por sus autoridades y la Unidad de Identidad Católica.

Es muy rica la relación que existe entre Universidad (Católica) y la búsqueda del Bien Común, así lo podemos ver en toda la Enseñanza Social de la Iglesia con su sólido cuerpo de documentos que la exponen y fundamentan. Universidad (Católica) y Bien Común se interrelacionan desde la comprensión cristiana de la dignidad de la persona humana, patrimonio de nuestra cultura y recogida en nuestros proyectos educativos; todos ellos, aunque con otros enriquecimientos, básicamente inspirados en la Constitución Apostólica de San Juan Pablo II *Ex Corde Ecclesiae* (1990).

Hace bien a nuestro quehacer universitario tener como horizonte explícito la construcción del bien común, entre otras razones, porque nos ayuda a desatar un nudo paradójico en que se ve envuelta nuestra labor universitaria. Esta paradoja consiste en que, si bien nos definimos como universidades complejas, por las distintas dimensiones a las que apuntamos desarrollar en el interior de nuestras instituciones, a saber: docencia, investigación, vinculación con el medio y gestión; a la vez que la complejidad del ecosistema universitario con distintas unidades y saberes y por supuesto personas que interactúan. No obstante, estamos cada vez más atomizados, encerrados en nuestras disciplinas altamente especializadas y con unidades de trabajo o equipos de investigación cabizbajos abocados a cumplir índices, métricas y objetivos, que más que provocar encuentros y relaciones, construyen bunkers e individuos ensimismados; y esto pese a que también una de las exigencias es hacer redes y buscar la transdisciplinariedad. Sucede que la suma de las partes por sí mismas no constituyen una unidad, tampoco hacen universidad ni catolicidad, ni menos por sí mismas construyen bien común.

Entonces, ¿cómo hacer universidad buscando el bien común en estas condiciones? Sin duda se trata de un proceso que requiere pausas, encuentro, diálogo, reflexión e interacción. Hay aquí un desafío hermoso.

Además, hacer una pausa y discernir cómo contribuir al bien común de la sociedad mediante la formación integral de nuestros estudiantes, también es un desafío apasionante. Porque este no se da simplemente por el hecho de estar cuatro o cinco años coexistiendo unos y otros o por la titulación oportuna. Aquí es muy importante abordar íntegramente el tema de la calidad educativa, los procesos de calidad requieren intencionar en todo el quehacer de la vida universitaria la formación de personas donde la búsqueda del bien común se asocie con el desarrollo personal.

Lo propio, el sujeto, la persona, la identidad en la cosmovisión antropológica cristiana supera la individualidad para incluir la relacionalidad en todas sus posibilidades: la propia conciencia, las demás personas, el cosmos y Dios. El desarrollo del sí mismo incluye la formación de la conciencia libre, madura, crítica, la relacionalidad

con el otro, con lo diverso, con lo otro (casa común, cosmos, mundo, universo), con la trascendencia absoluta y gratuita.

Persona, comunidad, universo se interrelacionan, por eso, también la construcción de la cultura del encuentro y del cuidado de los unos a los otros, la fraternidad, la artesanía de la paz, la ciudadanía responsable, la ecología integral y otros temas en que insiste el Papa Francisco son procesos vinculados al bien común. Una Universidad Católica debe incorporar en su concepción de calidad educativa estos fines. Se extraña propiciar entre nosotros una educación en virtudes, como una manera de superar un idealismo valórico que parece jamás hacerse carne. ¿Cómo hacerlo? Ciertamente, requerimos de más pausas activas en torno a un café y buenas conversaciones para juntos buscar algunos caminos.

Esperamos que las páginas que siguen nos motiven, nos reencanten para hacer más pausas, mirar el horizonte y activar nuestra vocación universitaria en torno a la búsqueda del bien común, que busca la perfección de todo nuestro ser personal y de la comunidad.

Dr. Patricio Merino Beas

Decano Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía UCSC
Presidente del Comité Identidad Católica UCSC

Mg. Alex S. Muñoz Hernández

Académico Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía UCSC
Jefe Unidad de Identidad Católica UCSC



PALABRAS AUTORIDADES UCSC

Universidad Católica y Bien Común

Las universidades católicas están llamadas, en virtud de su naturaleza e identidad, a ser una fuente importante de evangelización; es decir, caminar junto a la vida de la Iglesia en el anuncio de la Buena Nueva que nos trae Jesucristo. Este gran misterio, la Universidad Católica lo escruta y dispensa con un bien mayor en los bordes propios de su quehacer; transmitiendo los conocimientos e investigando con la amplitud propia de su catolicidad, en todos los campos del saber. Desde ese punto de vista, la institución universitaria está llamada a ser un lugar privilegiado, donde converge la razón que quiere conocer la realidad y descubrir la verdad inherente que hay en ella y; la gran verdad que es Jesucristo, a la que se adhiere mediante el don de la fe.

En palabras del Papa en el encuentro de mayo del 2023 a los miembros de Oducual «universidad deriva de «universo», es decir, el «conjunto de todas las cosas», el adjetivo «católica» la refuerza y la inspira. Por lo que nos invita a «formar mentes católicas, capaces de observar no solo el objeto de su interés». Ello porque «una mirada extremadamente precisa y focalizada puede volverse fija, fijada y excluyente». Termina diciendo que «ser católico significa tener una visión panorámica sobre el misterio de Cristo y del mundo, sobre el misterio del hombre y de la mujer».

La universidad católica, en cuando universal y abierta a todo lo que es bueno, bello y verdadero; está llamada a escuchar con entrañas de misericordia los dolores que existen en el mundo e iluminarlos desde su quehacer mediante el diálogo, la reflexión interdisciplinar y sobre todo, forjando instancias de acompañamiento y de acciones concretas que concurren a su alivio. Nada de lo que le acontece al hombre y a su entorno le es ajeno a la Iglesia, y por lo tanto; a la Universidad de la que es parte, pues surge desde su mismo corazón.

Son múltiples los desafíos que tiene la universidad, tal vez el más relevante es ser fiel a su identidad y carisma. Encaminándose a vivirlas con radicalidad evangélica. Desde ese punto de vista la libertad de investigación y de enseñanza, deben ir de la mano con una búsqueda de la verdad integral del hombre y de una antropología fundamentada en el misterio de la creación, que lo revela como imagen y semejanza de Dios, varón y mujer y; llamado a dar vida y custodiar la creación.

La Universidad Católica, además, está llamada a vivir su identidad con una renovada profundidad espiritual. Este desafío se hace cada vez más urgente, toda vez que nos encontramos en una sociedad escéptica frente a la posibilidad de alcanzar la verdad y, que postula un conjunto de antropologías que reducen al ser humano a un aspecto de su ser. Desde ese punto de vista, recordar que el todo es más que las partes y que, todo ser humano es una realidad única e intransferible; nos permitirá comprender la relevancia de integrar al saber científico, la dimensión filosófica y teológica de la realidad.

Toda Universidad Católica está llamada a integrar, a incluir, a comprender desde todos los puntos de vista el conocimiento; esta actitud nos conducirá a la complejidad disciplinar y el asombro frente a la realidad que siempre nos supera, pues siempre será un gran misterio. Ello resulta del todo razonable, toda vez que la racionalidad humana es científica, ética y estética; a la vez que llamada a darle al hombre, las herramientas necesarias para que alcance la máxima expresión de su humanidad que es, por sobre todo, ser más y no saber o tener más. El ser más, claramente está vinculado a la dimensión social de la vida y a una preocupación eficaz respecto de los grandes problemas que aquejan al mundo, pero desde una nueva mirada. Es emocionante y desafiante a la vez, que Francisco nos dice que «quizás la misión de la universidad es la de formar poetas sociales, hombres y mujeres que aprendiendo bien la gramática y el vocabulario de la humanidad, tienen chispa, tienen el destello que permite imaginar lo inédito».

La invitación es clara. Pensar la Universidad como el espacio donde el ser humano saca lo mejor de sí, para proyectarlo a la sociedad de la cual forma parte. Toda la razón tenía Benedicto XVI cuando postulaba que los seres humanos hemos sido creados no para la comodidad, sino que para la grandeza. Ello nos obliga a estar siempre revisando nuestro modo de pensar, de actuar y de proyectar la universidad en medio de los tiempos que le toca vivir. Siempre como cauce, nunca como dique; siempre animando la pequeña luz que nos encontremos por el camino y nunca vivir en una eterna queja de que los tiempos pasados fueron mejores y del «habría que». No nos olvidemos que Francisco nos invitó a desterrar el «habríaqueísmo» y ponernos a trabajar con las manos, el corazón y la inteligencia para dejarle a las futuras generaciones un mundo mejor.

Convencido de que no hay nada que transforme más a las personas y por ende el tejido social que el Evangelio de Jesucristo, reforzar la identidad de la Universidad Católica en cuanto católica, es un deber y también un derecho. Su aporte será significativo en la medida que sea capaz de ser reflejo de la luz que nos trae Jesucristo, que ensancha la razón en todos sus ámbitos; pero que reconoce la primacía de las personas

por sobre las cosas, de la ética por sobre la técnica, la dimensión espiritual por sobre el material; en definitiva, el ser por sobre el tener y el hacer.

Gran desafío se nos impone en los tiempos modernos. Las grandes carreteras nos impulsan a andar a gran velocidad, pero no siempre sabiendo hacia donde vamos; las redes nos llevan a estar ampliamente interconectados, pero como nunca, experimentando mucha soledad; Son tiempos donde los índices macroeconómicos muestran buenas cifras, pero los pobres siguen esperando y sufriendo abusos de toda índole. Estos desafíos, en los horizontes propios de su catolicidad, la universidad debe reconocerlos como propios; tributando de esta forma, a la sociedad de la que es parte y a la cual contribuye desde la búsqueda de la verdad, la excelencia y un bien, que sea efectivamente común.

+ *Fernando Chomali Garib*

Arzobispo de la Santísima Concepción

Gran Canciller de la Universidad Católica de la Santísima Concepción¹

1 Gran Canciller de la Universidad Católica de la Santísima Concepción al momento del cierre del proceso de convocatoria del texto.

Aporte de las universidades al bien común

Formar a sus miembros en la responsabilidad en todos los ámbitos de la vida, con la mirada puesta especialmente en la búsqueda del bien común y no solo en el bienestar individual, es uno de los propósitos centrales que alientan el quehacer de nuestra Comunidad UCSC. Este principio, que se sustenta en la riqueza de la antropología cristiana, es elemento central del compromiso ético que asume nuestra Institución a través de la promoción del diálogo, una cultura del encuentro y del cuidado de los unos a los otros y de la casa común.

En el cumplimiento de nuestra misión al servicio del bien común, hemos desarrollado con especial intensidad la labor de formar personas integrales, generar conocimiento e innovar, a través de un trabajo de calidad, comprometido con la comunidad y el medio ambiente.

Es aquello lo que nos ha alentado en las más de tres décadas de historia de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, donde nuestra Institución ha crecido en todas sus áreas, consolidando un proyecto educativo que otorga prioridad a la formación integral del estudiantado gracias a la cooperación e integración de saberes, a fin de que puedan alcanzar una visión orgánica y amplia de la realidad.

Bajo esta concepción, el rol de académicos y académicas es ser personas íntegras, cultas y comprometidas con una formación que considere fe y cultura, competencias profesionales y sabiduría. Adicionalmente, en las tareas de investigación, la invitación es a poner siempre como foco central de la tarea el servicio a la persona humana, pre-ocupándose tanto de las implicaciones éticas y morales como de los métodos.

En ese contexto, cobra absoluto sentido el mensaje del Papa Francisco a quienes tuvimos la bendición de participar en el Congreso de la Organización de Universidades Católicas de Latinoamérica y el Caribe (Oducual) de Roma 2023, donde el Santo Padre nos llamó a formar «mentes católicas, capaces de observar no solo el objeto de su interés, ya que una mirada extremadamente precisa y focalizada puede volverse fija, fijada y excluyente. Tiene la precisión de un radar, pero pierde el panorama. Necesitamos mentes, corazones, manos a la altura del panorama de la realidad, no de la estrechez de las ideologías».

El Papa Francisco también nos invitó a ser Universidades Católicas misioneras, es decir, con las puertas hacia afuera, dado que la misión es la inspiración, el impulso, el esfuerzo y el premio de toda la Iglesia. Y agregó que «la misión de la universidad es la de formar poetas sociales, hombres y mujeres que, aprendiendo bien la gramática y el vocabulario de la humanidad, tienen chispa, tienen el destello que permite imaginar lo inédito. No se olviden de la expresión: formar poetas sociales. Quizás la misión de la universidad es preparar coreógrafos sociales, hombres y mujeres que vislumbran en el pueblo una danza, un baile donde cada uno contribuye a la gracia del movimiento total y nadie es excluido».

También hemos acogido con entusiasmo el mensaje entregado por el Papa Francisco a través del Pacto Educativo Global, para que contribuyamos a la renovación de una sociedad debilitada en su esencia humana. Para ello es necesario atender a los siete compromisos que considera el Pacto: poner a las personas en el centro de todo proceso educativo, escuchar a las jóvenes generaciones, promover a la mujer, tener a la familia como primera e indispensable educadora, abrirnos a la acogida de los más vulnerables y marginados, comprometernos a estudiar para encontrar otras formas de entender la economía, la política y el progreso; y salvaguardar y cultivar nuestra casa común, protegiéndola de la explotación de los recursos.

Resulta especialmente importante la preocupación por el medio ambiente y la sustentabilidad. En particular, nuestra Comunidad UCSC ha comprometido sus capacidades para aportar al desarrollo sustentable, contribuyendo desde el quehacer académico al medio ambiente y buen uso de los recursos. Adicionalmente, hemos reforzado la promoción del desarrollo sustentable al interior de nuestros campus y sedes. Confiamos en que sobre la base de la consolidación de la sustentabilidad tanto al interior de nuestra Institución así como en el medio externo que nos rodea, haremos un aporte real y concreto a una tarea de primera importancia, como es preservar el planeta para beneficio de las generaciones futuras.

Para seguir avanzando en responder al llamado del Magisterio, así como en la tarea de fomentar el crecimiento de la fe, el amor al prójimo y el servicio a los más necesitados, es indudable que requerimos que la esencia de nuestro quehacer no se pierda, sin que aquello implique una tendencia al inmovilismo. Por el contrario, tal como lo expresa la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, del Sumo Pontífice Juan Pablo II, «las Universidades Católicas están llamadas a una continua renovación, tanto por el hecho de ser universidad, como por el hecho de ser católica. En efecto, está en juego el significado de la investigación científica y de la tecnología, de la convivencia

social, de la cultura, pero, más profundamente todavía, está en juego el significado mismo del hombre. Tal renovación exige la clara conciencia de que, por su carácter católico, la Universidad goza de una mayor capacidad para la búsqueda desinteresada de la verdad; búsqueda, pues, que no está subordinada ni condicionada por intereses particulares de ningún género».

Invito especialmente a nuestras comunidades universitarias a asumir una actitud proactiva y comprometida en la búsqueda de respuestas a los amplios desafíos y necesidades en el área de la educación, poniendo siempre por delante el sentido de comunidad y la búsqueda ineludible del bien común.

Como Comunidad Universitaria UCSC seguiremos promoviendo el trabajo en equipo, el respeto, la colaboración y la participación activa en la construcción de una sociedad más justa, equitativa y al servicio de la persona humana, que tenga como uno de sus principios fundamentales la búsqueda de un modelo de desarrollo que apunte a la sostenibilidad, en armonía con el medio ambiente y la vida espiritual.

Dr. Cristhian Mellado Cid

Rector Universidad Católica de la Santísima Concepción

Universidad, Catolicidad y Bien Común

El título «Comunidad y Bien Común» refleja de manera precisa las dimensiones de la vida universitaria que son esenciales para nuestra misión como Universidad Católica. La comunidad académica no solo acoge y nutre el conocimiento, sino que, desde la perspectiva católica, este se vincula de manera efectiva con la sociedad y los desafíos contemporáneos.

La obra nace como iniciativa conjunta entre comunidades que, compartiendo un *ethos* institucional; expresan su identidad en los particulares contextos sociales y culturales donde nuestros proyectos educativos, aportan a la vida y desarrollo del país. La obra enuncia con pertinencia dos semblantes fundantes de la conformación de nuestras universidades; la primera —implícita en las primeras líneas— el camino de la cooperación como fruto de la misión que la Universidad ofrece en favor de la verdad y el diálogo. Lo segundo como expresión de madurez de la complejidad de la Universidad Católica, es la condición multidisciplinar de las investigaciones comprendidas en la arquitectura del texto. Serán estas páginas una contribución a comprender la profundidad de los principios que edifican la identidad, reflejando la dinamicidad a la que la catolicidad nos conduce.

La institucionalidad universitaria protege y promueve aquello que el conocimiento valida como bueno y verdadero. La comunidad, con su responsabilidad de preservar y difundir el acervo cultural a través de los estudios superiores, se compromete desde sus inicios a impulsar áreas de la vida compartida que fomentan el desarrollo. Nos motiva a avanzar en la búsqueda del conocimiento y la excelencia, que son fundamentales para nuestra misión institucional.

La docencia, investigación, vinculación e innovación ocupan un lugar central en la vida universitaria. Sin embargo, es la visión católica de la academia la que une estas áreas, logrando una formación verdaderamente integral para nuestros estudiantes y permitiéndonos contribuir al debate público con un enfoque centrado en la persona.

El Magisterio de la Iglesia establece el deber ser de la Universidad Católica, lo que para nosotros implica siempre la «tutela y desarrollo de la dignidad de la persona humana». No es solo una declaración, sino una ocupación constante y el eje de nuestro proyecto educativo. Esta forma de hacer universidad no se limita al conocimiento

teórico o técnico, sino que aborda de manera integral nuestra comprensión y forma de habitar el mundo. Al explorar el saber desde principios éticos, la Universidad Católica busca su significado profundo, integrando la trascendencia en la formación y vinculación, conforme a la antropología que sustenta nuestro modelo educativo.

La Universidad Católica, al aspirar al bien común, se destaca por su estrecha relación con la vida eclesial. Contribuye al bien común al profundizar en la verdad y ofrecer a la Iglesia herramientas de discernimiento para responder a los desafíos de cada época. Además, promueve la formación continua de quienes se dedican a la vida consagrada y establece redes de cooperación que favorecen un desarrollo integral de la persona.

Entendemos nuestro servicio con especial rigor en la formación de profesionales, donde la Universidad Católica promueve la justicia, la verdad y la fraternidad, alineándose con la vida y misión de la Iglesia. Contribuimos al bien común al buscar la verdad sin reduccionismos, mediante una exploración honesta que amplía el conocimiento y nos guía hacia la sabiduría. La Universidad sirve al bien común, fiel a su identidad católica, al compartir la misión y reflejar la dimensión social del mensaje del Evangelio, fomentando la cooperación institucional y la vida en comunidad.

Dra. Ana Narvárez Dinamarca

Prorrectora Universidad Católica de la Santísima Concepción

PALABRAS AUTORIDADES UCT



Saludo Gran Canciller UCT

Al presentar esta obra literaria, fruto de la reflexión de la Universidad de Católica de Temuco y la Universidad Católica de la Santísima Concepción, respecto del quehacer académico de dos instituciones de educación superior católicas que sirven en el sur de nuestro país, deseo ofrecer mis palabras, que surgen desde la importancia que posee la universidad, que emerge desde «el corazón de la Iglesia (...) como centro incomparable de creatividad y de irradiación del saber para el bien de la humanidad».

Como bien sabemos, la identidad católica, como marco del trabajo intelectual de nuestras universidades, no se contrapone al saber científico ni a las conquistas del ingenio humano. Por el contrario, la fe amplía el horizonte del pensamiento. Se propone ella misma como camino hacia la Verdad plena, Jesucristo, luz verdadera que ilumina al mundo (cf. Juan 1, 9), y guía para un auténtico desarrollo de la persona, en quien encontramos, mediante el acto creador, a la imagen y semejanza de Dios (cf. Génesis 1, 26).

Es por ello que la fe, en cuanto saber que nos revela el rostro de Dios impreso en el corazón de las mujeres y los hombres de todos los tiempos, dialoga crítica y armoniosamente con la razón y la cultura. Precisamente, la fe «despierta el sentido crítico, en cuanto que no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas y la ayuda a darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas» (Lumen Fidei, 34).

Así, la riqueza del diálogo entre la fe, la razón y la cultura, como expresión manifiesta de la identidad católica de las universidades al servicio de la sociedad contemporánea, surge como respuesta vigente a la diversidad, desde la cual se enriquece, a través de la creación de oportunidades para fomentar valores como la empatía, el respeto, solidaridad y la promoción de la libertad, todos ellos en función de un irrestricto compromiso por la fraternidad (cf. Fratelli Tutti, 103).

En suma, el trabajo presentado en esta obra nace precisamente de esta vida de comunidad universitaria, que prolifera en su orientación al bien común, cuyo fin es el encuentro con Dios.

Que esta reflexión nos inspire a seguir trabajando para que la universidad sea un espacio de construcción y crecimiento. Sigamos construyendo el futuro de la educación universitaria católica desde el corazón de cada institución de educación superior,

especialmente desde el sur de Chile. De seguro, somos todos y todas, quienes aportamos día a día a la vivencia de la identidad católica que anima el trabajo que nos encamina hacia la plenitud del reino de Dios en medio nuestro.

+ *Jorge Concha Cayuqueo OFM.*

Obispo de la Diócesis San José de Temuco
Gran Canciller Universidad Católica de Temuco

UCT fortaleciendo su ideario Institucional

El libro monográfico que tienen en sus manos es un importante trabajo colaborativo entre dos universidades católicas regionales, de común origen y muy parecidas en estructura y funcionamiento, pero lo más importante quizás, es que comparten principios y valores fundacionales cuyo cimiento es el humanismo cristiano.

Una de las principales preocupaciones de una universidad católica es proyectar su identidad y sello, tanto comunitariamente como con su entorno. Así entonces, su principal vocación es construir una comunidad que educa con fraternidad solidaria como aporte al bien común.

En el año 2022, nuestra Universidad en conjunto con la Universidad Católica de la Santísima Concepción, convocaron a sus comunidades a participar en el desafío de escribir un libro que recoja la voz en torno a los valores y principios transversales que las caracterizan.

Se abrieron dos grandes categorías: (i) Construir Comunidad y (ii) Aportar al Bien Común. La primera categoría, compromiso propio de la UCT que entiende que la vida humana y su propia identidad se construye a partir de la diversidad de personas que componen la comunidad y la segunda categoría, desafío propio de la UCSC, que define a la persona humana como relacional que se va desarrollando en su convivir y en su acción.

En el caso específico de la UCT, nuestros Principios Transversales son lo que constituyen el Ideario Institucional y son los siguientes: (1) Construir Comunidad, (2) Cultivar el Diálogo como una herramienta didáctica, para promover el diálogo fe-razón y para cultivar el diálogo intercultural, (3) Vocación de Servicio y Equidad, la universidad se pone al servicio de la búsqueda de una sociedad más justa y solidaria, (4) Respetar, Proteger y Mejorar la Vida en Todas sus Formas, bajo el concepto del 'buen vivir', en armonía con todos los seres que habitan la tierra y (5) Evangelización de la Cultura, que nos permite contribuir al anuncio de la Buena Nueva a todas las personas sin distinción.

De los trabajos presentados desde nuestra Universidad, cinco fueron seleccionados para ser incluidos en el libro que hoy presentamos a la Comunidad Regional y

Nacional, los que en su conjunto, dan clara cuenta de nuestros valores y principios fundantes.

El primer artículo, «Marco exploratorio para el análisis del desarrollo de la ética empresarial y la economía del bien común en la construcción del desarrollo sostenible: propuesta de modelo desde la teoría de la empresa», aborda el estudio de la economía del bien común y la ética empresarial para la construcción del desarrollo sostenible (cuarto principio). El segundo artículo, «Bien común y sistema penal». La respuesta punitiva a la delincuencia culturalmente motivada, nos invita a reflexionar sobre cómo el sistema penal toma en cuenta la diversidad cultural, sobre todo en delitos culturalmente motivados (segundo principio). El tercer artículo, «Construyendo Comunidad en la Universidad Católica de Temuco: Evaluación del Programa Pares Anfitriones», nos permite evaluar y retroalimentar una exitosa experiencia de inserción a la vida universitaria de estudiantes de primer año (primer y quinto principio). El cuarto artículo, «Identidad en la diversidad: reflexiones sobre ser comunidad a partir del wiñon antü en la UC Temuco», aborda el desafío de construir comunidad a partir de la diversidad cultural y religiosa (cuarto principio). Finalmente, el quinto artículo, «Ciencia y fe en el desarrollo del pensamiento complejo». Una experiencia aplicada en la Universidad Católica de Temuco, nos enseña que el trabajo colaborativo enriquece la reflexión entre el diálogo fe y ciencia, siempre en la búsqueda de la verdad y el bien común (tercer y quinto principio).

Esperamos sinceramente, que este libro transmita el compromiso que tenemos con los valores y principios del humanismo cristiano que nos caracterizan, como instituciones católicas insertas en el territorio y con una fuerte vocación de servicio para la formación de profesionales que iluminen con su saber y fraternidad.

*Dr. Aliro Bórquez Ramírez**

Rector Universidad Católica de Temuco

* Rector de la Universidad Católica de Temuco al momento del cierre del proceso de convocatoria.

Saludo Prorrectora UCT

Cada año, nuevos jóvenes nos confían su proceso de formación técnica y/o profesional, de lo cual nos sentimos orgullosos, pero a la vez con el tremendo desafío y compromiso de apoyarles en el desarrollo no solo de la disciplina que han escogido, sino que también de su crecimiento como personas en la búsqueda de la verdad, la justicia, la solidaridad y el servicio a los demás. Es nuestro desafío generarles un espacio donde se promueva el diálogo interdisciplinario, el respeto y la valoración por el otro, la amistad social y que comprendan que son agentes de cambio y de mejora continua de una sociedad que debe ir avanzando a ser más equitativa y fraterna.

En tal sentido y fruto de un importante trabajo colaborativo, iniciado el año 2022, entre la Universidad Católica de la Santísima Concepción y la Universidad Católica de Temuco, en las siguientes páginas encontrarán un análisis detallado que profundiza en el sello, la identidad y el quehacer de nuestras universidades, por parte de autoridades, equipos académicos y administrativos y estudiantado, que sin duda contribuyen al bien común.

Este proyecto en particular, nos invita a hacernos cargo para estar abiertos al diálogo en torno al rol social de las universidades católicas para construir comunidad, en donde la vida cotidiana se cimienta desde la riqueza de la diversidad de las personas que las componen y de las redes institucionales, nacionales e internacionales, para promover el intercambio de conocimiento y experiencias y así enriquecer nuestras comunidades educativas.

Ambas instituciones de educación superior, no solo con centros de formación académica, de avances en investigación y de vinculación con su entorno, sino que son pilares de una formación integral y de valores éticos, que enriquecen nuestro desarrollo personal; pero también a la vez moldean nuestra interacción con el entorno universitario y en definitiva con la sociedad en su conjunto en las zonas en las que estamos insertos.

La identidad institucional nos permite tener un conjunto de rasgos que son propios de la Universidad Católica de la Santísima Concepción y de la Universidad Católica de Temuco, otorgando un sentido de pertenencia a las personas que componemos la comunidad universitaria y de trascendencia entre las acciones que cada día desarro-

llamos y el horizonte del futuro misional, con el fin de identificarnos vivencialmente con nuestras universidades.

Finalmente, agradecer a quienes hicieron posible concretar este libro, por su dedicación y entusiasmo, pero sobre todo, por estar al servicio de nuestros proyectos educativos y comprometidos con su desarrollo.

*Mg. Marcela Momberg Alarcón**
Prorrectora Universidad Católica de Temuco

* Se desempeñaba como Prorrectora hasta el momento del cierre de la convocatoria. Desde el 17 de marzo, es Rectora de la Universidad Católica de Temuco.

ARTÍCULOS



Marco exploratorio para el análisis del desarrollo de la ética empresarial y la economía del bien común en la construcción del desarrollo sostenible: propuesta de modelo desde la teoría de la empresa

Claudia Verónica Gómez Gómez¹
Universidad Católica de Temuco

Resumen

La investigación de la ética empresarial y la economía del bien común cobra mayor importancia en la economía actual. Mediante la revisión de la literatura existente, se analizó la teoría de la empresa de las corrientes teórico-filosóficas que abordan el estudio de la economía del bien común y la ética empresarial para la construcción del desarrollo sostenible. Se propone el desarrollo de un modelo teórico que integra a la ética empresarial y la economía del bien común en la teoría de la empresa, con base en el desarrollo sostenible. Para respaldar el estudio, se despliega una investigación tipo documental, considerando los principales aportes desde el derecho, la política, la filosofía, la sociología y la economía. Los resultados sugieren que la teoría económica neoliberal marca la existencia de diferentes tipos de ética empresarial aplicables al bien común logrando una intersección con el interés propio. La economía y la filosofía dialógica fundamentada en la economía del bien común y la ética empresarial se distingue como una actividad humana en la cual la empresa, no puede separar lo económico de lo social y actúa moralmente cuando sus acciones o decisiones persiguen, el diálogo y posterior acuerdo entre los *grupos de interés* inmersos en su actividad. De ese modo, hay una nueva arquitectura de negocios en la cual —la empresa exitosa— es la que trabaja en conjunto con la sociedad, integrando el apoyo comunitario y la protección medioambiental a su ADN, contribuyendo al perfeccionamiento del raciocinio humano en el desarrollo sostenible del planeta.

1 Posdoctora en Derecho y Nuevas Tecnologías, doctora en Negocios y Estudios Económicos. Profesora asociada del Departamento de Ciencias Económicas y Administrativas de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Administrativas de la Universidad Católica de Temuco (Chile). Correo electrónico: claudia.gomez@uct.cl

Palabras clave: *ética, empresas, economía del bien común, educación, doctrina social de la Iglesia.*

Abstract

The investigation of business ethics and the economy of the common good becomes more important in today's economy. Through the review of the existing literature, the theory of the company of the theoretical-philosophical currents that address the study of the economy of the common good and business ethics for the construction of sustainable development was analyzed. The development of a theoretical model that integrates business ethics and the economy of the common good in the theory of the company, based on sustainable development, is proposed. To support the study, a documentary-type investigation is deployed, considering the main contributions from law, politics, philosophy, sociology and economics. The results suggest that neoliberal economic theory marks the existence of different types of business ethics applicable to the common good, achieving an intersection with self-interest. The economy and dialogical philosophy based on the economy of the common good and business ethics is distinguished as a human activity in which the company cannot separate the economic from the social and acts morally when its actions or decisions pursue dialogue and subsequent agreement between the interest groups immersed in its activity. In this way, there is a new business architecture in which —the successful company— is the one that works together with society, integrating community support and environmental protection into its DNA, contributing to the improvement of human reasoning in sustainable development of the planet.

Keywords: *Ethics, Business, Economy for the Common Good, Education, Social Doctrine of the Church*

I. Introducción

El actual orden económico, político, cultural, tecnológico, jurídico, social y medioambiental del mundo demanda empresas, instituciones y organizaciones públicas y privadas que sean éticas; que puedan ser capaces de enfrentar un mundo globalizado y altamente competitivo, haciendo que la moral y la ética se constituyan en pilares fundamentales para su toma de decisiones, de modo que su campo de influencia permeee a todas las actividades humanas y asegure la sostenibilidad del planeta. El presente artículo tiene como objetivos abordar la fundamentación y principios teóricos que sustentan la relación entre la ética empresarial y la economía del bien común; anali-

zar la discusión correspondiente a la teoría de la empresa y el desarrollo sostenible y, finalmente, construir un modelo de análisis teórico que fomente la aplicación de la ética empresarial en la sociedad, aportando a la cimentación del desarrollo sostenible. El artículo parte con un análisis de la ética empresarial y, posteriormente, del bien común, la economía del bien común y el desarrollo sostenible a través de la posición de diversos filósofos, juristas, politólogos, sociólogos y economistas. Finalmente, establece la relación de estas posturas con la teoría de la empresa y la propuesta de modelo.

Aproximadamente veinticinco siglos atrás, Aristóteles aborda la ética por primera vez en la historia como una disciplina en su *Ética Nicomáquea*. La palabra ética proviene del griego *ethikós*, un adjetivo que deriva del nombre *êthos*, que significa «costumbre», «carácter» o «modo de comportamiento que conforma el carácter» (Real Academia Española, 2022b), el cual puede ser entendido como el lugar interior, la morada que el ser humano porta en sí mismo y de la cual se apropia a través de la educación y de su experiencia de vida. La ética en sí misma es vista como un conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona. Aristóteles considera las «virtudes éticas» como «virtudes del carácter» y asocia la palabra «ética» no solo a *etika* sino también a *êthos* «costumbre», «hábito». El *êthos* es el modo de ser que posee cada cual.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón pura*, el filósofo Immanuel Kant retoma esta idea con la tarea de aportar a la discusión sobre la ética y la moral de la ética filosófica, que surge como efecto de la verificación de la variedad de costumbres, tradiciones y opiniones acerca de lo que es justo, bueno, virtuoso o sus contrarios (Kant, 2007: 10;66). De esta forma surgen preguntas como: ¿Qué es lo justo? ¿Qué es la virtud? ¿Qué es lo bueno?

Aristóteles deduce en su obra que se busca lo que es bueno en sí, no solo para la persona, aquí y ahora, sino para todos y siempre. Desde este punto de vista, es posible determinar que existe la posibilidad de la bondad de las acciones particulares; buscándola racionalmente, a través del diálogo de uno con otro, como camino adecuado para hallar precisamente lo que nos es común y, en cuanto nos comunica y une, puede fundar una comunidad humana (cf Aristóteles; 1985). La ética aristotélica se reconoce como un saber de la *prâxis*, la «acción», en la que se realiza el bien humano y que depende esencialmente del hombre en cuanto agente libre. El bien ético, insiste Aristóteles en una de sus tesis fundamentales (Aristóteles, 1985: II;159;189), no se muestra en su verdad sino al hombre. La disposición, la actitud firme y sostenida hacia el bien que puede lograrse por la repetición de actos semejantes, ocupa el primer lugar de la formación ética. Vista la maldad en sí como aquella que trastorna el juicio

y hace que nos engañemos al respecto (Araos, 2017: 20;21), el comportamiento ético se adquiere a través de la inducción y promoción de la educación, del ejemplo y de las leyes. La comprensión práctica de las normas morales en su realización concreta caracteriza a la ética de las virtudes (la moral parte de las virtudes) y la diferencia de la ética de normas o deontológicas (la moral parte de las normas,) que se interesa, de modo «objetivo», por el valor de la misma. Mientras estamos vivos y despiertos no se puede desprender, entonces, del saber ético; pues todo el tiempo nos encontramos en situaciones prácticas en las que se tienen que tomar decisiones y emprender acciones, lo cual exige que se tenga y aplique dicho saber.

Así, los conceptos que el hombre posee del bien ético —la justicia, la decencia, la valentía, la dignidad, la solidaridad y otras virtudes— son las directrices con las que guía su acción, son el resultado de la *prâxis* misma (Wieland, 1999). La ética aristotélica se organiza en torno a los conceptos de bien y virtud. El bien —escribe Aristóteles (1985) en la *Ética Nicomáquea*— es aquello «hacia lo que todas las cosas tienden». El filósofo reconoce cuatro modos principales de vida: a) la vida voluptuosa, cuya finalidad es el placer; b) la vida política, cuya finalidad es el honor, c) la vida teórica, cuya finalidad es el saber, la inteligencia de las cosas bellas y divinas; y d) la vida de lucro, cuya finalidad es la riqueza. Las tres primeras constituyen la vida feliz, puesto que sus fines son bienes que se quieren por sí mismos. Sin embargo, la cuarta solo es útil para obtener otros bienes y —una vida feliz— la considera un medio no un fin último o, en otras palabras: el dinero no es la felicidad.

En la ética contemporánea se plantea la idea de que se debe hacer lo bueno y por qué es bueno. Lo recto, lo debido, implica lo bueno, por tanto; lo feliz (Rhonheimer 2007: 31;32 y Gómez-Lobo, 1997) y se distinguen dos maneras de adquirir la virtud: una, principalmente, por la enseñanza de lo aprendido; y la otra, por el carácter, por el hábito o la costumbre (el *éthos*) que, a su vez, se adquiere por la práctica —practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la valentía, valientes—. Actualmente, la Real Academia Española define la ética como «parte de la filosofía que trata del bien y del fundamento de sus valores» y como el «conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida» (Real Academia Española, 2022c); mientras que la moral es «relativo a las acciones de las personas, desde el punto de vista de su obrar en relación con el bien o el mal y en función de su vida individual y, sobre todo, colectiva» (Real Academia Española, 2022d). Cuestionándose, entonces, la constante de ¿qué es el bien? y ¿por qué deberíamos hacer el bien? Son preguntas que más adelante a través de la reflexión sobre el bien común abordamos.

II. Aspectos distintivos sobre la conceptualización de la ética empresarial

Al hablar de empresas o negocios, el intercambio de bienes y servicios es un punto fundamental. El beneficio de la compra y venta es requisito indispensable para que el negocio pueda prosperar en el mercado. En ese sentido, las primeras preguntas que surgen son ¿De dónde parte la generación o instauración de una empresa? ¿Cuál es el principal motivador de su creación? la respuesta es: a partir de la identificación de una necesidad que muestra el mercado (integrado por personas u otras empresas) y que la empresa ofrece y está dispuesta a comercializar. Es imposible ir en contra de esta idea, puesto que si la empresa solo naciera del deseo ególatra de obtener ganancias (sin tomar en cuenta las necesidades del consumidor o sin responder a las necesidades que manifiesta una comunidad o grupo de personas o empresas o instituciones) no sería posible su permanencia en el mercado. ¿Pero qué es la ética empresarial entonces? Según la definición de la Enciclopedia de Filosofía de Stanford, se trata de «el estudio de las prácticas profesionales o del contenido, desarrollo, cumplimiento y eficacia de los códigos de conducta destinados a orientar la actuación de las personas que se dedican a la actividad empresarial» (Moriarty, 2021:27).²

Todos los días se hacen negocios en el mundo, en distintos idiomas y bajo diferentes regulaciones que tratan de homologar el trato de las mercancías y servicios para que los mismos puedan llegar hasta los consumidores en todas las áreas comerciales. De acuerdo a diversos filósofos, la ética en los negocios se remonta al Código de Hammurabi³ (Diario Constitucional.cl, 2018). La importancia de la comercialización en la historia de la humanidad y su relación con la ética nos hace reflexionar sobre el papel que juegan las empresas actualmente en las comunidades y si estas deben o no ayudar a resolver problemas sociales. También nos cuestionamos si en los diversos países existen asociaciones de profesionales que cuenten con códigos de conducta mínimos en función de, según Adam Smith, no solo lograr el beneficio propio, traducido en utilidades, sino también en no dañar el medioambiente y evitar menoscabos a la población. En los países con sistemas económicos capitalistas, existen empresas que

2 Traducción propia a partir del original: «The study of professional practices, i.e., as the study of the content, development, enforcement, and effectiveness of the codes of conduct designed to guide the actions of people engaged in business activity».

3 Primer código penal y civil conocido de la humanidad que data del año 1700 antes de nuestra era. Es un conjunto de 282 leyes, escritas en piedra con prólogo y epílogo del rey de Babilonia. Se realizó para fomentar el bienestar entre las personas. Muchos de sus preceptos fueron recogidos en legislaciones hebreas, romanas y griegas.

tienen declarados sus fines de lucro y otras que no tienen fines de lucro. Sin embargo, siguen siendo negocios o empresas y, por lo tanto, ambas se encuentran o deberían encontrarse bajo una ética mínima que asegure su permanencia en el mercado y evite los perjuicios a la población que las apoya con sus compras. Entonces, ¿las empresas deben ser morales o son los individuos que conforman las empresas las que deben ser morales?

La obra de Adam Smith —considerado el padre de la economía moderna y de la doctrina del liberalismo económico—, aporta referencias sobre el funcionamiento adecuado de la sociedad y el interés individual o propio, entre otros, en su obra *La riqueza de las naciones*. El autor hace referencia a que se necesita libre ejercicio del interés individual o propio, por medio de la libre empresa, la competencia y el comercio, para beneficiar exitosamente —aun sin proponérselo— al bien común en la solución de problemas y satisfacción de necesidades: «No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento» (Smith, 1794: 23).

Que cada uno persiga su propio e individual interés es la dinámica de la economía y, en ese sentido, vale preguntarse ¿para qué sería necesario practicar la ética empresarial, si persiguiendo nuestro propio interés beneficiamos exitosamente al bien común? ¿Es suficiente en la actualidad que cada persona busque su propio interés sin tomar en cuenta a la comunidad? De acuerdo al análisis de Polanco (2016, 5), existen dos visiones metafísicas diametralmente opuestas a las que estuvo expuesto Smith: el estoicismo y el epicureísmo. La formación de Smith estuvo relacionada con la escuela estoica en la que la virtud principal es el autocontrol y la preocupación por el bien de la ciudad:

De esta forma para que la búsqueda del interés propio o individual realmente contribuya al bien de la sociedad, la condición es que cada individuo escuche y obedezca al espectador imparcial (o sea su conciencia). Solo de esa forma la «mano invisible» actúa para que de una multitud de individuos que buscan su interés surja un ordenamiento social que beneficie a todos. (Force, 2003: 48).

En la modernidad tiene más influencia la conceptualización de la terminología económica del epicureísmo que del estoicismo. Para Epicuro en López (2021, 1), la prudencia era «la fuente y principio de todas las virtudes» y está basada principalmente en el interés propio o individual. Smith sigue la filosofía estoicista en que la mano invisible requiere de la voluntad de los hombres por llevar una vida justa y de autocontrol. De ese modo, el interés propio o individual, al que se refiere Smith en su

obra, puede traducirse en dejar de pensar en sí mismo y pensar en los demás. No es genuino el interés propio que ve en los demás peldaños o instrumentos para el propio beneficio (erróneamente entendido).

La ética del «interés propio o individual» de Smith es la base para modificar la falsa creencia de que el capitalista solo responde a su interés individual o propio, ahora se están dando nuevos enfoques de desarrollo de una economía centrada en el bien común (EBC Chile 2022a). Según el mismo Smith afirma:

Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla. (2014: 13)

De esta forma la simpatía por los demás y el propio interés coinciden genuinamente en el comportamiento humano, colocado como ser eminentemente social y con uso de la razón que lo diferencia de los animales.

Los seres humanos nos damos cuenta que cuando una comunidad o la sociedad se enfrenta a una empresa, o viceversa, se desafía a un grupo de personas que, de alguna forma, se están viendo afectadas. Y eso crea conflictos en ambas partes. Las empresas, o los entes corporativos en general, son paredes (en lo físico) o sistemas virtuales (intangibles), no tienen cuerpo, no sienten, no piensan, solo actúan. El ser humano es quien piensa, siente y actúa.

Donaldson (1982) afirma que las empresas no pueden ser tratadas como personas porque carecen de capacidades humanas importantes, como la capacidad de buscar su propia felicidad. Otros filósofos, como Velásquez (1983, 15), arguyen que las empresas no pueden ser culpadas porque las acciones las realizan entes individuales que están dentro de la misma. Existe un gran debate sobre el tema; sin embargo, aunque las empresas no fueran moralmente responsables de los daños que causan a las comunidades o personas, se les puede exigir la restitución de los montos o equivalentes, obligarlas a pagar por los daños y condenarlas ante la sociedad (Hasnas, 2012:190;195).

Se vislumbran, entonces, dos puntos de vista antagónicos acerca del gobierno corporativo de las empresas. El primero es que la empresa debe administrarse de acuerdo al mejor interés de los accionistas —la teoría del accionista—; es decir maximizar su riqueza (Stout, 2002:1190;1200; Robson, 2019:310;315). En este prima el interés del accionista, quien para ello elige directores, aprueba operaciones relevantes, ejerce el control y exige a la junta directiva la prioridad de sus intereses frente a otros (Míllon, 1993:1373;1380). Es la visión predominante en el mundo de los negocios.

El segundo punto de vista es el de la teoría de los grupos de interés. Fue presentada por primera vez por Freeman en la década de 1980 (Freeman y MacVea, 2001:3;10; Blair y Stout, 1999:250260) con un enfoque similar al de la teoría de la gobernanza corporativa. Lo que pretende es que el gerente busque equilibrar los intereses financieros con los de los grupos de interés, definidos como «cualquier grupo o individuo que se ve afectado o puede afectar el logro de los objetivos de una organización» (Freeman y MacVea, 2001). Es decir, los intereses financieros no prevalecen sobre los demás.

La primera teoría es defendida por sus motivos deontológicos apelando a los derechos y deberes de los accionistas, quienes son los dueños y, como tales, contratan a los gerentes para que la empresa sea administrada en su interés propio (considerado como sinónimo de maximización de utilidades). Otros piensan que, en sí, la empresa no tiene un único dueño, pues los accionistas poseen acciones (Strudler, 2017:110;116).

La segunda teoría defiende los intereses de los grupos de interés, de modo de buscar un equilibrio que beneficie a todas las partes involucradas. El problema es que no define quiénes son los grupos de interés (Orts y Strudler, 2002:215;218). Podrían ser accionistas, empleados, comunidades, proveedores, clientes, acreedores, gobiernos, competidores y otros. De este modo, no queda claro lo que se debe entender como equilibrio y la forma de participación de todos los involucrados.

Otro de los cuestionamientos es qué hacer con los ingresos residuales; esto quiere decir lo que queda después de que las empresas cumplen con sus obligaciones contractuales con empleados, clientes y otros. Los teóricos de los accionistas piensan que deberían usarse para maximizar la riqueza de los accionistas. Los teóricos de las partes interesadas piensan que deberían usarse para beneficiar nuevamente a todas las partes interesadas —sin definir quiénes son— y la proponen como la mejor forma de crear el balance. La idea de Freeman implica la búsqueda del equilibrio entre los intereses de las partes interesadas para mejorar la posición estratégica de la empresa y no sea solo la maximización de la riqueza de los accionistas lo que impere. La ética empresarial intenta dar una respuesta a estas interrogantes planteando qué es lo moralmente necesario para alcanzar los objetivos de una organización. Ante la actual situación del planeta, no queda mucho que cuestionar, ya que sin un ecosistema y sin un planeta, de nada servirá la maximización de las ganancias.

La teoría ética, la teoría de la virtud y la deontología son útiles para relacionar la conceptualización de la ética empresarial. Podemos encontrar marcos teóricos sobre ética empresarial desde la antigua Roma, si consideramos los enfoques aristotélicos de virtud en los negocios, es decir aquellos inspirados en la idea de que la buena vida se

logra en una comunidad y cómo se deben estructurar las comunidades empresariales para ayudar a sus miembros a prosperar. Otra teoría relacionada con la ética empresarial es la del desarrollo y aplicación a los negocios de la ética de la virtud de MacIntyre (1984:25;32), que plantea la existencia de bienes internos a las prácticas empresariales y ciertas virtudes que son necesarias para alcanzar esos bienes. Sobre esta base, Moore (2017:37;45) propone un enfoque influyente de la práctica de la ética empresarial, basado en la ética de la virtud. Su idea es que los negocios son una práctica (o contienen prácticas) y, por lo tanto, tienen bienes internos cuyo logro requiere el cultivo de las virtudes comerciales.

La aportación al análisis de la ética empresarial de Kant (2007), plantea que la humanidad debería ser tratada siempre como un fin al que brindarle calidad de vida con productos y servicios y nunca solo como un medio y que el fin sean las utilidades. Por lo tanto, las interacciones humanas debieran ser el centro de las transacciones comerciales. La teoría moral kantiana señala que acciones como engañar, mentir, estafar, usar, explotar o manipular a otros para obtener una ventaja son violaciones de la dignidad humana (Hughes, 2019:295;310; Smith y Dubbink, 2011:210;220). Recordemos, además, que la ética empresarial comprende leyes y reglamentos que estructuran y regulan los mercados y las empresas. Otro interesante enfoque de la ética empresarial es el denominado «enfoque de fallas del mercado» (Brady, 2017:1;11), definiendo que los participantes de un mercado —incluidos vendedores y compradores— no deberían crear ni aprovechar imperfecciones de mercado. Así, las empresas no deberían engañar a los consumidores —creando asimetrías de información—, presionar a los gobiernos para que impongan aranceles a los competidores extranjeros con barreras de entrada ni asegurarse mejores condiciones en todos los ámbitos desequilibrando la economía en su beneficio.

En las teorías expuestas anteriormente encontramos que las empresas mantienen una estrecha relación con los consumidores, empleados y sociedad. Además, plantean que ciertos bienes y servicios —como los sexuales, la subrogación y compraventa de órganos humanos— no deberían estar a la venta (García, 2014:282;287; Satz, 2010:115;205); porque conducen a la explotación y proliferación de mercados vulnerables y sugieren de que la idea que la vida humana se puede comprar y vender a placer (Jonker, 2019:185;190). Así entonces distinguimos que la ética empresarial se relaciona con el cómo y qué vendemos, el cómo y qué compramos, el capital, el financiamiento, las inversiones, los precios y su manipulación, la publicidad, los contratos de personal, los despidos, los pagos, las jornadas de trabajo, las irregularidades, la privacidad y, actualmente, el uso de la tecnología de la información y los datos personales de los clientes,

entre otros. Es cierto que algunas empresas, directa o indirectamente, impactan negativamente en el deterioro del planeta, pero también es cierto que existen otras que actúan positivamente y trabajan junto a la sociedad en la resolución de problemas comunitarios, además de usar sus recursos para influir en las leyes y regulaciones de los gobiernos para la conservación de los recursos naturales y el medio ambiente. Lamentablemente, no son la mayoría.

La literatura académica sobre responsabilidad social empresarial (RSE) está dominada por científicos sociales y aún muchas empresas no perciben claramente los beneficios financieros de un comportamiento prosocial. Como indicaba Smith, el capital se arroja a las manos en las que se pueda emplear con mayor ventaja. Ante la necesidad de renovar las bases del liberalismo para permitir orientar y enjuiciar las prácticas institucionales de la ética neocontractualista, surge la teoría de la justicia social de John Rawls (2006:17;61), la cual subsiste en poblaciones de personas de graves carencias y para quienes la justicia distributiva es insuficiente. La influencia de Rawls radica en construir una concepción del liberalismo, en la que la justicia social se orienta hacia el individuo sin olvidar ni rechazar el contexto social o comunitario (Vidal 2009, 1-18). Rawls considera que los hombres, como seres racionales, acuerdan asociarse para conseguir diversos fines, satisfacer múltiples necesidades y alcanzar la justicia. Existen dos principios de esa situación: el primero, exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; el segundo, que las desigualdades sociales y económicas son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad.

La teoría de la justicia de Rawls derrumbó la hegemonía del paradigma utilitarista y se sitúa en la tradición contractualista y kantiana de cómo se distribuyen los derechos y deberes en las instituciones sociales y el modo que pueden conseguirse las máximas ventajas para la cooperación social en una sociedad. En esta posición, se adoptan dos principios fundamentales: por un lado, la garantía para cada persona que vive en sociedad que cuenta con los mismos derechos que los demás y una libertad compatible con la libertad de los otros y, por otro, la distribución de bienes económicos y sociales de modo tal que toda desigualdad resulte ventajosa para cada uno —lo que implica, además, poder acceder sin trabas a cualquier posición o cargo—. Así entonces, la ética neocontractualista muestra a la teoría de la justicia de John Rawls (2006), con el aspecto central de sus principios, sobre lo justo.

Por otro lado, pero en el mismo orden de desarrollo teórico, se presenta la corriente utilitarista de Bentham (2008) y Mill (2004), así como la ética discursiva de Kant y Cortina (s. f.). Mises (1996) menciona que la modernidad tiene más influencia del

epicureísmo, enfocada en el placer como objetivo de la vida, que del estoicismo o de la valoración de la razón.

Se invita entonces, a que el debate no sea en torno a los fines del gobierno corporativo y sus gerentes, sino sobre los deberes morales de las empresas públicas y privadas en la conservación y preservación de la vida digna y del planeta. Tal como muestran los objetivos de desarrollo sostenible de la ONU, la humanidad tiene agudos problemas de pobreza, hambre, salud, educación, igualdad de género, agua, energía, trabajo digno y crecimiento económico, industrias, reducción de desigualdades, falta de comunidades sostenibles, producción responsable, preservación de la vida submarina, terrestre, paz y justicia. Varios especialistas en ética empresarial han propuesto códigos éticos para las empresas multinacionales, incluidos DeGeorge (1993:39;56) y Donaldson (1989:35,43), al igual que agencias internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y su Pacto Mundial. Estas directrices se centran en la protección a los derechos humanos, las prácticas anticorrupción y la mejora del medioambiente de los negocios internacionales, dejando al arbitrio de cada nación el comportamiento de los negocios internos de cada una, donde no siempre se tienen las mejores prácticas, trayendo consigo ignorancia, pobreza y deterioro socio medioambiental.

III. El bien común y su inserción en la propuesta de economía del bien común (EBC) y del desarrollo sostenible

Según la RAE (2022a), los bienes comunes son aquellos «bienes de que se benefician todos los ciudadanos». De acuerdo a Micheliní (2007), la economía del bien común proviene del pensamiento católico relacionado con la doctrina social de la Iglesia. Así este concepto vendría desarrollándose desde la *polis* griega, pasando por Santo Tomás de Aquino, con sus aportes a la doctrina social de la Iglesia, y el documento *Gaudium et spes* (Pablo VI, 1965). Dicho ordenamiento fue pensado para organizaciones agrícolas y sacras (Matteucci, 1983) como una contribución a su inclusión en las sociedades modernas, a través de políticas públicas. El bien común se menciona desde Platón en la búsqueda de la ciudad perfecta y el Estado ideal (*La República*). Ricardo Petrella (1997) busca enlazar el concepto de bien común con los de solidaridad, fraternidad y libertad. Esta solidaridad, de acuerdo a Sandel, se debe articular no solo endógenamente en una comunidad, sino también globalmente (García, 2014). Todo ello como parte de un nuevo contrato social en que el centro de sus relaciones sea el ser humano y no el mercado. Solo la articulación entre la solidaridad, la libertad, la igualdad y la fraternidad mundial —aunque sea en distinta intensidad— terminarían con la ambi-

güedad del concepto de bien común aplicado a sociedades plurales y democráticas y evita las interpretaciones de acuerdo al tipo de economía.

De esta forma, desde Aristóteles que el Estado es quien debe velar por el bien común, pero sin adueñarse de la vida de los ciudadanos, ni imponer lo que debe considerarse como bien común. De acuerdo con Platón, el bien del individuo y del ciudadano coinciden con el bien de la ciudad, en un modelo perfecto. Aristóteles y Platón armonizan el bien del ciudadano con el de la comunidad política, pues la ética y la política se retroalimentan: el fin de la ética es la vida buena y feliz que solo puede ser posible en la *polis*, cuya finalidad es la vida buena de los ciudadanos. Dado que, finalmente, queremos una convivencia plural, justa, pacífica y respetuosa del medioambiente en sociedades que se desarrollan igualitariamente, sin pobreza ni exclusión (De Zan, 2002:143;150), no debe perderse de vista la complejidad, interculturalidad y conflictividad de las sociedades tras el análisis de choques entre la doctrina marxista y la cristiana. La reformulación actual del concepto de bien común tiene que ser compatible con una reflexión actualizada sobre el método de intervención social de los ciudadanos en una sociedad democrática y en un mundo intercultural y pluralista, con conceptos clave, como los de participación, responsabilidad y solidaridad (Salas, 2003:1;29).

En zonas geográficas empobrecidas, el bienestar se ve seriamente afectado y esto presenta grandes desafíos para la realización del bien común. La política pública tiene la posibilidad de construirla (*ibidem*), si se integra en una economía ecológica y culturalmente sostenible, guiada por la corresponsabilidad solidaria e incluyendo a los diferentes participantes en el concepto de «interés propio» señalado por Adam Smith (1794, 23). La competencia recíproca conduce hacia la crisis del modelo económico, por los diversos grupos económicos que consiguen privilegios del Estado sobre la base de fingir la representación de los intereses de la sociedad. Se le conceden privilegios a unos cuantos, mientras se atenta contra el interés general.

Al romper, a través de sus acciones, el delicado equilibrio económico, social y medioambiental, los capitalistas o dueños del capital hacen que la comunidad mundial les cuestione la existencia de empresas y países generadores de pobreza y daño a comunidades y al ecosistema; pues las empresas solo son útiles a la sociedad en la medida que compiten en el mercado ofreciendo bienes y servicios buenos y baratos para consumidores que se benefician y viven mejor, pero sin extinguir la vida para las nuevas generaciones. Sin embargo, estamos viviendo las condiciones opuestas, con una crisis del modelo económico consistente en concentración y abuso de poder; formación de carteles; élites políticas que benefician a élites económicas; desconfianza

en los gobiernos, desigualdad y la brecha entre ricos y pobres; con poca disposición a la satisfacción de necesidades básicas; destrucción ecológica; pérdida del sentido de la vida; deterioro de los valores, particularmente mediante la recompensa del egoísmo, actitudes competitivas y la supresión de la democracia, que son aspectos trascendentes que se está trabajando en mejorarlos desde diferentes vertientes (EBC 2022b).

De esta forma podemos confirmar que quienes ejercen el capitalismo han desviado el rumbo al tener como meta la ampliación de su capital financiero (y no el bien común); lo que nos ha llevado a padecer y promover la extracción de materias primas sin control, producir y consumir sin límite y sin pensar en la regeneración de los sistemas naturales y la preservación del ambiente. De hecho, la ONU, en su *Millenium Ecosystem Assessment Synthesis Report*, establece que entre 1950 y 2000 ha empeorado la situación de casi todos los ecosistemas del planeta (mares, prados, ríos, montañas y bosques) (MES 2005).

El bienestar humano considera múltiples componentes como la seguridad, la alimentación, la vivienda, la vestimenta, el acceso a bienes, la salud, el sentirse bien, un medioambiente con aire limpio y acceso a agua limpia, buenas relaciones sociales, la cohesión social, el respeto mutuo, la capacidad de ayudar a otros, el acceso seguro a los recursos naturales, la protección frente a desastres naturales provocados por el hombre, la libertad de elección y acción —incluida la oportunidad de lograr lo que una persona valora hacer y ser con educación, equidad y justicia— (MES 2005). Pero para lograrlo se requiere un gobierno del bien común, con reciprocidad en el actuar. Una reciprocidad que para Ostrom implica un esfuerzo por identificar a los participantes; la posibilidad que sean «cooperadores condicionales» —esto es, que cooperen si los demás también cooperan—; la decisión de cooperar con otros si se confía en que serán cooperadores condicionales; el rechazo a cooperar con aquellos que no actúan con reciprocidad y; finalmente, el castigo de quienes abusan de la confianza (Ostrom 2000, 11). Esta confianza en los demás hace que se intente mantener reputaciones confiables intentando asegurar normas recíprocas.

Esto se muestra como consecuencia de la interacción entre dos grupos: los que mantienen altos niveles de cooperación, compuestos por miembros voluntarios que comparten una inclinación común hacia la cooperación y tienen las habilidades estratégicas para reconocer y cosechar los beneficios de una cooperación duradera, y los que no (Grandjean, Lefebvre y Mantovani 2018, 1-20).

Actualmente, se cuenta además con nuevas líneas de reflexión con el fin de mejorar la gestión empresarial. En *Built to last*, Collins y Porras (1994, 29) intentan explicar el éxito sostenido de las empresas en muchas industrias al contrastarlas con otras menos

exitosas. Los autores proponen dos condiciones necesarias en el largo plazo para el éxito empresarial: tener valores centrales —como principios rectores, «análogos al código genético del organismo biológico»— y el tener un propósito. Las empresas visionarias tienen ideologías centrales, que nunca comprometen su actuar en forma negativa. Son preceptos básicos que dicen quiénes son y lo que representan y no son solo palabras, sino fuerzas fuertes y moldeadoras. Los autores consideran que esta ideología impulsa más a las empresas visionarias que las ganancias y, paradójicamente, esta actitud las apoya a ser más rentables. La excelencia del producto, la superación personal continua, la honestidad, el respeto y la preocupación por el individuo, el proporcionar valores al cliente, el desafiar la sabiduría convencional, el trabajar con pasión y compromiso, el ser eficientes y perseguir objetivos cada vez más altos es lo que premia a la empresa actual. Por otro lado, los propósitos amplios y duraderos que persiguen estas empresas son las razones de su existencia —lo que va más allá de ganar dinero— y que el consumidor reconoce. Son sus razones de existir en el mercado y no son específicos sobre productos o servicios, sino amplios y duraderos.

Las empresas exitosas cuentan con este impulso interno permanente para el progreso, que cambia su negocio, su estrategia, sus operaciones y sus productos, pero su ideología central no cambia. Al contrario, se refuerza con programas de entrenamiento que se socializan en el trabajo y se promueven desde dentro con sanciones por violarla. Se enfatiza constantemente los valores y la herencia que las hacen únicas y diferentes a las demás. Las empresas visionarias no esperan a que el mundo exterior las obligue a cambiar, entienden a las comunidades y al ecosistema del planeta e innovan.

Otros autores como los aquí mencionados confirman esta hipótesis con un análisis financiero riguroso de empresas exitosas y no exitosas durante el último siglo. El éxito es un sólido conjunto de valores fundamentales que se impregnan en la organización y que son análogos a la filosofía de vida que un individuo puede tener. Sus investigaciones confirman la importancia de basar la estrategia empresarial en la colaboración de las partes interesadas. Las relaciones empresariales cuentan la historia del uso generalizado de un enfoque de partes interesadas por parte de docenas de empresas exitosas, entre ellas muchas multinacionales de gran prestigio. En general por sus resultados muestran que el enfoque de las partes interesadas en la práctica es anterior a la articulación formal de la teoría de las partes interesadas en la academia. Por lo tanto, Collins y Porras confirman que la teoría académica surgió de la gestión práctica y no al revés.

En el libro de *The Stakeholder Strategy*, Svendsen investiga empresas que están construyendo una relación colaborativa con las partes interesadas como parte de su estrategia comercial. Entre ellas, analiza el comportamiento empresarial de Walmart, Marks and Spencer, Saturn, BankBoston y British Telecom en un mundo cada vez más volátil y determina que la capacidad de equilibrar los intereses de todas las partes interesadas será una característica definitoria de su éxito empresarial en la próxima década. Las empresas que tienen un sólido conjunto de valores y que puedan comunicar claramente sus objetivos comerciales mantendrán el apoyo de las partes interesadas cuando los resultados no son a su favor (Svendsen, 1998:188).

El establecimiento de relaciones de colaboración ha demostrado ser beneficioso para proveedores, clientes, empleados y comunidades. La convergencia de los intereses de los accionistas y otras partes interesadas, como los ciudadanos promedio que poseen más acciones a través de sus planes de pensiones y fondos mutuos, añade fuerza al argumento. De acuerdo a Collins y Porras, Svendsen y también Wheeler y Sillanpää, las empresas requieren un nuevo enfoque de gestión dada la competitividad y rentabilidad a corto plazo que enfrentan e ilustran los pasos que pueden seguir para desarrollar relaciones de colaboración con las partes interesadas. La empresa se basa en garantizar la rentabilidad: las empresas tienen la responsabilidad y la oportunidad de maximizar los beneficios, minimizando el impacto negativo que sus acciones tienen en todos sus grupos de interés, incluyendo el entorno natural y las generaciones futuras. Se trata de encontrar un ganar-ganar, basado en la construcción de beneficios mutuos con relaciones de largo plazo y actuar de acuerdo a un conjunto de fuertes valores sociales y éticos.

Wheeler y Sillanpää (1997, 65) usan un enfoque de partes interesadas, en el que explican e ilustran el uso de ciclos de inclusión positiva reforzada, que ayudan a construir grupos de interés más fuertes y cooperativos. También enfatizan la necesidad de reescribir el mundo de los negocios. Ya que identifican tres distintos grupos de capitalismo: el enfoque de partes o grupos de interés, representado por Europa; el capitalismo colectivo, por Japón; y el capitalismo de los accionistas, por Estados Unidos y Reino Unido.

Los problemas críticos que enfrenta el enfoque de partes interesadas en la administración actual son dos cuestiones teóricas que se destacan del resto. En primer lugar, los teóricos deben ocuparse de lo que Freeman (1994:409;420) y otros filósofos han llamado «la tesis de la separación». Esto es que podemos analizar el mundo de los negocios como si estuviera separado del mundo de la ética o la política, la ley y la moral. Al contrario; la visión de maximización de beneficios no necesariamente debe

estar en contradicción con los valores personales, pues estos están presentes en todas nuestras acciones. Las teorías de la ética empresarial deben tomar esto en cuenta, de otra manera no explican lo que está pasando en nuestro mundo.

La tesis de la separación fue formulada debido a la adopción generalizada de un enfoque de partes interesadas en los negocios éticos y en las áreas de gestión estratégica. Esta distorsión ha resultado en que la teoría de las partes interesadas no sea vista como una teoría comercial. Esta propuesta aísla las cuestiones éticas de las principales teorías comerciales y al enfoque de partes interesadas de la estrategia empresarial, dando una solución aplicable a la interacción empresarial. Las prácticas comerciales malas o dañinas a la empresa, a la sociedad y al medioambiente desafían a las buenas prácticas comerciales existentes. Nuevas formas de describir maneras de crear valor, brindarán esperanza y estimularán el cambio y la innovación. Este enfoque de las buenas prácticas, en la que todos los grupos de interés son tomados en cuenta, desafía la idea de que existe un mundo separado en el que el «negocio es negocio» y los principios fundamentales son el interés propio, la competencia sin trabas y la maximización de la riqueza de los accionistas. ¿No es más conveniente el fin de las corrientes separadas de investigación sobre ética empresarial y estrategia empresarial? ¿Por qué no mejor buscar raíces normativas o fundacionales comunes para generar teorías alternas de mejora? ¿No es más provechoso para todos el buscar solucionar nuestros problemas comunes pacíficamente?

La idea de que las empresas deben gestionarse en interés de las partes interesadas va en ese camino. Sin embargo, a lo largo del tiempo, estos principios han estado continuamente bajo revisión. El trabajo de Kochan y Rubenstein (2000:370;383) de involucrar a la comunidad de la teoría de la organización de Fayol, Weber, Mayo, Maslow, Herzberg y McGregor en los debates contemporáneos sobre el papel de las corporaciones en la sociedad ilustra una teoría de las partes interesadas que utiliza el caso específico de los empleados de la empresa llamada: Saturn como partes interesadas. La misión original, la estructura de gobierno y los procesos internos de Saturn se ajustan a las características de una empresa de accionistas. Los empleados se establecen como parte interesada definitiva e influyente al usar su conocimiento para mejorar el desempeño de la organización. El sindicato local también contribuye al desempeño de la empresa organizando a los trabajadores en una densa red social que contribuye a la resolución de problemas, la resolución de conflictos y la mejora de la calidad. Sin embargo, el entorno legal y político en el que opera la empresa produce incertidumbre sobre la sostenibilidad y difusión de las características de Saturn, en particular, y la forma de organización de las partes interesadas, en general. A través

de este caso, se alienta a los investigadores a emprender el análisis de los modelos de partes interesadas y, por lo tanto, contribuir a los debates contemporáneos y futuros sobre el papel de las corporaciones en la sociedad estadounidense.

En cuanto a las teorías del desarrollo sostenible, el término aparece por primera vez de forma oficial en 1987 en el «Informe Brundtland» de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU (1987:63). En este, se entiende como aquel que satisface las necesidades presentes sin poner en peligro la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Existen múltiples interpretaciones sobre este concepto, pero todas coinciden en considerar que las medidas o acciones deben ser económicamente viables, respetar el medioambiente y ser socialmente equitativas. A pesar del reconocimiento de la necesidad de una interpretación integrada de estas tres dimensiones, en la práctica es necesario un cambio sustancial del enfoque de las políticas y programas en vigor. Según Redclift (1995:41), es necesario un cambio de enfoque porque existe «la necesidad de reconocer el concepto de desarrollo sostenible como alternativa a la visión establecida, y no como modificación de la misma». Es decir, que, de no adaptar las políticas públicas y las leyes en función del desarrollo comunitario y medioambiental, y sin perder competitividad, no será posible el desarrollo sostenible y la conservación y cuidado de la sociedad de nuestro planeta. EBC Chile propone la contabilidad ambiental que otorga un valor numérico al medioambiente y determina la evaluación de las pérdidas ambientales para evitarlas y ser más sustentables; puesto que el desconocimiento de los problemas ambientales genera costos económicos. Por su parte Pearce, Markandya y Barbier (1989:78) plantean la inclusión de la economía en la política ambiental y cómo problemas ambientales como el cambio climático, el agotamiento del ozono, la deforestación tropical y la pérdida de recursos en los países en desarrollo la afectan. Su informe, basado en investigaciones y prácticas en economía ambiental, incluye varias décadas de análisis.

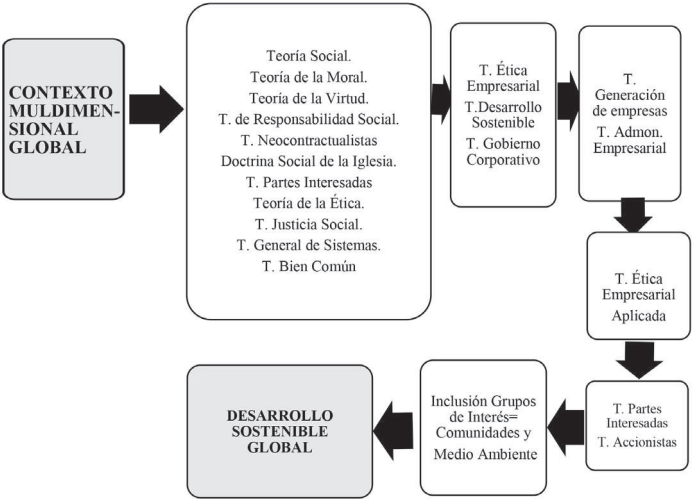
IV. La construcción de un modelo para aplicar la ética empresarial en comunidades sostenibles

Dentro del conjunto de reglas, teorías y leyes que tratan de explicar el funcionamiento de la empresa, está la teoría neoclásica o marginalista de Marshall (1920), desarrollada entre el siglo XIX y las primeras décadas del XX. Esta afirmaba que el mercado y su mano invisible fijan los precios de los factores y de los productos, por lo que la empresa combina factores para lograr el máximo beneficio. Por su parte, la teoría de costes de transacción de Coase (1937) menciona que, en su actuar, la empresa siempre prefiere que los costes de coordinación sean menores que los costes de transacción. La

teoría social de Karl Marx remarca que la actividad de una empresa tiene consecuencias sociales. La teoría de la responsabilidad social (Bowen, 2013) menciona que la empresa no debe perseguir solo fines económicos, sino también sociales y se propone un «balance social», en el que recoge información sistemática de las contribuciones de la empresa a la sociedad y de las relaciones sociales que la empresa genera tanto interna (relaciones laborales, estilo de dirección) como externamente (sobre sus clientes, el medioambiente, proveedores y la comunidad). Por último, la teoría general de sistemas, al ser una realidad socioeconómica, es estudiada por varias ramas del conocimiento (economía, derecho, filosofía, política, sociología) para su análisis con un enfoque interdisciplinario.

El modelo que se presenta a continuación sigue la metodología de Whetten (1989: 490;495) e incluye factores relevantes como elementos de las distintas teorías para reconocer su aporte al modelo y pertinencia. Al ser fruto de una revisión de la literatura económica, jurídica, política, filosófica y social, construido en un contexto multidimensional. Los factores que más aportan a la parte de la organización o empresarial son los filosóficos y sociales, lo que se justifica por las mismas relaciones establecidas a través del tiempo y la lógica contextual (ver figura 1).

Figura 1: Modelo de aplicación de la ética empresarial al desarrollo sostenible



Cabe mencionar que las teorías propuestas son aplicables a cualquier tipo de organización, ya sea pública o privada, de cualquier fin y de cualquier tamaño. La utilización de este modelo tiene como propósito integrar un análisis y abrir discusiones que establezcan un punto de partida para explicar la posibilidad que dentro de la misma empresa se desarrolle o gesticione una teoría propia de alcance común entre las partes que la integran y su gestión, aplicable al desarrollo sostenible en el mundo. Es una propuesta que alimenta el debate sobre la aplicación de la ética en las empresas, cohesionando ideas que integran un desarrollo económico enfocado más en el ser humano y la conservación del planeta, que en las ganancias. Se invita a retomar a los grandes filósofos de la historia humana e integrar una visión sistémica multidimensional, cuya aplicación se reserva a los países democráticos y en los que exista libertad para ejercer la virtud.

Conclusiones

Adam Smith se basó en el trabajo de Platón (Sócrates) y Aristóteles para analizar el conflicto político, económico y social que existió en Atenas en el siglo V a. C. e identificó dos grupos económicos en competencia: lo que sería hoy nuestra clase media (comerciantes, pequeñas empresas, agricultores) y la clase alta, aquella que toma riesgos mayores (especuladores y manipuladores financieros, rentistas). Advirtió también que, a lo largo del tiempo, el bienestar general del Estado ha requerido que la clase media mantuviera el dominio político y económico sobre la clase alta. Smith reconoció que la clase media usaba el dinero principalmente como medio de intercambio: realizaba transacciones que involucraban la producción de bienes de consumo y de producción. Por su parte, la clase alta no usaba el dinero para la producción y el consumo de bienes de consumo presentes y futuros, sino, principalmente, lo utilizaba con fines especulativos.

Aristóteles había analizado el mal uso del dinero y reconoció que la sociedad terminaría con severos problemas políticos, económicos y sociales, como ocurrió en Atenas, si la clase alta lograba dominar. El resultado sería una gran disminución de la clase media y, con ello, un gran aumento de lo que hoy identificamos como la clase social baja. Aristóteles condenó éticamente el uso del dinero solo para especular, pues conducía al fracaso de llevar una vida virtuosa de los individuos en la comunidad. Los economistas, juristas, politólogos, sociólogos y filósofos reconocen los peligros inherentes de una sociedad cuya clase alta (sean o no empresarios) solo busque la mayor cantidad de ganancias por distintos medios (sean lícitos o ilícitos): un crecimiento

económico estancado, una creciente desigualdad, escaso aumento de los salarios reales y diferencias abismales entre los mismos, con una importante disminución de la clase media y una creciente pobreza.

La vida buena para todos o el bien común deben ser incluidas en la reflexión política, económica, filosófica, social y jurídica. No debe considerarse un asunto individual o de privados, ya que al hacerlo se condena a la humanidad a la destrucción del planeta en aras de la maximización de las ganancias de quien tenga el poder. La vida en sociedad nos invita a replantear la existencia de valores compartidos que actúen como elementos enlazadores de la sociedad moderna y el desarrollo integral. Así, la solidaridad, la fraternidad, la libertad, la democracia, la interdependencia de las personas y la familia podrán ser importantes referentes de identificación y sentido normativo de los ciudadanos. La vida buena del bien ser, el bien estar y el buen vivir, la virtud y el honor son valores que no solo se deben compartir y aspirar en las comunidades de los países desarrollados, sino, a través de la responsabilidad social y la sostenibilidad también en los países en desarrollo; antes de llegar a exterminarnos los unos a otros, en medio de la pobreza extrema, la sobreexplotación de nuestras materias primas, recursos naturales, guerras y la destrucción masiva de la vida en el planeta.

Bibliografía

- Araos San Martin, Jaime (2017). «La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica». *Revista Electrónica Diálogos Educativos* 3 (6): 13-38. <http://revistas.umce.cl/index.php/dialogoseducativos/article/view/1281>.
- Aristóteles (1985). «Ética Nicomaquea- Ética Eudemia» Introducción Emilio Iledó Íñigo, traducción y notas Julio Palli Bonet. Biblioteca Clásica Gredos. Posgrado UNAM. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&d=&ved=2ahUKEwi2jvmJio2DAxVcH7kGHZP_A8kQFnoEBEQAQ&url=https%3A%2F%2Fposgrado.unam.mx%2Ffilosofia%2Fpdfs%2FAristoteles__Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf&usg=AOvVaw1tn9oZUkXT7B8CtzGlz-JR&opi=89978449
- Bentham, Jeremy (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires: Claridad.
- Blair, Margaret y Lynn Stout (1999). «A team production theory of corporate law». *Virginia Law Review* 85 (2): 247-320.
- Bowen, Howard R. (2013). *Social responsibilities of the businessman*. University of Iowa Press. doi: 10.2307/j.ctt20q1w8f.

- Brady, Michael E. (2017). «Adam Smiths analysis of the good (sober people) and the bad (projectors, prodigals and imprudent risk takers): The proper role of the Central Bank in generating the wealth of nations using the visible hand to empower the sober people by using targeted bank policy». *SSRN Electronic Journal*. <https://ssrn.com/abstract=3092045>, doi: 10.2139/ssrn.3092045.
- Coase, Ronald (1937). «The nature of the firm». *Economica* 4 (6): 386-405. doi: 10.1111/j.1468-0335.1937.tb00002.x.
- Collins, Jim y Jerry I. Porras (1994). *Built to last: Successful habits of visionary companies*. Nueva York: Harper Business.
- Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y Desarrollo (1987). «Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y Desarrollo: Nuestro futuro común». https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf.
- Cortina, Adela (s. f.). «Ética discursiva y educación en valores». https://www.academia.edu/33815265/etica_discursiva_y_valores_adela_cortina.
- DeGeorge, Richard T. (1993). *Competing with integrity in international business*. Nueva York: Oxford University Press.
- De Zan, Julio (2002). «La exclusión del otro». *Erasmus* 4 (2): 143-164.
- Diario Constitucional.cl (2018). «Acerca del Código de Hammurabi: El primer código penal y civil de la humanidad que se escribió sobre columnas de piedra», 26 de marzo, <https://www.diarioconstitucional.cl/2018/03/26/acerca-del-codigo-de-hammurabi-el-primer-codigo-penal-y-civil-de-la-humanidad-que-se-escribio-sobre-columnas-de-piedra>.
- Donaldson, Thomas (1982). *Corporations and morality*. Englewood Cliffs: Prentice Hall. <https://faculty.wharton.upenn.edu/wp-content/uploads/2012/04/Corporations-and-Morality.pdf>.
- (1989). «The global corporation». En *The ethics of international business*, editado por T. Donaldson, 30-43, Oxford: Oxford University Press. https://repository.upenn.edu/lgst_papers/56/.
- EBC Chile (Asociación Chilena por el Fomento de la Economía del Bien Común) (2022a). «¿Quiénes somos?». <https://www.economiadelbiencomun.cl/quienes-somos/>.
- (2022b). «¿Qué es la EBC?». <https://www.economiadelbiencomun.cl/que-es-la-ebc/>.
- Force, Pierre (2003). *Self-interest before Adam Smith: A genealogy of economic science*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Freeman, R. Edward (1994). «The politics of stakeholder theory: Some future directions». *Business Ethics Quarterly* 4(4): 409-421.
- Freeman, R. Edward y John McVea (2001). «A stakeholder approach to strategic management». *SSRN Electronic Journal*. <https://ssrn.com/abstract=263511>, doi:10.2139/ssrn.263511.
- García García, David (2014). «Michael J. Sandel (2010), Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?». *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, septiembre: 282-87. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/2141>.
- Gómez-Lobo, Alfonso (1997). «El bien y lo recto en Aristóteles». En *Historia de la filosofía antigua*, editado por Carlos García Gual, 249-268, Madrid: Trotta.
- Grandjean, Gilles, Mathieu Lefebvre y Marco Mantovani (2018). «Preferences and strategic behavior in public goods games». *Working Papers* 395, Departamento de Economía de la Universidad de Milán-Bicocca. <https://ideas.repec.org/p/mib/wpaper/395.html>.
- Hasnas, John (2012). «Reflections on corporate moral responsibility and the problem solving technique of Alexander the Great». *Journal of Business Ethics* 107 (2): 183-195.
- Hughes, Robert C. (2019). «Paying people to risk life or limb». *Business Ethics Quarterly* 29 (3): 295-316.
- Jonker, Julian (2019). «The meaning of a market and the meaning of ‘meaning’». *Journal of Ethics and Social Philosophy* 15(2): 186-195.
- Kant, Immanuel (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan. https://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf.
- Kochan, Thomas y Saul A. Rubinstein (2000). «Toward a stakeholder theory of the firm: The Saturn partnership». *Organization Science* 11(4): 367-386.
- López, Daniel (2021). «Epicuro: los caminos para la felicidad». *Enfoques*, vol. XXXI-II, núm. 1, pp. 87-105, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Universidad Adventista del Plata <https://www.redalyc.org/journal/259/25967826006/html/>
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marshall, Alfred (1920). *Principles of economics*. Londres: Macmillan and Co, 8ª edición. <https://oll.libertyfund.org/title/marshall-principles-of-economics-8th-ed>
- Matteucci, Nicola (1983). «Bien común». En *Diccionario de política*, editado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, 20-40. México: Siglo XXI.
- MES (Millennium Ecosystem Assessment - Programme) (2005). *Millennium Ecosystem Assessment synthesis report: a report of the Millennium Ecosystem Assessment*.

- Nueva York: ONU. <https://digitallibrary.un.org/record/547081>.
- Michellini, Dorando (2007). «Bien común y ética pública: Alcances y límites del concepto tradicional del bien común». *Tópicos* 15 (ene.-dic.): 31-54.
- Mill, John Stuart (2004). *El utilitarismo*. Edición electrónica en PDF presentada por Chantal López y Omar Cortés. <http://bioetica.colmed5.org.ar/wp-content/uploads/2019/11/El-Utilitarismo-John-Stuart-Mills.pdf>.
- Millon, David (1993). «New directions in corporate law communitarians, contractarians, and the crisis in corporate law». *Washington and Lee Law Review* 50 (4): 1373-1393. <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/wlulr/vol50/iss4/2>.
- Mises, Ludvig von (1996). *Human action: A treatise on economics*. San Francisco: Fox & Wilkes.
- Moore, Geoff (2017). *Virtue at work: Ethics for individuals, managers, and organizations*. Nueva York: Oxford University Press.
- Moriarty, Jeffrey (2021). «Business ethics». En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Artículo publicado el 17 de noviembre de 2016 y modificado sustantivamente el 8 de junio, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ethics-business>.
- Orts, Eric y Alan Strudler (2002). «The ethical and environmental limits of stakeholder theory». *Business Ethics Quarterly* 12 (2): 215-233.
- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- Pablo VI (1965). «Constitución pastoral: *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual». https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- Pearce, David, Anil Markandya y Edward Barbier (1989). *Blueprint for a green economy*. Londres: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315070223/blueprint-1-edward-barbier-david-pearce-anil-markandya>.
- Petrella, Ricardo (1997). *El bien común: Elogio de la solidaridad*. Madrid: Debate.
- Polanco, Moris (2016). *Las raíces estoicas de la noción de «interés propio» en Adam Smith*. Universidad Francisco Marroquín. https://www.researchgate.net/publication/303821242_Las_raices_estoicas_del_concepto_de_interes_propio_en_Adam_Smith.
- RAE (Real Academia Española), *Diccionario de la lengua española* (2022a), s. v. «bien», acceso el 1 de octubre, <https://dle.rae.es/bien?m=form>.

- (2022b), s. v. «ethos», acceso el 3 de octubre, <https://dle.rae.es/ethos?m=form>.
- (2022c), s. v. «ético, ca», acceso el 3 de octubre, <https://del.rae.es/%C3%A9tico>.
- (2022d), s. v. «moral», acceso el 3 de octubre, <https://dle.rae.es/moral?m=form>.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf.
- Redclift, Michael (1995). «Desarrollo sostenible: Ampliación del alcance del debate». En *Agricultura y desarrollo sostenible*, editado por Alfredo Cadenas, 39-89. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. https://www.mapa.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/fondo/pdf/569_5.pdf.
- Rhonheimer, Martin (2007). *La perspectiva de la moral: Fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp.
- Robson, Gregory (2019). «To profit maximize, or not to profit maximize: For firms, this is a valid question». *Economics and Philosophy* 35 (2): 307-320.
- Salas Astrain, Ricardo (2003). *Ética intercultural: (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.
- Satz, Debra (2010). *Why some things should not be for sale: The moral limits of markets*. Oxford: Oxford University Press. https://warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/intranets/undergraduate/modules/ph360/coursecontent2014-15/debra_satz_why_some_things_should_not_be_for_sale-_the_moral_limits_of_markets_oxford_political_philosophy__2010.pdf.
- Smith, Adam (1794). *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Valladolid, <https://www.suneo.mx/literatura/subidas/Adam%20Smith%20La%20Riqueza%20de%20las%20Naciones.pdf>.
- Smith, Adam (2014). *La teoría de los sentimientos morales*. Edición de epublibre en formato PDF basada en la edición de 1941 traducida por Edmundo O' Gorman. <https://jeffersonamericas.org/wp-content/uploads/2020/08/Smith-Adam-La-teoria-de-los-sentimientos-morales-6181-r1.0.pdf>.
- Smith, Jeffery y Wim Dubbink (2011). «Understanding the role of moral principles in business ethics: A kantian perspective». *Business Ethics Quarterly* 21 (2): 205-231.
- Stout, Lynn A. (2002). «Bad and not-sobad arguments for shareholder primacy». *Southern California Law Review* 75 (5): 1189-1209.
- Strudler, Alan (2017). «What to do with corporate wealth». *Journal of Political Philosophy* 25 (1): 108—126.
- Svendsen, Ann (1998). *The stakeholder strategy: Profiting from collaborative business relationships*. Oakland: Berrett-Koehler. <https://es.scribd.com/book/134856103/the-stakeholder-strategy-profiting-from-collaborative-business-relationships>.

- Velasquez, Manuel (1983). «Why corporations are not morally responsible for anything they do». *Business & Professional Ethics Journal* 2 (3): 1-18.
- Vidal Molina, Paula (2009). «La teoría de la justicia social en Rawls». *Polis* [en línea] 23. <https://journals.openedition.org/polis/1868>.
- Wheeler, David y Maria Sillanpää (1997). *The stakeholder corporation: Blueprint for Maximizing Stakeholder Value*. Edición electrónica basada en la edición de FT Press. <http://infinity.wecabrio.com/273626612-the-stakeholder-corporation-blueprint-for-maximizi.pdf>.
- Whetten, David (1989). «What constitutes a theoretical contribution?». *The Academy of Management Review* 14 (4): 490-495. doi: 10.2307/258554.
- Wieland, Wolfgang (1999). «Norma y situación en la ética aristotélica». *Anuario Filosófico* 32 (1): 107-127.

Fraternidad social: Posibilidades en torno a un pensamiento trinitario

Ángela Alarcón Alvear¹

*Universidad Católica de la Santísima Concepción,
Concepción*

Francisco Novoa Rojas²

*Universidad Católica de la Santísima Concepción,
Concepción*

Resumen

El presente artículo indaga, a partir de la propuesta del Papa Francisco sobre la «fraternidad social» anunciadas por él en *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, las posibilidades de abordarla desde una ontología trinitaria. Para esto, se explica lo que entiende el Sumo Pontífice por «fraternidad social» y se analiza la posibilidad de ofrecer, por medio de la filosofía, un relevo a la cuestión clásicamente metafísica del sujeto. Finalmente, la problemática desemboca en la necesidad de pensar una ontología a partir de la co-institución de los sujetos, es decir, una ontología que asume la com-unidad como piedra angular. En este sentido, el artículo ofrece una ampliación e interpretación de la propuesta de Francisco con elementos filosóficos contemporáneos y relevantes en la búsqueda de una nueva mirada ontológica.

Palabras clave: *Francisco, fraternidad social, cultura, sujeto, ontología.*

1 Licenciada en Ciencias Religiosas, Licenciada en Educación por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Magíster en Didáctica de la Educación Religiosa por la Universidad Finis Terrae. Máster en Estudios Bíblicos por la Universidad Internacional de la Rioja, España. Académica de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: lalarcon@ucsc.cl

2 Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Académico de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: fnovoa@ucsc.cl

Abstract

This article investigates, from Pope Francis' proposal about «social fraternity» announced by him in *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti*, the possibilities of approaching it from a community ontology. Therefore, we explain the definition of «social fraternity» understood by Supreme Pontiff, and we analyze the possibility of providing, through philosophy, a relief to the issue classically metaphysics of the subject. Finally, the problem results in the necessity of thinking about an ontology from a co-institution of the subjects, in other words, an ontology that assumes the community as a cornerstone. In this way, this article provides an extension and interpretation of Franciscus from the actual philosophic and relevant elements in pursuit of a new ontological glance.

Keywords: *Francisco, Social fraternity, Culture, Subject, Ontology.*

I. Apertura

La experiencia que ha tenido el Papa Francisco respecto a la espiritualidad franciscana que se centra en la fraternidad (Leclerc, 2008), es una cuestión innegable y ha tenido múltiples repercusiones. Basta acercarse a dos escritos, *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, para comprobarlo. Lo que ha movido esta profunda admiración es, tal como lo indica él, la propuesta de una vida que siga a Cristo (Francisco, 2020:1).

Una de las primeras interpretaciones que realiza el Papa en torno a esta invitación propia de Francisco de Asís, radica en la cuestión de la fraternidad. La cual, no se reduce solamente al vínculo que se establece con otros, sino más bien, la considera una característica esencial de su vida cristiana y, por tanto, de su orden religiosa, cuestión que se refleja claramente en la convocatoria a todo el Pueblo de Dios que realiza en su *Primera Regla*.

Es por esto por lo que, el Papa Francisco (2020) inicia su carta dirigida al Pueblo de Dios con la misma frase que utilizaba el santo de Asís «*Fratelli Tutti*», para dirigirse a sus hermanos, pues esta refleja lo más importante y crucial «de la vida en comunidad; la comunidad religiosa (Fraternidad entre las familias franciscanas) la comunidad eclesial (fraternidad eclesial) la relación con todos los hombres y mujeres (fraternidad universal) y la relación con todos los seres de la creación (fraternidad cósmica)» (Francisco, 2020:1).

Esto ya está presente, como fundamento de lo planteado, en *Laudato si'*, escrita el año 2015. Al comenzar este escrito, el Papa Francisco, al referirse a la importancia y centralidad del cuidado de la *casa común*, indica que San Francisco de Asís en uno de los cánticos que escribe habla de la tierra como una hermana, al decir: «Alabado seas,

mi Señor por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sustenta, y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas» (Leclerc, 1988). El Papa Francisco recuerda este texto para manifestar que esta hermana, la tierra, clama por el daño que el ser humano le ha causado, y aunque la finalidad de la encíclica es responder a esta cuestión actual y particular, como es el cuidado de la *casa común*, en ella y como fundamento de la importancia de su cuidado, propone la *fraternidad universal* y la *cultura del encuentro*, ideas que son el centro de su magisterio (Merino, 2022).

Es así como, para Francisco, la cuestión del cuidado de la *casa común* ha de ser entendida no solo como un estilo de vida, sino que como una característica propia de la dimensión relacional del ser humano, con capacidad de convivencia y de comunión (Francisco, 2015:228). Asumiendo que Jesús constantemente nos recuerda que Dios es nuestro Padre (Mt 6, 9) y eso es lo que hace a todos los hombres y mujeres, sin distinción alguna, hermanos. Y es en este punto donde radica la posibilidad de hablar de una fraternidad universal. Amor fraterno, que no puede ser entendido sin su dimensión universal, que se refiere a la apertura a todos, sin distinción (Francisco, 2020:6) que, al reconocer la dignidad de cada persona humana, podamos hacer renacer entre todos una nueva forma de hermandad (Francisco, 2020:7).

Por lo tanto, la fraternidad universal, es una clave de lectura para entender el pensamiento de Francisco y asumir el desafío de lo planteado en su magisterio. Así lo señala al afirmar que solo si entendemos en profundidad qué significa la fraternidad, podremos entender qué es el amor y a este mismo en su dimensión civil y política (Laudato si', 2015:231).

En este sentido, Francisco propone que el amor civil y político ha de ser manifestado en todas las acciones que buscan construir un mundo mejor, y que este tipo de amor «es una forma excelente de la caridad, que afecta favorablemente las relaciones entre personas, pero también con toda la creación y que nos lanza a profundizar el ideal de una «civilización del amor»» (Francisco, 2015:231), cuestión promovida con anterioridad por Pablo VI en su mensaje para la Jornada de la Paz (1977). Por lo tanto, para Francisco, el amor, tiene un aspecto de apertura universal, que no es geográfico, sino existencial, y que es la capacidad cotidiana de ampliar mi mirada al otro (Francisco, 2020:97). A su vez, el amor en su dimensión social ha de ser entendido como una fuerza capaz de suscitar nuevas vías para afrontar los problemas del mundo de hoy y para renovar así, profundamente y desde su interior, las estructuras, las organizaciones y los ordenamientos jurídicos de la sociedad (Francisco, 2020:183)

Es por esto por lo que es posible, a partir de esta concepción del amor social, avanzar hacia una civilización del amor en la que todas las personas se sientan parte.

Es decir, llamados de alguna manera, a la propuesta de que todo ser humano tiene la vocación de vivir la caridad social, basada en la fraternidad y que desde las particularidades y el dinamismo de la realidad; se puede construir un mundo nuevo, que puede abrir caminos eficaces para el desarrollo de todos (Francisco, 2020: 180).

Así, durante todo el escrito nos interrogaremos sobre las posibilidades reales de comprender la fraternidad social, propuesta clave en el magisterio de Francisco, como una oportunidad de ofrecer, filosóficamente, un relevo al sujeto. Tal objetivo tiene como centro ampliar la propuesta del Papa en torno a lo que hoy se ha denominado *ontología trinitaria*. En consecuencia, para conseguir tal objetivo, se analizará la clásica cuestión metafísica del sujeto y, en relación a la ontología trinitaria o com-unitaria, se pensará filosóficamente la invitación del Papa Francisco.

Ya el mismo texto de *Fratelli Tutti*, el Papa nos aproxima a la respuesta sobre la cuestión del sujeto y su ser social. Constantemente invita, con insistencia, a los cristianos para que sean discípulos constructores de una cultura del encuentro, encuentro con Jesucristo que implica a su vez, el encuentro con los demás, que permite una cultura de la cercanía y la inclusión. Cultura que, por cierto, permite poner énfasis en la búsqueda del bien común y de la paz (Merino, 2022). Es más, Francisco instaura la categoría «artesanía de la paz», entendiendo como artesanos de la paz a hombres y mujeres dispuestos a generar procesos de sanación y de reencuentro con ingenio y audacia (Francisco, 2020:225).

En este sentido, si el Papa busca instaurar una cultura del encuentro y que se generen artesanos de paz, esto supone necesariamente asumir que existe otra cultura que prevalece en la actualidad, cultura que no favorece la relación, la igualdad ni la fraternidad entre personas y, por tanto; una cultura que debe ser superada, la cultura del desencuentro y la fragmentación (Francisco, 2013). Esta cultura, al no ser generada a partir del encuentro, se entiende como una cultura que no es coconstituida, sino que se manifiesta como dada, hecha o moldeada por otros distintos a los que la experimentan. Es una cultura anclada profundamente a lo que ya está y no busca generarse, por medio del trabajo, una contra-cultura. Se podría afirmar que es una cultura propiamente patológica al no buscar conformar la *polis* por medio de la amistad (Molteni, 2019) simplemente no busca construir; sino mantenerse a lo que ya es y esto paraliza, convierte en piedra (Shestov, 2018).

De este modo, podemos asumir que una de las claves del pensamiento del Papa Francisco, que permite proponer una renovación social, está el reconocer que se vive una cultura del desencuentro y fragmentación, cultura que puede ser superada, ya que es posible construir una cultura del encuentro, para refundar nuestros vínculos,

como sociedad (Awi, 2017). Así, se puede conseguir un espacio donde se exprese la voluntad de cambiar nuestra manera de vincularnos, amansando, en esperanza, una nueva cultura del encuentro, la cultura de la *proximidad* (Bergoglio, 2000).

Es así como, por tanto, se puede asumir que la categoría de encuentro implica el «reconocimiento del Otro y de los otros, en su realidad concreta y entendidos como prójimos» (Merino, 2020:10). A partir de aquello, es posible introducirnos en la categoría prójimo y en su sustento bíblico, pues es innegable que para Jesús el encuentro y el vínculo con los otros es fundamental y, a la vez, un elemento clave de su vida pública como, por ejemplo, para Jesús el prójimo tiene un carácter universal, pues ve como prójimo a la mujer samaritana (Jn 4, 1-42) a Zaqueo (Lc 19, 1-10) o a los leprosos (Mc 1, 40-45).

Lo anteriormente dicho, que plantea la centralidad del amor fraterno y de la mirada del otro como prójimo en el pensamiento de Cristo y del Papa, como sucesor de Pedro busca profundizar, lo podemos entender en vínculo insondable con el amor a Dios. Basta, por ejemplo, con leer la Sagrada Escritura para encontrarnos con múltiples pasajes que muestran la correlación entre el amor a Dios y el amor a los hermanos, ya que Jesús dijo «amarás al señor, tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a este: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt, 22, 37-40).

Otra demostración es que Jesús constantemente muestra la correlación entre el vínculo con él y el amor a los hermanos. El ejemplo más claro reside en las palabras testimoniadas en el Evangelio de Mateo, cuando Jesús presenta la parábola del Juicio Final y dice, en boca del rey: «Estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí» (Mt 25, 36). Frente a esto, los discípulos le contestan: «¿cuándo te vimos hambriento, y te sustentamos, o sediento, y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero, y te recogimos, o desnudo, y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y fuimos a verte?» (Mt 25, 37-39). En consecuencia, Jesús señala que el Rey les responde: «en verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). En este sentido, podemos afirmar que se da un encuentro con Dios en el encuentro con el otro (Merino, 2022) y que el encuentro con Cristo forma una cultura que sale al encuentro de los demás (Awi, 2017).

Por otra parte, San Juan, en su primera carta nos dice que el amor al prójimo está en vínculo con el misterio de Dios «quién ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza. Pero quien aborrece a su hermano está y camina en las tinieblas» (1 Jn 2, 10s). A su vez, muestra el carácter soteriológico de este vínculo «nosotros sabemos que

hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. Quién no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3, 14). Más aún, muestra que amor al prójimo tiene una dimensión gnoseológica (Paredes, 2021), es decir, que puede ser entendido como camino para alcanzar el conocimiento de Dios: «él que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4, 20).

Con todo lo anterior, y volviendo a lo planteado por el Papa Francisco en *Fratelli tutti* (2020), podemos afirmar que, a partir del vínculo con los otros es posible avanzar hacia una civilización del amor, entendiéndose a este, por tanto, como un «amor social». Francisco nos enseña que el amor puede estar en el corazón de toda vida social sana y abierta (Francisco, 2020:187) y que la cultura del encuentro significa que como pueblo podemos buscar punto de contactos, tender puentes y proyectar una vida en comunidad que incluya a todos (Francisco, 2020:216). Así, nos invita a reconocer siempre al otro, y reconocer a su vez el derecho de ser el mismo y de ser diferente, y que solo a partir de ese reconocimiento hecho cultura, será posible volver a gestar un pacto social cimentado en la fraternidad (Francisco, 2020:218).

II. La cuestión del sujeto

Para acercarse a una comprensión real y posible respecto a pensar una «fraternidad universal» debemos, pensar en el contacto del prójimo a prójimo, de ser humano a ser humano. Es así como, se vuelve necesario poner en cuestión al *sujeto*. Esto significa que, con el objetivo de pensar cómo es viable una auténtica cualidad propia de los *fratres*, hay que acercarse a analizar las posibilidades de un relevo al sujeto.

Tal relevo se vuelve necesario porque la «significación del sujeto no está desde luego constituida, a su vez, en un sujeto más absoluto, por así decirlo, que el absoluto constituido» (Levinas, 1997:168). Es decir, todo lo que puede pensarse como sujeto no es más que el fruto de una coconstitución que lo vuelve, evidentemente, contra sí y, por tanto, se pone en cuestión al pensarse en la posibilidad de que exista un individuo de forma aislada y ajena al resto que lo vuelve existente.

Tal forma de coconstitución puede pensarse, en forma clásica, a partir de la relación entre el que percibe y lo percibido, tal como lo que Kant denomina el sujeto y el objeto en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, Kant no se acerca a pensar en cómo se coconstituye el sujeto que percibe, sino a cómo este percibe o, como describe él mismo, a cómo este elabora el conocimiento en torno a los «dos troncos» desde donde provienen las sensaciones y cómo estas son pensadas (KrV, A15). En pocas palabras, la propuesta de Kant puede resumirse en un intento de fijar los límites del aparecer

o de la experiencia (Marion, 2013), pero no logra acercarse a cómo el que percibe, es decir, el sujeto, se percibe a sí mismo (Marion, 2005).

Las dos posibilidades, tanto la de fijar los límites de las experiencias como las de analizar cómo el sujeto logra percibirse a sí mismo, nos desemboca en un principio que no podemos pasar por alto: el sujeto tiene el estar-en-el-mundo como su constitución fundamental (Heidegger, 2018). Esto puede culminar en una doble dimensión: la antecedenencia del mundo y la percepción sobre este.

Respecto a la primera, evidentemente cada sujeto es puesto en este mundo por un fenómeno tal que solamente culmina en la posibilidad de un futuro por venir (Marion, 2005). No se da otro acontecimiento tan primario en la existencia de cada sujeto como la de su propio nacimiento y, por lo tanto, la del reconocimiento de un mundo que es anterior a él, pues todo nacimiento deviene de la preexistencia de dos engendrados de los que surge como fruto de un encuentro sexual.

Respecto a la segunda, el sujeto intuye los distintos fenómenos que se le manifiestan porque están dentro del horizonte fenomenológico en el que este puede percibirlos. Tal afirmación nos conduce a pensar, en relación directa a lo anterior, que a partir del nacimiento el sujeto está dentro de un conjunto de entes (Heidegger, 2018). Estas cosas, que pertenecen a la exterioridad de él, puede percibirlos por medio de la trascendencia que tiene de ellas. Sin embargo, tal como indicamos anteriormente, pueden darse fenómenos tales que logren «poner» al sujeto en el horizonte y no solamente este percibirlos.

El gesto de ser «puesto» en el horizonte fenomenológico nos conduce a pensar en una intuición que surge a partir de una contraintuición, es decir, a partir de un fenómeno que sature esta capacidad del sujeto y que tenga, como resultado, la puesta en escena de él (Marion, 2013). Es así como, por lo tanto, el sujeto a partir de la percepción que tiene del mundo puede aprehender de él que «no hay entonces el uno, hay siempre los uno, y si hay los unos hay los otros» (Nancy, 2014:68). Sin embargo, desde la escolástica, puede verse resuelta la cuestión de la individualidad respecto a la pluralidad. Ya nos decía Tomás de Aquino que «Individuo es quien es indiviso en sí mismo, pero distinto a los otros»³ (S. Th. I, 29, 4c).

Sin embargo, analizar la diferencia entre individualidad y pluralidad nos enfrenta a un escenario donde urge pensar que lo que nos separa es, precisamente, aquello que nos

3 Traducción propia a partir del original: «*Individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*».

identifica como tal y que es la existencia de una forma individual, única e irrepetible, pero que compartimos todos de manera conjunta. Se da, entonces, la esencia común de ser una singularidad que comparte su modo de ser en el mismo sentido que otros, es decir, un ser en tanto que ser-con-otros singularmente plurales (Nancy, 2013).

Es así como, por lo tanto, a partir de la donación de la experiencia en sí, cualquiera que esta sea, se presenta una yuxtaposición de sujetos y, en consecuencia, se culmina en una noción que se extingue a partir de ella misma: el sujeto, si fuese como tal un ente de derecho debería tener un sentido que es compartido (Nancy, 2016). Se manifiesta, con urgencia, pensar el compartir del sujeto, pues solo así podrá desenvolverse él en sí del mismo, aunque remitiendo siempre a otro que le da el sentido de su propia existencia.

No obstante, nos encontramos con la decadencia de la clásica suposición del sujeto, donde se asume su existencia sin que tenga que hacer algo para ser: simplemente es, simplemente existe. Anclado profundamente a la cuestión parmenídea donde «el pensamiento del hombre puede pensar solo de modo sumiso el ser ya hecho, dado, pues este le impone el método revelado del conocimiento e investigación» (Molteni y Solís, 2021:57). Esta misma presuposición del sujeto recorrerá la filosofía, como hemos dicho, desde Parménides hasta Kant, pero también continúa con Hegel o, incluso, en Nietzsche (Nancy, 2014).

Al contrario, acercándonos a la comprensión del sentido del sujeto a partir de su encuentro con otros sujetos, se nos hace presente la invitación a pensar la *mundaneidad* del mismo, a partir de su propia donación. Es así como desde la fenomenología y aunque sea una cuestión extremadamente disputada, se nos manifiesta un devenir del sujeto que solo culmina en su aniquilación.

Ya en la obra culmen del primer Heidegger se nos presenta un golpe final a la metafísica y, en consecuencia, al sujeto. Este gesto consiste, precisamente, en poner en cuestión la suposición del sujeto —valga la redundancia— y acercarse a una comprensión de este a partir de su estar-en-el-mundo (Heidegger, 2018). En este caso, comprendido por Heidegger como *Dasein*, el sentido no surge a partir de sí mismo, sino que es descubierto en cuanto se pregunta por el ser (Heidegger, 2018).

Sin embargo, nos parece que la propuesta heideggeriana, aunque esclarecedora, no logra acercarse a una comprensión real del ser-con, pues solo es abordada como una cuestión accidental y nunca como algo esencial (Nancy, 2013). Frente a esto, surge una invitación a pensar fuera de lo supuesto y analizar las posibilidades fenomenológicas de una co-institución que surge desde una intuición que se genera a partir de una

contraintuición, es decir, a partir de un sujeto que es coconstituido como sujeto a partir de otros. Es así como, entonces, pretendemos pensar el relevo del sujeto o su posicionamiento intencional desde otro lugar, deviniendo y contradiviendo en otro sitio.

En este sentido, nos acercamos a la postura de Jean Luc Marion con la que intenta zanjar la última instancia del sujeto (Marion, 1993). Él, haciendo una lectura a *Ser y Tiempo*, va a centrarse en la analítica del *Dasein*, pero enfocado especialmente en la noción de *llamada* del pensador alemán. Esto podría resumirse en lo que Heidegger afirma: «El ‘algo me llama’ es una forma eminente del discurso del *Dasein*. La llamada templada por la angustia le hace posible por primera vez al *Dasein* proyectarse a sí mismo en su más propio poder-ser» (Heidegger, 2018:297). Es así como el pensador de la gran Friburgo señala que lo más propio del sujeto, o de la noción que él entiende como tal, es la condición de ser llamado —por el ser, evidentemente. Esta propuesta, para Jean Luc Marion es enormemente significativa y va a encontrar, en las primeras etapas de su pensamiento, al relevo del sujeto en el *interpelado*— parafraseando ciertamente, al mismo Heidegger.

Este giro no es meramente conceptual. No consiste en intercambiar el nombre del *sujeto* al *interpelado*, sino que adviene de lo más propio de su condición de *mundaneidad*, es decir, de que está arrojado o puesto en el mundo donde *es* y donde *acontece* como tal. A pesar de no compartir en su totalidad la propuesta heideggeriana, que apunta a la noción de ser *interpelado* por el *ser*, si es de nuestro interés la lectura marioniana a este gesto filosófico y su acercamiento al aniquilamiento del sujeto, que el pensador francés lo identifica en la imposibilidad de anunciar un *yo*, pues al devenir de una llamada, antes de poder identificarnos con un *yo*, surge el ¡Heme aquí! (Marion, 1993). En este sentido, la ipseidad de lo que se ha denominado como sujeto por la tradición filosófica no sería supuesta, sino recibida. Emerge a partir de una llamada a la que se responde y, de este modo, recibe la certificación de su existencia desde otro lugar, distinto al propio, a partir de una *convocación*.

Tal concepción, ahondada por Marion, pero propuesta por Heidegger, nos parece que puede aún superar más lo *supuesto*, pues en la analítica del *Dasein* se sigue suponiendo la anterioridad del *Sein* por sobre el *Dasein* (Marion, 2010). Lo que, a nuestro parecer, debe aniquilar de una vez para siempre la noción clásica del sujeto es la con-vocación que co-instituye a los mismos, pues «la vocatio es propiamente un habeas corpus que co-instituye al individuo excitado como sujeto jurídico, lo que equivale a afirmar la coconstitución de un sujeto» (Molteni y Solís, 2021:13). Cuerpo que convoca y que recibe, a partir de otro que lo excita, que lo mueve, pero del que

también se recibe y se instituye a partir del *con*, es decir, un sujeto que es cuerpo, pero que a partir de la convocación se recibe a sí mismo como sujeto. Sin supuestos, sino recibimientos. Pues bien, una vez que nos acercamos a una comprensión del *sujeto* o *interpelado*, podemos acercarnos a una auténtica noción ontoantropológica que realmente se atreva a repensar el pensamiento que tenemos sobre estas nociones hasta ahora. Con este objetivo, nos adentraremos en un pensamiento coconstituyéndose como *Ontología trinitaria* o *comunitaria*.

III. Hacia una ontología comunitaria

A partir del encuentro de la filosofía griega con el pensamiento cristiano, se desarrolló una unión que favoreció la utilización de conceptos para expresar, por medio de un lenguaje universal, la verdad de un acontecimiento que hasta ese entonces, permanecía oculto en la ilegalidad (Laberthonnière, 1904). En este encuentro, tan denominado entre Atenas y Jerusalén, el cristianismo hizo uso de distintos y diversos elementos filosóficos para dar razones de su fe.

Es en este escenario donde la patrística emerge en un momento clave para pensar el misterio de la Trinidad con conceptos propiamente filosóficos. Así, el acontecer de la patrística permitió «la resignificación y en algunos casos la creación *ex novo* de conceptos decisivos, en el entramado interpretativo y performativo del ser, como en el caso de: subsistencia, conocimiento, amor, relación, persona, libertad, creación, unidad, perijóresis, comunicación» (Coda, 2018:23).

Tal encuentro, entre los padres griegos con la filosofía clásica, logró explotar recursos que en el pensamiento griego no eran desarrollados en su totalidad, como es el caso del concepto de *persona*, haciéndolo más bien un elemento propio de la tragedia y, por lo tanto, carente de dignidad, libertad y de cualquier atisbo de imprevisibilidad (Zizioulas, 2003). Sin embargo, este cruce no surgió por otro motivo más que por el acercarse a una comprensión de la individualidad en la pluralidad, es decir, en lo que por fe se conoce como Trinidad, lo que podría resumirse en la pregunta que plantea Zizioulas: «¿Qué significa decir que Dios es Padre, Hijo y Espíritu sin dejar de ser *un* Dios?» (Zizioulas, 2003:50).

La respuesta a la interrogante que tenían en común los padres griegos logró ser resuelta teológicamente, al hablar de la Trinidad como un ser que son *lo* mismo, pero no *los* mismos. Sin embargo, filosóficamente nos dejó un recurso extremadamente valioso para trabajar y entender la realidad humana, pues a partir del pensamiento trinitario, se logró el acercamiento a una comprensión de la alteridad y la comunión no de forma aislada; sino como una única cara del ser de la persona, es decir, alte-

ridad y comunión «no se hallan en contradicción, sino que coinciden» (Zizioulas, 2003:118).

Sin embargo, la utilización del concepto de persona, generado por la patrística, quedó, en cierto modo, en el olvido para la tradición filosófica (Zizioulas, 2009). Su uso en el medioevo quedó en manos de la teología y encontró un desarrollo profundo, aunque «el concepto Trinidad no ha sido capaz [en el medioevo] de generar del todo aquel lugar de experiencia y de ejercicio relacional y comunitario» (Coda, 2018:24). Posteriormente, las nociones culturales que emergen de la filosofía, en muchos casos, pretendieron superar esta etapa del pensamiento y, en consecuencia, el pensar la alteridad como condición intrínseca del ser humano tuvo que esperar muchos siglos, precisamente hasta la época contemporánea.

Es así como, posiblemente, uno de los intentos más fecundos e importantes del pensamiento que refiere a la alteridad está en las manos de Martin Buber. El pensador de origen judío buscará ahondar en la dimensión antropológica del *yo* y *tú* al indicar que la actitud del ser humano es doble porque dos son los vocablos que tiene para relacionarse con otro y estas son «pronunciadas desde el ser» (Buber, 2013:11). Asumiendo, de este modo que el lenguaje, nos presenta una de las cualidades primordiales del género humano; pues por medio de este se presenta la doble dimensión del *yo* y del *tú*.

En este sentido, lo que pretende Buber es acercarse a la comprensión de cómo surge la significación de la persona, afirmando que «me realizo en el contacto con el tú; al volverme yo digo tú. Toda vida verdadera es encuentro» (Buber, 2013:17). Así, por lo tanto, el descubrimiento de la ipseidad, de lo más propio de cada existencia, se *descubre* en un encuentro, en un cara a cara, en un prójimo a prójimo, de forma mutua y afectándose recíprocamente (Buber, 2013), es decir, coconstituyéndose mutuamente.

En la misma fuente del pensamiento judío, surge Emmanuel Levinas como otro momento importante de lo que consideramos el pensamiento de la alteridad. Para el fenomenólogo francés, el otro se impone como una manifestación, proponiendo así la manifestación del otro como fuente del conocimiento (Levinas, 2012). Así, aprovechando esta instancia, Levinas hará una denuncia a la filosofía, afirmando que ha reducido lo *otro* a lo *mismo* y, por lo tanto, ha dejado de pensar en la condición singular y plural del ser humano que conlleva, ciertamente, un mandamiento ético. A pesar de esto, Levinas ahondará metafísicamente este olvido de la filosofía y lo radicalizará más aún, al indicar que, si nos ocupamos de lo *mismo*, nos mantenemos anclados en la inmanencia (Levinas, 2012). En cambio, cuando la apertura a la experiencia nos

dona la manifestación del *otro*, se rompe con la inmanencia y nos abrimos a la trascendencia (Levinas, 2014). Es decir, el acceso a lo distinto, a lo imprevisible, a lo *otro*.

No obstante, Jean Luc Marion va a proponer un nuevo planteamiento en torno a estas dos figuras, tanto a la de Buber como a la de Levinas. Esta reinterpretación, por cierto, es la que nos permitirá acercarnos a una comprensión de una ontología *comunitaria*. Es decir, ofrecer un auténtico relevo a la clásica cuestión del sujeto. Sin embargo, por una cuestión metodológica respecto a la obra del pensador francés, se ahondará, en primer lugar, en la ampliación que realiza a Levinas y, posteriormente, lo que se refiere al pensamiento de Martin Buber.

En primera instancia se dirá según Levinas (2012), el rostro del otro es una manifestación de la *otredad*, por lo tanto, de la *trascendencia* y que se manifiesta como una epifanía que presenta la responsabilidad ética frente al otro, para Marion (2007), el rostro del otro no se presenta solamente con una carga ética, sino con una presentación de la *posibilidad* de afectar la existencia en un sentido de *resignificación* (Marion, 2003). Tal cuestión se refiere a la posibilidad de pensar la *ipseidad* a partir del cruce de rostros, del encuentro con *otro*.

El caso de la anunciada *resignificación*, según Marion (2003), reside en la invisibilidad del rostro, pues este no convoca a ser visto, sino que genera la mirada, pues «él me retiene, porque precisamente me opone el origen de la mirada que otro posee sobre el mundo y, eventualmente, sobre mí»⁴ (Marion, 2003:158). En otras palabras, la mirada que cada uno puede tener sobre sí deviene de un encuentro con una mirada que invita a mirarse a sí mismo. En este sentido, la *significación* se impone con tal fuerza que culmina en una *resignificación*, es decir, lo que podemos comprender como sujeto o como existente, deviene del rostro de otro que me convoca a cuidarlo (Levinas), pero no solamente a eso, sino que me afecta (Henry) hasta decir qué es cada uno (Marion).

Un ejemplo concreto que ofrece el pensador francés reside en el caso del asesinato. En ningún otro caso, como en el anunciado, el fulminar al rostro del otro puede resignificar tanto la existencia. Esto, porque el asesino queda marcado como tal, marcado de una vez para siempre, en cuanto aniquila la existencia de su prójimo. Es así como, para Marion (2003), el rostro queda resignificado como asesino y, frente a esa significación, puede afirmarse que «devengo como asesino y lo seré siempre» (Marion, 2003:159).⁵

4 Traducción propia a partir del original: «Il me retient, parce qu'il m'oppose précisément l'origine du regard qu'autrui pose sur le monde et, éventuellement, sur moi».

5 Traducción propia a partir del original: «mais alors je deviens un meurtrier et le resterai à jamais».

En cuanto a Buber, Marion (2006) va a denunciar que la filosofía ha mantenido al tercero como excluido, pues se ha pensado siempre el dual *yo* y *tú*. Así, por ejemplo, tal exclusión de la filosofía puede pensarse en el intercambio lingüístico, donde la conversación entre duales culmina en la convocación de un *yo* por un *tú* y viceversa. Sin embargo, en tal intercambio no solamente se afectan las interlocuciones, sino también el «lugar» de cada hablante, es decir, el *yo* cede su lugar al *tú* en cuanto se produce un cambio del protagonista en la conversación (Marion, 2006).

Frente al cambio, los sujetos que se comunican no encuentran su «lugar propio» y ceden ante el mundo uniforme de la metafísica. Es decir, son percibidos uno al otro como un objeto dentro de objetos, olvidando la particularidad y la diferenciación de su existencia respecto a los entes comunes (Marion, 2005). En cambio, a juicio de Marion (Marion, 2006:94), cuando se piensa en torno a un tercer interlocutor, la conversación se resignifica a tal punto que los mismos sujetos se anuncian en un modo distinto: «el ‘yo’ se convierte en un nosotros y/o el ‘tú’ en un vosotros». Así, por tanto, el tercero, que se anuncia como «él», ubica a cada interlocutor en un nuevo estado, aunque se mantenga en silencio y en distancia.

La aparición del tercero, por tanto, va a ubicar a cada interlocutor en un lugar determinado y, de este modo, su función será dar *testimonio* de que en esa conversación cada hablante tiene un espacio que lo asume como propio (Marion, 2006). Así, el *tercero* o *testigo* se manifiesta como quien ha experimentado un acontecimiento y puede fenomenalizar la alteridad como tal, pues esta es auténticamente a partir del tercero al asignar a cada uno lo que realmente le importa y experimenta (Marion, 2006). Es así como, busca acercarse a una comprensión del *tercero* y su respectivo devenir en el relevo auténtico del *sujeto*. Cuestión que, por cierto, permite acercarnos de forma real a la posibilidad de una ontología comunitaria. La forma que encuentra el pensador francés es por medio de una búsqueda de la fenomenología del aún por venir, es decir, de la noción de *hijo*.

Él, más que ningún otro fenómeno, puede manifestarse como fruto de un encuentro desde el que adviene y del cual se manifiesta como un fenómeno que, de forma independiente a los dos antecedentes, pero anclado profundamente a ellos, aparece como *testigo* (Marion, 2003). En este sentido, el hijo no visibiliza a los padres, pues aparece como fruto, como tercero generado y, por tanto, como un distinto a ellos. Sin embargo, como deviene de ellos, con todo su acontecer testimonia la existencia de los dos anteriores, de aquellos de los que deviene.

Así, el hijo se presenta como un tercero que adviene, pero que culmina en una existencia independiente a la de ellos (Marion, 2003). Es, por tanto, un cuerpo que

expresa el acontecimiento del que, cargado con toda la potencia y su extensión, testimonia. Su forma será, entonces, como un tercero que surge como testigo y que se desenvuelve como tal, es decir, sin dejar de mostrar a aquellos de los que viene y de los que fue conformado con sus cuerpos biológicos y culturales, pues todo lo que es *propio* es auténticamente recibido: su nombre, su idioma, su color de piel, sus costumbres, su forma de pensamiento, entre un sinfín de posibilidades.

Es así como, entonces, el testigo, no es más que fruto coconstituido, pues surge de otros y que él, como un auténtico tercero, redefinirá en el encuentro con otros terceros. En este sentido, el testigo no es supuesto, pues lo más propio no es originalmente propio, pero tampoco impropio; nadie más que él vive la propia vida, aunque anclado profundamente a aquellos recursos recibidos, pero trabajados y explotados de una forma única. El mismo sentido se puede encontrar en los casos más típicos del testigo, tales como la firma de un contrato, donde él aparece como la persona que dará testimonio, como tercero, del acuerdo de dos o más contratantes. Asimismo, el testigo, como tercero, se presenta en los requerimientos judiciales con el fin de clarificar la escena de un crimen: aparece relacionado, pero distinto y con la capacidad de fenomenalizar lo acontecido.

Además, podemos observar que, por ejemplo, el tercero aprenderá de sus amantes a amar, pero su vivencia del amor será única y nadie más que él y sus amantes entenderán los gestos y razones de tal relación (Marion, 2003). La razón, por tanto, aunque conformada por otros, es creada también en las relaciones que él establezca, con aquellos cuerpos que generan un lenguaje auténtico que exprese que el sentido de su existencia es compartido (Nancy, 2013). En el mismo sentido, el amor se presenta como la prueba culmen a costas del tercero, pues el hijo, como testigo, testimonia el amor de los generadores de su existencia, pero también en las relaciones trinitarias se vuelve necesaria la aparición de Él para manifestarse como garantía del eterno amor entre el Padre y el Hijo (San Víctor, 2015).

IV. Conclusiones abiertas

La posibilidad que se nos presenta ante la invitación del Papa Francisco a realizar una cultura del encuentro, no puede sino conducirnos a un abandono a la cultura que no trabaja, que no se coconstituye para ser tal. En este sentido, dejar atrás la cultura del desencuentro y la fragmentación es asumir la misión de redescubrir la esencia del ser humano y la plenitud de su existencia.

Así, por tanto, se vuelve urgente poner en cuestión las suposiciones que se tienen antropológicamente sobre los individuos y acercarse a pensar en una humanidad, que,

en su propio encuentro, se realiza a sí misma a partir de otros. La cuestión del sujeto, de esta forma, no basta para comprender la llamada del Papa y se requiere, de este modo, un pensamiento que se construya a partir de otros.

En este sentido, el sujeto no se basta a sí y requiere de otro que lo signifique. Cuestión, por cierto, crucial en el pensamiento judío. ¿Acaso no es el pecado original una búsqueda de la verdad de la existencia a partir de sí? Adán y Eva fueron nombrados como tal y tenían un modo de ser que era recibido; cuando negaron su existencia y quisieron ser como Dios, negaron la significación recibida, se supusieron a sí mismo y, frente a tal escenario, frente al negar al Otro que nos enriquece la existencia, pecaron. Se podría afirmar, por tanto, que el pecado original no es más que negar la existencia a partir de otro.

Frente a esto, la invitación de elaborar pensamiento en post de esta nueva cultura nos conlleva a plantearnos las posibilidades de comprender la existencia humana, es decir, de hacer una ontología, pero no a partir de la individualidad; sino a partir de la existencia real de este, y como tal comunitaria o trinitaria. Así, por ejemplo, cuando miramos la realidad trinitaria vemos que Dios es Uno, es comunión de tres personas, y en Él existe una inefable interioridad que se consuma en su unidad de amor por lo cual, Dios es comunidad, Dios es comunión, el Uno es comunión entre Tres, el Uno es un Nosotros, el Uno es un intercambio eterno de Amor, porque el Uno es Amor.

Además, porque conocemos que Dios es amor, podemos afirmar que, para amar es necesaria la pluralidad de personas, pues el Amor implica intercambio, una reciprocidad entre las personas, es decir, el amor tiende esencialmente hacia el Otro. No hay dilectio, sino codilectio (San Victor, 2015). Y ya que el ser humano aprende el amor desde la Trinidad y este se da en un solo sentido (Marion, 2003), podemos asemejar la existencia a partir de Otro y, por tanto, elaborar pensamientos comunitarios para comprenderlo.

Bibliografía

- Awí, Alenxandre (2017). «El Papa Francisco y la cultura del encuentro». *Medellin* 43 (169): 721-750.
- Bergoglio, Jorge (2000). Homilía en la 26° Peregrinación Juvenil de Luján, 1 de octubre de 2000.
- Coda, Piero (2018). Para una ontología trinitaria. Buenos Aires: Agape.
- Buber, Martin (2013). Yo y tú. Y otros ensayos. Buenos Aires: Prometeo.

- Francisco. (2013). «Vigilia de Pentecostés con los movimientos eclesiales». Palabras del Santo Padre, 18 de mayo de 2013.
- (2015). *Laudato SI'*. Vaticana.
- (2020). *Fratelli Tutti*. Vaticana.
- Heidegger, Martin (2018). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Kant, Immanuel (2018). *Crítica de la razón pura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Laberthonnière, L (1904). *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*. París: Duculot.
- Levinas, Emmanuel (1997). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.
- (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- (2014). *Alteridad y trascendencia*. Madrid: Arena.
- Leclerc, Éloi (1988). *El cántico de las criaturas*. Burgos: Franciscanas Arantzazus.
- (2008). *San Francisco de Asís: Exilio y ternura*. Bilbao: Sal Terrae.
- Marion, Jean-Luc (1993). «El sujeto en última instancia». *Revista de Filosofía* VI (10): 439-458.
- (2003). *Le phénomène érotique*. París: Grasset.
- (2005). *Acerca de la donación*. Buenos Aires: Jorge Baudino.
- (2006). «El tercero o relevo del dual (2019)». *Stromata* 62 (1/2): 93-120.
- (2007). *Prolégomènes à la charité*. Éditions de la Différence.
- (2010). *Reduction et donation*. PUF.
- Merino, Patricio (2022). «Espiritualidad de raíz Latinoamérica y cultura del encuentro». *Theologica Xaveriana* 72: 1-22. <http://orcid.org/0000-0001-5141-1887>
- Molteni, Agostino (2019). «El pensamiento cívico-anárquico de Charles Péguy». *Univsum* 34 (2): 197-222. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762019000200197>
- Molteni, Agostino & Solís, David (2020). «Para acabar con las psicopatologías». *Parmenídeas. Reflexiones filosófico teológicas. Revista De Filosofía* 20 (1): 53-79. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2021.20.0100004>
- (2021). «Cuatro artículos para la co-institución del acontecer del pensamiento». *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 53 (98), <https://doi.org/10.15332/21459169.6253>
- Pablo VI. (1977). *Mensaje para la Jornada de la Paz*.
- Paredes, Sandro (2021). «Fratelli Tutti: Una invitación a la fraternidad desde el horizonte de la dignidad de la persona». *Palabra y Razón*, 20: 142-152 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.142>

- Nancy, Jean-Luc (2013). *Être singulier pluriel*. París: Galilée.
- (2014). *¿Un sujeto?.* Buenos Aires: La Cebra.
- (2016). *Corpus*. Madrid: Arena.
- Zizioulas, Ioannis (2003). *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme.
- (2009) *Comunión y alteridad*. Salamanca: Sígueme.

Bien común y sistema penal

La respuesta punitiva a la delincuencia culturalmente motivada

Dayan Gabriel López Rojas¹
Universidad Católica de Temuco

Isnel Martínez Montenegro²
Universidad Católica de Temuco

Resumen

En la presente contribución se reflexiona sobre cómo la armonización del sistema penal tradicional puede aportar al logro del bien común respecto a las exigencias de multiculturalismo en las sociedades contemporáneas. Además, se ofrece una panorámica general sobre la interrelación lógica entre los conceptos de bien común, diversidad cultural y pluralismo jurídico, con especial atención al impacto que ejercen sobre el sistema penal contemporáneo. En definitiva, se analiza la necesidad de que la intervención penal ante los delitos culturalmente motivados tome en cuenta la diversidad cultural de sus comisores. Finalmente, se dejan planteadas apreciaciones conclusivas entrelazadas con algunas propuestas de corte político-criminal que, como directrices generales, debieran ser atendidas por los poderes públicos.

Palabras clave: *multiculturalismo, delitos culturalmente motivados, bien común.*

-
- 1 Doctor en Ciencias Jurídicas de la Universidad de La Habana, Cuba (2019). Investigador Posdoctoral de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Administrativas. Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: dlopez@uct.cl
 - 2 Doctor en Derecho, Ciencia Política y Criminología de la Universidad de Valencia, España (2018). Académico de Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Administrativas. Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: imartinez@uct.cl

Abstract

The aim of this paper is to reflect on the way in which the harmonization of the traditional penal system to the demands of multiculturalism of contemporary societies can contribute to the achievement of the common good. After analyzing the need for the punitive reaction to culturally motivated crimes to consider the cultural diversity of the perpetrators, especially in the Chilean context, emphasis is placed on some criminal policy proposals which, as general guidelines, should be considered by the Chilean public authorities.

Keywords: *Multiculturalism, Culturally Motivated Crimes, Common Good.*

I. Introducción

La relación entre las categorías *bien común*, *multiculturalismo* y *sistema penal* da lugar a una problemática amplia y compleja —transversalizada por los aportes de distintas disciplinas integradas en el marco de las Ciencias Sociales— que no puede ser abordada en profundidad en un trabajo de esta naturaleza. Las líneas que siguen consideran como premisa, que la adecuada gestión de la diversidad cultural es un factor decisivo para avanzar en la consecución del bien común, y que, en el mismo, la intervención del Derecho penal puede jugar un rol nada desdeñable.

La presente contribución se centrará en analizar, cómo la armonización del sistema penal tradicional puede aportar al logro del bien común respecto a las exigencias de multiculturalismo propio de las sociedades contemporáneas. En la medida en que el Derecho penal tiene la misión de garantizar la convivencia en un entorno plural,³ ejerce un rol protector de la diversidad. Luego, las fórmulas que se empleen, tanto en el plano sustantivo como en lo procesal, para hacer frente a los denominados *delitos culturalmente motivados*, o bien permitirán avanzar en el logro de aquel objetivo o, entorpecerán su consecución.

Para poner de relieve los principales puntos de discusión en torno a la temática objeto de estudio, se ofrecerá, en primer lugar, una panorámica general sobre la interrelación lógica entre los conceptos de bien común, diversidad cultural y pluralismo jurídico, con especial atención al impacto que ejercen sobre el sistema penal contemporáneo; en segundo lugar, se analizarán las razones que justifican la necesidad de que las respuestas penales, adoptadas frente a la delincuencia culturalmente motivada, to-

3 Vid., al respecto, Cisneros Ávila, Fátima, *Derecho penal y diversidad cultural. Bases para un diálogo intercultural*. (2018: 187-188).

men en cuenta la diversidad cultural de sus comisores; y, en tercer lugar, se plantearán apreciaciones conclusivas entrelazadas con algunas propuestas de corte político-criminal que, como directrices generales, debieran ser atendidas por los poderes públicos.

II. Bien común, diversidad cultural y pluralismo jurídico. Disfunciones y retos del sistema penal ante la multiculturalidad

La pretensión de proximidad al significado de *bien común*, obliga a anticipar que es un concepto abstracto de contornos imprecisos, cuya significación es intuitiva por cada cual a partir de la propia cosmovisión del mundo. Sin embargo, a los efectos de hacer dúctiles las reflexiones contenidas en esta contribución y, de establecer las conexiones con las nociones de diversidad cultural y pluralismo jurídico, parece suficiente asumir una imagen conceptual que transmite la idea de «cosas que expresan utilidades funcionales al ejercicio de los derechos fundamentales y del libre desarrollo de la persona, y se inspiran en el principio de protección intergeneracional de las utilidades»; es decir, de recursos que «sirven de inmediato a la comunidad, personificada en sus componentes y ven a las instituciones públicas como meros guardianes de los intereses de los demás, incluidos las generaciones futuras».⁴

Desde ese punto de partida, no hay ninguna duda de que tanto la diversidad cultural como el pluralismo jurídico constituyen «recursos» que garantizan el *bien común*. La convivencia pacífica y el propio mantenimiento de la especie humana están sujetos, entre otros aspectos, al respeto a la diversidad: es imprescindible que los grupos implicados concilien sus diferencias a partir del diálogo y la tolerancia. Pese a ello, lo cierto es que uno de los retos sociales de la contemporaneidad se cifra, precisamente, en cómo conseguir una reconciliación entre las pretensiones de universalidad y la diversidad de formas de vida en un contexto caracterizado por la presencia de sociedades multiétnicas, multiculturales y multirreligiosas.⁵

Así, cabe hablar de *Estados multiculturales*, entendidos como los territorios en los que coexisten diferentes culturas, ya sea porque en ellos están presentes etnias indígenas que reclaman (y merecen) pleno reconocimiento, o porque constituyen auténticos Estados plurinacionales, que es lo común en la región americana; o bien,

4 Vid. Belotti, Francesca, Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*.2014:46-47.

5 Vid. Sanz Mulas, Nieves, Diversidad cultural y política criminal. Estrategias para la lucha contra la mutilación genital femenina en Europa (especial referencia al caso español), *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*. 2014:5.

porque se trata de sociedades que han incorporado nuevas culturas con motivo de la inmigración, más apreciable en el contexto europeo.⁶

Tras la Segunda Guerra Mundial comenzó a desarrollarse un proceso de reconocimiento de derechos sociales y culturales, que cristalizó en el reconocimiento del denominado *derecho a la propia cultura*, entendido como el derecho a la diversidad cultural y, en concreto, a disfrutar de su propia cultura y tradiciones y a conservarlas, siempre dentro de los límites que impone la soberanía de los Estados y otros derechos humanos reconocidos. Este derecho aparece reconocido en diferentes instrumentos internacionales: en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (art. 27.1);⁷ en el Convención Internacional de Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (arts. 4.1 y 5); en el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (art. 27);⁸ y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (art. 8).⁹ En el plano constitucional, también se defiende que tal derecho conecta con los principios de igualdad, libre desarrollo de la personalidad y pluralismo.

A pesar de ello, la conflictividad social que se produce en este ámbito de diversidad de culturas que coexisten en un mismo espacio geográfico, no siempre encuentra respuestas jurídicas que tomen en cuenta y ponderen el factor cultural en términos razonables. En lo que ahora interesa, cabe remarcar que si bien en los últimos tiempos los ordenamientos jurídico-penales de algunos Estados, han comenzado a evaluar la trascendencia de dicha cuestión para introducir modulaciones al rigor punitivo; con carácter general, el sistema penal continua proyectando un marcado signo etnocéntrico, dado que las normas penales y procesales-penales que hoy se consideran, son las propias del Estado-nación, que expresan los valores dominantes (impuestos al resto

6 Vid. Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad cultural...cit.*, p. 4.

7 Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948. <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/spanish>

8 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>

9 Convenio Nº 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. <https://bcn.cl/2vp2i>.

10 En esta línea apunta Carnevali Rodríguez, Raúl, El multiculturalismo: un desafío para el Derecho penal moderno, *Política Criminal.*, que: «los valores de la mayoría se imponían como medida de

como medida de unidad) en el que factores como la religión y el elemento étnico-racial, tuvieron un peso decisivo.¹⁰

Prueba de ello, es que en algunos contextos se han producido reformas penales en las que el elemento cultural ha operado como aspecto fundamentador del incremento punitivo. Con la finalidad de aprovechar el potencial simbólico de la amenaza penal para socializar al diferente: tal es el caso de la incriminación del delito de mutilación genital femenina en el ordenamiento penal italiano, que contempla una pena superior a la prevista para las lesiones equivalentes preexistentes.¹¹

Un sistema penal concebido en términos etnocéntricos plantea serios problemas de compatibilidad con los estándares propios del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. El desconocimiento material (o inaplicación práctica) del derecho a la diversidad cultural implica perpetuar un esquema de conflicto y poder entre una «cultura superior» y una «cultura inferior» que reedita la idea de conquista y consolida situaciones de segregación social¹², manifestamente incompatibles con el principio de igualdad.

III. Respuesta penal y diversidad cultural: fundamento y límites. Especial referencia a la noción de «delito culturalmente motivado»

Si se quiere contribuir al logro del *bien común* —que es tanto como apostar por una eficacia material de los Derechos Humanos—, es imprescindible tomarse en serio la noción de dignidad humana como valor superior de todo el ordenamiento jurídico en un Estado Democrático de Derecho, y de los derechos fundamentales a ella anudados. Esto implica, por un lado, la imposibilidad de matizar o flexibilizar la eficacia de

unidad respecto al resto y en donde la religión, a través de la evangelización, cumplía un importante papel en los procesos de aculturación. Es más, el recurso a la superioridad racial también sirvió para determinar la supremacía cultural y por tanto resolver cuáles eran los valores predominantes, desconociendo los otros». (2007: 8)

11 Recurren a este ejemplo: De Maglie, Cristina, *Los delitos culturalmente motivados: ideologías y modelos penales*, , quien entiende que ello es expresión de un «modelo asimilacionista discriminatorio» (2012: 70) de abordar la diferencia cultural; Torres Fernández, Elena, *Identidad, creencias y orden penal: la exigencia cultural*, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, destacando la ilegitimidad esta opción político-criminal por considerarla expresión del populismo punitivo. (2013: 19-20)

12 Como bien enfatiza Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad cultural...cit.*, un enfoque de la cuestión multicultural desde una perspectiva de «enfrentamiento y contextos de conflicto y poder» puede conducir a «a la conquista, al comunitarismo autoritario, al totalitarismo, al dominio político de la religión, al fundamentalismo y al nacionalismo extremo y doctrinario».(2014: 7)

tales derechos por razones étnico-culturales; y, por otro lado, que el elemento cultural debe ser valorado, en todo caso, en favor (no es perjuicio) de su portador. Se impone así el abandono del citado esquema de dominación para dar paso a un modelo que garantice la coexistencia organizada, la tolerancia, el pluralismo y la reciprocidad, basándose en la comunicación, la interdependencia y la coincidencia en valores comunes, puesto que ninguna cultura es poseedora de verdades absolutas.¹³

El logro de aquella finalidad parece difícilmente alcanzable a través de un *sistema penal culturalmente neutro*, que no tome en cuenta la cultura del comisor de la conducta penalmente desvalorada como factor diferencial al momento de ofrecer una respuesta jurídica al conflicto.¹⁴ Dada la influencia que la adscripción y pertenencia del individuo a una cultura ejerce sobre su forma de pensar y de actuar, parece innegable que el factor cultural debe ser considerado en la evaluación de las posibilidades reales del sujeto para adecuar su conducta a los dictados de la norma jurídica. Sin embargo, la puesta en marcha de un sistema penal atento a las diferencias culturales abre una línea de debate entre quienes se muestran resueltamente a favor y aquellos que expresan dudas sobre la viabilidad de esta opción político-criminal.

Aunque la doctrina mayoritaria parece coincidir en que el Derecho penal propio de una sociedad multicultural ha de evaluar y ponderar la presencia del elemento cultural como causa de modulación del rigor punitivo —con eficacia atenuante o eximente de la responsabilidad penal—; algunos autores advierten sobre ciertas consecuencias indeseadas que pueden derivarse de ello. Para objetar la favorabilidad del elemento cultural se barajan varios argumentos, a saber: a) que ese «trato ventajoso» puede ser percibido por el resto de los miembros de la sociedad como un privilegio injustificado, contrario al principio de igualdad ante la ley; b) su incidencia negativa en la prevención general; c) el riesgo de incentivar a sus destinatarios para no integrar en sus patrones de conducta el cumplimiento de las normas del ordenamiento jurídico; y, d) la eventual pérdida de eficacia del ordenamiento jurídico, y con ello, de su legitimidad.¹⁵

13 *Vid.*, en esta línea, Ferré Olivé, Juan C., Diversidad cultural y derecho penal, *Revista Penal*, (2008:34); De Maglie, Cristina, *Los delitos...cit.*, (2012: 48); Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad cultural...cit.*, (2014: 7).

14 A esta opción político-criminal, que soslaya toda incidencia cultural tanto en la valoración del hecho como en la respuesta sancionadora impuesta al infractor, coincide con lo que De Maglie, C., *Los delitos...cit.*, (2014:69-70), denomina «modelo asimilacionista igualitario».

15 *Vid.*, al respecto, Torres Fernández, Elena, *Identidad, creencias y orden penal...cit.*, (2013: 420), y las referencias bibliográficas que cita.

En cualquier caso, y al margen de las objeciones anteriores, la cuestión modular a resolver es la de la compatibilidad entre el derecho a la propia cultura respaldado en el art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el resto de los derechos humanos y bienes jurídicos.¹⁶ La cuestión, planteada en términos penales, quedó correctamente fijada en el estudio publicado por el Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas:

si la cultura del reo puede ser, y en qué medida, un fundamento para la exoneración o atenuación de su responsabilidad penal [...] las tradiciones son tan variadas y complejas que, si bien algunas se ajustan a las normas de derechos humanos y contribuyen a su promoción y protección, otras entran en conflicto con ellas o las socavan.¹⁷ (Consejo de Derechos Humanos, 2012: 6;11)

Esta lógica preocupación ha conducido a que se reconozcan ciertos límites al derecho a la propia cultura, con incidencia en las decisiones político-criminales en materia de diversidad étnico-cultural. Así, se ha llegado a la conclusión de que el reconocimiento y la tutela de las minorías étnicas no puede suponer, en ningún caso, un atentado a los derechos humanos, que se erigen en una suerte de «inmunidades fundamentales» y que operan como límites infranqueables del ejercicio del derecho a la propia cultura. En palabras de Sanz Mulas, «la diversidad cultural también debe protegerse penalmente de eventuales excesos y ataques, porque la tolerancia no puede alcanzar a todo».¹⁸ Se trata, pues, de comprender el pluralismo en sus justos términos. Hay que partir de que los derechos humanos constituyen propuestas universales e inalienables, extensibles a toda la humanidad y, por ello, no pueden relativizarse ni siquiera por consensos culturales. De ahí que cuando esta clase de infracciones afecten estos bienes jurídicos calificados de «inmunidades fundamentales» (la vida, la integridad física, la libertad sexual, la dignidad humana), el elemento cultural no tendría ninguna influencia reductora de la responsabilidad penal del comisor.

16 *Vid.*, al respecto, Macías Caro, Víctor M., El derecho humano a la propia vida cultural (art. 27 PIDCP) como fundamento y límite de la política criminal del Estado en materia de diversidad étnico-cultural, en Del Carpio Delgado, Juana y García Álvarez, Pastora (Coord.), *Derecho penal: la espada y el escudo de los Derechos Humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia (2018:15) y ss.; Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad... cit.*, (2014:21-24). En la doctrina chilena, Matus Acuña, Jean P. y Ramírez Guzmán, María C., *Manual de Derecho Penal Chileno. Parte General*, Tirant lo Blanch, Valencia (2021; 91).

17 *Vid.* Consejo de Derechos Humanos (2012): Estudio del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos sobre la promoción de los derechos humanos y las libertades fundamentales mediante un mejor entendimiento de los valores tradicionales de la humanidad, de 6 de diciembre.(parr: 6-11).

18 Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad... cit.*, (2014:12).

La necesidad de salvaguardar los derechos humanos universales cuando entran en contradicción con el ejercicio del derecho a la propia cultura, ha quedado gráficamente resumida en una declaración conjunta sobre la relación entre la diversidad cultural y los derechos humanos, redactada por siete relatores especiales de Naciones Unidas y expertos independientes:

La diversidad cultural [...] solo puede prosperar en un entorno que salvaguarde las libertades fundamentales y los derechos humanos, que son universales, indivisibles e interdependientes y están interconectados. Nadie puede invocar la diversidad cultural como pretexto para violar los derechos humanos reconocidos por el derecho internacional o limitar su alcance, ni tampoco se debe utilizar para apoyar la segregación y las prácticas tradicionales nocivas que, en nombre de la cultura, tratan de santificar diferencias que van en contra de la universalidad, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos humanos.¹⁹ (Shaheed, 2010)

Pero al margen de estos límites, resulta claro que la reacción penal en sociedades multiculturales no debería preterir el factor cultural. Un sistema penal que responda a un modelo asimilacionista (el grupo minoritario ha de quedar absorbido por el mayoritario), resulta inidóneo para alcanzar el bien común, puesto que las decisiones adoptadas en ese tipo de contextos potencian la desigualdad y las relaciones de poder, al tiempo que consolidan situaciones de segregación y exclusión social.

Llegado este punto, conviene hacer referencia a los denominados *delitos culturales* o *delitos culturalmente motivados*, entendidos como hechos constitutivos de delito según la cultura dominante, pero que, conforme a la perspectiva sociológica del grupo cultural al que pertenece el comisario, resultan aprobados (perdonados, aceptados) o incluso promovidos.²⁰ La doctrina suele exigir varios requisitos para atribuir a un hecho concreto el carácter de *delito culturalmente motivado*²¹, a saber: a) *la relevancia*

19 Vid. Shaheed, Farida, *et. al.* (2010): Human Rights are essential tools for an effective intercultural dialogue. Statement by a group of United Nations experts on the World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development, 21 May.

20 Vid. Van Broeck, Jeroen, Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences), *European Journal of Crime, Criminal law and Criminal Justice*, (2001: 5); De Maglie, Cristina, *Los delitos...cit.*, (2012: 68); Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad cultural...cit.*, (2014: 13); Tamarit Sumalla, Josep, Conflictos culturales y dilemas penales, *InDret*, (2013: 2).

21 Vid. Macías Caro, Víctor M., *Los «delitos culturales» a la luz del derecho a la propia cultura y de los principios constitucionales*. Tesis doctoral dirigida por los Dres. Juan Carlos Ferré Olivé y Miguel Ángel Núñez Paz, Universidad de Huelva (2014: 123)y ss. Asimismo, Carnevali Rodríguez, Raúl, *El multiculturalismo...cit.*, (2007:24-25).

penal del hecho, b) la existencia de un elemento cultural subalterno; y c) heterogeneidad suficiente entre la cultura dominante y la subalterna.

La primera de las exigencias, relativa a la relevancia penal del hecho, es consecuencia de la vigencia de los principios de legalidad y proporcionalidad que rigen en nuestros sistemas jurídico-penales: el acto cometido ha de ser castigado por la ley penal vigente dentro de la cultura dominante o de acogida; y, desde la perspectiva material, ha de suponer una ofensa para un bien jurídico.

Asimismo, la constatación de un elemento cultural subalterno es el factor que pone de relieve la aludida situación conflictiva entre el respeto a los valores comprendidos dentro de la propia cultura y lo dispuesto en las normas penales de la cultura de acogida.²² Se trata de una exigencia de carácter objetivo, cuya concurrencia quedará afirmada tras verificar que en el caso concreto se aprecia una correlación entre la motivación personal del sujeto y la expectativa del grupo étnico al que aquel pertenece.²³ Como ha indicado Tamarit Sumalla, esa «coincidencia de reacción» ha de ser evaluada mediante un «juicio de pronóstico respecto al comportamiento que en análogas circunstancias habría adoptado el «hombre medio» perteneciente al grupo cultural»,²⁴ que en lo procesal se verifica a través de un examen pericial antropológico al que habitualmente se le denomina *prueba cultural*.²⁵ Este aspecto deviene en el dato esencial para caracterizar la delincuencia culturalmente motivada: lo verdaderamente relevante es en qué medida el condicionamiento cultural ha influido en el comportamiento personal, pues los efectos mitigadores de la responsabilidad penal solo podrían ser apreciados si la motivación cultural posee una intensidad suficiente.²⁶

22 Vid. Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad...cit.*, (2014: 13).

23 Así, entre otros, De Maglie, Cristina, *Los delitos...cit.*, (2012: 65) y ss.; Macías Caro, Víctor M., *Los «delitos culturales»...cit.*, (2018:124-125)

24 Tamarit Sumalla, Josep, *Conflictos...cit.*, (2013: 2).

25 La *prueba cultural* permite al juez, asistido por un experto cultural (habitualmente un antropólogo forense), la obtención de un conocimiento necesario sobre el elemento cultural diferencial en que se funda la motivación del ofensor. Vid. Tamarit Sumalla, Josep, *Conflictos...cit.*, (2013:2). De interés, en este sentido, el Acuerdo Plenario N° 1-2015/CIJ-116, de 2 de octubre de 2015, de la Corte Suprema de Justicia de Perú, «Sobre la aplicación judicial del artículo 15° del Código Penal y los procesos interculturales por delitos de violación de niñas y adolescentes», que hace énfasis en la necesidad de contar con pericias antropológicas idóneas».

26 Da cuenta de ello, Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad...cit.*, quien resalta que en el ordenamiento jurídico norteamericano «la *cultural defense* no está formalizada, ningún abogado puede entrar en un tribunal y pedir que se reconozca. En los juzgados de lo que se habla es de «*cultural evidence*», una estrategia procesal utilizada por las defensas para intentar excluir, o al menos atenuar, la responsabilidad penal alegando pruebas sobre las costumbres de origen del imputado» (2014:17;92).

Por último, el requisito de la heterogeneidad suficiente entre la cultura dominante y la subalterna remarca la necesidad de que entre ambas se aprecie una diversidad sustancial, puesto que es precisamente esa heterogeneidad valorativa la que hace surgir el conflicto.²⁷ Sobre la base de estos caracteres que definen el delito culturalmente motivado hay que tener en cuenta que existe un grupo de infracciones en las que el factor cultural posee cierta incidencia y que, sin embargo, no califican como verdaderos delitos culturales (o, al menos, no como delito cultural en sentido estricto).²⁸ Así, mientras que todos los delitos culturalmente motivados constituyen auténticas manifestaciones del derecho a la propia cultura, en la medida en que «al cometerlos el autor permanece fiel, de forma consciente o inconsciente, a su propia cultura minoritaria»,²⁹ ello no acontece respecto a otros supuestos, como los delitos que se deben al mero *status* de extranjero del sujeto activo, o aquellos que se cometen por las diferencias normativas entre el ordenamiento jurídico de origen y el del país anfitrión, por solo citar dos ejemplos; pues en tales casos la comisión del hecho no responde a un conflicto cultural.³⁰

Los ordenamientos de nuestro sistema jurídico que se decantan por un modelo multiculturalista y conceden operatividad práctica a la noción de delito culturalmente motivado, han tenido que integrar el factor cultural dentro del sistema de la teoría del delito de base germánica. Ello ha obligado a introducir modulaciones en el contenido de categorías dogmáticas. Así, en paralelo a la *cultural defense* anglosajona, en Latinoamérica se ha extendido la figura del error culturalmente condicionado, cuyo desarrollo conceptual inicial se debe a Zaffaroni.³¹

Aunque no han faltado propuestas que sugieren residenciar la cuestión del factor cultural dentro del tipo de injusto: bien negando la *tipicidad* por motivos de adecuación social, o por entender que la *antijuricidad* queda excluida en virtud del ejercicio legítimo del derecho a la propia cultura;³² lo cierto es que la solución mayoritariamente

27 Vid. Macías Caro, Víctor M., *Los «delitos culturales»...cit.*, (2014:125).

28 Para una distinción entre *delito cultural en sentido estricto* y *delito cultural en sentido amplio*, vid. Macías Caro, Víctor M., *Los «delitos culturales»...cit.*, (2014:126-130).

29 Macías Caro, Víctor M., *Los «delitos culturales»...cit.*, (2014:127).

30 Vid., en este sentido, De Maglie, Cristina, *Los delitos...cit.*, (2012:96). Le sigue, Sanz Mulas, Nieves, *Diversidad...cit.*, (2014:13;63).

31 Vid. ZAFFARONI, Eugenio R., *Tratado de Derecho penal. Parte General*, t. IV, Ediar: Buenos Aires (1982:200) y ss.; Zaffaroni, Eugenio R., Alejandro Alagia y Alejandro Slokar, *Derecho Penal. Parte General*, 2ª ed., EDIAR; Buenos Aires, (2003:736-739).

32 Vid., al respecto, la exposición que ofrece Lucero, Jairo, Respuesta del derecho penal al multiculturalismo: un acercamiento a los modelos de tratamiento de *cultural defences* y *culturally motivated crimes* y sus niveles de coherencia, *Dikaion*, (2021:114) .

te extendida ha sido la del *error de prohibición culturalmente condicionado*, entendido como un error directo de comprensión que incide sobre la *culpabilidad*, y que tiene lugar cuando la dificultad para la comprensión está condicionada culturalmente, esto es, cuando el sujeto conoce la norma prohibitiva, pero no puede exigírsele que se motive frente a ella y la respete, dada su pertenencia a una cultura distinta, en la que ha internalizado valores diferentes (socialización exótica).

En la medida en que no cabe sostener que quien actúa dentro de los moldes valorativos que se derivan de su propia cultura sea un inmaduro, un salvaje o un peligroso (porque ello tendría un sentido discriminatorio);³³ el análisis de la cuestión no se sitúa en sede de capacidad de culpabilidad o imputabilidad, sino que se reconduce al terreno de la exigibilidad. Se trata, pues, de un error exculpante cuyo fundamento descansa en el hecho de que quien actúa en esas circunstancias, pese a conocer la existencia de la norma prohibitiva, no ha internalizado los valores que subyacen a tal prohibición por ser distintos (o incluso contrarios) a los que rigen en su ámbito cultural: el sujeto ha tenido una socialización diferenciada a la que ha quedado plasmada en la norma jurídica quebrantada. Si el individuo no ha tenido la posibilidad de internalizar los valores de la norma estatal en un grado razonablemente exigible y, por tanto, no se sensibiliza frente a la prohibición —no la comprende, no se motiva frente a ella— no puede exigírsele un comportamiento ajustado a la misma.³⁴ Tal circunstancia deberá influir sobre la graduación del juicio de reproche en que la culpabilidad consiste, excluyendo o atenuando la responsabilidad, según los casos.

33 En este punto resulta de interés la regulación contenida en el art. 33 del Código Penal colombiano, conforme al cual «es *inimputable* quien en el momento de ejecutar la conducta típica y antijurídica no tuviera la capacidad de comprender su ilicitud o de determinarse de acuerdo con esa comprensión, por inmadurez psicológica, trastorno mental, *diversidad sociocultural* o estados similares». La constitucionalidad de dicho precepto fue analizada por la Corte Constitucional de Colombia, que se decantó por declarar su exequibilidad condicionada en el sentido de interpretar que la «inimputabilidad» no se deriva de una incapacidad, sino de una cosmovisión diferente, y que en los supuestos de error de prohibición invencible culturalmente condicionado se debe absolver, no declarar la inimputabilidad del sujeto. La Corte reconoce, en definitiva, que se trata de una causal de inculpabilidad y no de inimputabilidad. *Vid.* Sentencia C-370/02 de 14 de mayo de 2002, de la Corte Constitucional de Colombia (Fundamento 36 y aptdo. VI. Decisión).

34 Zaffaroni, Eugenio R., Alejandro Alagia y Alejandro Slokar, *Derecho Penal...cit.*, (2003:737).

IV. Conclusiones y propuestas

Como se habrá advertido, estas reflexiones se han limitado a enfatizar las posibilidades de contribuir al logro del bien común a través de respuestas penales comprometidas con la diversidad cultural propia de las sociedades contemporáneas. El debate de fondo, que no puede ser abordado en profundidad en un trabajo de esta naturaleza; desborda las fronteras de un país o región específicos, puesto que la multiculturalidad, como se sabe, es uno de los rasgos definitorios de la sociedad global del siglo XXI.

La conveniencia de adoptar respuestas penales que tomen en cuenta el factor cultural es una cuestión que reviste especial interés para la sociedad chilena. Como bien han remarcado Matus y Ramírez (2021):: «es deber del Estado al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados», tomar «debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario» y respetar «el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos» (art. 8; 169). Particularmente, el art. 9.1 del Convenio señala que «deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros», a condición de «ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos reconocidos»; que los tribunales y demás autoridades deben tener en cuenta la costumbre indígena en materia penal en sus pronunciamientos (art. 9.2); y que, al imponer penas, se tomen también en cuenta las características económicas, sociales y culturales de los miembros de los pueblos originarios (art. 10.1); dando «la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento» (art. 10.2).³⁵

Es cierto que el país austral ha dado pasos de avance en la construcción de un sistema penal multicultural. Baste citar, a modo de ejemplo, la creación de la Defensoría Penal Mapuche en la ciudad de Temuco en el año 2003, que sentó las bases de un modelo especializado del *Modelo de Defensa Penal para imputados indígenas* (Defensoría Penal Pública, 2010), que contempla criterios para determinar la presencia del factor cultural en el hecho concreto, al tiempo que desarrolla una serie de antecedentes históricos, sociales y jurídicos que pretenden servir de fundamento para un adecuado trato de estos sujetos, así como para elaborar teorías del caso que tomen en cuenta los aspectos socioculturales de los imputados. Sin embargo, conviene remarcar un par de

35 Matus Acuña, Jean P. y Ramírez Guzmán, María C., *Manual de Derecho Penal Chileno...cit.*, (2021:89).

«ideas clave» que podrían resultar de utilidad para el proceso de mejora continua de los planos legislativo y aplicativo.

Si en verdad se quiere avanzar en el logro del bien común, no hay que perder de vista el modo en que se diseñan y se arbitran las soluciones penales frente a los conflictos en los que interviene el factor cultural. El sistema penal puede incidir favorablemente en la consecución de ese objetivo, pero solo si se embarca en una línea evolutiva de abandono del paradigma etnocentrista y asimilacionista originario —que parte de la propia cultura como criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades—, y adopción de un modelo penal de proyección comunitarista,³⁶ esto es, comprometido con la diversidad cultural —que valore los hechos y evalúe las respuestas a partir del significado de la propia cultura del infractor—; ello, desde luego, sin traspasar las barreras infranqueables impuestas por otros derechos humanos básicos (las denominadas «inmunidades fundamentales»), que operan como límites político-criminales tanto para el legislador como para los aplicadores del sistema penal.

Lo que no es de recibo, en ningún caso, es una apreciación irreflexiva del condicionante cultural, puesto que ello podría dar lugar a una desprotección de bienes jurídicos fundamentales, al tiempo que reforzaría estereotipos negativos en sus destinatarios e incentivaría el desprecio hacia las normas de la sociedad de acogida (con la consecuente pérdida de eficacia y legitimidad del ordenamiento jurídico).³⁷ De modo que lleva razón Torres Fernández, cuando remarca la necesidad de clarificar aquellas

36 En líneas generales, las políticas de gestión de la diversidad cultural responden a alguno de los grandes modelos clásicos, enfrentados entre sí: el *modelo liberal* y el *modelo comunitarista*. El *modelo liberal* parte de la idea de la autonomía del ser humano como valor fundamental y como principio que debe respetarse por las instituciones del Estado a la hora de ordenar la vida en sociedad; de modo que impone el libre albedrío como base de la política de gestión de la diversidad cultural: la intervención del Estado quedará limitada a proporcionar al individuo un contexto de libertad para elegir su propio modelo de vida buena, sin que en ningún caso se privilegie uno u otro ideal del bien. El Estado se muestra ajeno a cualquier manifestación cultural, en un intento por no privilegiar ni favorecer ninguna opción por encima de otra. Por otro lado, el *modelo comunitarista* rechaza el «yo desvinculado» que defiende el liberalismo y asume la noción del «yo social», en el entendido que la comunidad en sí misma, como unión de sujetos en busca de un fin común, tiene un valor superior al de la mera suma de los individuos. De acuerdo con este modelo, el individuo se reconoce siempre dentro de un horizonte de valores compartidos; de ahí que se reconozca el valor intrínseco de todas las culturas, se remarque la importancia del vínculo entre el sujeto y su cultura de pertenencia, y se ponga en valor la necesidad de promover medidas de protección del entorno cultural del sujeto por entender que este constituye un elemento fundamental de su identidad. *Vid.*, con mayor amplitud, Cisneros Ávila, Fátima, *Derecho penal...cit.*, (2018:141-145).

37 *Vid.* Torres Fernández, Elena, *Identidad, creencias y orden penal...cit.*, (2013:420).

prácticas que merecen ser conservadas en aras del multiculturalismo, distinguiéndolas de aquellas otras que en puridad representan formas de sometimiento y vejación difícilmente encuadrables en la propia idea de cultura, entendida como valor humano con una dimensión colectiva.³⁸

Las fórmulas legislativas y de interpretación que se proponen desde el Derecho penal para gestionar la diversidad son variadas y corresponde a los penalistas debatir en profundidad (tomando en cuenta la realidad social concreta, los aportes de otras ramas de las ciencias sociales, y las experiencias de Derecho comparado) cuáles serían las más prometedoras para avanzar en el logro del bien común, evitando la segregación social y potenciando el pluralismo y la tolerancia como valores básicos de un sistema democrático. En este sentido, la incorporación del *error de comprensión culturalmente condicionado* al Código Penal chileno —en términos próximos, que no idénticos, a la previsión contenida en el art. 15 del Código Penal peruano— podría constituir una opción político-criminal adecuada, ya sea para eximir o, en su caso, atenuar la responsabilidad penal.

Mientras ello no ocurra, los hechos delictivos culturalmente motivados deberían ser evaluados desde la perspectiva de los artículos 1 y 2 del Código Penal chileno, que exigen la concurrencia de dolo («malicia»). Como sostienen Matus y Ramírez (2021), la conciencia de la ilicitud es un componente indispensable de la «malicia»;³⁹ luego, quien actúa sin conciencia actual de la ilicitud no actúa dolosamente («maliciosamente»), y su conducta quedará cubierta por un error de prohibición excluyente de la culpabilidad. Y eso es precisamente lo que cabría interpretar ante supuestos de delitos motivados culturalmente, en los que el autor, aun conociendo la norma prohibitiva, no la comprende y no se motiva frente a ella debido a la falta de internalización de los valores subyacentes. En cualquier caso, conviene no olvidar una premisa básica: no siempre será necesario, ni conveniente, recurrir al Derecho penal para solucionar este tipo de conflictos. Si lo que se busca es evitar que sujetos integrados a grupos culturales con cosmovisiones distintas no reincidan en la comisión de hechos lesivos para bienes jurídicos tutelados por el ordenamiento legal (prevención especial), quizás sería conveniente arbitrar otros mecanismos no penales, que potencien el diálogo cultural⁴⁰

38 Torres Fernández, Elena, *Identidad, creencias y orden penal...cit.*, (2013:426).

39 Matus Acuña, J. P. y Ramírez Guzmán, M. C., *Manual de Derecho Penal Chileno...cit.*, (2021)412.

40 Como se puso de relieve en la Sentencia C-370/02 de 14 de mayo de 2002, de la Corte Constitucional de Colombia, ese diálogo cultural tiene fines preventivos en la medida en que procura evitar

y permitan un progresivo respeto y entendimiento entre las distintas culturas, en vez de utilizar la criminalización para imponer los valores mayoritarios.⁴¹

Bibliografía

- Belotti, Francesca (2014). «Entre bien común y buen vivir. Afinidades a distancia. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*», 48: 41-54.
- Carnevali, Raúl (2007). «El multiculturalismo: un desafío para el Derecho penal moderno». *Política Criminal*, 3: 1-28.
- Cerezo, José (2005). *Curso de Derecho Penal Español. Volumen III*. 5ª ed.: Tecnos.
- Cisneros, Fátima (2018). *Derecho penal y diversidad cultural. Bases para un diálogo intercultural*: Tirant lo Blanch.
- De Maglie, Cristina (2012). *Los delitos culturalmente motivados: ideologías y modelos penales*: Marcial Pons.
- Ferré, Juan C. (2008). «Diversidad cultural y derecho penal». *Revista Penal*. 22:33-42.
- Lucero, Jairo (2021). «Respuesta del derecho penal al multiculturalismo: un acercamiento a los modelos de tratamiento de cultural defences y culturally motivated crimes y sus niveles de coherencia». *Dikaion*, 30 (1): 95-129. <https://doi.org/10.5294/dika.2021.30.1.4>
- Macías, Vactor M. (2014). *Los «delitos culturales» a la luz del derecho a la propia cultura y de los principios constitucionales*: Universidad de Huelva.
- Macías, Vactor M. (2018). «El derecho humano a la propia vida cultural (art. 27 PIDCP) como fundamento y límite de la política criminal del Estado en materia de diversidad étnico-cultural». En J. del Carpio & P. García (Coord.), *Derecho penal: la espada y el escudo de los Derechos Humanos* (pp. 15-40): Tirant lo Blanch.
- Matus, Jean P. & Ramírez, María C. (2021). *Manual de Derecho Penal Chileno*: Tirant lo Blanch.
- Organización de las Naciones Unidas (2012). *Estudio del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos sobre la promoción de los derechos humanos y las libertades*

posibles conductas lesivas de bienes jurídicos, y su principal propósito es hacer comprender al infractor «la diversidad de cosmovisión y la circunstancia de que su conducta no es permitida en nuestro contexto cultural».

41 *Vid.*, al respecto, las interesantes valoraciones contenidas en la Sentencia C-370/02 de 14 de mayo de 2002, de la Corte Constitucional de Colombia (Fundamento 35).

- fundamentales mediante un mejor entendimiento de los valores tradicionales de la humanidad (A/HRC/22/71)*. <https://www.refworld.org/es/docid/51136f4a2.html>
- Sanz, Nieves (2014). «Diversidad cultural y política criminal. Estrategias para la lucha contra la mutilación genital femenina en Europa (especial referencia al caso español)». *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 16: 2-10.
- Shaheed, Farida, *et. al.* (2010). *Human Rights are essential tools for an effective inter-cultural dialogue. Statement by a group of United Nations experts on the World Day for Cultural Diversity for Dialogue and Development*. http://www.ohchr.org/Documents/Issues/CulturalRights/Statement_cultural_diversity21052010.doc
- Tamarit, Josep (2013). «Conflictos culturales y dilemas penales». *InDret*, 1: 2-8.
- Torres, Elena (2013). «Identidad, creencias y orden penal: la eximente cultural». *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 17: 9-20.
- Van Broeck, Jeroen (2001). «Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)». *European Journal of Crime, Criminal law and Criminal Justice*, 9: 2-9.
- Zaffaroni, Eugenio R. (1982). *Tratado de Derecho penal*: Ediar Editores.
- Zaffaroni, Eugenio R., Alagia, Alejandro & Slokar, Alejandro (2003). *Derecho Penal*. 2ª ed.: Ediar Editores.

Teo-lógica del Bien Común e implicancias laicas

Agostino Molteni¹

Universidad Pontificia de Salamanca.

Resumen

El Magisterio de la Iglesia ha elaborado unas definiciones precisas de lo que se debería entender como bien común. Sin embargo, nos parece que aún es muy incipiente la reflexión sobre la teo-lógica que fundamenta el bien común. Mostrar esta teo-lógica constituye la primera parte de nuestro estudio. Ante todo, se reflexionará sobre el bien común, que es la encarnación para la Trinidad. En segundo lugar, se mostrará cómo este bien común que es la encarnación ha sido cumplido *in actu exercito* por Cristo. En tercer lugar, se considerará en qué sentido la redención de los hombres obrada por Cristo es el bien común de la Trinidad. En la segunda parte se proponen algunas sintéticas sugerencias laicas sobre el bien común que se pueden inferir de esta teo-lógica.

Palabras clave: *bien común, trinidad, cristo, encarnación, redención.*

Abstract

The Magisterium of the Church has drawn up precise definitions of what should be understood as the common good. However, it seems to us that a reflection on the theology that bases the common good is still very incipient. Showing this theo-logic constitutes the first part of our study. First of all, we will reflect on the common good that is the incarnation for the Trinity. Secondly, it will be shown how this common good that is the incarnation has been fulfilled *in actu exercito* by Christ. Thirdly, it will be considered in what sense the redemption of men brought about by Christ is the common good of the Trinity. In the second part, some synthetic lay suggestions about the common good that can be inferred from this theology are proposed.

Keywords: *Common good, Trinity, Christ, Incarnation, Redemption.*

1 Doctor en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca.
Correo electrónico: agomolteni@yahoo.com

I. Introducción

Hablando del bien común, el hombre de la calle a menudo tiene la impresión de que se encuentra como en una especie de noche hegeliana en que todos los gatos son pardos (Hegel, 1966). Como si para él fuera solo una fórmula confusa, indistinta y genérica usada por quien la pronuncia (generalmente por quienes tienen algún poder); como ansiolítico con el que pretende apaciguar el malestar que a menudo cada uno experimenta al vivir los tiempos que le corresponden. Está claro que en la historia de la filosofía, del derecho, de la sociología y de la economía, ha habido múltiples definiciones del bien común, distintas entre ellas según la antropología que las origina. Asimismo, se puede decir que la claridad acerca del bien común no es tan común, sin embargo, dada la naturaleza teo-lógica de nuestra temática no es nuestra intención aquí discutir sobre estas definiciones.

En este contexto, el Magisterio de la Iglesia ha dado unas definiciones sobre el bien común que han sido resumidas por el Vaticano II. Ante todo, se ha afirmado que el desarrollo de la persona humana y de la sociedad están estrechamente relacionados y que la persona es el principio, el sujeto y el fin de la sociedad (Pablo VI, 1965: 25). En virtud de estas premisas, se ha definido el bien común como «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (Pablo VI, 1965:26). Está claro que esta definición del bien común está arraigada en una reflexión antropológica que se remite a fundamentos que provienen de la Escritura y de la Tradición.

En tiempos recientes, el Magisterio ha invitado a elaborar una doctrina del bien común leyéndolo en «una clave trinitaria» pues «toda criatura lleva en sí una estructura trinitaria» (Francisco, 2015: 239; véase: Freyer, 2017: 9-26). Si bien se ha reflexionado sobre el bien común desde la teología moral (entre otros: Novoa Matamala-Sierra González, 2018), por lo que sabemos, aún es muy incipiente una reflexión sobre la teo-lógica que fundamenta el bien común. Se puede decir que solo hay un atisbo de una reflexión sobre el fundamento propiamente teo-lógico del bien común. En este propósito remitimos a un estudio muy interesante (Nebel, 2006), para una visión del estado del arte de esta cuestión y para valorar los contenidos de la aproximación de su autor a esta fundamentación teológica que es distinta de la que proponemos.

Si Aristóteles ha escrito que «procurar el bien de una persona es algo deseable, es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades» (1993, p. 131), la intención de nuestro estudio es ver la teo-lógica de esta producción del bien personal y, al mismo tiempo, común. Lo que ofrecemos son, por límites de espacio, unas suge-

rencias iniciales y sintéticas, como una especie de caminos abiertos para que la noción de bien común pueda ser aún más elaborada teológicamente en toda su amplitud. Por ello, la reflexión propiamente teo-lógica que haremos en la primera parte desea ser una contribución inicial y sintética que pueda aportar elementos de claridad sobre el bien común no solo para los cristianos, sino para los no cristianos que, usando de modo razonable su razón, no deberían descartar a priori el aporte de la reflexión cristiano-teológica. En este sentido, en la segunda parte ofreceremos algunas sugerencias finales que se refieren a algunas implicancias laicas sobre el bien común inferidas de la teo-lógica enunciada.

Metodológicamente, nuestro estudio consiste principalmente en una lectura cristiana de los textos bíblicos, por tanto, no pretende cumplir con una exegesis científica de estos. Es una lectura que, además, se nutre de textos de la Tradición eclesial.

II. La encarnación de Cristo: el bien común trinitario

Dios, al que nadie le ha visto (Jn 1, 18), rico en su misma naturaleza (Ef 2, 4) y como buen emprendedor, como un señor que no es avariento (Flp 2, 6), que no «esconde» de modo «perezoso» su riqueza-talento (Mt 25, 25-26), con la encarnación de su Logos-Pensamiento (Jn 1, 14) ha decidido autorizarse por sí mismo, tomar la iniciativa de revelarse, de enriquecerse a sí mismo y al hombre no a causa de una indigencia divina, sino para que, desde su riqueza; generar un bien común para sí mismo y el hombre: «Dispuso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo [...] por medio de Cristo, Verbo encarnado» (Pablo VI, 1965: 2). Esto significa que, en el encuentro con Cristo, el hombre conoce todo el pensamiento del Padre: «Os he llamado amigos, porque *todo* lo que he oído a mi Padre, os lo he dado a conocer» (Jn 15, 15). En Cristo la Revelación es, por tanto, revelación del pensamiento intratrinitario que se hace oíble y visible (Jn 14, 9) en el «pensamiento de Cristo» (1 Co 2, 16).²

Ahora bien, ¿Qué nos revela el pensamiento de Cristo? Se ha dicho que, según Tomás de Aquino «solo en Cristo se da una unificación del bien particular y del bien de la comunidad» (Nebel, 2006: 11). Sin embargo, ¿Cuál es la lógica con que ha

2 El pensamiento de Cristo lejos de ser marcionista es hebreo, no griego. Es decir, se nutre de la lógica de la alianza hecha por Dios con Abraham. Además, no es posible desarrollar en nuestro estudio la teo-lógica del bien común, así como es presentada en el Antiguo Testamento. Nebel, Mathias (2006). «El bien común teológico. Ensayo sistémico». Revista Iberoamericana de Teología (2): 7-32.

sido cumplida esta operación? Cristo es el enviado del Padre (Jn 5, 36; 6, 29; 6, 40). ¿La encarnación del Hijo ha sido obligada por el Padre, ha sido causada contra su voluntad? ¿Ha sido un sacrificio amoroso, una disminución de la divinidad del Hijo, un acto desinteresado de abnegación y altruismo? El Vaticano II, en su texto original en latín, habla más bien del placer de Dios en revelarse a sí mismo por medio de la encarnación del Verbo: «*Placuit Deo [...] seipsum revelare*» (Pablo VI, 1965: 2). Esto implica afirmar que la encarnación es el bien común de la Trinidad. De hecho, reflexionando sobre la afirmación del Credo Niceno Constantinopolitano, el principio de placer, es decir, de *provecho* de Dios en encarnarse, puede ser encontrado ya en la afirmación que Cristo es «engendrado no creado» (Denzinger-Schönmetzer, 1976: 150). Esto implica que la encarnación no ha sido causada-obligada por el Padre, que no es el efecto necesario de una causa, sino que es propiamente una generación, un pensamiento *compuesto* entre el Padre y el Hijo con el Espíritu Santo consintiendo. Es más, el hecho-acontecimiento de que Cristo es engendrado y no causado; implica que el pecado original del hombre no es la *causa* de la encarnación, sino que esta es propiamente una operación pensada como *bien conveniente y común* para toda la Trinidad. En el mismo Credo Niceno Constantinopolitano se afirma que «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación [el Verbo] bajó del cielo». A este respecto se podría decir que la encarnación no tiene como finalidad primaria la salvación de los hombres del pecado («por nuestra salvación»), sino y ante todo el «por nosotros, los hombres», que podríamos leer como el *principio de placer-provecho* de Dios, en especial del Verbo de hacerse hombre. Lo que significa que la encarnación revela el deseo intratrinitario, y de modo especial en la persona del Verbo, de experimentar de *modo común* el *bien-beneficio* de ser hombre y de estar como «hombre enviado a los hombres» entre los hombres (Pablo VI, 1965: 4). Esto nos lleva a decir que el bien común que para la Trinidad es la encarnación, se coconstituye por medio de una ley *pensada y compuesta* intratrinitariamente. No habría bien común si las tres Personas no coconstituyeran de modo *pensado y compuesto* la ley de la encarnación.³ En este sentido, la ley de la encarnación es coconstituida en vista del bien común trinitario.⁴ En la encarnación no debía haber nada de impuesto al Verbo, es más, esta operación debía ser el deseo, el principio de placer-provecho, el bien propio de Cristo para ser el bien común del Padre y

3 Cuando Tomás de Aquino afirma que la «la ley se ocupa de suyo del orden a la *felicidad común*» *Suma de teología* I-II, q. 90, a. 1, co., esta expresión puede ser utilizada para la misma Trinidad, para la cual la encarnación es el bien común, su *beatitudo*-felicidad.

del Espíritu. Tertuliano lo dice de modo claro cuando afirma en su *De carne Christi* que el Hijo «ha *querido* hacerse hombre, ha podido hacerlo y realmente ha nacido. *Si no lo hubiera querido* no habría aparecido en el cuerpo de hombre» (2000: 355).⁵ De este modo, con el acontecimiento de la encarnación se cumplía la profecía antigua en que se revelaba el bien común intratrinitario: «Mis delicias están con los hijos de los hombres» (Pr 8, 31). Dicho de otro modo, la encarnación debía ser entendida propiamente como el reposo de Dios, de la Sabiduría, del Verbo: «El que me creó dio reposo a mi tienda y me dijo: pon tu tienda en Jacob [...] en la ciudad amada me ha hecho reposar» (Si 7-9). La encarnación, es decir, el Verbo que viene a poner su tienda (Jn 1, 14) en la ciudad de los hombres, es, por tanto, el pensamiento complacido del Verbo que encuentra conveniente y provechoso para sí y para las otras dos personas de la Trinidad; el bien-beneficio común de ser hombre entre los hombres.⁶

Esto se entiende porque «desde el inicio» (Mt 19, 4), intratrinitariamente, el hombre había sido pensado como el *bien común* de la Trinidad que lo había hecho a su imagen y semejanza (Gn 1, 26). Como escribe Juan Damasceno, a Dios no le bastó contemplarse a sí mismo, no le bastó la vida intratrinitaria: «Dios no se contentó con la contemplación de sí mismo [...] y creó al hombre» (Damasceno, 2003: 80). Cuando fue engendrado el hombre, este fue hecho *a imagen* de *la imagen* perfecta que habría de ser el Hijo cuando se encarnara (Col 1, 15). En este sentido, Adán era solo un esbozo de Cristo, del hombre-Dios que habría de venir a la tierra, Adán era la «forma esbozada de Cristo futuro» (Rm 5, 14).⁷ Lo dice también Tertuliano en *Contra Praxeas*, 12, 4: «Lo que se sacaba de la tierra [el hombre] ha sido pensado desde Cristo que es el hombre futuro» (Cantalamessa, 1962: 78). Se puede decir que no solo «Dios ha creado el universo para poder hacerse hombre» (Ratzinger, 2005: 28) sino que, más precisamente, ha engendrado al hombre para poder hacerse hombre. En este

4 También en este caso se puede aquí utilizar la expresión de Tomás de Aquino: «La ley se *constituye* principalmente por el orden al bien común» *Suma de teología* I-II, q. 90, a. 1, co.

5 Traducción propia a partir del original: «Si voluit, et potuit et natus est. Se Deus noluisse, nec hominem se videri praestitisset».

6 Véase la relación de esta lógica con una de las concepciones del bien común propuestas por Tomás de Aquino *Suma de teología* I-II, q. 111, a. 1, ad. 4 que Nebel describe de este modo: «El beneficio común es el resultado de la búsqueda, *por cada uno*, de la vida buena». Nebel, Mathias (2006). «El bien común teológico. Ensayo sistémico». *Revista Iberoamericana de Teología* (2): 7-32.

7 En el latín de la Vulgata, la expresión de san Pablo dice que Adán es «*forma futuri*» de Cristo, del que había de venir.

sentido, el hombre lejos de ser considerado, de modo kantiano, no como un medio sino como fin, para la Trinidad y, especialmente para el Verbo que se hace hombre, es el *medio* de su satisfacción, de su bien común.

Además, si san Pablo ha dicho que «en Cristo reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2, 9), esto implica una inferencia enorme. Significa que el mismo cuerpo del hombre en que el Verbo iba a ponerse había sido pensado intratrinitariamente. Lejos de la desvalorización platónica que entiende el cuerpo como cárcel o instrumento y de la animalidad del «animal racional» aristotélico, intratrinitariamente se ha pensado el cuerpo como conveniente, como un *bien común* que el Padre y el Espíritu adquirirían por medio del *bien* que debía ser la encarnación para el Hijo. El mismo cuerpo del hombre en el cual el Hijo iba a encarnarse había sido pensado como el bien común de la Trinidad. Por ello, el bien común de la Trinidad ya no debía consistir en sacrificios y oblaciones hechos por el hombre sino, en la formación y preparación de un cuerpo para el Hijo: «Me has formado un cuerpo» (Hb 10, 5). Se puede decir, por tanto, que el bien común de la Trinidad, que representa la encarnación, es un bien común en cuanto es un bien que complace a las tres Personas, a cada una de ellas. No hay, por ello, un bien común indistinto o genérico, sino específico de las tres Personas. Esto se revela de modo claro en el trabajo de encarnación hecho por Cristo.

III. La encarnación: el bien común Trinitario por medio del trabajo bien hecho por Cristo

El bien común de la Trinidad, la encarnación, debía ser revelado y puesto *in actu exercito* por Cristo. En otras palabras, la encarnación podía ser para la Trinidad su bien común solo por medio del trabajo de Cristo, el de ponerse en el cuerpo que el Padre le había preparado. Trabajo que en el nacimiento en Belén no solo no terminaba, sino que iniciaba. En este sentido, el que la Tradición ha llamado los *mysteria carnis Christi*, representan los ministerios, los trabajos por medio de los cuales el bien común intratrinitario de la encarnación debía ser puesto en acto por medio del pensamiento de Cristo a quien el Padre había «puesto todo en las manos» (Jn 13, 3) haciéndolo competente del bien común trinitario, de los asuntos del Padre (Lc 2, 49). El trabajo de la encarnación era competencia del pensamiento de Cristo («Todo juicio lo ha entregado al Hijo»: Jn 5, 22) al mismo tiempo que del Padre («Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me ha enviado»: Jn 7, 16). De este modo, la revelación del bien común intratrinitario que era la encarnación debía realizarse por medio de la competencia del pensamiento de Cristo, debía acontecer de un modo *semper conden-*

dum «con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí» (*Dei Verbum*, 2). En este sentido, no se puede «definir a priori quién es Jesús, pues lo conocemos por su palabra y por su acción» (Duquoc, 1974: 549).

Ya en la anunciación del ángel a María, el bien común que debía ser la encarnación había sido declarado como posible, como razonablemente pensado por el mismo Dios («Ninguna cosa es imposible para Dios»: Lc 1, 37). Esto había engendrado el consentimiento libre de María (Lc 1, 38) que había encontrado razonable un Dios que estimara su encarnación como un bien común para el hombre y para el mismo Dios. El mismo beneplácito del Espíritu Santo en esta obra de encarnación (Lc 1, 35), confirmaba la conveniencia de la encarnación para la Trinidad.

Después del nacimiento en Belén, el placer del trabajo de encarnación había continuado, pues Cristo estaba siempre «vuelto hacia el Padre» (Jn 1, 1)⁸ y, por ello, «continuaba aquí lo que hacía desde toda la eternidad» (Leclercq, 1999: 35), es decir, continuaba en la tierra el bien común de la relación intratrinitaria.

En los treinta años pasados en Nazaret, Cristo continuaba creciendo en sabiduría, en edad y en gracia (Lc 2, 52). En el trabajo de obediencia a sus padres y en el trabajo en el taller con san José, Cristo aprendía humanamente a *trabajar* como su Padre que trabajaba siempre (Jn 5, 17). Además, en estos primeros treinta años el bien-beneficio de la encarnación consistía en experimentar lo que no habría sido posible si hubiera permanecido siendo solo Dios en el cielo. Amando a los hombres que veía y que encontraba, había aprendido de ellos y estos encuentros debían constituir lo que después en su ministerio público predicará, ya que hablará de pastores, viñateros, granjeros, pequeños cultivadores, cosechadores, centuriones, posaderos, publicanos, viudas, enfermos. Hasta había experimentado el *bien* perdido en un amigo fallecido (Jn 11, 33). Esto significaba que el *bien* de la encarnación, para Cristo, se producía de modo *común*, es decir, cotidiano, por medio de los encuentros que hacía todos los días con los hombres y que él *componía* con ellos. Se puede decir que, en Cristo, Dios se conocía a sí desde el hombre, adquiría un conocimiento de sí mismo que no habría tenido si se hubiera quedado solo como Dios. En Cristo se ampliaba el proverbio común que ahora podía ser reformulado de otro modo: «Dime con quién andas y te diré cómo te conoces a ti mismo». Dios, en Cristo, andaba con los hombres *como hombre* y, por ello, suplementaba y enriquecía el bien común del conocimiento que tenía

8 Es la lectura que hace I. De la Potterie, de la expresión πρὸς τὸν θεόν de Jn 1, 1: citado en: Brown, 1999: 195.

como Dios trinitario con el que adquiriría como hombre. Cristo mismo se sorprendía de este nuevo conocimiento de sí y del Padre: «En aquel momento Jesús *se llenó de gozo* y dijo: Yo te bendigo Padre porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños» (Lc 10, 21).

Después de los treinta años en Nazaret, en el inicio de su ministerio público, Cristo había ido para hacerse bautizar por Juan a quien dice: «Conviene que así se cumpla toda justicia» (Mt 3, 15). El bien común de la encarnación coincidía con la justicia de las relaciones de Cristo con el Padre y el Espíritu. Cristo se demuestra como «justo» en cuanto es «fiel» (1 Gv 1, 9) a la ley de la encarnación decidida en la Trinidad y que es su bien común. Es esta ley *compuesta* intratrinitariamente que hace imputable a Cristo como «justo» en el cumplimiento fiel y justo de la misión de encarnación (y redención) para la cual el Padre lo había enviado. A este propósito, se puede utilizar para Cristo la clásica definición de justicia como constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho⁹: aceptando entrar en el mundo para cumplir su ministerio *público* de encarnación y redención, Cristo reconocía *in actu exercito* la ley de la encarnación pactada con el Padre y el Espíritu, o sea, reconocía a ambos su derecho propio. Por ello, en el momento del bautismo, se había manifestado por primera vez y públicamente el *bien común*, que era para Él Padre y el Espíritu Santo la obediencia del Hijo a su trabajo de encarnación en el ministerio público al que había sido enviado. El Espíritu Santo vino sobre Cristo y el mismo Padre se complació de que el Hijo encontrara la encarnación no solo como un bien para él, sino para la misma *oeconomía* trinitaria: «Este es mi Hijo amado en quien me complazco» (Mt 3, 17). Lo mismo acontecerá, casi al final de los tres años de ministerio público, en el momento de la transfiguración (Mt 17, 5).

El ministerio público de la encarnación de Cristo debía ser un bien común a la Trinidad, debía ser un bien indivisible, un trabajo beneficioso para las tres Personas. *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt*, dirá después la teología. Es para cumplir este bien común que Cristo se remitía siempre al Padre: «El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo» (Jn 5, 19). El mismo Padre no lo dejaba solo, no se separaba del Hijo en su trabajo de encarnación, de otra forma no habría sido un bien común trinitario. Al mismo tiempo, el Hijo reconocía que la encarnación a la que el Padre lo había enviado, era un bien para él, un beneficio, un agrado: «El que me ha enviado está conmigo,

9 En latín la fórmula afirma: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.

no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él» (Jn 8, 29). Esto implica reconocer que se co-instituía de modo *semper condendum* en esta relación: «Mi comida es que haga la voluntad del que me envió, y que acabe su obra» (Jn 4, 34). Las mismas obras que Cristo hacía debían mostrar el bien común que la encarnación era para el mismo Padre que había pensado como un bien conveniente y beneficioso enviar a su Hijo en el mundo: «Las mismas obras que yo hago, dan testimonio de mí, que el Padre me ha enviado» (Jn 5, 36).

Al mismo tiempo que de modo compuesto con el Padre, Cristo cumplía el bien común de la encarnación con la cooperación del Espíritu Santo que «conformaba su humanidad» (González de Cardedal, 2005: 41), que lo llevaba al desierto (Mt 4, 1), que lo consentía en su deseo de volver a Galilea (Lc 4, 14), que cooperaba con él en los milagros (Mt 12, 28), pues estaba siempre sobre él (Lc 4, 18), ya que era el sello con que el Padre marcaba a Cristo (Jn 6, 27).¹⁰

Al final de su vida, era por el mismo Espíritu que Cristo se ofrecía a su pasión y muerte (Hb 914), es decir, hasta «el extremo» (Jn 13, 1) de su pasión complacida e interesada por ser hombre. Su pasión por ser hombre debía concluirse, *temporáneamente* y no por su voluntad, con su muerte violenta. Sin embargo, ¿Cómo podía ser que su pasión y muerte fuera el bien común de la Trinidad? No había nada de paradójico en esto pues una vez más, en la pasión y muerte, se revelaba el deseo de Cristo de cumplir el bien común trinitario de la encarnación sin ampararse detrás de sus atributos divinos como un escudo para escabullirse de una encarnación leal y honrada. La *kénosis*, el no retener ávidamente su condición de Dios (Flp 2, 6), para Cristo no era un sacrificio, pues lo que quería y deseaba como bien propio y el bien común del Padre y del Espíritu era probarse no solo como *capax Dei*, sino también como *capax hominis*, capaz de ser lealmente hombre. Probarse, en la encarnación, como hombre leal era su bien y el bien común del Padre y del Espíritu.

Ahora bien, ya en el *Padre Nuestro* había enseñado que se hiciera la voluntad del Padre (Mt 6, 10). Llegado a Getsemaní hizo suya la oración enseñada a los hombres, probó en sí mismo esta oración: «Padre mío [...] hágase tu voluntad» (Mt 26, 42). A este respecto, Cristo debía asumir el bien común de la encarnación hasta el extremo de la muerte (Jn 13, 1) que debía ser vivida sin medios fraudulentos, divinos, que

10 Se ha escrito a este respecto «La mediación entre Dios y hombre en Jesucristo se puede entender teológicamente solo como acontecimiento en el Espíritu Santo». Kasper, Walter (1978). *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.

debía acontecer con justicia, de modo leal. Si no hubiera muerto de modo leal, como todos los hombres que mueren, no habría merecido ser exaltado por el Padre (Flp 2, 9), si no hubiera combatido lealmente no habría conseguido la corona de la victoria sobre la muerte (2 Tm 2, 5). Cristo debía concluir su trabajo de encarnación como «obrero que no tiene por qué avergonzarse» (2 Tm 2, 15). Cristo no bajó de la cruz (Mt 27, 40) y así, muriendo como hombre, cumplió de modo leal, hizo acontecer de modo honrado la ley de la encarnación compuesta intratrinitariamente, la que se había decidido como bien común a las tres Personas, el «misterio de la voluntad» intratrinitaria (Ef 1, 9).

La misma exaltación de Cristo (Flp 2, 9) cumplida por el Padre resucitándolo (Rm 4, 25) y llevándolo a su derecha (Lc 24, 51; Hch 1, 9), así como la resurrección (Marcos 16, 6; Lucas 24, 6; Mateo 28, 6) y ascensión (Jn 20, 17) *pensadas y actuadas* por Cristo demostraban que la encarnación, el hecho de retomar su cuerpo y llevarlo a la derecha del Padre, era el bien común no solo para Cristo, sino para la misma Trinidad.

IV. La redención del hombre: el bien común de un Dios salvado

También la redención del hombre debía ser una obra indivisa de las tres Personas, debía ser una obra común, para que así fuera el bien común de la Trinidad. El bien común que debía ser la redención de los hombres estaba implicado en la misma encarnación, en la misma teo-lógica con que Cristo debía pensar cómo encarnarse para salvar a los hombres, es decir, a su heredad, a «los suyos» (Jn 1, 11). Encarnación y redención, en Cristo, estaban vinculados de modo indisoluble: él no podía salvar a los hombres sin el Padre y el Espíritu y, por ello, Cristo cumplía la redención de los hombres según lo que veía hacer al Padre (Jn 8, 28), según lo que agradaba al Padre (Jn 8, 29), es decir, cumplía la redención de los hombres por medio de su encarnación.¹¹ La misma obra de redención testimoniaba que el bien común de la Trinidad había sido el de enviarlo (Jn 5, 36) para que por medio de su encarnación leal salvara a los hombres.

11 Se pueden pensar estas dos operaciones como la lógica intratrinitaria por la cual las tres Personas piensan alcanzar el propósito-designio común que se han prefijado (Ef 1, 11). Véase en este sentido la relación entre esta lógica y una de las concepciones de bien común de Tomás de Aquino *Suma de teología* I-II, q. 81, a. 1. Ver el comentario a esta concepción en Nebel, 2006: 12.

Ahora bien, los dos métodos de la encarnación y de la redención debían ser cumplidos sin pecado, sin infringir la ley *compuesta* intratrinitariamente y que Cristo debía continuar terrenalmente. De otro modo, no habría habido ningún bien común trinitario, ya sea en la encarnación como en la redención. Esto es lo que hizo Cristo a quien nadie podía acusar de ningún pecado (Jn 8, 46), pues había mostrado a los hombres solo obras buenas (Jn 10, 32): «Pasó haciendo el bien» (Hch 10, 38). Toda la vida de Cristo había sido así, su encarnación hacía posible la redención:

Treinta y tres años de *vida en la carne* son ofrecidos por Jesús para la salvación del mundo. *Todos sus actos corporales son un comienzo de la obra de la Redención*. El trabajo del carpintero en el banco de Nazaret, en los días de su vida oculta; la evangelización de los pobres por su humilde predicación humana que, sin embargo, era poder de Dios para salvación; sus innumerables beneficios corporales otorgados, la oración expresada *en cada movimiento de su cuerpo*. [...] Por todo esto, *solo podemos llegar a comprender a Dios por su cuerpo*. (Mouroux, 1956: 88-90) Para que la redención fuera una obra común, es decir, representara un real bien común trinitario, también el Espíritu debía cooperar. El Espíritu era otro paráclito (Jn 14, 16) y con Cristo era el abogado de la redención de los hombres. Es más, el Espíritu no debía hablar por su cuenta (Jn 16, 13), sino que debía recibir de Cristo mismo (Jn 16, 14) lo que debía testimoniar de él (Jn 15, 26).

Ahora bien, ¿la redención debía ser una obra desinteresada, kantiana? De ninguna manera. El bien común de la Trinidad era la interesada salvación de los hombres. De otro modo, habría sido un fracaso no solo para el hombre, sino para la misma Trinidad, para la *historia salutis* que había iniciado cuando, intratrinitariamente, no contentándose de contemplarse a sí mismas, las tres Personas decidieron asociar a su *oeconomia* al hombre hecho a su imagen y semejanza. Por ello, el bien común de la Trinidad debía consistir en la conveniencia supremamente interesada de que el hombre se salvara, pues solo de este modo Dios mismo se salvaría y tendría éxito su *oeconomia salutis*, su *admirabile commercium* con el hombre cumplido en la encarnación. En este sentido, haciéndose encontrar y salvar, el hombre salvaba a Dios del fracaso del bien común que era el «misterio de su voluntad» (Ef 1, 9), que era el que todos los hombres se salven (1 Tm 2, 4). Solo cuando la oveja perdida, el hijo pródigo que era el hombre se hacía encontrar por Cristo, salvaba el bien común de la encarnación del fracaso de la redención, salvaba a Cristo mismo y al Padre del hecho de tener que condenar al hombre: «Él mismo, el Salvador, es salvado» (Péguy, 2014, p. 677). En caso

contrario, habría sido un fracaso recíproco, del hombre y de Dios, no habría habido bien común de Dios y del hombre. En este sentido, Cristo había hablado claro acerca del bien común trinitario producido por la redención de la oveja perdida: «Habría más gozo en el cielo por un solo pecador que se convierte, que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de convertirse» (Lc 15, 7). E Ireneo dirá: «La gloria-felicidad de Dios es el hombre viviente [que se deja salvar]» (2000, p. 410). Si Dios era el bien común para el hombre, o sea, su felicidad, al mismo tiempo el hombre salvado era el bien común de Dios.

Es más, esta salvación del hombre podía ser reconocida como el bien común de la Trinidad, solo en cuanto era *compuesta* con el hombre, no debía ser una salvación de esclavos inimputables (en cuanto considerados como cosas): «No os llamo siervos porque el siervo no sabe lo que hace su amo. A vosotros os he llamado amigos» (Jn 15, 15). Debía, por ello, consistir en producir condiciones favorables para regenerar la libertad del hombre: «La verdad os hará libres» (Jn 8, 31). El bien común de la Trinidad debía consistir en liberar la libertad del hombre («Para ser libres nos liberó Cristo» (Ga 5, 1), de modo que el hombre pudiera lograr de «modo pleno y *más fácil* la propia perfección de hombre» (definición de bien común de la *Gaudium et spes*, 26).

Dice Dios: una salvación que no fuese libre, que no viniese de un hombre libre, ya no supondría nada para mí. ¿Qué interés presentaría una salvación de esclavos? ¿Acaso gusta ser amado por esclavos? [...] Ser amado libremente. Esa es mi mayor invención. (Péguy, 2014: 816-817)

Por ello, la redención del hombre podía ser el bien común de la Trinidad solo si implicaba la colaboración del hombre:

Somos co-operadores de Dios (1 Col 3, 9). Es una máxima magnífica. Allí donde viene menos la figura de un amo (*maître*), se pone aquella, conjunta, del obrero y de la igualdad. Toda igualdad es aquella de la co-pertenencia a una obra. (Badiou, 1997: 63-67)

Ahora bien, por ello, el bien común de la Trinidad debía ser la redención de los hombres que debían ser regenerados, a través del *habeas corpus* redentor de Cristo, como «conciudadanos» (Ef 2, 19; Molteni y Solís, 2021). Cristo mismo debía ser reconocido, en cuanto hombre, como Dios para el otro hombre, pues había sido capaz de ser conciudadano, cumpliendo de antemano lo pregonado por Hobbes siglos después: «El hombre es Dios para el hombre en cuanto conciudadano» (Hobbes, 2000: 33-34).¹²

12 El texto latín de la afirmación de Hobbes dice: *Homo homini Deus [...] si concives inter se.*

V. Implicancias «laicas» del bien común

No es nuestra intención extraer de lo que hemos dicho reflexiones y conclusiones exhaustivas acerca de lo que esto puede implicar para el bien común, lo que requeriría un estudio aparte. Ofrecemos solo algunas sintéticas sugerencias «laicas» que pueden ser inferidas y encontradas en la teo-lógica del bien común que hemos expuesto. Hay que notar que empleamos el término «laico» no para indicar el no-clérigo, sino la competencia de pensamiento propia de cada hombre.

El bien común, ante todo, no debería ser entendido como una idea platónica ya hecha, no es *de iure condito*, sino *de iure condendo*. Esto significa que debe ser entendido como el *acontecimiento* de un bien relacional, es decir, que necesita ser *compuesto* entre los sujetos, pues es un acontecimiento generado (no causado) por la *colaboración del pensamiento* entre sujetos. En este sentido, más que necesitar de un diálogo (platónico) en que cada sujeto de modo solipsista expone su tesis (Averincev, 2001), el bien común es una construcción que se edifica elaborando, trabajando, prolongando y coronando el pensamiento de los otros sujetos. En este sentido, siendo que el bien común es *compuesto*, es decir, relacional, se puede decir que nace del pensamiento del sujeto en cuanto se reconoce como hijo-heredero de todos los otros sujetos que encuentra. Ellos son la herencia que debe ser trabajada *con beneficio de inventario* (1 Ts 5, 21) para que se produzca el bien común. En este sentido, la lógica que indica como conveniente «amar el prójimo» implica, para cada sujeto, no solo reconocer al otro como herencia común, sino implica el trabajo de *producirlo como prójimo* produciéndose a sí mismos como herederos (ama al otro como a ti mismo).

En este punto ya no sirven para identificar qué es el bien común las categorías kantianas que afirman que el acto debe ser desinteresado y que el hombre es fin y jamás medio. Al contrario de Kant, se debería decir que el bien común nace del interés del sujeto en *componer* relaciones beneficiosas-interesadas con otros sujetos y que, por ello, estos no son meros fines, sino medios de producción del bien común. Parafraseando lo que dice Hegel, para la construcción del bien común debería excluirse cualquier «pistoletazo» (Hegel, 1966: 21) hacia el otro considerado como fin, como blanco de una acción, pues esta construcción no es simétrica, sino asimétrica, no es directa sino indirecta, no obra-causa directamente el bien del otro, sino que nutriéndose de la competencia del principio de placer-provecho del sujeto, es decir, de su pensamiento competente en cuanto al bien propio que es compuesto con otros, genera y no causa al otro como «prójimo», como beneficiario de su acto («Ama al prójimo como a ti mismo»: Mc 12, 31).

Ahora bien, si el bien común se produce en virtud de la ley *compuesta* entre los sujetos, esta ley es de competencia de cada sujeto que debe ser reconocido como *sui iuris*, es decir, que no necesita ninguna previa autorización (Estatal-societaria) para tomar la iniciativa de *componer* la relación con otros sujetos. Con esto queremos decir que el bien común es fruto de cada acto cotidiano que nace de la competencia de pensamiento, de los sujetos que se legislan entre sí según una ley *compuesta*. Esta lógica propicia y genera (no causa) el bien común en cuanto propicia la libertad *del* pensamiento, la de *componer* —con iniciativa propia y no causada— relaciones *compuestas*. Si se ha escrito que «el bien común consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos» (Rawls, 2006: 232), el sujeto no debería esperar por parte del Estado y de la sociedad la creación de estas condiciones generales. En cuanto sujeto *sui iuris*, cada uno es competente de generar estas condiciones de modo *compuesto* con el universo de todos los otros sujetos. Con esto no estamos abogando de ningún modo a la «mano invisible» (*invisible hand*) de Adam Smith como productora del bien común, la riqueza de las naciones (Smith, 1981: 456).

A este respecto, no compartimos lo que escribe Nebel, que «la relación entre la persona y la sociedad surge de la acción» (Nebel, 2006: 27), de la «interacción» (Nebel, 2006: 22). Nos parece que, para aclarar la naturaleza y el método de producción del bien común, es muy importante señalar la diferencia entre «acción-interacción» y lo que proponemos, el *acto compuesto en una relación*. No se trata de una mera cuestión terminológica. En efecto, la acción e interacción se puede decir que son lineales, tienen la lógica del «pistoletazo» ($A \rightarrow B$) que ya hemos señalado: el otro sujeto es visto, de modo kantiano, como fin (blanco al que apuntar con acción directa)¹³ y no como medio de producción del bien personal y común. A este respecto, que los sujetos sean *entre ellos* y de modo *recíproco*, *medios* de producción del bien común significa que este es propiciado de modo muy simple y *cotidiano* por medio de una amistad del pensamiento, es decir, por una *ley* afable-amigable, propiciatoria de relaciones *compuestas*.¹⁴ Con esta observación, referida al bien común como producto de una amistad del pensamiento que es normada por una ley *compuesta* de modo cotidiano entre sujetos, nos parece que ampliamos lo que se ha escrito:

13 Recordamos que en Francia en los años 80 del siglo pasado ha existido una agrupación terrorista que se denominaba *Action directe*. La teoría de la acción directa tiene una larga historia en la filosofía y en la política del siglo XX.

14 Véase la definición de amistad como *affabilitas*-afabilidad de Tomás de Aquino *Suma de Teología* II-II, q. 114.

El ser humano es un ser fundamentalmente dado en relaciones, es decir, la existencia humana es coexistencia. [...] El hombre, para ser bueno, necesita amigos. [...] No solo es el ser humano dado en relaciones, sino que estas relaciones conforman el nexo por el cual ha de alcanzar su plenitud y su felicidad última. (Nebel, 2006: 18)¹⁵

A esto podemos añadir que el bien común coincide con la justicia de las relaciones *compuestas*, en su *imputabilidad* que se genera y coconstituye por medio de la ley *compuesta* entre sujetos. En este sentido, la atormentada cuestión de la libertad individual en su relación con la sociedad (y el Estado), si es pensada al interior de la categoría de imputabilidad, puede encontrar su solución. De hecho, no se debería considerar el acto libre del sujeto como limitado, como una capacidad de relación que termina donde inicia la libertad del otro. Tampoco debería ser entendido como un genérico e indefinido libre albedrío, es decir, como posibilidad de elección entre múltiples opciones. Más bien, el acto libre del sujeto debería ser pensado como imputabilidad referida a su propio bien y al bien común. En este sentido, siguiendo la lección de Kelsen, pensamos que el hombre es libre en cuanto es imputable, no es imputable en cuanto es libre (Kelsen; 1960). De aquí la importancia de señalar que el bien es un bien com-puesto, es decir, *puesto* por el sujeto con otros.

Es más, esto debería implicar el hecho que el bien común, para cada hombre, para el Estado y la sociedad, no es una cuestión de *responsabilidad*, lo que nos parece más bien una categoría abstracta, sino de *imputabilidad*. En este punto, habría que retomar la lección de Hannah Arendt para quien un sujeto puede ser *perfectamente responsable* en su cumplimiento de órdenes superiores pensados como necesarios para el bien común y, al mismo tiempo, declararse perfectamente inimputable como criminal. Escribe que Eichmann (el *responsable* de la ejecución de la «Solución Final») era un «fiel cumplidor de las leyes [...] un diligente cumplidor de las órdenes recibidas» (Arendt, 2003: 20). Por ello, en el proceso, Eichmann se declaró un fiel kantiano, que «había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber» (Arendt, 2003: 83). En este punto, Arendt lo hace imputable de su absoluta «incapacidad de pensar» (Arendt, 2003: 25-34), «por la incapacidad de pensar desde el punto de vista de la otra persona» (Arendt, 2003: 34), mejor dicho, de pensar-con-el-otro como pensamiento productor del bien común.

15 Nebel insiste justamente sobre la dimensión *cotidiana* de la producción del bien común (Nebel, 2006: 31).

A este respecto, continuando la reflexión sobre la relación entre bien común e imputabilidad, habría que reconocer que el mismo cuidado y disfrute de los «bienes comunes» que constituyen la que se ha llamado la «casa común» (Francisco, 2015), si no son pensados como imputabilidad, corren el riesgo de caer en una abstracta responsabilidad.

Con esto subrayamos una vez más que son los sujetos quienes, en virtud de su pensamiento *compuesto*, son los únicos competentes para reconocer el bien común como propio. Puesto que el *bien* no puede ser más que competencia del pensamiento del sujeto, de su principio de placer-provecho (el bien del sujeto no puede ser causado-impuesto), eso vale también para el bien común que no puede ser impuesto, ni permite que sea delegado por el sujeto a saberes superiores. En este sentido, no se puede hablar de bien común sino en cuanto es el bien propio de cada sujeto, al mismo tiempo que no se puede hablar del bien del sujeto sin implicar el bien común. En este sentido, no concordamos con Nebel cuando dice que la solución de la tensión entre persona y comunidad para la Iglesia consiste en «resolver la comunidad en la persona» (Nebel, 2006: 26). De hecho, los cristianos han reconocido siempre vivir en una ciudad, en una *civitas Dei* que iniciaba ya en la tierra, es decir, en una *societas* que, si bien nace del *socius*, del sujeto, sin embargo, es relacional, lo que significa que la fe del sujeto cristiano se nutre y vive de la *societas* que es la *communio fidei* (Rm 10, 17).

Siempre en este punto, respecto a la relación entre el sujeto y la sociedad, se debería reconocer que el bien común no debería ser entendido como un sacrificio, una aminoración, una forma de altruismo, de abnegación del pensamiento del sujeto como si se tratara de compartir un «todo» al que cada uno necesariamente debe renunciar a una parte. Más bien, se trataría de pensar el bien común como engendrado por el principio de placer-provecho del sujeto que se complace de *componerlo* por medio de otros, con otros, no en contra de ellos.

En este punto, una reflexión laica sobre el bien común exige volver a pensar el cuerpo (la incorporación-encarnación del cuerpo hecha por el sujeto) no según las categorías cartesianas, la del cuerpo considerado como *res extensa* separada de la *res cogitans* del pensamiento. Se debería reconocer que el cuerpo (la incorporación-encarnación) es el camino-método por el cual se co-instituye el bien común que es fruto de la *res cogitans* del sujeto que legisla la *res extensa* como ámbito de relaciones ilimitadas, es decir, hacia todos los otros cuerpos. Pensar el cuerpo como bien común implica pensarlo como cuerpo-de-relación, como *conformación* con otros cuerpos y *por medio* de otros cuerpos. Solo de este modo los hombres podrán ser realmente *presentes* unos a los otros: «No se habla verdaderamente de presencia sino cuando dos personas

entran en relación. Las cosas materiales simplemente están ahí, no están presentes. Pero las personas humanas se hacen mutuamente presentes por su cuerpo» (Sesboüé, 2000: 569).

Lo que hemos dicho ahora sobre el cuerpo nos introduce a la reflexión sobre el bien común que, en cuanto es *compuesto* entre sujetos, tiene alcance universal, es decir, *tiende* por su naturaleza —no ontológica, sino co-instituida de método *relacional* y cotidiana— a coconstituir y producir un universo de relaciones beneficiosas (el *uni-versum* no es el de las estrellas, sino de las relaciones entre sujetos). En primer lugar, porque la *imputabilidad* del bien común implica una dimensión económica que debería excluir la separación entre micro y macro economía como bien ha señalado Voltaire:

En el sentido común economía significa la administración de los bienes propios: esta administración *es la misma* para un padre de familia que para un superintendente de las finanzas de un reino. [...] La economía de un Estado es exactamente como la de una familia. ¿Qué es un Estado rico y bien organizado? Es aquello en que *a quienquiera* que *trabaje* es asegurada una fortuna adecuada a su condición, comenzando por el rey y terminando por el albañil. (Voltaire, 2013: 1295-1301)

En segundo lugar, pensamos que es justa la distinción-reciprocidad hecha por Fessard entre el «bien de la comunidad» y la «comunidad del bien» (Fessard, 1942: 54-55) que para él se cumple en el «Bien de la comunión» (Fessard, 1942: 78), es decir, por un bien *compuesto* por los sujetos en una relación comunional. En este sentido, Benedicto XVI ha afirmado que estamos en una época en que hay que «vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de *relación y comunión*» (Ratzinger, 2009: n. 42). Queda, por ello, excluida una concepción del bien común que implicaría actos perjudiciales para otros sujetos. En este sentido, no es una *boutade* la expresión de Alexandre Dumas en los *Tres mosqueteros*, pues tiene una relevancia filosófica que ayuda a sintetizar con una fórmula en qué consiste el bien común: «Todos para uno y uno para todos» (Dumas, 1894: 137). A este respecto, solo en parte tenía razón Voltaire cuando hablaba de «un loco de Atenas que creía que *todos* los barcos que atracaban en el puerto del Pireo *eran suyos*» (2013, p. 1021. Cursivas nuestras). De hecho, puesto que el sujeto se co-instituye en la relación con otros, todos los actos de otros sujetos son para él, al mismo tiempo que sus actos son para cada uno de los otros sujetos. Esto implica que el bien propio del sujeto coincide al mismo tiempo con el bien común de relaciones beneficiosas con alcance universal. En este sentido, el bien común es la felicidad-satisfacción de cada uno de los sujetos, no puede ser el

bien común de una masa indistinta, como escribía Giacomo Leopardi: «Me río de la felicidad de las masas, pues mi pequeño cerebro no concibe una masa feliz compuesta de individuos infelices» (Geddes, 2006: 120).

A este propósito, no es una observación accesoria reconocer que las universidades (nacidas no por casualidad desde el seno de la Iglesia), son un lugar muy propicio donde experimentar la constitución *compuesta* del bien común. Si el término «universidad-*universitas*» en su origen no indicaba lo que entendemos hoy como un centro de estudios «sino más bien una asociación corporativa» (Reale-Antiseri, 1988: 417), las universidades, en sus orígenes, se injertaban en «la vasta fábrica en la que zumba el ruido de todos los oficios, en el taller del universo» (Le Goff, 1996: 65), se han puesto en la sociedad como una corporación más de trabajo entre las otras, la de ser «artesanos del pensamiento» (Le Goff, 1996: 70) cuyo oficio era pensar según las leyes propias de lenguaje, de método y de instrumentos (Le Goff, 1996) y cuyo ámbito no era limitado, local, sino universal, el de la misma cristiandad (Le Goff, 1996). Estas aclaraciones iniciales son importantes para entender la universidad como productora de bien personal y común. Si no se trata de *inscribirse en o adscribirse a* la universidad, sino más bien de *hacerla*,¹⁶ es decir, de producir un universo de bien común por medio de relaciones beneficiosas, esta producción de relaciones recíprocamente beneficiosas no debería ser, ante todo, competencia de las distintas «facultades», sino de la misma *facultad de pensamiento* del sujeto que la *compone* con las facultades de los otros sujetos, para que cada una suplemente, enriquezca la competencia subjetiva del otro. En este sentido, si el lema de la primera universidad, la de Boloña, decía: «Erubescimos sine lege loquentes» (Nos avergonzamos si hablamos [es decir, si nos relacionamos] sin una ley), en la universidad la ley del conocimiento *no debería* ser la de un pensamiento solipsístico por el cual existe solo lo conocido por medio de una encarnizada especialización que a menudo excluye el *bien común* que pueden producir otros pensamientos. Más bien, su ley debería ser, ante todo, jurídico-económica, la misma señalada por la definición de «cultura» (o, si se quiere, de «interdisciplinariedad») dada por san Pablo: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Ts 5, 20). A este respecto, una universidad católica debería representar para la sociedad entera un suplemento, un enriquecimiento de pensamiento que propicie «ampliar el concepto de razón y de su uso» (Benedicto XVI, 2006). A este propósito, ha escrito el

16 Para estudiantes y profesores universitarios debería ser «obligatorio» leer el brevísimo ensayo filosófico de Heinrich von Kleist: «Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla». Kleist, Hein rich (1988). Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía. Madrid: Hyperión.

Papa Francisco hablando de la misión de la universidad católica para el bien común del conocimiento:

Es sin duda positivo y prometedor el redescubrimiento actual del principio de la interdisciplinariedad: no solo en su forma «débil», de simple multidisciplinariedad, como planteamiento que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma «fuerte», de transdisciplinariedad, como *ubicación y maduración* de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios. (Francisco, 2017: 4c)

Finalmente, y vinculando estas sugerencias laicas con lo que hemos dicho al inicio de nuestro estudio, se podría señalar que, a menudo y de modo patológico, los hombres prefieren someterse a un indefinido, genérico y desconocido bien común, más que a una ley compuesta entre ellos, lo que es la única condición de posibilidad para la coconstitución del bien común. Es lo que dice Guardini en referencia al encuentro del hombre con Cristo, afirmación que, sin embargo, puede ser asumida también de modo laico refiriéndola al bien común:

Someterse a una ley general [aquí se podría entender la ley del bien común] no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer *a otra persona* como ley por medio de la cual componer toda la existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo. (Guardini, 1984: 21)

Conclusiones

Proponemos ahora algunas conclusiones sintéticas que se refieren a la teo-lógica del bien común y a su implicancia para un pensamiento *laico* de esta temática.

La primera. Lo que hemos propuesto implica vincular el bien común que para el hombre es Dios-Trinidad (su revelación en Cristo)¹⁷, al bien común-beneficio *que es el hombre para Dios-Trinidad*. Es decir, habría que pensar la encarnación y la redención de los hombres como el bien propio y común de la Trinidad, de sus tres Personas. Es esta una lógica que suplementaría aquella que ve meramente a Dios como

17 Para Tomás de Aquino, «Dios es el bien común de todos» (*Deus est bonum commune omnium*): *Suma de Teología*, I, q. 60, a. 5, ad. 5.

felicidad-bien común para el hombre salvado. La encarnación y la redención son un provecho, una ganancia, un beneficio, un bien común no solo para el hombre, sino para el mismo Dios-Trinidad que las adquiere por medio de la encarnación de Cristo y su redención de los hombres. Laicamente, esto implica reconocer que el bien común es producido entre los hombres cuando estos se conciben como *medios provechosos* de producción, ya sea del bien personal (propio de cada uno), que del bien común.

La segunda conclusión implica pensar el bien común de Dios incluyendo la decisiva categoría de la *historia salutis*. Habría que reconocer que el bien común trinitario, adquirido por medio de la encarnación de Cristo y de su redención de los hombres, se cumple en el acontecimiento histórico de la *historia* del encuentro *recíprocamente beneficioso* entre Dios y el hombre en el tiempo. En este sentido nos parecen muy significativas las expresiones de Ratzinger:

Jesús hombre es Dios. A juzgar por esta formulación, la esencia del cristianismo estaría en un «es», es decir, en una afirmación ontológica. El «es» de Calcedonia *implica un acontecimiento* histórico: el hacerse hombre de Dios, el *sarx egeneto*, es el presupuesto y la condición de posibilidad del doble *homousios* de Calcedonia (de la misma sustancia del Padre y de la misma sustancia del hombre) y de la metafísica teológica que estas expresiones implican. El Dios bíblico (...) *no es el ser sin tiempo, sino aquel que es potente en el tiempo, cuyo ser nos es accesible solo en su actuar*. (Ratzinger, 1972: 56-57)

Laicamente, esto implica afirmar que una relación beneficiosa, la felicidad del hombre entendida como bien común, ya sea de Dios como de los hombres, se da *in actu exercito*, por «el acto de una relación viva» (Nebel, 2006: 30) que genera (sin causarla) *una historia*, la historia del bien común. Solo el hombre genera historia (los animales y cosas no tienen historia) y el bien común es fruto de un encuentro *semper condendum* que debe siempre ser elaborado, como *work in progress*, cotidianamente, es decir, históricamente. Esto significa que el bien común es una cuestión *de iure condendo*, es decir, de la composición-colaboración entre sujetos que ponen una ley de amistad del pensamiento. El bien común, dicho de otra forma, no es de competencia de sujetos que se piensan dotados de atributos ontológicos a-históricos, es decir, ya hechos (*de iure condito*), sino de sujetos que se coinstituyen justamente en la relación con otros, en la coexistencia con otros, como engendrados y no causados, como *existentes* por medio de la relación cotidiana con otros.

La tercera conclusión señala que, en la Trinidad, el bien común, que es la encarnación y la redención, aunque sea un único bien (en virtud de la única sustancia

divina),¹⁸ sin embargo, es propiedad no privada (solipsista) sino relacional de cada una de las Personas. Esto significa que el bien común de Dios-Trinidad es propiamente un *acontecimiento* que necesita de la encarnación y de la redención-colaboración de Cristo (de sus *mysteria carnis*) y de los hombres para cumplirse, para acontecer. Laicamente, esto implica que el bien común es único no porque es decidido por saberes superiores, por parte de quienes detentan el Poder, sino que es único en cuanto necesita, siendo un *work in progress*, del trabajo de encarnación-incorporación del pensamiento por medio de una unidad-amistad del pensamiento. Si San Agustín ha escrito que «nadie es conocido sino por la amistad» (Agustín, 1995: 253),¹⁹ el bien de cada uno, el personal y el del otro hombre, puede ser conocido como «único-común» solo en una amistad del pensamiento.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de (1993). *Suma de teología* I. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
(1993). *Suma de teología* I-II. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
(1994). *Suma de teología* II-II. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Arendt, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Agustín, san (1995). *Ochenta y tres cuestiones diversas*, en: *Obras de san Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1993). *Ética nicomaquéa*. Madrid: Gredos.
- Averincev, Sergej (2001). *Atene e Gerusalemme*. Roma: Donzelli.
- Badiou, Alain (1997). *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Benedicto XVI (2006). *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 septiembre.
(2009). *Encíclica Caritas in veritate*.
- Brown, Raymond (1999). *El Evangelio según san Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad.
- Cantalamessa, Raniero (1962). *La cristología de Tertuliano*, Friburgo: Edizioni Universitarie.
- Concilio Vaticano II (1966). *Testo latino-italiano*. Boloña: Dehoniane.

18 «La sustancia divina y el bien común en Dios son una misma cosa»: Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 60, a. 5., ad. 5.

19 Traducción propia a partir del original: «Nemo nisi per amicitiam cognoscitur».

- Denzinger, Henricus-Schönmetzer, Adolfus (1976). *Enchiridion Symbolorum*, Roma: Herder.
- Damasceno, Juan. (2003). *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad nueva.
- Dumas, Alexandre (1894). *Les trois mousquetaires*. París: Calmann Lévy.
- Duquoc, Christian (1974). *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Salamanca: Sígueme.
- Fessard, Gastón (1942). *Autorité et Bien commun*. París: Cerf.
- Francisco (2015). Encíclica *Laudato si'*.
(2017). Constitución apostólica *Veritatis gaudium*.
- Freyer, Johann Baptist (2017). «La teología trinitaria come matrice del bene comune. L'approccio al bene nella teologia di san Bonaventura». *Miscellanea francescana*, 117 (1-2): 9-26.
- Geddes, C. (2006). *Fuori di Recanati io non sogno. Temi e percorsi di Leopardi epistolografo*. Florencia: Casa editrice Le Lettere.
- González de Cardedal, Olegario (2005). *Cristología*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Guardini, Romano (1984). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Cristiandad.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2000). *De cive*. Madrid: Alianza.
- Kasper Walter (1978). *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Kelsen, Hans (1960). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kleist, Heinrich von (1988). *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*. Madrid: Hyperión.
- Ireneo, san (2000). *Contra los herejes*. Mexico D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- Leclercq, Jacques (1999). *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Le Goff, Jean (1996). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- Molteni, Agostino y David Solís (2021). «El pensamiento cívico de Cristo y de la fe cristiana». *Revista Estudios Eclesiásticos*, vol. 96 (377): 291-323.
- Mouroux, Jean (1956). *Sentido cristiano del hombre* Madrid: Studium.
- Nebel, Mathias (2006). «El bien común teológico. Ensayo sistemático». *Revista Iberoamericana de Teología* (2): 7-32.

- Novoa Matamala Carlos y Andrés Sierra González (2018). «El bien común en la esfera de la teología, la ética y la moral social», *Albertus Magnus*, 9 (1): 89-108.
- Péguy, Charles (2014). *Œuvres poétiques et dramatiques*. París: Gallimard.
- Ratzinger, Joseph (1972). *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca 1972.
- (2005). *Creación y pecado*. Pamplona: Eunsu.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. I. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Sesboüé, Bernard (2000). *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*. Madrid: San Pablo.
- Smith, Adam (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Classics.
- Tertulliano (2000). *Apología del cristianesimo. La carne de Cristo. Texto latino a fronte*. Milán: Rizzoli.
- Voltaire (2013). *Dizionario filosofico integrale*. Milán: Bompiani.

Ciencia y Fe en el desarrollo del pensamiento complejo¹

Tibaldo Zolezzi²

Universidad Católica de Temuco

Carlos Lüders³

Universidad Católica de Temuco

Claudia Machuca⁴

Universidad Católica de Temuco

Resumen

El presente capítulo da cuenta de una experiencia de innovación docente realizada en la Universidad Católica de Temuco. Una comunidad de académicos conformada por docentes de diferentes facultades, construyó e implementó un módulo temático, cuya finalidad fue enriquecer la reflexión acerca de las relaciones entre la ciencia y la fe, entendidas ambas como enfoques necesarios y complementarios en la búsqueda de la verdad y para el ejercicio profesional de los estudiantes. Este artículo, en el que se da cuenta del desarrollo y resultados de tal experiencia, así como de la reflexión generada por la misma, busca ser un aporte en la discusión en torno a la identidad de una Universidad Católica.

Palabras clave: *ciencia, fe, complementariedad, innovación docente, modelo educativo, dominio disciplinar, dormación profesional.*

-
- 1 Este capítulo es derivado de una investigación enmarcada en un Proyecto de Innovación en la Docencia: PID 411 – 3201 que tuvo por título «Articulación de los cursos disciplinarios de las diversas facultades de la UC Temuco mediante la incorporación del módulo de ciencia y fe como estrategia de desarrollo del pensamiento complejo e integrado en el quehacer académico-profesional de los estudiantes de la UC Temuco».
 - 2 Doctor en teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: tzolezzi@uct.cl
 - 3 Doctor en ciencias biológicas por Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Docente de la Facultad de Recursos Naturales de la Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: cluders@uct.cl
 - 4 Magister en nutrición y biotecnología alimentaria. Docente de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: cmachuca@uct.cl

Abstract

This chapter reports on a teaching innovation experience carried out at the Catholic University of Temuco. A community of academics made up of professors from different faculties, built and implemented a thematic module, whose purpose was to enrich the reflection on the relationships between science and faith, both understood as necessary and complementary approaches in the search for truth and to the professional practice of the students. This article, which reports on the development and results of such an experience, as well as the reflection generated by it, seeks to be a contribution to the discussion about the identity of a Catholic University.

Keywords: *Science, Faith, Complementarity, Teaching Innovation, Educational Model, Disciplinary Domain, Vocational Training.*

Introducción

En el contexto del modelo educativo⁵ y del sello institucional de la UC Temuco⁶ se desarrolló un proyecto de innovación docente que consistió en la construcción y aplicación de un módulo para ayudar a los estudiantes a descubrir y profundizar la complementariedad entre la ciencia y la fe en su formación disciplinar y en su futuro desempeño profesional. En el mismo participaron docentes y estudiantes de ámbitos disciplinarios diversos, correspondientes a carreras de cuatro facultades de la UC Temuco: dos del ámbito de las ciencias sociales (Facultad de Educación y Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Administrativas) y dos del ámbito de las ciencias biológicas (Facultad de Recursos Naturales y Facultad de Ciencias de la Salud).

Se trabajó a partir de la convicción de que, más allá de prejuicios y predisposiciones contradictorias, una mayor complementariedad entre ciencia y fe podría aportar a un dominio disciplinar más profundo y a una mejor formación profesional de los estudiantes. Esto debido a que desde una mirada amplia de la racionalidad, que incluye las dimensiones espirituales, afectivas y relacionales, es posible alcanzar una mejor integración de las ciencias y fortalecer el comportamiento ético.

5 Que se articula en torno a cinco ejes: formación basada en competencias; aprendizaje significativo y centrado en el estudiante; las TICs en el proceso de la enseñanza y del aprendizaje; educación continua, aprendizaje a lo largo de la vida en un marco de equidad; formación humanista cristiana (Dirección General de Docencia, 2007).

6 Que apunta a una formación humanista y cristiana en el entendido de que el mensaje cristiano aporta luz e inspiración para la búsqueda y transmisión de la verdad (Vice Gran Cancillería, 2019).

Se trató de una experiencia piloto, con ausencia de una línea de base, inscrita en el deseo de mejorar la calidad pedagógica y dar consistencia al aprendizaje de los estudiantes, a través de experiencias didácticas integradas a la propia disciplina.⁷ Fue el fruto del trabajo de una comunidad de aprendizaje conformada por los docentes y ayudantes de los cursos considerados.⁸

I. Marco teórico

No es aventurado señalar que estamos viviendo una época en la que aumenta el interés por la temática de la relación ciencia y fe.⁹ Así lo deja ver la realización de seminarios y congresos, el surgimiento en distintas Universidades de departamentos y comisiones dedicadas al estudio de la misma y el creciente aumento de publicaciones, libros y artículos científicos y de divulgación.¹⁰

7 Asistimos a un renovado interés por profundizar la relación de la ciencia y la fe, la ciencia y la religión, en el ámbito educativo. (Botero, 2018; Haarsma, Greuel y Lewis, 2019; Peñaloza y Mosquera, 2020; Martínez, Vásquez y Viguri, 2021; Aranda, 2022).

8 El concepto de comunidades de aprendizaje en el ámbito de la educación se refiere a un grupo de personas que buscan desarrollar culturas de trabajo colaborativo (Thompson, Gregg, y Niska, 2004). En este tipo de comunidades se asume que el conocimiento está situado en el día a día de las experiencias vividas de los docentes y que ésta se entiende mejor a través de la reflexión crítica con quienes se comparte la misma experiencia (Buysee, Sparkman, y Wesley, 2003). Se espera que como resultado de la participación en estas comunidades sus integrantes poseerán un mayor conocimiento profesional y podrán mejorar el aprendizaje de los estudiantes. Las comunidades de aprendizaje de la Universidad Católica de Temuco son colectivos docentes conformados por profesores de una facultad o varias facultades, sus ayudantes y asesores pedagógicos del Centro de Desarrollo e Innovación de la Docencia (CeDID). Buscan consolidar el modelo educativo UCT a través del diseño, la implementación y la evaluación de innovaciones pedagógicas en contextos disciplinares específicos. El objetivo de la comunidad es mejorar el aprendizaje de los estudiantes mediante la implementación de estrategias de enseñanza y aprendizaje innovadoras. Para lograr esto, se proponen que sus integrantes a) identifiquen necesidades de aprendizaje de los estudiantes para el desarrollo de las competencias de su perfil de egreso, b) que precisen implementar optimizaciones o innovaciones de carácter metodológico o evaluativas integrando nuevos recursos educativos tecnológicos y c) que generen conocimiento pedagógico en las carreras, los que serán posteriormente sistematizados y publicados para su divulgación y transferencia.

9 La que se reflexiona en referencia a diversos ámbitos. Por ejemplo, en relación al origen del universo y la vida del hombre (Jouve de la Barrera, 2018; Martínez, 2019); al desarrollo de la geología (Prieto, 2020); a la cuestión del género (Vásquez, Viguri y Martínez, 2021); a la interpretación bíblica (Guerra, 2019); a la aproximación entre paradigmas religiosos y científicos (Sanz, 2018; Espinoza, 2019).

10 Últimamente ha aparecido una abundante literatura que reflexiona esta temática en el contexto de la pandemia del Covid 19 (Giménez, 2021; Fraguas de Pablo, 2021; Alvarado-Díaz y Pagán-Torres, 2021; Consolmagno, 2022).

Se impone el consenso de que ambos enfoques son complementarios y de que la carencia de uno de ellos empobrece el conocimiento de la realidad.¹¹ Más allá del conflicto (Ayala y Esperante, 2019), se postula el ejercicio de una racionalidad amplia en la que la mirada de la ciencia se beneficia con la de la fe: la fe cristiana es fuente de inspiración y correctivo crítico para las ciencias, a la vez que llama al científico a ir más allá de su ciencia. De igual forma, en el contexto de esta misma amplitud de la razón, la mirada de la fe se beneficia con la de la ciencia: la ciencia purifica a la fe del error y la superstición (Juan Pablo II, 1988), a la vez que invita al creyente a interesarse por la materia y por la imagen del mundo que surge de los avances científicos.

Se da entre ambas miradas importantes puntos de convergencia que, con la ayuda de la filosofía, podemos reconocer de orden ontológico, epistemológico y ético (Artigas, 1999:611;639).

Convergencia en el orden ontológico

Cada vez más la ciencia moderna nos ofrece una imagen del mundo en la que el universo aparece como un sistema monista, que produce desde sí mismo, autónomamente, el proceso evolutivo y la aparición de la materia, de la vida y del ser humano. Esta imagen permite afianzar la comprensión de la racionalidad e inteligibilidad de la naturaleza, lo que es un supuesto para la ciencia. El mismo progreso científico muestra que ese supuesto es verdadero.

La ciencia actual nos presenta un mundo en el cual la materia, desde sus estratos ínfimos, se organiza en pautas coherentes muy variadas y específicas que, a su vez, constituyen la base de nuevas pautas de orden superior: la producción de nuevas pautas en nuevos niveles de complejidad forma una sucesión ininterrumpida a lo largo de muchos escalones (Artigas, 2013:45). De esta forma los actuales conocimientos científicos confirman que el universo está estructurado de manera inteligente, y que, aunque en él haya mucho de contingente y azaroso, no es posible dar primacía a lo irracional, a la casualidad y a la necesidad (Benedicto XVI, 2006c). Por el contrario, su despliegue interno tiene direccionalidad y ciertamente apunta a la singularidad humana.

11 A lo largo de la historia se ha dado una gran variedad de formas de relacionar la ciencia y la religión. Así lo afirma Ian Barbour, al resumirlas en una tipología cuatripartita: conflicto, independencia, diálogo, integración (Barbour, 2004). Ver también (Peñaloza y Mosquera, 2020).

Por su parte, la fe en la existencia de una inteligencia originaria y voluntad personal, como origen y fin de la realidad —misterio que trasciende la naturaleza y la inteligencia humana—, conlleva también la comprensión de un universo estructurado de manera inteligente, ordenado y regido por sus propias leyes, orientado a un desarrollo pleno. Este desarrollo se da conforme a un plan y a un gobierno divino de amor y salvación, de los que fluye una historia personal del cuidado de Dios Uno y Trino respecto a las personas criaturas suyas (Comisión Teológica Internacional, 2004: 62). Un plan que engloba, a la vez que supone y requiere, el dinamismo autónomo de la criatura, pues, hasta el resultado de un proceso natural verdaderamente contingente puede igualmente entrar en el plano providencial de Dios para la creación. La causalidad divina, que es trascendente, puede estar activa en un proceso tanto contingente como guiado (Comisión Teológica Internacional, 2004 69).

La fe apunta el carácter personal y salvífico de la acción creadora de Dios. En el centro del acto divino de la creación está el deseo de hacer lugar a las personas creadas en la comunión de las Personas increadas de la santísima Trinidad, mediante la participación adoptiva en Cristo (Comisión Teológica Internacional, 2004: 65). La doctrina de la *creatio ex nihilo* es una afirmación singular de este carácter verdaderamente personal de la creación y de su orden hacia una criatura personal plasmada como *imago Dei*, que responde no a una causa impersonal, fuerza o energía, sino a un Creador personal (Comisión Teológica Internacional, 2004: 66). De igual forma, la doctrina de la creación inmediata o especial de cada alma humana, al tiempo que afronta la discontinuidad ontológica entre la materia y el espíritu, pone los fundamentos para la afirmación de una intimidad divina que abraza a cada persona humana desde el primer momento de su existencia (Comisión Teológica Internacional, 2004: 65). El carácter personal del acto creador y de su desarrollo determina y promueve la responsabilidad humana respecto de la creación y la valoración de la comunión interpersonal como sentido último de la misma (Francisco, 2015:119).

Aquí halla su fundamento y horizonte creyente el trabajo científico, el aporte de las ciencias y el de las variadas actividades profesionales. Bajo la guía de la divina providencia y reconociendo el carácter sagrado de la realidad visible, la humanidad está llamada a dar una forma nueva al orden natural y a convertirse en un agente en la evolución del universo (Comisión Teológica Internacional, 2004: 66). Ello es posible en razón de que Dios ha escogido la vía de su ocultamiento, del «vaciamiento» o «anonadamiento» de su presencia: quiso limitarse a sí mismo al crear un mundo necesitado de desarrollo y está presente en lo más íntimo de cada cosa sin condicionar la autonomía de su criatura (Francisco, 2015: 80). Esto ha de llevarnos a entender

el poder divino como potenciación habilitadora de la autonomía de lo creado y de libertad humana, más que como control dominador de las mismas.

Convergencia en el orden epistemológico

El paradigma de la modernidad, en la era de la ciencia, nos propone una epistemología crítica y abierta, fundada en los fenómenos, en la que el conocimiento se construye históricamente más allá de una evidencia metafísica de la verdad (Monserrat, 2010). Ahora bien, el conocimiento de la realidad y la búsqueda honesta de la verdad nos imponen pasar permanentemente del fenómeno al fundamento, del saber a la sabiduría (Juan Pablo II, 1999:83), lo que, en el contexto de una comprensión amplia de la racionalidad (Benedicto XVI, 2006c), hace necesario el encuentro y la colaboración entre la ciencia, la filosofía y la fe.

La ciencia basa su método en la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza, algo que asume como un dato de hecho. Ahora bien, la pregunta sobre el porqué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología (Benedicto XVI, 2006b). De esta forma, el científico es llevado por sus mismas investigaciones a plantearse cuestiones que nunca podrá resolver con su propio método de conocimiento, pues del mismo trabajo científico emergen preguntas por un significado que la propia ciencia no puede satisfacer.

Por su parte, la fe, invitando a maravillarse ante el misterio de la creación, ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia (Francisco, 2013:34); despierta el sentido crítico y no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas, la ayuda a darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas. Ahora bien, desde la comprensión que tanto la luz de la razón como la luz de la fe provienen de Dios y que no puede haber contradicción entre ambas (Francisco, 2013b:242), la fe promueve el respeto a la razón y a los resultados de las ciencias (Francisco, 2015:132), se alegra y disfruta reconociendo el enorme potencial que Dios ha dado a la mente humana (Francisco, 2013b:243).

Convergencia en el orden ético

La ciencia muestra al ser humano como un sujeto ético. Ella es una actividad típicamente humana, que deriva del hecho de que, si bien somos parte de la naturaleza, al mismo tiempo la trascendemos, pues su ejercicio incluye la capacidad de autorreflexión, de argumentación, de captación de la verdad, de evidencia, de interpretación

y valoración, también de creatividad (Francisco, 2015: 81). Así también, en su mismo desarrollo la actividad científica implica valores éticos, como el rigor, la objetividad y la honestidad, la fidelidad a la verdad; también implica valores éticos en relación a su finalidad, en cuanto se orienta a la búsqueda de condiciones de vida más aceptables para todos. Ambas perspectivas quedan de manifiesto en la existencia de los códigos éticos elaborados para cada una de las distintas disciplinas y profesiones (Concilio Vaticano II, 1965: 57).

Por su parte, la fe nos permite entender la naturaleza como creación, y de ello derivan importantes consecuencias éticas. Nunca debemos olvidar que vivimos y actuamos a partir de una realidad que nos ha sido previamente regalada, que es anterior a nuestras capacidades y a nuestra existencia (Francisco, 2015:140), y que, por tanto, nuestra acción transformadora no podemos pensarla solo desde un criterio utilitarista, de eficiencia y productividad, y centrada en el beneficio individual (Francisco, 2015: 159). Por el contrario,

estamos llamados a incluir en nuestro obrar una dimensión receptiva y gratuita, que es algo diferente de un mero no hacer. Se trata de otra manera de obrar que forma parte de nuestra esencia. De ese modo, la acción humana es preservada no únicamente del activismo vacío, sino también del desenfreno voraz y de la conciencia aislada que lleva a perseguir solo el beneficio personal. (Francisco, 2015: 237)

La fe nos enseña que la naturaleza, en cuanto creación, forma parte de un proyecto divino de vida y de amor. Proyecto que da significado al universo, así como a todas las empresas humanas, y que permite entender que la administración del mundo creado es un servicio, realizado como participación en el gobierno divino, al que siempre ha de estar subordinado (Comisión Teológica Internacional, 2004: 61). La ciencia y la tecnología han de estar puestas al servicio del mismo.

La fe aporta sólidos argumentos para la comprensión de la centralidad y del valor supremo de la persona humana (Francisco, 2013b: 242): desde la afirmación del carácter sagrado e inviolable del ser humano en cuanto imagen de Dios, contribuye a que este sea respetado y valorado como tal, tratado siempre como un fin y nunca como un medio.

La fe nos recuerda también que el poder humano tiene límites (Francisco, 2013b:130;113), y que ello se debe no solo a su finitud inherente, sino que, también, a aquello que llamamos pecado original. Toda obra humana está marcada por esta distorsión radical de la libertad que determina negativamente su ejercicio. También la ciencia y la tecnología se ven afectadas por ella. En este contexto, la misma fe adquiere

el carácter de fuerza purificadora para el ejercicio de la razón: al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, peligro que nunca se puede descartar totalmente. De esta forma, la fe permite a la razón desempeñar de mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio, contribuye a su purificación y le aporta su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica (Benedicto XVI, 2006a:28).

II. Diseño metodológico

Desde un comienzo se buscó que el módulo estuviese incorporado en la Guía de Aprendizaje de los cursos en que se desarrollaría y que, de esta forma, contribuye al mejor logro de sus resultados de aprendizaje. Siendo parte de la estructura del curso se integraría armónicamente en su desarrollo y contribuiría a la profundización y evaluación de sus contenidos y competencias.

Los cursos en los cuales se aplicó el módulo fueron Teoría General del Derecho, correspondiente a la carrera de Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Administrativas, curso de primer año, en el que participaron 32 estudiantes; Nutrición Básica de la carrera de Nutrición y Dietética dictada por la Facultad de Ciencias de la Salud, curso de segundo año, en el que participaron 63 estudiantes; Experiencia Creyente, correspondiente a la carrera de Pedagogía en Religión de la Facultad de Educación, curso de segundo año, en el que participaron 8 estudiantes; y Terapéutica I, de la carrera de Veterinaria de la Facultad de Recursos Naturales, curso de tercer año, en el que participaron 67 estudiantes.

El módulo se construyó en torno a la propuesta de un caso previamente escogido según las temáticas propias de cada carrera. Se utilizó el estudio de caso como una herramienta didáctica al servicio del aprendizaje activo (Wassermann, 1994). La propuesta del mismo buscó integrar los saberes en la ejecución de un procedimiento y la resolución de un dilema, en especial la integración consciente de la ciencia y la fe para la resolución de un problema real. Con el se situó a los estudiantes, en el contexto propio de su disciplina, ante diversas dificultades provenientes de la cultura, de la religión, de las creencias y valoraciones éticas y morales, entre otras. En cada curso se trabajó el respectivo caso por medio de dilemas, preguntas, propuestas, debates, que supuso la integración de saberes y el desarrollo de variadas competencias, con la utilización de diversas estrategias metodológicas activo-participativas.

Asimismo, se preparó y luego se evaluó la experiencia con la aplicación de dos instrumentos de recolección de información propios de una metodología mixta, de

carácter cuantitativa y cualitativa: una encuesta tipo escala Likert, cuya aplicación permite medir actitudes y conocer el grado de conformidad de los encuestados frente a afirmaciones propuestas por el equipo investigador, y un grupo focal, que constituye una técnica de investigación cualitativa ampliamente difundida en diversos ámbitos disciplinares. Ambos instrumentos fueron aplicados antes y después del análisis de los respectivos casos.

La encuesta inicial contenía tres ítems. El primero estaba compuesto por siete afirmaciones que buscaban establecer un diagnóstico respecto de la complementariedad de la ciencia y de la fe; frente a cada una de ellas los estudiantes debían pronunciarse marcando la alternativa que representaba en mayor grado su nivel de aceptación o rechazo: ofrecía cinco alternativas posibles, de mayor a menor aceptación (totalmente de acuerdo, de acuerdo, ni de acuerdo ni en desacuerdo, en desacuerdo, totalmente en desacuerdo). El segundo estaba compuesto por tres afirmaciones referidas a las expectativas de los estudiantes hacia el módulo; también con la posibilidad de marcar en relación a cada una de ellas, alternativas de mayor o menor aceptación o rechazo. El tercero constaba de tres preguntas abiertas referidas a la importancia de considerar la condición religiosa de los destinatarios para el desempeño profesional propio de la disciplina. La encuesta de valoración o final de la experiencia también constaba de tres ítems. En el primero, en base a preguntas cerradas, se buscaba una valoración de la ciencia y de la fe para el futuro quehacer profesional: consideraba las mismas siete afirmaciones del primer ítem de la encuesta inicial. El segundo, con el mismo tipo de preguntas, pretendía una valoración del módulo mismo, en cuanto haya servido para fortalecer la formación profesional desde la integración del enfoque científico y el de la fe. En el tercer y último ítem, en base a preguntas abiertas, el estudiante debía entregar su apreciación personal acerca del módulo realizado, el impacto del mismo en su proceso de formación académica y en el modo de enfrentar su futura labor profesional.

Los grupos focales realizados al inicio y al cierre del módulo, fueron moderados por estudiantes ayudantes de los cursos y estuvieron conformados por 8 participantes. Se buscó conocer las opiniones de los mismos respecto a la fe y a la ciencia, su compatibilidad en el desempeño disciplinar y las expectativas de los estudiantes al desarrollar el módulo. En cada curso se realizó un grupo focal al inicio y otro al cierre del desarrollo del módulo.

Para la interpretación de las respuestas a las preguntas cerradas de las encuestas inicial y final se aplicó un análisis descriptivo. El análisis de los datos cualitativos arrojados por las preguntas abiertas de los cuestionarios y los grupos focales, fue de

contenido, específicamente el denominado lógico semántico: en una primera instancia se analizó el contenido manifiesto expresado por los estudiantes y luego, mediante la interpretación, se obtuvo el contenido oculto o latente; en consideración a que las palabras no solo tienen un contenido lógico, sino que también encierran contenidos afectivos, estereotipos, actitudes, ya que hacen referencia a comportamientos que encierran creencias, normas, valores.

Procedimientos

El módulo comenzó a desarrollarse con la presentación a los estudiantes del Proyecto de Innovación, sus objetivos, el equipo docente, las carreras involucradas y las etapas de su desarrollo. Se avanzó hacia el corazón del mismo midiendo, al mismo tiempo, la comprensión espontánea de la temática (lo que es ciencia y de lo que es fe, y la importancia de ambas para la profundización disciplinar y el desempeño profesional) y las expectativas que tenían los estudiantes con relación a un módulo de estas características; esto se realizó aplicando dos instrumentos de recolección de información anteriormente señalados. Luego se orientó la participación de los estudiantes a través de un documento Marco que relevó la perspectiva epistémica y ética de la integración de la fe y la ciencia. Como refuerzo testimonial se presentaron diapositivas con información sobre una gran cantidad de científicos que manifiestan su condición creyente, y no aparte, sino que en razón de su misma condición de hombres de ciencia: una amplia galería de personalidades, desde Johannes Kepler a Allan Sandage, pasando por Copérnico, Newton, Einstein, Pasteur, etc.

En el curso Teoría General del Derecho se invitó a los alumnos, a partir de tres casos típicos, a discutir acerca de la existencia de valores en los conflictos que se generan en el derecho. Se les reunió en grupos de discusión, se les asignó un caso y se les propuso preguntas acerca de las concepciones filosóficas del derecho. Se buscó que los estudiantes comprendieran la importancia que asumen los valores de la sociedad y de cada uno, en el ejercicio de la profesión.

En el curso Nutrición Básica se les propuso a los estudiantes el caso de una usuaria a partir del cual debían elaborar, mediante un trabajo colaborativo, pautas alimentarias. Debían establecerla en consideración de las guías alimentarias para la población chilena, las proporcionadas por el Ministerio de Salud y el Colegio de Nutricionistas de Chile. Para tal efecto se debían considerar variables directas e indirectas como son: contexto, creencias religiosas, hábitos alimentarios, disponibilidad alimentaria, recursos económicos, fisiopatología, entre otras. Todo con la finalidad de promover hábitos

saludables y mejorar la calidad de vida de la persona en cuestión, en el contexto del modelo de salud familiar y comunitario, propio del perfil de egreso de las carreras de la Facultad de Ciencias de la Salud de la UC Temuco.

En el curso *Terapéutica I* la reflexión sobre el diálogo ciencia y fe formó parte de un portafolio entregado a los estudiantes para la validación de la competencia genérica «actuar ético». Se les propuso nuevamente un caso clínico-quirúrgico, que antes habían enfrentado desde consideraciones clínicas y que ahora debían volver a analizar desde la ética de la actuación profesional. Para ayudarles se les ofreció una reflexión sobre la visión ética de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino y de su aplicación en el ámbito médico. A partir de eso los estudiantes debían responder preguntas sobre la ciencia y la fe, sobre su complementariedad y la perspectiva de una formación más allá de lo meramente profesional. Todo en el contexto del objetivo social y del servicio integral que ha de tener la vocación del médico veterinario.

En el curso *Experiencia Creyente* el caso propuesto tuvo una connotación más amplia a las del propio desempeño profesional de los estudiantes. Se les propuso discernir y luego debatir en torno a un caso en el que colisionaban las creencias religiosas y las necesidades médicas: para ello debían considerar la integridad de la persona, las posibilidades técnicas ofrecidas por la ciencia y la necesidad humanas. Se les instruyó acerca de la necesidad de estar bien informados, de emitir juicios con sólidos fundamentos a la vez científicos y de fe, de ejercitar la capacidad de escuchar la opinión ajena, y considerar el perfil de egreso de la propia carrera y el sello institucional.

Luego de este ejercicio se aplicó una encuesta final y se realizó un nuevo grupo focal para descubrir el cambio de perspectiva, o el avance producido en la comprensión de la relación ciencia-fe, y el aporte que en ello pudo tener el módulo mismo.

Resultados

Respecto de la comprensión de la temática

En el análisis de los resultados se puede percibir tendencias similares o consistentes en los cuatro grupos de estudiantes contrastados, entre las que destaca la percepción ya inicial, y acentuada luego de la realización del módulo, respecto de la complementariedad de la ciencia y la fe. Esto quedó meridianamente de manifiesto tanto en las respuestas a las encuestas aplicadas como en el diálogo sostenido en los distintos grupos focales. De ello damos rápidamente cuenta, considerando como punto de partida y columna vertebral las encuestas aplicadas a los estudiantes.

A la afirmación de que «la ciencia y la fe se complementan y sustentan mi quehacer profesional», los estudiantes respondieron afirmativamente tanto en la encuesta inicial como en la final. Los porcentajes alcanzados muestran que, desde un manifiesto y mayoritario acuerdo inicial con la misma, el módulo movilizó a los estudiantes hacia una todavía mayor valoración de la complementariedad de ambos enfoques para el quehacer profesional, pues en todos los cursos luego de su realización se incrementó el porcentaje de quienes se manifestaron de acuerdo o totalmente de acuerdo con ella.¹² Esto se ve confirmado por el hecho de que cuando, en las preguntas abiertas de la encuesta final de valoración, se preguntó a los estudiantes si consideraban que la aplicación del módulo fue trascendente dentro de su proceso de formación profesional, en medio de una respuesta mayoritariamente positiva, en tres carreras se señaló reiteradamente que ello tuvo que ver precisamente con una mejor comprensión de la vinculación de la ciencia y la fe.

En relación con la afirmación de que «tanto la Fe como la Ciencia, aportan elementos indispensables para mi futuro quehacer profesional», los estudiantes de las cuatro carreras se manifestaron claramente de acuerdo con ella.¹³ Confirma esta tendencia la posición que toman los estudiantes en relación con la afirmación contraria «la Ciencia y la Fe son dos elementos completamente opuestos y aislados el uno del otro», ya que en todos los cursos se manifestó, tanto en la encuesta inicial como en la final un claro «desacuerdo» o «totalmente en desacuerdo» con ella.¹⁴ En este mismo

12 En el curso Terapéutica I, sumando el porcentaje de quienes se manifestaron «de acuerdo» y de quienes se manifestaron «muy de acuerdo», se pasó de un 78,4% de aceptación inicial a un 91,8% de aceptación en la encuesta final; en el curso Nutrición Básica se pasó de un 91,76% inicial a un 93,7% final; en Teoría General del Derecho se pasó de un 59,5% de aceptación inicial a un 61,4% de aceptación en la encuesta final. En el curso Experiencia Creyente, entre una y otra encuesta, se dio un desplazamiento desde la opción «de acuerdo» hacia la opción «muy de acuerdo», pues luego de la aplicación del módulo esta opción conquistó el 100% de las preferencias.

13 En el curso Experiencia Creyente, luego de la aplicación del módulo, se mantuvo la unanimidad inicial; en otros dos cursos se incrementó el porcentaje de aceptación al producirse una migración desde la duda o indiferencia: en Terapéutica I aumentó de un 81% a un 92%, y en Nutrición Básica de un 94,8% a un 96,3%; en el curso Teoría General del Derecho en la encuesta inicial el porcentaje de aceptación fue de un 94,5% y en la final de un 74,3%, la caída del porcentaje se dio en beneficio de la opción «ni de acuerdo ni en desacuerdo» que entre la primera encuesta y la segunda aumentó de un 4,1% a un 23,8%, también aumentó la opción «de acuerdo», de 0 a 2%, y disminuyó la opción «totalmente en desacuerdo», de 1,4% en la encuesta inicial a 0% en la encuesta final.

14 En el curso Experiencia Creyente luego del módulo se alinearon las respuestas hacia el «totalmente en desacuerdo», alcanzando un 100%; en Terapéutica I aunque se incrementó mayoritariamente luego del módulo la duda o la indiferencia no deja de ser mayoritario el desacuerdo con la afirmación que alcanzó un 47%; en Nutrición Básica luego del módulo disminuyó el porcentaje de los estu-

sentido, en los grupos focales se dio también un amplio consenso en relación a que ciencia y fe son compatibles y necesarias.

Cuando se analizan por separado cada uno de estos ámbitos se evidencia que los estudiantes confirman su apreciación respecto de la necesidad de ambos. Así, por ejemplo, cuando se afirma que «la Fe, aporta elementos éticos y morales necesarios para sustentar y reafirmar mi labor profesional» los estudiantes respondieron con una alta aceptación antes y después del módulo.¹⁵ Lo mismo, aunque con significativas variaciones, sucede respecto de la afirmación excluyente que afirma que «solo la ciencia, aporta elementos teóricos y experienciales que avalan mi quehacer profesional».¹⁶ Es de notar que la formulación de estas afirmaciones pudo dar pie, por un lado, a una reducción de la relevancia de la fe solo al ámbito de lo ético y, por otro, a una reducción de la ciencia solo al ámbito de lo técnico.

Ante las afirmaciones que proclaman la mayor importancia de un ámbito sobre el otro las respuestas se alinearon, aunque no unánimemente, hacia el rechazo de las mismas. Respecto de que «la fe, es más importante que la ciencia en la realización de mis futuras actividades profesionales», en los cuatro cursos, el módulo significó, aunque con distintas acentuaciones, una migración hacia el desacuerdo y por tanto hacia el descubrimiento de la importancia y necesidad de la ciencia para el desempeño pro-

diantes que están «en desacuerdo» o «muy en desacuerdo» con la afirmación, aunque sigue siendo mayoritario el 41,3% alcanzado en la suma de ambas alternativas; en Teoría General del Derecho, el 30,4% que suman la opción «en desacuerdo» y «muy en desacuerdo» en la encuesta final, es menor que el porcentaje de los que dudan o son indiferentes, que alcanzó un 43,5% en la misma encuesta, pero mayor que el porcentaje alcanzado por las opciones «de acuerdo» y «totalmente de acuerdo», que solo suman un 26,1% de las preferencias.

- 15 En los cursos Experiencia Creyente y Terapéutica I aumentó pos módulo el porcentaje de aceptación: en el primer curso aumentó de un 68% a un 82% la preferencia por la opción «muy de acuerdo», y en el curso de Veterinaria aumentó de un 83,7% a un 95,9% la suma de las preferencias por las opciones «de acuerdo» y «muy de acuerdo»; en los cursos Nutrición Básica y Teoría General del Derecho, aunque se mantuvo ampliamente mayoritaria la valoración positiva, se dio una migración hacia la duda o la indiferencia: muy leve en Nutrición (un 2,7%), más significativa en Derecho (un 17,9%).
- 16 Luego del módulo, en el curso Terapéutica I, se dio una fuerte migración hacia la duda o indiferencia y una disminución de un 29% en el nivel de aceptación de la afirmación planteada. En el curso Experiencia Creyente se mantuvo la baja aceptación de la misma. En el curso Teoría General del Derecho aumentó el desacuerdo y en el curso Nutrición Básica, una vez implementado el módulo, se evidenció un incremento en el nivel de aceptación de esta afirmación (de baja a media), encontrándose la mayor alza en el criterio «de acuerdo»: un 13,5% de aumento en las preferencias por esta opción.

fesional correspondiente.¹⁷ En relación con la afirmación contraria de que «la ciencia, es más importante que la fe en la realización de mis futuras actividades profesionales», llama la atención que fue alto el porcentaje de aquellos que, en un primer momento, se manifestaron indecisos o indiferentes;¹⁸ luego del módulo se produjo una dispersión en las preferencias de los estudiantes.¹⁹ Aquí no se logró unanimidad respecto de la importancia y necesidad de la fe para el desempeño profesional correspondiente.

Respecto del módulo mismo

El módulo suscitó altas expectativas en los estudiantes las que mayoritariamente se vieron satisfechas por el desarrollo del mismo: tras su implementación se logró mantener una elevada aceptación de los estudiantes en relación a cada una de las afirmaciones que se presentaron. Si bien hubo pequeñas variaciones, por lo demás poco significativas, las mismas podrían explicarse simplemente por el hecho de que fueron muy altas las expectativas iniciales.

La primera de las afirmaciones estuvo referida al aporte del módulo a la mejor comprensión de la vinculación de la fe con el propio quehacer profesional; la segunda dijo relación con que si la discusión ética contribuyó a una mayor sensibilidad ante los dilemas propios de este quehacer; la tercera indagaba en el aporte del módulo al fortalecimiento de la formación profesional desde la vinculación de la ciencia y la fe. Finalmente, la cuarta afirmación tuvo que ver con la suficiencia del tiempo asignado al módulo.

-
- 17 Claramente en el curso Experiencia Creyente, donde el porcentaje de acuerdo cayó de un 75% en la encuesta inicial a un 50% en la final y el desacuerdo creció de un 14% inicial a un 31,3% final. En el curso Teoría General del Derecho disminuyó sensiblemente el porcentaje de los que están de acuerdo con la afirmación entre la encuesta inicial, en la que marcó un 55% de preferencias, y la final, que marcó un 33%, aumentando sensiblemente el número de los estudiantes que dudan o son indiferentes, de un 23% inicial a un 40% final, y también el de los que están en desacuerdo, que creció en 6,3 puntos porcentuales. Aunque se mantuvo una aceptación media, también en el curso Nutrición Básica se dio una acentuación del desacuerdo: se pasó de un 38,6% inicial a un 42,4% final. En Terapéutica I los indecisos o indiferentes migraron curiosamente en forma mayoritaria hacia el acuerdo con esta afirmación, que pasó de un 14% de aceptación inicial a un 33% final, aunque permaneció mayor el porcentaje de quienes no están de acuerdo con la misma: un 49,6% en la encuesta final.
- 18 En el curso Experiencia Creyente un 60% eligió la opción «ni de acuerdo ni en desacuerdo», un 43,4% lo hizo en Nutrición Básica, un 32% en Teoría General del Derecho y un 30% en Terapéutica I.
- 19 En dos cursos se produjo una migración hacia el desacuerdo: en Experiencia Creyente pasó de un 40% en la encuesta inicial a un 72,5% en la encuesta final la suma de quienes eligieron las opciones «de acuerdo» y «muy de acuerdo»; en Nutrición Básica de un 30,26% a un 39%. En el curso Terapéutica I aumentó el acuerdo con la afirmación pues la suma de las opciones «de acuerdo» y «muy de

Respecto de esta última es significativo señalar que en los cuatro cursos se manifestó un acuerdo mayoritario respecto de la suficiencia del tiempo asignado. Sin embargo, es distinta la apreciación manifestada en las respuestas dadas a las preguntas abiertas de la encuesta final y en los grupos focales finales, en los que se manifestó una clara inquietud por el poco tiempo asignado al desarrollo del mismo y también el deseo de alcanzar una mayor profundidad en la reflexión acerca de la temática ciencia y fe: se echó de menos una más amplia y profunda retroalimentación. Lo significativo de ambas demandas es que son fruto de una apreciación positiva respecto de la validez e importancia de una actividad como ésta en el contexto de la formación profesional, llegando a insinuar su repetición o su presencia en otros cursos o actividades contempladas en el itinerario formativo.

III. Conclusiones y proyecciones

El desarrollo del módulo constituyó un proceso relevante dentro de cada curso, pues generó instancias de reflexión sobre la vida profesional, visualizando el propio desempeño en atención a la realidad integral de los destinatarios. En el contexto de la realización de cada curso, en medio de la entrega de los contenidos, esta experiencia significó un espacio distinto, un alto en el camino, una oportunidad de reflexionar más allá de las exigencias de la asignatura, en otro esquema de clase que, entre otras, provocó cercanía con los estudiantes, en cuanto ellos también pudieron plantear sus propias experiencias y valoraciones.

Se valoró la metodología de trabajo en torno a un caso, ya que permitió aplicar lo que se sabe a una situación concreta, más allá del mero replicar la información en una prueba.

La literatura ha evidenciado que en educación superior se debe poner énfasis en las competencias profesionales, esto revela la necesidad de incorporar no solo el conocimiento teórico sino las competencias procedimentales y actitudinales tan requeridas en el mundo laboral (Ojeda y otros, 2019), siendo el estudio de caso una estrategia metodológica pertinente.

acuerdo» pasó de un 58,1% en la encuesta inicial a un 64% en la encuesta final. En el curso Teoría General del Derecho, se acrecentó el porcentaje de los indecisos, que llegó a un 40% en la encuesta final, también aumentó el porcentaje de los que están de acuerdo o muy de acuerdo con la afirmación cuya suma porcentual pasó de un 36,1% en la encuesta inicial a un 45,3% en la final. Ambos aumentos se dieron a costa de una significativa disminución del porcentaje de los estudiantes que estuvieron «en desacuerdo» o «totalmente en desacuerdo» con la afirmación de que la ciencia es más importante que la fe: el 31,9% de la primera encuesta bajó a un 14,7% en la segunda.

Esta metodología busca mejorar el razonamiento para la resolución de los problemas, colocando a los estudiantes ante situaciones propias de su futuro desempeño profesional. Se trata de una estrategia de enseñanza y aprendizaje centrada en el estudiante, que permite acercarlos al mundo real y que se fundamenta en el desarrollo de habilidades y competencias (Machuca y otros, 2021).

Se les solicitó emitir un juicio o aplicar un procedimiento en atención al valor de cada persona, en respeto de su identidad y en consideración tanto de la realidad que la circunscribe (su contexto familiar, religioso, cultural), como de la diversidad de factores que la constituyen, también los espirituales y emocionales, que en definitiva son los que nos mueven, los que nos dan o quitan energía. Hay que señalar sí que se estableció una importante diferencia entre carreras en relación a la importancia para el desempeño profesional de la situación personal de los destinatarios: para los estudiantes del curso correspondiente a la carrera de Derecho no pareció importante, por ejemplo, la identidad creyente de sus clientes; no así para los estudiantes del curso de Nutrición y Dietética, para los cuales aparece de suma importancia considerar las tradiciones religiosas de sus usuarios, pues ellas determinan en mucho sus costumbres y hábitos alimentarios y, por consecuencia, la adherencia al tratamiento dieto terapéutico y un mejor bienestar.

Quedó de manifiesto que la temática de la vinculación de la ciencia y de la fe requiere de algunas adquisiciones previas, como por ejemplo de la precisión conceptual respecto de lo que se entiende por fe y por ciencia. Especialmente en relación a la fe se dan importantes confusiones: sobre todo se la entiende como confianza ejercida en un plano meramente humano, la perspectiva sobrenatural queda subsumida en una orientación meramente inmanente; y cuando se la comprende en su orientación sobrenatural queda reducida a un sentimiento o emoción alejado de toda racionalidad, y es claro que espontáneamente no se la reconoce como ámbito de conocimiento. En relación a la ciencia no dejan de darse también importantes reduccionismos: se la entiende como el solo ámbito del conocimiento cierto, en el que abunda la objetividad y precisión, pues se haya liberado de presupuestos, olvidando con ello que cuando se trata de la ciencia, a la par que cualquier otra actividad humana, se requiere confiar y partir de resultados y avances alcanzados previamente (Caballero, 2019)²⁰.

20 José Luis Caballero ofrece una sencilla y didáctica presentación del sentido de las palabras ciencia y fe, y de la posible y necesaria integración de las mismas a partir de su significado más original.

También quedó de manifiesto que la comprensión de la necesidad de ambos enfoques, el de la ciencia y el de la fe, es más clara en el ámbito de lo ético, menos en el de lo epistémico, al que dedicó especial atención el documento marco, y bastante menos aún en el de lo ontológico.

En esto, el mismo desarrollo del módulo quedó atrapado, pues, si bien el documento marco amplió el horizonte a lo epistémico, el instrumento aplicado, especialmente las encuestas y el caso propuesto, centraron la temática más bien en las implicancias éticas del futuro desempeño profesional de los estudiantes al momento de plantear la complementariedad de la ciencia y de la fe. Se procedió de esta manera con la finalidad de hacer más atractivo el tema y salvar una postura inicial de cerrazón a la temática ciencia y fe que, en razón de un cierto cientificismo, pudiera quedar cancelada de antemano, o se viese afectada por comprensiones prejuiciosas y mitificaciones históricas. Ahora bien, esta estrategia conllevaba un serio peligro: clausurar la temática en sus implicancias éticas y desvincularla de su fundamento ontológico y de sus presupuestos epistémicos.

Es por ello que un adecuado planteamiento de la cuestión manifiesta la necesidad de una renovada filosofía natural y de una teología que sea capaz de fundarla y resulte atrayente y significativa para quien se empeña en el trabajo científico.

V. Proyecciones

La raíz creyente está llamada a constituirse en un sólido pilar de la formación académica y ética de los estudiantes de la UC Temuco (Dirección General de Docencia, 2016). Lo será en la medida en que la fecundidad y aplicación práctica de la opción creyente impulse el desempeño universitario en vistas de un mayor conocimiento disciplinar, una mejor preparación académica y un más pleno servicio profesional. De esta forma el mensaje cristiano se constituirá verdaderamente en «luz e inspiración para la búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza» (Vice Gran Cancillería, 2019:7).

En atención a lo anterior habrá que afirmar que, junto a las fuentes productiva, pedagógica, social y epistemológico académica, es necesario que la opción creyente sea otra fuente a considerar para la construcción, revisión y mejoramiento continuo del diseño curricular por competencias propio del modelo educativo de la UC Temuco (Dirección General de Docencia, 2007: 30). De esta manera, la formación humanista cristiana dejará de ser un envoltorio externo, sino que, por el contrario, se reconocerá a la misma como un impulso interno del desarrollo académico y profesional.

Se requiere una mayor reflexión en torno a esta vinculación y la superación de prejuicios y pre comprensiones que tienden a separar o conflictuar estos dos ámbitos complementarios de conocimiento. Ayuda a ello el llamado del papa Francisco a en-

carnear la espiritualidad en opciones de contingencia ecológica que hundeen sus raíces en lo más profundo del misterio cristiano, así como el esfuerzo del papa Benedicto XVI de señalar, en el contexto de una comprensión integral del desarrollo, la validez de la lógica de la donación, —que brota del mismo seno del Dios trinitario—, en el ámbito de la dinámica económica (Benedicto XVI, 2009: 34;42); ambas invitaciones buscan explicitar el aporte de la opción creyente y señalar la necesidad que el mismo desarrollo humano se nutra de otra sabiduría, para ser realmente de todo el hombre y de todos los hombres.

Surge entonces la pregunta acerca de cuán interesados están los planes formativos por incorporar estas dimensiones en la formación profesional de los estudiantes y de esta forma ir más allá de la mera formación disciplinar.

La evidencia científica documenta alrededor de 3.300 investigaciones cuantitativas publicadas hasta el año 2010, donde se revela la importancia de la dimensión religiosa y espiritual para la salud de las personas, siendo indispensable considerar la asociación entre religión, espiritualidad y salud (Alvarado-Díaz y Pagán-Torres, 2021).

Una forma de avanzar en el diálogo ciencia y fe es, precisamente, reflexionar sobre el término «espiritualidad», que da más amplitud y hace posible que el estudiante puede encontrar de forma más «amigable» un centro orientador en su proceso reflexivo. El ser humano, rodeado por su entorno natural y respondiendo repetidamente a sus estímulos, genera sentimientos de espiritualidad a partir de esas relaciones mutuamente interactivas, que conducen a muchos descubrimientos provocados por «inspiración». Esta comprensión da gran poder explicativo a varios aspectos de la ciencia, el arte y la vida social. Al tiempo que —la espiritualidad desarrollada—, trae dignidad y coraje a la existencia humana (Tsutomu, 2022).

Estudios recientes han explorado los vínculos entre la sostenibilidad y la espiritualidad en la docencia y la investigación en universidades del mundo (Leal y otros, 2022). Los resultados indican que los participantes reconocen la espiritualidad como un instrumento para comprender la conectividad inseparable entre el planeta y todos los seres vivos, incluidos los humanos. Por lo tanto, existe una lógica que respalda una dimensión espiritual en nuestra relación con la naturaleza, ya que este es un requisito previo importante para crear un futuro sostenible. Los resultados de la investigación han mostrado el valor de la espiritualidad y su utilidad para dar forma a un futuro más sostenible, por un lado, pero también algunos de los obstáculos que deben superarse, por el otro, como, por ejemplo, el hecho de que la actitud positiva hacia la inclusión de aspectos espirituales en las prácticas docentes se ve socavada por una aparente falta

de formación de los académicos para abordar este problema o dimensión formativa/reflexiva.

Así queda también evidenciado en una revisión de más de 100 metaanálisis y revisiones sistemáticas, reportando el impacto positivo de la espiritualidad y la religión en la salud mental y pública de las personas (Omán & Syme, 2018).

En esta línea se ve más que necesario el desarrollo de una actividad como la pretendida en el módulo aplicado. Más aún, se ve oportuno integrarlo en una línea de reflexión epistémica, ontológica y ética que se despliegue a lo largo del itinerario curricular de las distintas carreras, que esté presente explícitamente en al menos tres momentos, uno en cada uno de los ciclos formativos que comprende el continuo educativo de pregrado: inicial, intermedio y terminal, formando parte de la trama de algunos cursos que lo integren en sus resultados de aprendizaje.

Se ve importante contar con el testimonio de investigadores y profesionales que cuenten sus experiencias y con los cuales poder dialogar acerca de la necesaria integración de saberes, y su aplicación en la investigación disciplinar y en el actuar profesional. Asimismo, con el fin de impulsar una síntesis superior del saber en el conjunto de la comunidad educativa se ve conveniente generar instancias reflexivas también para los docentes y directivos, con el fin de que en ellas se logre percibir y pueda cimentarse una real simbiosis entre ciencia y fe. Esto permitiría que los mismos profesores tuvieran más elementos y un marco teórico mejor asumido para poder transmitir a los estudiantes tales perspectivas.

Pero más aún, puede ser oportuno incorporar una nueva competencia genérica, de carácter identitario, que diga relación precisamente con el vínculo entre la fe y la ciencia; hacerla dialogar con las otras competencias identitarias —actuación ética y respeto y valoración de la diversidad—, vincularla explícitamente con las demás competencias genéricas (orientación a la excelencia, creatividad e innovación, aprendizaje autónomo, idioma inglés, trabajo colaborativo, manejo del conocimiento y gestión de la información, comunicación oral, escrita y multimodal, uso de TIC), y, finalmente, lograr que permee las competencias específicas de cada disciplina y profesión.

Si bien la Universidad está integrada por académicos y estudiantes que no necesariamente profesan la fe cristiana católica no por eso deja de estar presente en su sello identitario la opción creyente como fuente de desarrollo de una racionalidad amplia, y como horizonte mayor para búsqueda de una síntesis superior del saber en atención al desarrollo de una formación integral (Juan Pablo II, 1990: 16;17;19). Esto se corresponde con el concepto mismo de Universidad, en el que está nuclearmente

incorporada la búsqueda y consecución de la verdad como fruto de la integración del saber, la búsqueda de un conocimiento universal, a la vez que profundo y complejo, desde el que se hace posible y necesario el encuentro de la ciencia y la fe.

Bibliografía

- Alvarado-Díaz, E., & Pagán-Torres, O. M. (2021). «Consideraciones sobre la espiritualidad y la religión como recursos de afrontamiento durante la pandemia del COVID-19». *Revista Caribeña de Psicología*, 5, e5007. <https://doi.org/10.37226/rcp.v5i1.5007>
- Aranda, F. (2022). «Las complejas relaciones entre fe, razón y educación desde el punto de vista ético». *Teología y Cultura*, 24/2, 163-183.
- Artigas, M. (1999). «El diálogo ciencia-fe en la Encíclica ‘Fides et Ratio’». *Anuario Filosófico*, 32, 611-639.
- Artigas, M. (2013). «Ciencia y fe: nuevas perspectivas». *Scientia et Fides*, 1, 35 -51.
- Ayala Choque, J. M., & Esperante, R. (2019). «¿Están la ciencia y la fe en conflicto? Depende de lo que se entienda por ‘conflicto’». *Cuadernos De teología - Universidad Católica Del Norte (En línea)*, 11, e3830. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0007>
- Barbour, I. (2004). *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales desconocidas o compañeras de viaje?* Santander: Sal Terrae.
- Benedicto XVI. (2006a). Deus Caritas Est. *Acta Apostolicae Sedis*, 98, 217-252.
- Benedicto XVI. (2006b). Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en encuentro con representantes de las ciencias y estudiantes en la Universidad de Ratisbona. *Acta Apostolicae Sedis*, 98, 728 — 739.
- Benedicto XVI. (2006c). Discurso a la IV Asamblea nacional eclesial en Italia, en: *Acta Apostolicae Sedis*, 98, 804-815.
- Benedicto XVI. (2009). Caritas in Veritate. *Acta Apostolicae Sedis* 101, 642-709.
- Botero Flórez, C. (2018). «Ciencia, fe, cultura y vida en la educación superior: Dialécticas alternativas entre ciencia y religión». *Revista de investigaciones UCM*, 32, 25-37.
- Buyse, V., Sparkman, K. L., & Wesley, P. W. (2003). «Communities of practice: connecting what we know with what we do». *Exceptional Children*, 69/3, 263—277. <https://doi.org/10.1177/001440290306900301>.
- Caballero, J.L. (2019). «Ciencia y fe: perfilar el sentido de las palabras para plantear una relación entre ambas». *Acontecimiento*, 132/3, 15-17.

- Comisión Teológica Internacional. (2004). *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*. Recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- Consolmagno, G. (2022). «Covid, fe y falibilidad de la ciencia». *La Civiltà Cattolica*, enero 14. Recuperado de <https://www.laciviltacattolica.es/2022/01/14/covid-fe-y-falibilidad-de-la-ciencia/>
- Dirección General de Docencia. (2007). *Modelo Educativo UC Temuco. Principios y Lineamientos*. Recuperado de <http://uct.cl/archivos/modeloeducativo.pdf>.
- Dirección General de Docencia. (2016). *Competencias Genéricas para la formación de profesionales integrales*. Recuperado de http://www.cedid.uct.cl/img/info8/03_competencias_genericas_1_20170118153520.pdf
- Espinoza, Z. (2019). «Ciencia y fe, hacia un pensamiento integral: la propuesta de Raimon Panikkar». *Veritas*, 44, 117-141.
- Fraguas de Pablo, R. (2021). «Ciencia frente a desconcierto». *Razón y Fe*, 283/1449, 77-86.
- Francisco. (2013a). Lumen Fidei. *Acta Apostolicae Sedis*, 105, 555-596.
- Francisco. (2013b). Evangelii Gaudium. *Acta Apostolicae Sedis*, 105, 1019-1137.
- Francisco. (2015). Laudato Si'. *Acta Apostolicae Sedis*, 107, 847-945.
- Guerra, L.M. (2019). «La Biblia y la ciencia se dan la mano». *Almogaren*, 64, 129-144.
- Giménez Béliveau, V. (2021). «Salud, ciencia y creencias en tiempos de pandemia». *Nueva Sociedad*, 291, 4-14.
- Haarsma, Deborah, Greuel, Brian y Lewis, Raymond. (2019). «The Sciences and Christian Formation: Helping Today's Students Find Deeper Faith in a Science-Dominated World». *Christian Higher Education*, 18/1-2, 111-124. <https://doi.org/10.1080/15363759.2018.1542904>
- Juan Pablo II. (1988). *Carta al Padre George V. Coyne*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1988/documents/hf_jp_ii_let_19880601_padre-coyne.html.
- Juan Pablo II. (1990). Ex Corde Ecclesiae. Constitución Apostólica sobre las Universidades Católicas, *Acta Apostolicae Sedis*, 82, 1475-1509.

- Juan Pablo II. (1999). Fides et Ratio. *Acta Apostolicae Sedis*, 91, 5-88.
- Jouve de la Barrera, N. (2018). «La ciencia y la fe en el origen del universo, la vida y el hombre». *Fe y libertad*, 1 / 2, 55-71.
- Leal Filho, Walter, Salvia, Amanda Lange, Ulluwishewa, Rohana, Abubakar, Ismaila Rimi, Mifsud, Mark, LeVasseur, Todd Jared, Correia, Vanderli, Consorte-Mc-Crea, Adriana, do Paço, Arminda, Fritzen, Barbara, Ray, Subhasis, Gordon, Neil, Luetz, Johannes M., Borsari, Bruno, Venkatesan, Madhavi, Mukul, Sharif A., Carp, Richard M., Begum, Halima, Nunoo, Edward Kweku, Muthu, Nandhivarmann, Sivapalan, Subarna, Cichos, Katarzyna, Farrugia, Esther. (2022). Linking sustainability and spirituality: A preliminary assessment in pursuit of a sustainable and ethically correct world. *Journal of cleaner production*, 380, Article 135091. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2022.135091>
- Machuca, C., Espinoza, V., Cartes, A., & Cresp, M. (2021). *Manual para la Implementación de Evaluaciones Clínicas Objetivas Estructuradas*. Temuco: Ediciones UCT.
- Martínez Baigorri, J. (2019). «Presente y futuro del diálogo entre Teología de la Creación y Ciencia». *Razón y Fe*, 280/1442, 313-324.
- Martínez Baigorri, Javier, Vázquez Pérez, María Nely y Viguri Axpe, Miguel Ramón. 2021. «El papel de la relación entre ciencia y religión en la Enseñanza Religiosa Escolar en España». *Journal of the sociology and theory of religion*, 12. Extra-1: 28-45.
- Monserat, J. (2010). *Hacia el Nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la era de la ciencia*. Madrid: San Pablo.
- Ojeda, R., Carter-Thuillier, B., Cresp, M., Sanhueza, S., & Machuca, C. (2019). «Evaluación de competencias genéricas en estudiantes de Educación Física: una experiencia en contextos no formales». *Retos: nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación*, 36, 220-227. <https://doi.org/10.47197/retos.v36i36.67358>
- Oman, D., & Syme, S.L. (2018). Weighing the evidence: What is revealed by 100+ meta-analyses and systematic reviews of religion/spirituality and health? In D. Oman (Ed.) *Why religion and spirituality matter for public health: evidence, implications, and resources* (pp. 261-281). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-73966-3_15 Part of the book series: Religion, Spirituality and Health: A Social Scientific Approach (RELSPHE, volume 2).
- Peñaloza, G., Mosquera C. (2020). «Aportes para abordar la interacción entre religión y ciencia, y su relación con la didáctica de las ciencias». En Adela Molina Andrade (Ed.). *Investigación y formación de profesores de ciencias: diálogos de perspectivas latinoamericanas*. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 85-107.

- Prieto, M. (2020). «Razón y fe en la Geología del siglo XIX: en el segundo centenario de Vinditiae Geologiae (1820) de William Buckland». *Razón y Fe*, 282/1446, 93-103.
- Sanz, P. (2018). «Ciencia y Religión: hacia un diálogo posible y necesario». *Razón y Fe*, 278/1434, 83-94.
- Thompson, S. C., Gregg, L., & Niska, J. M. (2004). «Professional Learning Communities, Leadership, and Student Learning». *Research in Middle Level Education Online*, 28(1), 1-15. Recuperado de: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ807417.pdf>.
- Tsutomu, K. (2022). «Why spirituality is true». *International Journal of Educational Research*, 112, 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.ijer.2021.101848>
- Vásquez Pérez, Ma. Nely, Viguri Axpe, Miguel Ramón, Martínez Baigorri, Javier. (2021). «Género y diálogo fe-ciencia». *Carthaginencia*, XXXVII/72, 567-595.
- Vice Gran Cancillería. (2019). *Ser y Quehacer de la Universidad Católica de Temuco. Marco inspirador y principios orientadores*. Recuperado de: <https://vicegrancancilleria.uct.cl/wp-content/uploads/2020/07/Ser-y-Quehacer-UCT.pdf>
- Wassermann, S. (1994). *El estudio de caso como método de enseñanza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lectura Popular de la Biblia como Bien Común de la Palabra de Dios¹

Pablo Uribe Ulloa²

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Resumen

En este estudio se aborda el Bien Común, relacionado con la Lectura Popular de la Biblia y la categoría de Biblia como Palabra de Dios. Las comunidades cristianas de Latinoamérica y el Caribe, ha existido una manera original de interpretar los textos bíblicos, haciendo vida las enseñanzas bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento a la luz de la fe en medio de contextos actuales. Esta Lectura Popular de la Biblia en su ejercicio, releva la categoría teológica de ser la Biblia Palabra de Dios, al comprenderla como una Palabra actualizante, aquí y ahora, donde Dios tiene algo que comunicar al presente de cada hombre y mujer. Por otra parte, su método considera el Bien Común en horizontalidad, desde abajo y en sinodalidad, con un fuerte componente social. Todo ello hace que la Lectura Popular de la Biblia actúe como Bien Común de la Palabra que Dios, que no solo en la antigüedad se comunicaba a los hombres y mujeres del antiguo Israel y el cristianismo naciente, sino hoy vuelve a ser escuchada por las comunidades creyentes y pobres.

Palabras clave: *biblia, palabra de Dios, lectura popular.*

1 Este trabajo es fruto de una investigación más amplia desarrollada en el programa de Doctorado Canónico en Teología, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia.

2 Doctor (c) en Teología, por la Universidad Pontificia Bolivariana, Licenciado canónico en Teología Bíblica, por la Universidad Pontificia de Salamanca. Académico con perfil investigador de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: puribe@uct.cl

Abstract

The Common Good is addressed in this study, related to the Popular Reading of the Bible and the category of the Bible as the Word of God. In Latin America and the Caribbean, there has been an original way of interpreting biblical texts from Christian communities, bringing to life the biblical teachings of the Old and New Testaments in the light of faith in the midst of current contexts. This Popular Reading of the Bible in its exercise, highlights the theological category of being the Bible as the Word of God, understanding it as an updating Word, here and now, where God has something to communicate to the present of each man and woman. On the other hand, his method considers the common good horizontally, from below and in synodality, with a strong social component. All of this makes the Popular Reading of the Bible act as a common good of the Word that God, which not only in ancient times was communicated to the men and women of ancient Israel and nascent Christianity, but today is once again heard by the communities. believers and poor.

Keywords: *Bible, Word of God, Popular Reading.*

Introducción

En este trabajo se interrelacionarán tres conceptos comprendidos desde una perspectiva teológica. A saber: «Lectura Popular de la Biblia» (LPB), la Biblia como «Palabra de Dios» y «Bien Común». El análisis del alcance de ellos permitirá valorar una forma de lectura bíblica no profesional, ampliamente desarrollada en América Latina y el Caribe y que hoy vuelve a ser de interés de estudio por parte del mundo académico. Este tipo de lectura bíblica por su naturaleza permite ser un puente hacia la comprensión de la Biblia como Palabra de Dios. En este sentido, la LPB colabora al Bien Común, con apertura, democratización y universalidad de la vivencia de la fe cristiana en amplios grupos humanos actuales. Permite el diálogo fluido entre fe-vida, fe-cultura, fe-actualidad y redescubre la categoría teológica de que esos textos antiguos siguen siendo hoy «Palabra de Dios». Se ha seguido el método descriptivo documental, que permite de mejor manera ahondar en la temática que se estudia en esta colaboración.

I. La Lectura Popular de la Biblia

Podemos caracterizar la Lectura Popular de la Biblia como: «aquella práctica de interpretación no profesional de la Sagrada Escritura, realizada principalmente por las comunidades cristianas y que ampliamente se ha venido llevando a cabo en Latinoamérica y el Caribe, como aspecto distintivo de la Teología Latinoamericana» (Ulloa,

2020: 37;21).³ Según esta caracterización de lo que es la LPB, podemos ver que hay a lo menos dos grandes grupos de interpretación bíblica en la actualidad. Existe la lectura profesional, desarrollada por la exégesis científica a cargo de biblistas,⁴ que usa metodología precisa tanto de tipo diacrónica, ocupada principalmente de los aspectos preliterarios, en los métodos histórico-críticos. A saber: historia de las formas, historia de la tradición, crítica literaria, crítica textual, crítica de la redacción.⁵ Y de tipo sincrónica, ocupándose de la dimensión literaria del texto en sí. Aquí tenemos los nuevos métodos de análisis literarios como son: el análisis retórico, el análisis narrativo, el análisis semiótico, entre otros.⁶

Junto a esta lectura, está la lectura no profesional, siendo la más representativa la Lectura Popular de la Biblia como lo expresa Elsa Tamez:

La más conocida es la lectura popular de la Biblia, entendiendo «popular» en el sentido de pueblo pobre y creyente. Posteriormente en el contexto de persecución de las dictaduras (y en parte también de algunas iglesias) contra la Teología de la Liberación, se le llamó lectura pastoral o lectura comunitaria. Esta estrategia de nomenclatura no contradice el sentido original de la LLCB, sino que refleja más su orientación: es pastoral y también busca ser comunitaria. (Tamez, 2020: 82;173)⁷

Esta LPB nace en la década del sesenta en Latinoamérica, consolidándose rápidamente después de la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968.⁸ Esta conferencia fue un hito clave para el desarrollo de la Teología Latinoamericana de la Liberación, intentó ser una rápida recepción

3 Uribe Ulloa, P. (2020). «¿Lectura Popular de la Biblia hoy?: Caracterización y ensayo». Cuadernos Judaicos, 37: 21.

4 Profesores universitarios que poseen postgrados de especialidad en Biblia.

5 Cf. Pontificia Comisión Bíblica (2001). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC. Beckman, P. (2020). «The Interpretation of the Bible in the Church and The Historical-Critical Method». *Theoforum*, 50: 23-34. Triana, J. Y. (2012). *Exégesis diacrónica de la Biblia. Métodos histórico-críticos*. Bogotá: Uniminuto.

6 Cf. Lamantia, J. (2020). «The Interpretation of the Bible in the Church and New Methods of Literary Analysis». *Theoforum*, 50: 35-44. Meynet, R. (2010). «La rhétorique biblique et sémitique. État de la question». *Rhetorica*, 28: 290-312. Marguerat, D., Bourquin, Y. (2012). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.

7 Tamez, E. (2020). «Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia y lectura postcolonial de la Biblia: Una comparación crítica». *Revista Bíblica*, 82: 173. La sigla LLCB usada por la autora, significa Lectura Latinoamericana y Caribeña de la Biblia.

8 Cf. Consejo Episcopal Latinoamericano (2005), Medellín, Conclusiones. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: Paulinas.

continental del Concilio Vaticano II. Es desde ese lugar teológico-ecclesial donde surge la LPB. Tal vez la primera expresión concreta de este tipo de lectura realizada por las comunidades cristianas en América Latina sea el denominado «Evangelio en Solentiname», obra que reúne unos comentarios a textos bíblicos realizados por campesinos del archipiélago nicaragüense de Solentiname, acompañados por el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal.⁹ Prontamente se vio extendida esta práctica por toda América Latina y el Caribe, de la mano de la popular edición de la Biblia, llamada «Biblia Latinoamericana» que fue pensada y creada desde la Iglesia de Concepción, en Chile.¹⁰

Es fruto de la semilla sembrada por la Dei Verbum. Dos sacerdotes misioneros extranjeros —Ramón Ricciardi y Bernardo Hurault— se dieron a la tarea de editar una Biblia para que estuviera al alcance de la gente común, para que las comunidades cristianas leyeran un texto amigable y fácil de entender, se pretendía acercar la Palabra de Dios a todos los cristianos. En este caso, las comunidades cristianas de la zona del carbón. Nace así «La Biblia para Latinoamérica», —este es su título original— con el que sale a la luz la primera edición de 1971 por la editorial española Castilla.(Uribe, 2015: 162;299)¹¹

Otro hito importante de este tipo de LPB es el desarrollado en Brasil por Carlos Mesters. Son los denominados «círculos bíblicos» —con más de 700 grupos solo en Belo Horizonte— que de forma comunitaria interpretan textos bíblicos partiendo desde la vida a la Biblia y de la Biblia a la vida, expresados en las siguientes etapas: 1) Lectura del texto de la vida («un hecho de la vida de hoy», «un hecho de la vida del tiempo de la Biblia», «profundizar en el hecho de la vida, para ver si se da también en nuestra vida». 2) Lectura del texto de la Biblia («Oír lo que enseñaba la Biblia sobre al puedo de aquel tiempo sobre este problema», «Descubrir el mensaje que la Biblia tiene para nosotros hoy»).

12

9 Cf. Cardenal, E. (1975), *El Evangelio en Solentiname*. Salamanca: Sígueme. Una segunda edición realizada en Costa Rica: Cardenal, E. (1976), *El Evangelio en Solentiname*, vol 1. San José: DEI. Treinta años más tarde vuelve a publicarse la obra en España en un solo volumen por Trotta: Cardenal, E. (2006), *El Evangelio en Solentiname*. Madrid: Trotta.

10 Cf. Uribe Ulloa, P. (2022). «La Biblia Latinoamericana: made in Concepción». *Nuestra Iglesia*, 457: 8-11.

11 Uribe Ulloa, P. (2015). «Recepción bíblica de la constitución Dei Verbum en América Latina». *Medellín*, 162: 299.

12 Cf. Mesters, C. (1987). *Lecturas bíblicas. Guías de trabajo para un curso bíblicos*. Estella: Verbo Divino

En cuanto al método de la LPB, no existe solo uno, sino unos criterios articuladores que identifican este tipo de lectura de otras. A saber: Es comunitaria, con los pobres como sujetos lectores-intérpretes. Es creyente, su acercamiento a la Biblia se hace desde la fe cristiana, con sentido *pneumatológico*. Se destaca la acción del Espíritu Santo en todo el proceso interpretativo. Es contextual, una lectura situada desde la realidad actual del lector-intérprete, desde los desafíos y problemas de la vida diaria, social, política, económica, eclesial.

Se han ensayado distintos tipos de LBP desde aquella en que —siempre en comunidad— se va leyendo en voz alta frente al grupo y, luego el texto bíblico se interpreta libremente versículo a versículo. Otra, sigue el método de la teología latinoamericana del Ver-Juzgar-Actuar. Partiendo con la realidad situacional concreta (Ver), continuando con la iluminación del texto bíblico para aquella realidad (Juzgar) y terminando con pistas de acción en vistas a superar aquellas problemáticas situacionales identificadas (Actuar). También, está aquella metodología que parte de un texto bíblico como centro y de él se formula una pregunta clave en cada reunión. Se hace la misma pregunta en diferentes grupos y realidades eclesiales, como puede ser la reunión en una casa, en una capilla, en una parroquia. Posteriormente, un momento clave lo determina el plenario, en el que la pregunta se comparte y se sacan enseñanzas para el contexto presente.¹³

Mesters y Orofino plantean 10 características propias de la LPB: 1) La Biblia es reconocida y valorada como Palabra de Dios. 2) La lectura considera la historia y los problemas que las comunidades van viviendo en ese mismo momento. 3) En la relación Biblia-vida, el pobre descubre que el Dios liberador del pasado es liberador del presente. 4) La Biblia era «propiedad» de unos pocos en la Iglesia. La lectura popular de la Biblia la hace cercana y democratiza su alcance. 5) Poco a poco va naciendo esta nueva manera de lectura. 6) Se descubre que la Palabra de Dios no está solo en la Biblia y que la Biblia facilita la interpretación de la propia vida a la luz de la Palabra. Entonces, la Biblia no existe para interpretarla, sino para iluminar la vida del creyente. 7) La Biblia llega al pueblo mediante la experiencia personal y comunitaria. 8) Para lograr la mutua relación Biblia-vida, se necesita hacer preguntas reales del contexto de

13 Cf. Cardenal, E. (2006). *El Evangelio en Solentiname*. Madrid: Trotta. Así también lo refiere el testimonio de biblistas y teólogos que desarrollan la LPB con grupos cristianos en Latinoamérica. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=OunPv6z661c> <https://www.youtube.com/watch?v=Ks1DCW-vDOSI&t=26s>
<https://www.youtube.com/watch?v=SNmomR38fjU&t=20s>

las comunidades. Valorar las experiencias bíblicas con las experiencias del pueblo hoy. Que el lector se identifique vitalmente con los contenidos y enseñanzas de la Biblia. 9) Es una actividad envolvente que necesita también del exégeta profesional y un proceso participativo de la comunidad. 10) «Para una buena interpretación, es muy importante el ambiente de fe y fraternidad».¹⁴

Los autores reconocen también el rol del intérprete profesional en esta lectura bíblica, como facilitador, guía pero no como el que impone y da cátedra. Uetim, en un trabajo reciente profundiza sobre este aspecto, relevando el papel del pueblo como sujeto lector-intérprete: «No necesitamos de personas que vengan a hacer la lectura y la interpretación en lugar del pueblo o en su nombre, sino que necesitamos ofrecer subsidios y funcionar como facilitadoras/parteras que lean junto con ellos y ellas. No basta «enseñar y capacitar» como un «outsider» sino que debemos hacer juntos» (2021, p. 241).¹⁵ Así, en la actualidad coexisten otras formas de lectura que de alguna manera tienen como madre a la LPB y como padre la teología latinoamericana de la liberación. Así podemos destacar: la lectura negra, lectura intercultural, lectura feminista, lectura desde las víctimas, lectura india.¹⁶

II. La Biblia como Palabra de Dios

Comprender la Biblia como Palabra de Dios implica la aceptación de la categoría teológica de la inspiración divina. Al ser los textos de la Biblia, relatos -y otras muchas formas literarias- teologizados, nos ponen en un punto de partida interpretativa que el lector no puede pasar por alto. Poseen una clara intención «ideológica», es decir, que usan el mejor «continente» para vaciar allí el «contenido» que quieren transmitir a sus contemporáneos:¹⁷ Una mirada del ser humano, de la naturaleza y de Dios de acuerdo a la fe del pueblo de Israel —para el AT— y del cristianismo primitivo —para el NT—. Hacia la mitad del s. XX, los autores comprendían y enseñaban la inspiración como: un influjo carismático, mediante el cual Dios, «como causa principal», eleva y aplica a las facultades (inteligencia, voluntad y potencias ejecutivas) del ha-

14 Cf. Mesters, C., Orofino, F. (2007). «Sobre la lectura popular de la Biblia». Pasos, 130: 18-19.

15 Uetim, P. (2021). «¿Dónde están los recursos? Compartir para eliminar la desigualdad. El caso de la viuda de Sidón (1 Reyes 17,7-16)». En Ruiz, E. (Ed.), 80 años de exégesis bíblica en América Latina. (p. 241). Estella: Verbo Divino.

16 Cf. Frisotti, H. (2000). «Pueblo negro y Biblia: Reconquista histórica», Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 19:47-62; Mena Oreamuno, F. (2021). «La exégesis bíblica como diálogo

giógrafo, «como causa instrumental», a fin de que este escriba todo aquello y solo aquello que Dios quiere que sea escrito y después entregado a la Iglesia.¹⁸ (Perrella, 1954: 54-55)

[...]es una especie de movimiento sobrenatural que empuja a los hombres a enseñar a los demás lo que Dios quiere que enseñen; cuando esto se efectúa oralmente, se trata de inspiración profética, y cuando se lleva a cabo por escrito, de inspiración bíblica.¹⁹ (Steinmueller, 1947; 20)

En estas definiciones manualísticas, se ve una orientación marcada por la explicación tomista de la Inspiración, según la cual Dios es el autor principal y el hombre el autor instrumental.²⁰ Se quiere salvaguardar una jerarquía de autores, siendo Dios el más importante, pero necesitado del hombre para el carácter operativo. Por otra parte, hay una comprensión poco profunda de la complejidad de los géneros literarios presentes en los textos bíblicos, que en su mayoría son textos compuestos hasta llegar a la conformación paulatina de un libro. La idea de diferenciar «inspiración profética» de «inspiración bíblica», deja ver una lectura histórica de los textos proféticos, sin considerar el tramado tradicional-legendario-redaccional del corpus profético.

El Concilio —Vaticano II—, en la Constitución Dei Verbum n° 11, da un salto cualitativo en la comprensión de la inspiración, poniendo a los hombres como verdaderos autores²¹ que usaron todas sus facultades y talentos²² en cuanto escritores, siendo a la vez personas elegidas por Dios, personas inspiradas. Se explicita por tanto

intercultural. Un comentario a Marcos 1,16-20», *Aportes Bíblicos*, 35: 4-61; Hoyos Camacho, A. (2012). «Una interpretación bíblica feminista a partir de una aproximación a (Hch16,13-15,40) y (Hch 16,16-18) en diálogo con testimonios de mujeres cabeza de familia en Colombia», *Franciscanum*, 157: 83-121; Acosta Cárdenas, J. (2015) La victimidad aproximación a la lectura popular de la Biblia como un camino de dignificación, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Caero Bustillos, B. (2022). «La Biblia y la Teología India. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10) », *Concilium* 396: 37-46.

17 Cf. Sternberg, M. (1987). *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press.

18 Perrella, G. E. (1954). *Introducción General a la Sagrada Escritura*, Madrid: El Perpetuo Socorro, 54-55. Original: Perrella, G. E. (1949). *La Sacra Bibbia. Introduzione Generale*, Torino: Casa Editrice Marietti.

19 Steinmueller, J. E. (1947). *Introducción General a la Sagrada Escritura*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 20. Original: Steinmueller, J. E. (1941). *A companion To Scripture Studies. Vol. I General Introduction to the Bible*, New York-London: Joseph Wagner – Herder.

20 Santo Tomás a su vez se basa en la teoría de las cuatro causas o dos causas de Aristóteles.

21 Traducción propia a partir del original: «ut veri auctores».

22 Traducción propia a partir del original: «quos facultatibus acviribus suis utentes adhibuit».

la idea de la inspiración divina de la Escritura, en dos horizontes de igual importancia: Dios y el hombre.

Toda la tradición judeo-cristina ha visto en el mensaje «ideológico» de los textos bíblicos una auto-referencia de proveniencia divina.²³ Esto ha configurado en la fe cristiana considerar a la Biblia como «Palabra de Dios». Figurativamente Dios habla a través de la Biblia y por eso el ser humano puede considerar esta colección de textos como una fuente de la Revelación, donde Dios se muestra y expresa su voluntad para el género humano. Es un movimiento donde Dios toma la iniciativa, el «Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos».²⁴

Siendo entonces la Biblia, Palabra de Dios, el acceso a ella no puede quedar en manos de unos pocos privilegiados. En este sentido el aporte del protestantismo —histórico primero y luego las demás iglesias evangélicas— ha sido significativo; al comprender que se hacía necesaria la amplia divulgación de la Biblia a todos los creyentes.²⁵ En la Iglesia Católica, un poco más tarde llegaría la misma convicción con toda claridad en el Concilio:

Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura [...] Pero como la palabra de Dios debe estar disponible en todas las edades, la Iglesia procura, con cuidado materno, que se hagan traducciones exactas y adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales. Si se ofrece la ocasión de realizar dichas traducciones en colaboración con los hermanos separados, contando con la aprobación eclesiástica, las podrán usar todos los cristianos.²⁶

Acogiendo este llamado del Concilio, es que en Concepción-Chile se vio materializado el proyecto de la Biblia Latinoamericana, —que hemos indicado más arriba—

23 Así, por ejemplo: 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,20-21; Ex 24,12; 31,18; 32,16; 34,1.28; Dt 4,13; 9,10; 10,4; Ez 2,3-4; 3,4-11; Am 7,15.

24 Traducción propia a partir del original: «sue homines tamquam amicos alloquitur».

25 Durante el año 2022, la Sociedad Bíblica de España, han impreso 500.000 Biblias para apoyar la divulgación de países latinoamericanos. Cf. Sociedad Bíblica (2022). Memoria Anual. En: <https://memoria2022.sociedadbiblica.org/conoce-nuestra-labor/>.

26 Dei Verbum, 22. Anterior al Concilio Vaticano II, son relevantes los avances sobre este tema, especialmente Pío XII y en el post concilio con los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica bajo el pontificado de Juan Pablo II, y las exhortaciones apostólicas de Benedicto XVI y Francisco. A saber: Pío XII (1943). *Divino afflante Spiritu*. Madrid: Casa de San Pablo; Pontificia Comisión Bíblica (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC; Benedicto XVI (2010). *Verbum Domini*. Estella: Verbo Divino; Francisco (2013). *Evangelii gaudium*. Santiago: Ediciones UC.

donde dos sacerdotes misioneros soñaron poner al alcance de la gente sencilla, una versión de la Biblia en lenguaje popular. Donde las obreras de Tomé y los obreros del carbón de Lota y Coronel, pudieran sentirse identificados con los modos de hablar de los años setentas. En 1971 se presenta la primera edición de la «Biblia para Latinoamérica», realizada en España por ediciones Castilla y en 1972. Se da a conocer en toda América Latina, gracias a los nuevos sellos editoriales encargados de su impresión, edición y venta: Editorial Verbo Divino y Ediciones San Pablo.

Biblia como Palabra de Dios y Lectura Popular de la Biblia

La LPB releva la categoría teológica de ser la Biblia Palabra de Dios

Al leerse e interpretarse la Biblia en comunidad *intra ecclesia*, este ejercicio hermenéutico se conecta con una apreciación de que esos textos leídos —pasados por la vida y por la fe de los cristianos— son Palabra de Dios. Dios comunica algo válido para el hoy, por tanto, la LPB es un espacio privilegiado en cuando mediación de un Dios que revelándose en la historia e inspirando a personas de otras épocas, puede hoy entrar en la vida del creyente. De esta forma, la LPB colabora con una hermenéutica desde el sentido del/los autor/autores hagiógrafos. Es decir, desde la fe, como libro inspirado. Los lectores/intérpretes no profesionales ven en los textos lo mismo que vieron los hagiógrafos: la voz de Dios que puede iluminar y dar sentido a los contextos actuales, contemporáneos.

La LPB comprende la Biblia en cuanto Palabra de Dios actual, no hace interpretación arqueológica.

El teólogo dominico Marie-Dominique Chenu, dice: «hemos de superar un positivismo exegético e histórico para entrar en una integración viva condicionada por la situación presente: hacer que hable hoy la palabra de Dios».²⁷ La LBP se sitúa en esta misma orientación, partiendo desde el momento sincrónico, el texto recibido. No se preocupa —primeramente— del momento diacrónico, pre-literario, sino contextual actualizado. Pero

ante este movimiento actualizante y contextual de la Palabra, se debe partir de la premisa de que toda interpretación está sujeta a corrección y afinación, haciendo de ella un trabajo continuo y permanente, cuyo sentido consiste en

27 Chenu, M. D. (1981). «Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo». Concilium, 164: 42. Cf. Schickendantz, C. (2023). «La praxis eclesial está llena de inteligencia. «Responder a los impulsos del Espíritu» (GS 11)». Teología y Vida, 64: 9-38.

recrear el mensaje en medio de los elementos culturales y sociales en constante cambio.²⁸ (Ibachí, 2021: 7)

Por lo tanto, no es una tarea fácil, requiere un desafío constante por —por una parte— no alejarse tanto del sentido del hagiógrafo que lleve a una lectura fundamentalista y —por otra parte— prestar mucha atención y discernimiento a la categoría teológica de «los signos de los tiempos». De tal manera que la actualización contextual tenga pleno sentido para la vida del creyente y de la comunidad y que ese sentido vital permita el paso al «actuar».²⁹

III. El Bien Común

En el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia, se suele entender el Bien Común por la definición que ha dado el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, a saber, *Gaudium et spes*. Allí se explica que el Bien Común es «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (Pablo VI, 1965: 26).³⁰

Tiene un objetivo altísimo que es propender a la perfección, un camino que no se logra en solitario. Ahí opera la necesaria colaboración en la vida social. Sin embargo, no se trata de «lo social» como ente anónimo, sino que recae en un bien de cada miembro. Por tanto, se tiene siempre en cuenta la dimensión personal del ser humano, con todo lo que ello implica desde la antropología cristiana. Un ser humano creado por Dios, con el *plus* de ser *imago Dei* de su creador. Una *imago Dei* que transita de ser formada a ser deformada por el pecado, pero que Dios restaura en Cristo hacia una *imago Dei* reformada en los sacramentos y la vida espiritual, para proyectarla hacia una *imago Dei* consumada en la esperanza de la escatología cristiana.³¹ Dimensión personal y dimensión social se necesitan para el logro de un bien cada vez mayor de tipo económico, social, político, afectivo, espiritual, etc. Entendido así el

28 Ibachí Silva, C. A. (2021). La Sagrada Escritura en la vida del pueblo de Dios. Hacia una lectura contextual de la Biblia. Cali: Sello Editorial Unicatólica. 7.

29 Tercer paso del método de la teología latinoamericana: Ver-Juzgar-Actuar.

30 Documentos del Concilio Vaticano II (1967). Madrid: BAC.

31 Cf. Uribe Ulloa, P. (2022). *Hagamos al ser humano a nuestra imagen (Gn 1,26)*. Una síntesis bíblico-teológica de la categoría Imagen de Dios en la tradición católica. París-Santiago: Ediciones del Pueblo.

Bien Común, el Catecismo de la Iglesia Católica (1992)³² enseña que el Bien Común «comporta tres elementos esenciales: «el respeto a la persona», la exigencia del «bien-estar social y el desarrollo del grupo mismo», implica «la paz, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo».³³ Finalmente, indica que la realización más completa del Bien Común se realiza en la comunidad política.³⁴

Anteriormente, el Papa Juan XIII, en 1961 señalaba:

Ante todo afirmamos que el mundo económico es creación de la iniciativa personal de los ciudadanos, ya en su actividad individual, ya en el seno de las diversas asociaciones para la prosecución de intereses comunes. Sin embargo, por las razones aducidas por nuestros predecesores, deben estar también activamente presentes los poderes públicos, a fin de promover debidamente el desarrollo de la producción en función del progreso social en beneficio de todos los ciudadanos.³⁵

A nivel social, la comunidad política es la última responsable para que los poderes públicos encaminen sus funciones como servicio del desarrollo —principalmente económico— en favor de todos. Las iniciativas privadas también son muy importantes en este proceso. Y en la correcta unión de comunidad privada y poderes públicos se puede propender al desarrollo de la paz, el respeto a la dignidad de las personas, el orden justo, el progreso económico, etc.

Si nos remontamos a los primeros siglos del pensamiento cristiano, los padres apostólicos ya reflexionaban sobre la importancia del Bien Común. Aquí un ejemplo de la Carta de Bernabé, datada entre los años 70 al 130 d.C.³⁶: «No viváis solitarios, replegados en vosotros mismos, como si ya estuvierais justificados, sino reuniéndonos en un mismo lugar, inquirid juntos lo que a todos en común conviene».³⁷

32 El Catecismo de la Iglesia Católica (CEC) es publicado por primera vez el año 1992 mediante la constitución apostólica *Fidei Depositum* del Papa Juan Pablo II, que lleva el epígrafe «Para la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II». Cf. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html Posteriormente, en 1997 el mismo Papa Juan Pablo II, promulga la carta apostólica *Laetamur Magnopere* por la que se aprueba la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica. Cf. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/lettera-apost_sp.html

33 Catecismo de la Iglesia Católica (1999). Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo. nº 107-109.

34 Cf. Catecismo de la Iglesia Católica nº 1910.

35 Juan XXIII, *Mater et Magistra*; 51-52. En *Encíclicas Sociales*. Tomo II (1968). Santiago: Paulinas.

36 Cf. Trevijano (1998), R. *Patrología*. Madrid: BAC, 26.

37 Carta de Bernabé. IV, 10. Ruiz Bueno, D. (1959), «Carta de Bernabé». En Ruiz Bueno, D., *Padres Apostólicos* (pp.727-810). Madrid: BAC.

En nuestro tiempo, el Papa Francisco en su reciente encíclica *Fratelli tutti*, menciona 32 veces el concepto de Bien Común,³⁸ destacando la relación necesaria entre bien común y economía. Con una fuerte crítica a la economía global, el desafío de propender a acuerdos globales y un «proyecto político, social, cultural y popular que busque el Bien Común» (Francisco, 2020: 179). La política —según Francisco— tiene un rol esencial en la búsqueda del Bien Común. Aquí tanto las organizaciones civiles como la comunidad internacional tienen un papel que desempeñar, superando el egoísmo presente. Las autoridades no deben ser populistas, sino populares, con un compromiso por los más necesitados (Francisco, 2020: 159). La defensa del Bien Común se baja —en el pensamiento de Francisco— en la dignidad de la persona humana (Francisco, 2020: 22;108) donde se debe superar la cultura del descarte por la cultura del encuentro cuyo centro es el amor: *caritas*: «La caridad social nos hace amar el Bien Común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no solo individualmente, sino también en la dimensión social que las une» (Francisco, 2020; 182).³⁹ La *caritas* social, que tiene su paradigma en la parábola del «buen samaritano» (Lc 10, 25-37) conduce a una *caritas* política, que respete esta dignidad de toda persona, no solo de aquellos más productivos. Así se supera un individualismo ambicioso y con las acciones de todos los involucrados (familia, medios de comunicación, gobernantes, religiones) se puede construir una sociedad más fraterna y justa que propicie el Bien Común y la paz (Francisco, 2020; 232;276). En definitiva, el planteamiento de Francisco se puede resumir en los conceptos de amistad social y fraternidad universal, donde el Bien Común se presenta como tema central (Francisco, 2020: 108).

Desde muchas otras laderas se ha venido estudiando el Bien Común. Así, por ejemplo, desde su aplicación en los países, desde el pensamiento teológico latinoamericano, desde el pensamiento de la Escuela de Salamanca, desde la economía, desde la patristica, desde la educación⁴⁰ o desde la universidad:

Brota de la consideración por la persona humana y su dignidad, el deber de procurar el bien de todos y cada uno de los miembros de nuestra sociedad;

38 N°s 12, 15, 22, 63, 66, 98, 105, 108, 153, 154, 159, 172, 174, 175, 178, 179, 180, 182, 190, 202 (2x), 205, 221, 228, 230, 232, 252, 257, 260, 262, 276, 282. Francisco (2020). *Fratelli tutti*. Santiago: UC.

39 El subrayado es nuestro.

40 Cf. Camusso, M., López I. y Orfali Fabre M. M. (coord.) (2012). *Doscientos años del humanismo cristiano en la Argentina: el compromiso con la república, la democracia y el bien común*. Buenos Aires:

con particular atención, el de los más desposeídos. Esta es una disposición eminentemente ética, disposición que la Universidad cristaliza en la diversidad de programas de formación y servicios en bien de la sociedad.⁴¹

Bien Común y Lectura Popular de la Biblia

La LPB en su método considera el Bien Común en horizontalidad, desde abajo y en sinodalidad.

El ejercicio mismo hermenéutico se realiza con los otros que son pares. Estos otros como sujetos activos son los pobres, entendido el término no solo desde el punto de vista socio-económico.

Se hace, por lo tanto, una hermenéutica bíblica desde abajo, desde las comunidades cristianas como soporte para ir comprendiendo desde la fe el querer de Dios. Se ve la historia como lugar específico de la actuación de Dios, donde el pobre se convierte en autoridad que contribuye a discernir qué lugar tiene Dios en la historia. (Uribe, 2020: 37-38)⁴²

Favorece así a la cultura del encuentro de los unos a los otros,⁴³ enseñanza que ha venido desarrollando sistemáticamente el magisterio del Papa Francisco. A la vez, se presenta —la LPB— como herramienta que hace frente al clericalismo, donde el clérigo no es la única persona autorizada para leer y comprender la Sagrada Escritura. Con el Concilio, todo el pueblo de Dios puede y debe acceder a la Biblia en un en-

EDUCA; Senent-De Frutos, J. A. (2020). «Ignacio Ellacuría y el horizonte del bien común en de la humanidad». Revista Realidad, 155: 105-129; Senent-De Frutos, J. A. (2020). «Ignacio Ellacuría y el horizonte del bien común en de la humanidad». Revista Realidad, 155: 105-129; Senent-De Frutos, J. A. (2022). «Francisco Suárez y el bien común de la humanidad». Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 39 (2):711-722; Sanchis-Palacio, J. R., Campos-Climent, V. (2018). «Fonamentació teòrica del model de l'Economia del Bé Comú des de la perspectiva organitzativa». Recerca: revista de pensament i anàlisi, 23: 131-150; Nebel M. (2022). «Creer en el bien común a la luz de la Patrística». Revista Iberoamericana de Teología, XVIII, 34: 11-32; Milana, M. (2018). «El trabajo de la UNESCO sobre la educación de personas adultas y la educación como bien común: Aportes y reflexiones». Revista Lusófona de Educação, 42: 147-160.

41 Uribe Ulloa, P., Muñoz Hernández, A., & Bravo Retamal, A. (2023). «Configuración de un sello identitario en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile». LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, 4: 3541.

42 Uribe Ulloa, P. (2020). «¿Lectura Popular de la Biblia hoy?: Caracterización y ensayo». Cuadernos Judaicos, 37: 28.

43 Merino Beas, P., Gómez Díaz, P. (2022). *Teología y diversidad. Ecoteología. Cultura del encuentro y del cuidado de los unos a los otros*. Concepción: Ediciones UCSC.

cuentro con el Dios que se cree y se vive. «El encuentro con Jesucristo implica, a su vez, el encuentro con los demás, para generar una cultura de la cercanía y la inclusión, no de descartados ni de excluidos. Esta cultura del encuentro permite poner el énfasis en la búsqueda del Bien Común y de la paz» (Merino, 2022: 5).⁴⁴

La LPB enraizada en la teología latinoamericana, posee un componente fuertemente social.

Mira la realidad y desde allí iluminada con la Biblia en espiritualidad, propende a la construcción de una sociedad más justa. Por ejemplo, la lectura que se hacía en los años ochenta en Coronel-Chile, mediante unos libritos escritos por el sacerdote Bernardo Hurault, mencionado más arriba por su Biblia Latinoamericana:

Durante siglos se consideró que era pecado lo que iba en contra los mandamientos de Dios escritos por Moisés. En un tiempo, el gran pecado que denunciaban los predicadores era la impureza. Hoy, en cambio, las nuevas generaciones se fijan preferentemente en el pecado social, o sea en esta maquinaria irreprochable que mantiene guerras, opresión y marginación en la humanidad. Y se forjan en un Cristo liberador, cuyo ejemplo empuja a los que no se resignan al mal. (Merino, 2022: 72).⁴⁵

En este texto se aprecia el alto componente social de la LPB. Un cambio de paradigma frente a la pregunta: ¿Qué se entiende por pecado?, centrado con «preferencia» en el «pecado social». Desde ahí entonces se comprende la figura liberadora de Jesús con sus obras y palabras. Está latente la enseñanza de la Iglesia Latinoamericana, con la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla y su opción preferencial por los pobres: «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral».⁴⁶ Otro ejemplo es el citado Evangelio en Solentiname en Nicaragua. Allí los campesinos interpretan, mediante la LPB cada domingo el Evangelio de la liturgia aplicándolo a su situación particular social. Comentando el discurso de Jesús de Lc 6,43-45 sobre el árbol que se conoce por su frutos, Marcelino, un miembro de la comunidad dice:

Nosotros conocemos las plantas; la gente de la ciudad no las conoce y muchas veces no pueden distinguir un zapote de un sonzapote. Y yo creo que

44 Merino Beas, P. (2022). «Espiritualidad de raíz latinoamericana y cultura del encuentro». *Theologica Xaveriana*, 72:5.

45 Hurault B. (1983). *¿Para qué vino Cristo?. Para entender la Biblia 3*. Madrid: Artes Gráficas, 1.

46 Consejo Episcopal Latinoamericano (1979), *Documento de Puebla. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile. 1134

nosotros debemos también saber distinguir a los hombres como distinguimos a los árboles. Según el evangelio hay dos clases de gente: buenos y malos. Es lo mismo que decir: los justos y los injustos, los explotados y los explotadores. Y nosotros los campesinos debemos estar claros de quién es quién. (Cardenal, 2006: 187)

Conclusión

De todo lo expuesto en esta investigación, podemos a modo de conclusión establecer tres enunciados que hacen de la LPB un acercamiento hermenéutico válido y útil para nuestro tiempo.

1. *La Lectura Popular de la Biblia, por su naturaleza permite ser un puente hacia la comprensión de la Biblia como Palabra de Dios.* Fomenta un diálogo fluido entre fe-vida, fe-cultura, fe-actualidad y redescubre la categoría teológica de que esos textos antiguos siguen siendo hoy «Palabra de Dios».
2. *La Lectura Popular de la Biblia colabora al Bien Común.* Con apertura, democratización y universalidad de la vivencia de la fe cristiana en amplios grupos humanos actuales. En cuanto lectura comprometida es necesariamente transformadora.
3. *Se hace necesario desde la academia continuar sistematizado la LPB.* Como constatación de su existencia y pervivencia en América Latina y El Caribe, principalmente, siendo un complemento a la lectura profesional de la Biblia.

Bibliografía

- Acosta Cárdenas, J. (2015) *La victimidad aproximación a la lectura popular de la Biblia como un camino de dignificación*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Beckman, P. (2020). «The Interpretation of the Bible in the Church and The Historical-Critical Method». *Theoforum*, 50: 23-34.
- Benedicto XVI (2010). *Verbum Domini*. Estella: Verbo Divino.
- Caero Bustillos, B. (2022). «La Biblia y la Teología India. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10) », *Concilium* 396: 37-46.
- Camusso, M., López I. y Orfali Fabre M. M. (coord..) (2012). *Doscientos años del humanismo cristiano en la Argentina: el compromiso con la república, la democracia y el bien común*. Buenos Aires: EDUCA.
- Cardenal, E. (1975), *El Evangelio en Solentiname*. Salamanca: Sígueme.
- Cardenal, E. (1976), *El Evangelio en Solentiname*, vol 1. San José: DEI.
- Cardenal, E. (2006), *El Evangelio en Solentiname*. Madrid: Trotta.

- Carta de Bernabé. IV, 10. Ruiz Bueno, D. (1959), «Carta de Bernabé». En Ruiz Bueno, D., *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1999). Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo.
- Chenu, M.-D. (1981). «Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo». *Concilium*, 164: 37-46.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2005), *Medellín, Conclusiones. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Paulinas.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1979), *Documento de Puebla. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile.
- Documentos del Concilio Vaticano II* (1967). Madrid: BAC.
- Encíclicas Sociales*. Tomo II (1968). Santiago: Paulinas.
- Francisco (2013). *Evangelii gaudium*. Santiago: Ediciones UC.
- Francisco (2020). *Fratelli tutti*. Santiago: UC.
- Frisotti, H. (2000). «Pueblo negro y Biblia: Reconquista histórica», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 19:47-62.
- Hoyos Camacho, A. (2012). «Una interpretación bíblica feminista a partir de una aproximación a (Hch16,13-15,40) y (Hch 16,16-18) en diálogo con testimonios de mujeres cabeza de familia en Colombia», *Franciscanum*, 157: 83-121.
- Hurault B. (1983). *Para qué vino Cristo. Para entender la Biblia 3*, Madrid: Artes Gráficas.
- Ibachí Silva, C. A. (2021). *La Sagrada Escritura en la vida del pueblo de Dios. Hacia una lectura contextual de la Biblia*. Cali: Sello Editorial Unicatólica.
- Lamantia, J. (2020). «The Interpretation of the Bible in the Church and New Methods of Literary Analysis». *Theoforum*, 50: 35-44.
- Marguerat, D., Bourquin, Y. (2012). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.
- Mena Oreamuno, F. (2021). «La exégesis bíblica como diálogo intercultural. Un comentario a Marcos 1,16-20», *Aportes Bíblicos*, 35: 4-61.
- Merino Beas, P., Gómez Díaz, P. (2022). *Teología y diversidad. Ecoteología. Cultura del encuentro y del cuidado de los unos a los otros*. Concepción: Ediciones UCSC.
- Merino Beas, P. (2022). «Espiritualidad de raíz latinoamericana y cultura del encuentro». *Theologica Xaveriana*, 72: 1-22.
- Mesters, C. (1986). *Círculos bíblicos*. São Paulo: Vozes.
- Mesters, C. (1987). *Lecturas bíblicas*. Guías de trabajo para un curso bíblicos. Estella: Verbo Divino.

- Mesters, C., Orofino, F. (2007). «Sobre la lectura popular de la Biblia». *Pasos*, 130: 16-26.
- Meynet, R. (2010). «La rhétorique biblique et sémitique. État de la question». *Rhetorica*, 28: 290-312.
- Milana, M. (2018). «El trabajo de la UNESCO sobre la educación de personas adultas y la educación como bien común: Aportes y reflexiones». *Revista Lusófona de Educação*, 42: 147-160.
- Nebel M. (2022). «Creer en el Bien Común a la luz de la Patrística». *Revista Iberoamericana de Teología*, XVIII, (34): 11-32
- Perrella, G. E. (1949). *La Sacra Bibbia. Introduzione Generale*, Torino: Casa Editrice Marietti.
- Perrella, G. E. (1954). *Introducción General a la Sagrada Escritura*, Madrid: El Perpetuo Socorro.
- Pío XII (1943). *Divino afflante Spiritu*. Madrid: Casa de San Pablo.
- Pontificia Comisión Bíblica (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC.
- Pontificia Comisión Bíblica (2001). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC.
- Sanchis-Palacio, J. R., Campos-Climent, V. (2018). «Fonamentació teòrica del model de l'Economia del Bé Comú des de la perspectiva organitzativa». *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, 23: 131-150.
- Schickendantz, C. (2023). «La praxis eclesial está llena de inteligencia. «Responder a los impulsos del Espíritu» (GS 11)». *Teología y Vida*, 64: 9-38.
- Senent-De Frutos, J. A. (2020). «Ignacio Ellacuría y el horizonte del bien común en de la humanidad». *Revista Realidad*, 155: 105-129.
- Senent-De Frutos, J. A. (2022). «Francisco Suárez y el bien común de la humanidad». *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2):711-722.
- Steinmueller, J. E. (1941). *A companion To Scripture Studies. Vol. I General Introduction to the Bible*, New York-London: Joseph Wagner – Herder.
- Steinmueller, J. E. (1947). *Introducción General a la Sagrada Escritura*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Sternberg, M. (1987). *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press.
- Tamez, E. (2020). «Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia y lectura postcolonial de la Biblia: Una comparación crítica». *Revista Bíblica*, 82: (167-188).

- Triana, J. Y. (2012). *Exégesis diacrónica de la Biblia. Métodos histórico-críticos*. Bogotá: Uniminuto.
- Uetim, P. (2021). «¿Dónde están los recursos? Compartir para eliminar la desigualdad. El caso de la viuda de Sidón (1 Reyes 17,7-16) ». En Ruiz, E. (Ed.), *80 años de exégesis bíblica en América Latina*. (p. 235-250). Estella: Verbo Divino.
- Uribe Ulloa, P. (2015). «Recepción bíblica de la constitución Dei Verbum en América Latina». *Medellín*, 162: 283-305.
- Uribe Ulloa, P. (2020). «¿Lectura Popular de la Biblia hoy?: Caracterización y ensayo». *Cuadernos Judaicos*, 37: 20-39.
- Uribe Ulloa, P. (2022). «La Biblia Latinoamericana: *made in* Concepción». *Nuestra Iglesia*, 457: 8-11.
- Uribe Ulloa, P. (2022). *Hagamos al ser humano a nuestra imagen (Gn 1,26). Una síntesis bíblico-teológica de la categoría Imagen de Dios en la tradición católica*. París-Santiago: Ediciones del Pueblo.
- Uribe Ulloa, P., Muñoz Hernández, A., & Bravo Retamal, A. (2023). «Configuración de un sello identitario en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile». *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4: 3532-3545.

Identidad en la diversidad: reflexiones sobre ser comunidad a partir del *wiñon antü* en la UC Temuco

Pablo Palet Araneda¹
Universidad Católica de Temuco

Andrea Castillo Muñoz²
Universidad Católica de Temuco

Resumen

El presente capítulo reflexiona sobre los significados y alcances de ser comunidad universitaria a partir de la diversidad cultural y religiosa. Se origina en una investigación realizada el año 2019, en el que se interpreta la ceremonia de conmemoración del *wiñon antü* en la UC Temuco de acuerdo a los significados que tiene para algunos estudiantes mapuche y no mapuche que han participado en ella. A partir de ahí, el estudio busca responder a la pregunta ¿cómo puede aportar a la identidad de una institución católica, la práctica de una ceremonia socio-religiosa mapuche? Los resultados muestran el valor simbólico central que juega esta festividad, así como el enriquecimiento de la identidad comunitaria al reconocer y valorar la diversidad cultural. Las conclusiones revisan los aprendizajes institucionales sobre identidad, diversidad e interculturalidad para la construcción de la comunidad tanto en la UC Temuco como a nivel regional y nacional. Del mismo modo, se problematiza la importancia de las universidades, estructuralmente monoculturales y asimétricas, en la construcción de

-
- 1 Master of Theological Studies, University of Divinity, Australia. Académico del departamento de Teología de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: ppalet@uct.cl
 - 2 Doctora en Estudios Interculturales y Magíster en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Coordinadora del Observatorio de Equidad de Género de la Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: acastillo@uct.cl

un nuevo orden social en que se valore la diversidad cultural que constituye la identidad de la región de La Araucanía, el país y Abya Yala.

Palabras clave: *identidad, diversidad, wiñon antü, diálogo intercultural, reconocimiento.*

Abstract

This chapter reflects on the meanings and scope of being a university community built on cultural and religious diversity. It originates from research carried out in 2019, in which the commemorating ceremony «wiñon antü» at the Catholic University of Temuco (hereafter UC Temuco) is interpreted according to the meanings for some Mapuche and non-Mapuche students who have participated in it. According to this, the study looks to answer the question: How can the practice of a Mapuche socio-religious ceremony contribute to the identity of a Catholic institution?.

The outcome shows the symbolic value of this festivity and the development of community identity through the recognition and value of cultural diversity. The conclusions review institutional learning about identity, diversity, and interculturality as they relate to building the community at UC Temuco at the regional and national levels. Analogously, the importance of universities, structurally monocultural and asymmetrical, is questioned through a new social order in which the cultural diversity that constitutes the identity of the Araucanía region and the country is valued.

Keywords: *Identity, Diversity, Wiñon antü, Intercultural dialogue, Recognition.*

Introducción

«La vida cotidiana al interior de la UC Temuco se construye a partir de la diversidad de las personas que la componen. La riqueza que surge de dicha diversidad es campo fértil para hacer vida los valores del Evangelio» (UC Temuco, 2019:12). Así comienza, en el documento institucional Ser y Quehacer de la Universidad Católica de Temuco, la descripción del principio *Construir comunidad*. Quiere decir que solo se puede construir comunidad a partir del respeto por la diversidad entendido como «el modo de actuar que reconoce y promueve la diversidad y la pluralidad como un valor que estimula la convivencia fraterna, la equidad en sus diversas expresiones y la inclusión, propiciando el diálogo como herramienta para el reconocimiento mutuo y la justicia social» (UC Temuco, 2019:10).

Por otra parte, el Plan de Desarrollo Institucional 2030 afirma que esta Universidad ha procurado, desde su fundación, generar una vinculación territorial que, entre otros aspectos, aborda especialmente «el desarrollo y afirmación del pueblo y cultura

Mapuche» (UC Temuco, 2021:95). De hecho, una de las decisiones estratégicas del referido plan es alcanzar un reconocimiento nacional e internacional como universidad referente en temáticas interculturales y en el abordaje de soluciones sostenibles a las tensiones socio-históricas de La Araucanía.

El estudio y las ideas que se presentan a continuación se ubican justamente en el marco de ser comunidad universitaria a partir de la diversidad en un territorio marcado por la presencia del pueblo mapuche. Las reflexiones tienen su punto de partida en un estudio realizado el año 2019 con el título «El *Xepel gijatun* en la UC Temuco como posibilidad de diálogo intercultural e interreligioso»,³ que indaga sobre las percepciones de estudiantes que han participado de la celebración institucional del tiempo de *we xipantu*. Subyace a esa investigación la pregunta respecto a ¿Cómo puede aportar a la identidad de una institución católica, la práctica de una ceremonia socio-religiosa mapuche? Los resultados del estudio muestran el valor simbólico central que juega esta festividad, así como el enriquecimiento de la identidad comunitaria al reconocer y valorar la diversidad cultural. Este es el foco de las reflexiones posteriores en que nos preguntamos por los aprendizajes institucionales sobre identidad, diversidad e interculturalidad para la construcción de la comunidad tanto en la UC Temuco como a nivel regional.

El segundo apartado, «UC Temuco e interculturalidad en contexto mapuche» tiene un carácter principalmente narrativo y experiencial. Parte por realizar un breve recorrido sobre la interculturalidad en contexto mapuche en la UC Temuco para contextualizar cómo se llega a la forma en que la Universidad conmemora el *wiñon antü*, nombre que se da al *we xipantu* en la UC Temuco. También detalla algunos aspectos metodológicos del estudio sobre el *xepel gijatun*, una de las tres actividades acordadas para hacer visible *wiñon antü*, como se verá más adelante.

El tercer apartado muestra los principales hallazgos del estudio, de manera que en el apartado final se reflexiona sobre las posibilidades teóricas y prácticas que ofrece la interculturalidad para potenciar la identidad en la diversidad de la comunidad UC Temuco, y, a partir de esa experiencia, los aprendizajes y desafíos para la educación superior y la región de La Araucanía. Cierra este capítulo un glosario de los términos en *mapuzungun* más frecuentemente utilizados.

3 Los resultados fueron publicados como Pablo Palet, Roxana Osses, Andrea Castillo y Matthias Glöel, «La ceremonia del *xepel gijatun*. Diálogo, identidad e interculturalidad en la Universidad Católica de Temuco», *Cuadernos Judaicos* 37 (2020) p. 4-19.

I. UC Temuco e interculturalidad en contexto mapuche

Desde su fundación, la Universidad Católica de Temuco ha entendido su misión institucional como un decidido compromiso público y regional. Dado el contexto intercultural e interétnico de La Araucanía esto ha significado desarrollar una estrecha relación con el pueblo mapuche, particularmente en estudios sobre su cultura, lengua y sociedad, que entre 1963 y 1992 organiza las Semanas indigenistas (CUHSO, 1992). Más adelante se abre un programa de antropología dedicado a la investigación de la cultura mapuche formando también especialistas para ello. En 1992 se crea la carrera de Pedagogía Básica Intercultural y el Centro de Estudios Socioculturales (CES) siendo su primera directora la antropóloga Dra. Teresa Durán, quien aborda las problemáticas de las relaciones interétnicas asimétricas en la región.

Desde 2000 en adelante, junto con la emergencia del movimiento mapuche como un fenómeno social en crecimiento (Pairican, 2014) la UC Temuco ha avanzado en el reconocimiento del *mapuche kimün*, entendido como el conjunto de los «saberes que porta el paradigma mapuche, los cuales son puestos en práctica en los procesos identitarios de este pueblo» (Painemal, 2011, p. 66). Algunos hitos de este avance son:

- la incorporación del contexto interétnico e intercultural como elemento de la planificación estratégica institucional (2005),
- la creación de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas (2009),
- la creación del Magíster (2014) y Doctorado en Estudios Interculturales (2016),
- la creación del Certificado Académico *Rakizuam egu kimun* (2017),
- la publicación de las Orientaciones para la incorporación de la interculturalidad en los planes de estudio (2019), y
- la creación del Instituto Avanzado para el Diálogo de Saberes y Transformación Intercultural *Ta Iñ Pewan* (2020), entre otras.

En el contexto de las acciones mencionadas, se destaca la conmemoración del *wiñon antü* que la UC Temuco realiza institucionalmente desde el año 2015 para celebrar *we xipantu*. Este concepto es utilizado y posicionado socialmente por el pueblo mapuche, para designar las actividades con que se conmemora el solsticio de invierno. Se trata de la celebración de un nuevo ciclo de vida que «expresa esa relación ancestral entre sociedad, persona y naturaleza, es decir, es una manifestación del tiempo convertido en vida social» (Catriquir y Llanquinao, 2017:135). En la UC Temuco se ha optado por utilizar este nombre tradicional, *wiñon antü*, para designar este tiempo de fiesta y memoria. La semana de actividades contempla al menos tres actividades principales, una de ellas es una ceremonia socio-religiosa

llamada *xepel gijatun*, en la que aquí se profundiza porque es uno de los elementos simbólicos clave del reconocimiento del *mapuche kimiün* y más en concreto, del *gijañmawün*, es decir, la forma de pensar y practicar la socialidad religiosa mapuche. La conmemoración del *wiñon antü* tiene entonces una dimensión religiosa que es explícita en la ceremonia del *xepel gijatun*. En palabras de Ramón Curivil, toda actividad mapuche siempre tiene una dimensión religiosa porque originalmente no es posible separar la vida de las convicciones religiosas.

A continuación, se describirán algunos elementos contextuales clave para entender el proceso que llevó a la creación de esta actividad institucional. Luego se describirá brevemente cómo se organizó dialogada y colectivamente la primera celebración del *wiñon antü*, y en particular de la ceremonia del *xepel gijatun*. Esta panorámica permite enmarcar el estudio específico sobre el *xepel gijatun*, estudio que sirve de base a las reflexiones posteriores.

Elementos contextuales

Como se mencionó antes, dentro del proceso de planificación estratégica del año 2005 se reconoció como un elemento de la misión institucional la necesidad de diálogo intercultural en el contexto de las relaciones interétnicas de la región (UC Temuco, 2005:7). De ahí en adelante, diferentes decisiones han ido profundizando la comprensión del contexto intercultural mapuche en que la institución está inserta. El año 2007, al aprobarse las competencias genéricas que el nuevo Modelo Educativo UC Temuco requería, se dio carácter identitario a la competencia de respeto y valoración de la diversidad, que reconoce que «las diferencias culturales y étnicas caracterizan y enriquecen nuestra sociedad regional» (UC Temuco, 2016:13). Tiempo después, el documento Ser y Quehacer de la UC Temuco, que describe los principios orientadores del sello institucional, afirma que el diálogo intercultural es una «nota característica del servicio de esta casa de estudios superiores, dada la condición pluriétnica de la macro-región sur que exige reconocer y valorar a los pueblos originarios» (UC Temuco, 2019:14). En 2019, la Dirección General de Docencia publica el manual de *Orientaciones para la incorporación en la formación de pregrado de un enfoque intercultural en contexto mapuche*, que se sustenta en una perspectiva de interculturalidad crítica, esto es, como herramienta crítica y emancipadora que reflexiona «en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural- religiosa y género» (Estermann 2014:9), que no busca la integración de lo mapuche en la sociedad dominante, sino el reconocimiento y la coexistencia en igualdad, consistente con los principios, valores y misión institucionales (UC Temuco,

2020:13). En definitiva, estas y otras decisiones dan cuenta de un reconocimiento del diálogo intercultural como un elemento clave en la reflexión sobre la identidad institucional.

Por otra parte, diferentes movilizaciones estudiantiles a lo largo de los años han integrado en sus petitorios la demanda por reconocimiento del *mapuche kimün* y por lo tanto, de una formación con enfoque intercultural. En esto es particularmente importante la Agrupación de Estudiantes Mapuche UCT *mew*,⁴ uno de cuyos logros más significativos es la construcción de una *ruka* como un ambiente de aprendizaje específico y parte del campus universitario. La capacidad de diálogo de esta agrupación con rectoría y otros actores institucionales ha favorecido la visibilización de los y las estudiantes mapuche⁵ y sus particularidades y ha sido un pilar fundamental en la organización conjunta del *wiñon antü*.

Un tercer elemento de contexto lo constituye el aporte de dos iniciativas sucesivas adjudicadas por la Universidad en el marco del financiamiento a la educación superior vía proyectos financiados por MINEDUC. El primero es el proyecto titulado «Desarrollo de acciones transformadoras académicas y étnico-culturales para el logro de aprendizajes efectivos en estudiantes de pueblos originarios de la UC Temuco» (UCT1404), el que se proponía mejorar las condiciones académicas de los estudiantes mapuche mediante acciones innovadoras con pertinencia étnico-cultural, tales como tutorías de pares y actividades que vinculen la lengua y el conocimiento de las y los estudiantes y sus familias con el quehacer universitario. En continuidad con lo anterior, el proyecto «Generando nuevas condiciones socio-académicas para fortalecer las relaciones interculturales en el quehacer de la UC Temuco en vinculación con el contexto de La Araucanía» (UCT1795) buscaba ampliar el impacto de las actividades de reconocimiento del *mapuche kimün* que se dan al interior de la Universidad hacia el entorno regional. Es así como estos proyectos han permitido poner en marcha acciones que generan un ambiente de visibilización del pueblo *mapuche* al interior de la universidad, reconocimiento del *mapuche kimün* y promoción del aprendizaje intercultural, para propiciar procesos de cambio cultural en la convivencia social.

4 Ver <https://www.facebook.com/pages/category/Community-Organization/Agrupacion-Mapuche-UCT-Mew-886126911449473/>

5 Aun cuando la palabra *mapuche* ha sido reconocida en el idioma español y por tanto el uso en plural se logra agregando la letra s, por razones de reivindicación cultural se mantiene el uso como palabra en *mapuzungun*.

Finalmente, otro elemento muy significativo en la práctica del diálogo de saberes y reconocimiento del *mapuche kimiün* es el funcionamiento de comisiones asesoras con presencia de representantes territoriales del pueblo mapuche, *longko*, *machi*, *ngenpin* y *werken*, junto a docentes expertos en la materia. La comisión «Fijke mapu twünche», integrada por Desiderio Catriquir Colipan, del *lof* Pilinwe Mapu, María Teresa Panchillo Neculhual, del *lof* Kuyümko, Armando Marileo Lefio, del *lof* Kawemu, Florencio Manquilef Huichal, del *lof* Isla Likan, y José Quidel Lincoleo, del *lof* Ütügehtu, entregó en 2015 un valioso informe sobre formación para la diversidad en contextos interétnicos e interculturales. Asimismo, el grupo asesor mapuche de la Dirección General de Docencia, fue fundamental en la organización del Certificado Académico *Rakizuam egu kimiün*, y de otras iniciativas de incorporación de la interculturalidad en contexto mapuche en la formación de pregrado. Este grupo también estuvo compuesto por personas de los diferentes territorios: Camila Marillan, joven *machi* de la zona de Nueva Imperial (*wenteche*), Eusebio Reumuay, *longko* del *lof* Mapu Launache (*naü-qche*), Jorge Hueque, antiguo dirigente de la zona *wijiche*, Luis Nahuel, *werken* que representa al territorio *bafkeheche* y Miguel Llanquitruf, *kimche* en el espacio territorial *pewenche*. Además, también funciona hasta hoy una Comisión de Interculturalidad liderada por rectoría y con participación de estudiantes mapuche y otros integrantes de la comunidad universitaria, cuyo objetivo central es el levantamiento de una política institucional al respecto.

Todos estos esfuerzos muestran la voluntad institucional de avanzar en diálogo intercultural y reconocimiento del pueblo mapuche, de comprenderse como comunidad desde la diversidad, es decir del ser parte de una historia común que al mismo tiempo está tejida como memoria pluriversa. La UC Temuco no es la primera ni en hablar ni en hacer comunidad; otras y otros nos preceden y hacen que la vida sea preciosa como fruto de tanta experiencia pasada (May, 2001:42). Una comunidad de identidades variadas, dolores, aciertos y esperanzas; variedad temporal, y de lugares, de voces y miradas. Con toda la diversidad de experiencias en el camino hacia la interculturalidad en la historia institucional, una acción claramente potente de reconocimiento del *mapuche kimiün* ha sido la conmemoración del *wiñon antü* en la comunidad UC Temuco. Esto es lo que se describe a continuación.

Wiñon antü: creación comunitaria de una celebración institucional

La carrera de Pedagogía Básica Intercultural Bilingüe en Contexto Mapuche, como parte de sus estrategias formativas contextualizadas, en junio de cada año acostumbraba realizar rogativas para conmemorar el nuevo ciclo de vida. En este contexto, el año 2014

la Comisión de Interculturalidad toma la decisión de conmemorar la fecha mediante la realización de un conjunto de actividades que propicien el intercambio de saberes y la convivencia intercultural, a las que se invita a toda la comunidad universitaria. Uno de los propósitos era dotarse de un espacio de reivindicación cultural y acción política «de visibilización del *mapuche kimün*, de modos de entender y vivir la vida y las vidas en este *Waj Mapu*» (Catriquir, 2019) y al interior de la universidad. Por eso se elige el nombre ancestral de *wiñon antü* (el regreso del sol) que es el momento cuando el sol se detiene y regresa hacia el norte; entonces en el conocimiento mapuche se dice que regresa a un «paso de gallo», es decir, en pequeños pasos, y que cada día su salida por el horizonte se moverá más hacia el norte (Catriquir y Llanquinao, 2017: 123). Al *wiñon antü* institucional se le da un sentido de acción formativa en la que se reconoce y conmemora lo propio de la vivencia mapuche. A la vez, se espera que la comunidad reflexione su identidad y creencias en un contexto de diversidad, donde lo mapuche y lo no mapuche se reconoce en legitimidad, buscando superar la perspectiva indigenista e integracionista para trazar líneas de una interculturalidad crítica.

La primera versión se realiza el año 2015 en paralelo a la construcción de la *ruka* en el Campus San Juan Pablo II de la universidad. Basada en lo estipulado en el convenio 169 de la OIT, la metodología ha sido una construcción colectiva paulatina donde se dialoga y consensua, se respeta tiempos y contenidos culturales de todos los actores involucrados, y se posibilita adecuaciones para dar cuenta a la comunidad universitaria de la realidad dinámica de la sociedad mapuche. Dentro de los acuerdos alcanzados se realizan tres actividades centrales diferentes:

- *Güxamkantun* o coloquio, al que cada año se invita a diferentes personalidades para que, en lógica de diálogo de saberes, compartan sus perspectivas del tema escogido anualmente.
- Acto artístico-cultural, en el que grupos musicales, poetas y artistas mapuche tienen un espacio para mostrar su propuesta artística.
- *Xepel gijatun*, ceremonia o rogativa que, como es propio del mundo mapuche, implica aspectos comunitarios, territoriales y socio-religiosos (UC Temuco, 2018).

En el mundo mapuche existe diversidad de *kamarikun* o ceremonial socio-religioso territorial que busca restablecer el equilibrio entre el mundo superior (*kajfü wenu*) y el mundo natural y social (Catriquir y Llanquinao, 2017). Entre ellas, la más conocida es el *gijatun* que celebran los *lof* cada cierto número de años y que no está necesariamente vinculado al *wiñon antü*. En el contexto institucional, se decidió realizar una rogativa que permita visibilizar una lógica cultural ceremonial mapuche al interior de la Universidad, como un espacio para que la gente despierte y tome

conciencia, tal como el acto de azotar las plantas simboliza también el despertar (*xepeluwün*) de la naturaleza (Catriquir y Llanquinao, 2017). Así, el *xepel gijatun* que celebra la UC Temuco es un acto de despertares, ceremonia única tanto en el contexto mapuche como en el universitario.

Organizar el *xepel gijatun* implicaba contar con un espacio oficial de uso ceremonial mapuche, fijo, señalado y respetado, coordinado con el plan maestro de infraestructura de la universidad. Para resguardar las normas culturales mapuche, la selección del sitio ceremonial fue asesorada por el *ngenpin* Agustín de la zona de Panguipulli, quien escogió un espacio cerca de la *ruka* y junto a la laguna. Luego se plantaron diferentes especies nativas (laurel, avellano y/o maqui) que dan cuenta de la diversidad territorial, se realizó una rogativa, y finalmente se estableció el espacio educativo ceremonial (*xepeluwün lelfün*) con una piedra (*trafalküra*). Además, se han incorporado elementos pedagógicos que eduquen a la comunidad en el ceremonial mapuche. Para ello se han generado textos educativos, tipo manual, que dan cuenta del *admapu* del *kamarikun* (normas de la ceremonia) que incluye: normas de invitación, de participación, del *mizagun* (compartir alimentos), y de finalización de la ceremonia.

En el siguiente punto se describen las características del estudio sobre el *xepel gijatun*, una de las actividades del *wiñon antü* institucional. La opción de profundizar en este aspecto se debe a su carácter simbólico, holístico y de construcción de la comunidad.

El estudio del *xepel gijatun*

La UC Temuco desarrolla diferentes iniciativas para profundizar la comprensión y vivencia de su identidad, es decir, del conjunto de rasgos propios que le confieren una singularidad reconocible, un «sello» que otorga sentido de pertenencia y de identificación simbólica y vivencial. El sello o la identidad es entonces un elemento clave para la construcción del sentido de comunidad. Una de estas iniciativas es el concurso de proyectos internos de investigación, línea sello institucional. En este marco, se gestó la propuesta de estudiar la experiencia del *wiñon antü* como parte del sello institucional desde la perspectiva de los y las estudiantes, considerando los avances en reconocimiento del *mapuche kimün* que ha realizado la Universidad como se ha explicado previamente.

La investigación se aborda desde un enfoque cualitativo de carácter descriptivo; busca evidenciar la realidad en su contexto natural, para interpretar la ceremonia de acuerdo a los significados que tiene para algunos estudiantes mapuche y no mapu-

che que han participado en ella. Adicionalmente, dado que el foco de investigación se relacionaba con el valor institucional del Respeto por la Diversidad, el equipo investigador en sí mismo buscó constituirse desde la diversidad. Tuvo carácter pluridisciplinario (teología, estudios interculturales e historia) e incorporó la participación de Ramón Curivil⁶, un conocedor del *mapuche kimün*, a lo largo de todo el proceso como elemento esencial de una metodología de trabajo en diálogo intercultural.

Para recoger información se construyó una entrevista semiestructurada, aplicada a trece estudiantes entre mayo y agosto de 2019. La muestra final se compuso de siete mujeres y seis varones, que pertenecen a seis carreras diferentes de la UC Temuco, nueve de ellos a la Facultad de Educación, donde se dicta la única carrera de Educación Básica intercultural en contexto mapuche del país. Las edades varían entre 22 y 44 años (moda 24, media 28), siendo entonces una muestra de mayor edad que el global del estudiantado de pregrado de la universidad (22,2 años). De hecho, llevan en promedio cinco años en la universidad por lo que predominan jóvenes con 5 a 7 años de vida universitaria, y solo tres son de primer año. Once de los trece jóvenes se identifican como mapuche, tres tienen un dominio avanzado del *mapuzungun*, es decir, son hablantes con el dominio suficiente para enseñar a otros su lengua; cuatro de ellos en cambio, solo conocen palabras. La muestra incluye representantes de diferentes identidades territoriales: *basfkehche*, *naüqche* y *wenteche* aportan cuatro entrevistas cada una, y también hay un *wijiche*.⁷ Para nueve estudiantes, el año 2019 fue la primera ocasión en que participaron del *xepel gijatun* celebrado en la Universidad. Los otros cuatro, en cambio, han participado en varias ocasiones con diferentes roles, incluso de organización. Desde el aspecto religioso,

6 Ramón Curivil, Profesor de filosofía, Magíster en Ciencias Sociales, Docente del Complejo educacional Claudio Arrau León, Carahue. Co-investigador del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, programa mapuche CERC.

7 Ramón Curivil describe siete identidades territoriales: *Pewence*: gente del *pewen*, en la zona cordillerana. *Wentece*: gente que vive en los faldeos cordilleranos, lo que hoy se reconoce como Galvarino, Chol-chol, Imperial- Temuco. *Nagce*: Gente de los llanos, que es un espacio ubicado al pie de la cordillera de Nahuelbuta, hoy Puren, Lumaco, Traiguén, Los Sauces. *Lafkence*: gente que vive en las costas del Océano Pacífico y planicies de la Cordillera de la Costa. *Puelce*: Gente del este o del otro lado de la cordillera de los Andes. *Pikunce*: Gente del norte, que originalmente habitaban la zona central de Chile. *Wijice*: Gente del sur, hoy hace referencia a los *mapuche* que viven en la zona de Valdivia, Osorno y sus alrededores (2007: 36).

el grupo de entrevistados refleja una diversidad característica del pueblo mapuche. En la muestra algunos se identifican como católicos, como evangélicos o solo con la espiritualidad mapuche.

Tabla nº 1. Caracterización entrevistados

Nº	Sexo	Edad	Años Uni	Mapuche	Hablante	Religión
1	Mujer	25	5	Sí	Avanzado	No específica
2	Varón	36	4	Sí	Medio	No específica
3	Varón	27	6	Sí	Avanzado	Mapuche
4	Varón	45	6	Sí	Avanzado	Mapuche
5	Varón	31	1	Sí	Medio	No específica
6	Mujer	25	2	Sí	Principiante	No específica
7	Mujer	23	5	Sí	No	Evangélica
8	Varón	25	6	Sí	No	No específica
9	Mujer	24	6	Sí	Principiante	Mapuche
10	Mujer	27	7	Sí	No	No específica
11	Mujer	26	7	Sí	No	Católica
12	Varón	20	1	No	Principiante	Evangélica
13	Mujer	20	1	No	Principiante	Sin religión (bautizada)

II. Hallazgos del estudio

Los principales hallazgos del estudio fueron sistematizados en tres aspectos que se detallan a continuación: el *xepel gijatun* como acto educativo, la diversidad e identidad territorial y el contacto con la naturaleza.

Un acto de enseñanza y aprendizaje cultural

Un primer elemento que llama la atención es la comprensión de esta ceremonia como espacio educativo, para aprender y transmitir la cultura, como instancia formadora, de mucho respeto. Este espacio educativo sirve en doble perspectiva. Los y las jóvenes mapuche participan de ella porque quieren aprender, tanto quienes tienen experiencia en sus comunidades y en esta ceremonia aprenden formas y expresiones de otras identidades territoriales, como aquellos que no han participado de ceremonias en sus propios *lof* o familias.

También hay jóvenes que participan de este espacio educativo porque quieren aportar, enseñar a otros mapuche que sí se pueden hacer cosas y demostrar presencia. Incluso expresan la necesidad de enseñar a jóvenes no mapuche como participar de la ceremonia, enseñarles que significa ser mapuche, ya que estos dicen no participar por temor o ignorancia. En ese sentido el *xepel gijatun* en la UC Temuco es una oportunidad para mostrar la cultura y:

«Porque el abuso ha sido muy grande históricamente, entonces ya que nosotros estemos en la universidad como estudiantes mapuche también es por algo. Nosotros tenemos que dejar nuestra huella en parte en la universidad. Hacer cosas como estudiantes mapuche, darnos a conocer, mostrar y también enseñar a la gente porque de repente no es que muchas veces la gente no quiera aprender, si no que no tienen las herramientas o no tienen donde poder aprenderlo y la universidad es eso». (Entrevista 09)

Esta apertura al otro diferente, para enseñarle porque no ha tenido oportunidades de aprender, es particularmente significativa viniendo de personas de un pueblo que ha sido marginalizado. Enseñar a los no mapuche es una forma de lucha por reconocimiento. El reconocimiento es una cuestión necesaria y urgente en la construcción y reconstrucción de la identidad individual como colectiva, que permite la diferenciación y la autonomía respecto de otros individuos, a la vez que permite sentirse parte de comunidades particulares y de la humanidad universal. Asimismo, el reconocimiento sirve como «criterio de evaluación normativa de la convivencia humana y de la justicia de las instituciones sociales» (De La Maza, 2021:112), que es justamente lo que se desprende de las palabras de la estudiante entrevistada.

Por otra parte, el aprendizaje sucede antes de la ceremonia (asignación de roles, preparación de la comida, acuerdos), participando de la oración en *mapuzungun* del *ngenpin*, y de los diferentes movimientos del baile (*purrun*), compartiendo los alimentos (*mizagun*) y en el intercambio de opiniones al finalizar la jornada (*guxamcan*). «Es una experiencia nueva y aparte que no fue solo estar ahí y participar, estuvimos ahí ayudando, participando, preparando comida, ordenando y todo. No fue solo ver algo sino saber que significa cada cosa.» (Entrevista 13) Esto es consistente con el *mapunche kimeltuwin*, el modelo educativo mapuche como lo han descrito (Catriquir y Durán 2007:443). En este se busca la integralidad de la persona, incluyendo el conocimiento (*kimün*), habilidades y técnicas (*azümwün* saber hacer), valores, comportamientos y modos de conocer. El principio rector es la contribución al *küme mongen*, el buen vivir.

Diversidades e identidades territoriales

Otro elemento relevante mencionado por los y las entrevistadas es que «lo característico del *wiñon* en la UCT es que logra juntar, por medio de distintas herramientas, los distintos territorios (...) es como un lugar de encuentro de territorios.» (Entrevista 01). El espacio universitario posibilita la organización de una ceremonia que integra la diversidad de celebraciones de los diferentes territorios mapuche, con características de las diferentes identidades territoriales. Ello ha requerido entablar un diálogo intracultural para configurar una estructura flexible que integre la diversidad cultural del pueblo mapuche, combinando aspectos de los diferentes lof en una ceremonia única.

«Fuimos creando esa estructura. A la papay le decíamos podemos hacer este tipo de baile, que se baila en su territorio, pero no en mi territorio, entendíamos que era una forma en que también fue una mezcla entonces de la representación de las personas que estábamos ahí y representamos nuestros distintos territorios. Entonces hacemos un baile de un tipo que dijo la lamg-nen María Angélica, u otro tipo de Choike como lo decía el chachay Antonio Elicura y de esa forma fuimos estructurando». (Entrevista 03)

En la misma línea, se destaca la celebración del *xepel gijatun* de la UC Temuco como un espacio de unidad de identidades territoriales mapuche que tiene un sentido más metafísico, ya que esta diversidad territorial es parte de una unidad cosmológica conformada por los cuatro puntos de la tierra, con ello se conforma el territorio mapuche visto desde un ámbito espiritual.

«Esta concepción del mundo, crea una vinculación especial entre las personas (*ce*) y estas fuerzas y espíritus de la naturaleza presente en el *mapu*. En este sentido el *mapu* mapuche es tierra sagrada, misteriosa, llena de *newen* (fuerza y vida)». (Curivil, 2007:31).

Más aún, por su origen en el contexto universitario, el *xepel gijatun* es una expresión de la diversidad mapuche que está abierta a todos los integrantes de la comunidad universitaria, y por eso mejora la convivencia de estudiantes mapuche y no mapuche:

«Decir que es para mapuche o para chileno, porque yo creo que eso ya hay que dejarlo de lado. Son cosas que no contribuyen y de algún modo nos vamos a pisar la cola si seguimos con esas argumentaciones y el tema está en que somos habitantes de un mismo territorio, del país mapuche y en ese sentido todos lo hacemos». (Entrevista 03)

Es decir, el *xepel gijatun* fomenta una perspectiva intercultural, desde una práctica celebrativa construida en diálogo de saberes territoriales (intracultural).

Contacto con la naturaleza, ciclo de la vida, rogativa y agradecimiento

Uno de los aspectos más relevantes de la investigación da cuenta de la experiencia del *xepel gijatun* como una celebración que posibilita «una conexión con lo que lo rodea, la misma persona siente como un ambiente.» (Entrevista 12). Es el contacto con la naturaleza desde una experiencia de unidad cosmológica. Este aspecto de relación íntima con la tierra es central, ya que la tierra para el mapuche no tiene que ver solo con el lugar físico sino también con la dimensión inmaterial, con el *wenu mapu*.

Para ser un poco más práctico con la explicación, hay que entender que, dentro del pueblo mapuche en sí, se tiene la creencia religiosa de que el ser humano es uno más de los que forman la naturaleza, así como los árboles, el aire, las nubes, los pájaros, es uno más. Por lo tanto, bajo esa lógica, cualquier acción que lo afecte a uno, también va a afectar a la naturaleza y así como ocurre viceversa, también va a afectar al ser humano. (Entrevista 05)

En el contexto del *wiñon antü*, la rogativa en particular pone en evidencia que el mapuche celebra el nuevo ciclo de la vida en y con la naturaleza. Una fiesta del ciclo de la vida que permite renovar las energías e influye en el quehacer cotidiano y en las relaciones interpersonales y sociales. Así, la representación esencial de la espiritualidad mapuche es en su sentido más originario un lugar de encuentro con la *mapu*, una celebración que evidencia una interdependencia del mapuche y la tierra como parte de ésta. Ningún acto del mapuche es ajeno a la *mapu* «ya que tiene poder y autoridad sobre su pueblo» (Curivil, 2007:31).

«...y agradecemos la llegada de este nuevo ciclo, así como la llegada de todos los tipos de vida, se levanta toda la diversidad de vida presente en el territorio, que son la gente, los animales, las aves, los pequeños gusanos que están en el suelo, distintas lagartijas, culebras, también están los arbustos, los nuevos brotes de estos distintos árboles». (Entrevista 04)

La experiencia descrita por las y los participantes en el *xepel gijatun* da cuenta de un «sentipensar» (Chinapa, 2021: 35-49) la naturaleza y la relación con la tierra no como entorno o contexto, y menos aún como «recursos naturales». Se trata del reconocimiento de la tierra como sujeto con el que me relaciono, una valoración distinta de la naturaleza que pone en cuestión el paradigma antropocéntrico, ubicándose en una perspectiva de «principios biocéntricos y sagrados, es decir comprender el cosmos de manera espiritual, donde los seres humanos somos parte de un tejido universal en diálogo constante con la flora, fauna, reino mineral, el aire, el agua y los astros» (Cifuentes y Castillo, 2022: 129).

En esta perspectiva, el *xepel gijatun* también tiene un aspecto celebrativo de ofrenda de lo acontecido en el ciclo que termina, para recibir de parte de la *mapu* una renovación no solo espiritual sino también comunitaria, una renovación ética. «Creo que lo espiritual está bien inserto en la práctica, porque al menos para mí el hablar de espiritualidad conlleva hablar de cómo estoy actuando» (Entrevista 1). Pues la naturaleza se manifiesta con una fuerza que está más allá de la comprensión intelectual y exige del mapuche una actitud concreta, en términos teológicos, este elemento habla de una experiencia mística.

«Es que más allá de conectarme como con dios, fue como con la naturaleza. Como ahí viene el pensamiento de que los mapuche agradecen por la naturaleza, por la lluvia, por todo y nosotros siendo mapuche también, no lo hacemos. Entonces ahí viene el pensamiento de pucha hay que valorar lo que tenemos en la naturaleza. De repente la gente está talando los árboles que finalmente son los que nos dan oxígeno o también como personas». (Entrevista 07)

Esta práctica espiritual de renovación ética, en profunda conexión con la naturaleza, nos habla, como sugieren Cifuentes y Castillo, de una ética intervital, «ética de convivialidad, o aprender a convivir bien donde el ser humano se reconoce en conexión y vitalmente vivo con el cosmos.» (Cifuentes y Castillo, 2022: 129).

En la cosmovisión mapuche se comprende a la persona como parte de la naturaleza, lo que se traduce en un espacio de agradecimiento constante, de una relación de armonía y respeto con la tierra, la siembra, los animales, los árboles; ser mapuche es vivir en una actitud de agradecimiento y reciprocidad en relación con la naturaleza en la cotidianidad. «Para mí es importante emocionalmente estar en mi *gijatun* porque es mi renovación, donde voy a estar conectada con mis *pu longko*, con la tierra y con mi entorno.» (Entrevista 09). En efecto, lo sagrado para el pueblo mapuche se visualiza en «aquellos lugares o espacios territoriales, que están cargados y protegidos de una fuerza y de un poder misterioso (*newen*) personificados en los *geh* (dueños y protectores de ciertos espacios de la naturaleza)» (Curivil, 2007: 39).

Concluido el estudio y presentados sus resultados,⁸ la reflexión avanza a preguntarse ¿Cómo aporta esta celebración a la construcción de la comunidad universitaria? ¿Es posible fortalecer la identidad institucional en y desde la diversidad como característica distintiva? Esto es lo que se verá en el apartado siguiente.

8 III Congreso Nacional sobre el Fenómeno Religioso en el Mundo Contemporáneo, Grupo de Trabajo N° 10 Conversaciones interreligiosas en la Postmodernidad, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 13 de diciembre de 2019.

III. Desafíos y aprendizajes para fortalecer la identidad en la diversidad de la comunidad UC Temuco: alcance regional, nacional y educación superior

Como ya se ha sostenido, solo es posible construir una auténtica comunidad a partir del respeto y valoración de la diversidad constitutiva de todo lo viviente. La identidad de la comunidad UC Temuco consiste justamente en su apertura a la otredad, a la diferencia. Dado el contexto pluriétnico e intercultural de la región que la institución habita y reconoce como su entorno y espacio de compromiso, uno de los aspectos fundamentales de la apertura a lo diferente es el reconocimiento del *mapuche kimiün*.

En los apartados anteriores se revisaron los avances institucionales en diálogo intercultural y valoración del pueblo y cultura mapuche, con foco en la experiencia de conmemoración del *wiñon antü* por su fuerte carácter simbólico, de construcción de sentido comunitario y de vínculo con los ciclos naturales de la *mapu*. Para cerrar estas reflexiones, las preguntas que orientan este apartado se refieren a qué alcances nos deja la experiencia del *wiñon antü*, y en particular del *xepel gijatun*, a nivel institucional, regional y respecto de la educación superior. Sin pretender cerrar las posibilidades analíticas, algunos alcances a modo de conclusiones pueden ser la cuestión del reconocimiento, el diálogo intra-cultural e intra-institucional, la dimensión religiosa como elemento insoslayable de la comunidad, y el vínculo con todo lo creado.

Sobre el reconocimiento

Como se vio, las y los estudiantes consideran la conmemoración del *wiñon antü* como un acto de reconocimiento, tanto en su organización como en el hecho de participar de ella. Para los teóricos contemporáneos del reconocimiento, ser reconocido por otro sujeto es una condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones, sea individual o colectiva. Más aún, Charles Taylor afirma que «el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido» en (De la Maza, 2021:112). En el mismo sentido, José Quidel expresa con toda claridad esa falta de reconocimiento y sus rupturas sociales cuando afirma que «los pueblos indígenas en el mundo hemos sido objeto de maltratos, muertes, invisibilización, desterritorialización y persecución, ahora ya no solo de aquellos que no son indígenas, sino, de nuestra propia gente, familias y amigos.» (Quidel, 2020: 229). Por eso, lo realizado por la UC Temuco en cuanto reconocimiento del *mapuche kimiün* contribuye significativamente a visibilizar el pueblo y cultura mapuche, y lo hace desde

una práctica comunitaria institucionalizada, como lo es la conmemoración del *wiñon antü*, probablemente única en su tipo en el sistema universitario nacional.

No obstante, este avance sigue siendo insuficiente en la opinión del estudiantado que participó de las entrevistas. Falta mayor participación de estudiantes y docentes, o que ese día no hubiera actividades académicas...

Esto es un aporte, la ceremonia que se hace para el *we xipantu*, esto es un aporte y también un desafío, (...) pero es muy poco, ya que el *we xipantu* se realiza solo una vez al año, mientras que la cultura chilena se lleva todos los días del año, juegan a la pelota, tenis, basquetbol, muchos juegos, así también, todos los días hablan castellano, en la laguna, en las salas, (...) entonces por eso el *wiñon antü* representa un uno por ciento solamente, ya que, luego la vida estudiantil se realiza todo en castellano, entonces es un aporte, pero mínimo. (Entrevista 4)

Por otra parte, el reconocer otros modos de conocer y enseñar, como el *kimel-tuwün*, y abrirles espacios universitarios para que puedan desplegarse, permite cuestionar el paradigma epistemológico y didáctico dominante en la educación superior chilena. Al mismo tiempo, se constituye en ejemplo de aprendizaje significativo y centrado en el estudiante, eje del Modelo Educativo UC Temuco, al evidenciar los principios de trabajo cooperativo, actividad del estudiante y contextualización socio-cultural del aprendizaje (UC Temuco, 2007:30-31).

En resumen, el reconocimiento del pueblo mapuche y su cosmovivencia nos desafía como universidad y sociedad estructuralmente monocultural y asimétrica a plantearnos formas y políticas públicas que apunten a relaciones plurinacionales, plurilingües, justas y respetuosas. La conmemoración del *wiñon antü* es al mismo tiempo, un reconocimiento institucional del *mapuche kimün* y un desafío a profundizar este tipo de reconocimiento del saber mapuche.

Diálogo intracultural

Por otra parte, la experiencia del *wiñon antü* muestra la necesidad y la práctica del diálogo intracultural en la organización de la actividad, diálogo que se sustenta en la diversidad cultural del pueblo mapuche presente en los diferentes territorios a los cuales pertenecen los y las estudiantes. El resultado es una actividad que revitaliza esa diversidad interna del pueblo tanto como su apertura hacia la sociedad no mapuche. Elisa Loncón afirma que «... hoy se sostiene con mayor certeza que para que la educación sea intercultural, para el diálogo entre culturas, necesariamente requiere

fortalecer lo intracultural (Mato, 2008; entre otros), desde lo propio, lo local» (Mato, 2008: 81). En un sentido análogo se puede sostener la necesidad y práctica del diálogo intra-institucional como base para el aporte que la comunidad universitaria puede y debe realizar al diálogo social.

Para lograr cambios significativos en los discursos y prácticas hegemónicas racistas y coloniales presentes en nuestros pueblos, se requiere ejercitar una mirada crítica desde el corazón de las propias culturas (diálogo intracultural) e instituciones (diálogo intrainstitucional). Ello favorece la construcción de un nuevo orden social en que se valora la diversidad cultural que constituye la identidad de la región de La Araucanía, el país y *Abya Yala*.

Dimensión religiosa

Entre los y las entrevistados/as, quienes se identifican con una de las iglesias cristianas no expresaron dificultades en participar de esta ceremonia. Tampoco quienes se identificaron con la espiritualidad mapuche expresaron reparos a que personas cristianas participaran de la ceremonia; por lo que, desde esa perspectiva, ser cristiano y ser mapuche no es necesariamente excluyente. Asimismo, la ceremonia devela una dimensión relevante de la identidad mapuche: su espiritualidad íntimamente vinculada a la tierra, a la naturaleza, que se transforma en un quehacer, en relaciones interpersonales, en vida comunitaria.

El rol de la espiritualidad en el proyecto de la interculturalidad o diálogo —convivencia entre cosmovisiones diversas— requiere de un verdadero encuentro o convivencia entre las personas de culturas distintas quienes pueden expresar el sentido profundo de lo que creen, siendo esto una condición de la dinámica del reconocimiento pleno del otro/a. (Cheuquenao y Castillo, 2021: 134).

La experiencia del *wiñon antü* nos muestra que la espiritualidad o sentido de lo espiritual está presente en el pueblo mapuche y en los pueblos indígenas de todo *Abya Yala*, y es vivida integralmente, como parte de una experiencia de vínculo con la comunidad y con la naturaleza.

Lo religioso, dentro del proyecto de la modernidad y colonialidad en el que la educación superior también se encuentra inserta, se ha visto como una dimensión inferior o se le ha dejado fuera de los procesos interculturales, educativos, políticos y sociales. Al quedar fuera de la vida social, relegando la espiritualidad a un ámbito individual o privado que se desconecta de las demás dimensiones de la vida, se está ejerciendo violencia sobre el sentido último del existir. Aquí hay un desafío importan-

te para las instituciones de educación superior, y en particular para las universidades católicas que defienden una formación holística.

Vínculo con la creación

Toda la investigación constata la importancia vital que tiene el vínculo con la naturaleza para el mundo *mapuche*. *Wiñon antü* «es un proceso de la naturaleza, que vive en la naturaleza precisamente y nosotros nos hacemos partícipes [en el *wiñon antü*], viviendo sobre la naturaleza porque nos entrega este piso para vivir en comunidad» (Entrevista 1). Este principio biocéntrico de «vivir en comunidad» de todo lo creado es lo que el pueblo *mapuche* expresa al decir *küme mongen*, buen vivir o vida buena. El papa Francisco desarrolla ideas similares en *Laudato sí*, como ejes que atraviesan toda la encíclica: «la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, (...), el sentido humano de la ecología, (...) y la propuesta de un nuevo estilo de vida» (Francisco, 2015: 16). Para la Universidad ello implica un doble desafío. Por una parte, hacerse cargo con mayor energía del compromiso de respetar, proteger y mejorar la vida en todas sus formas y manifestaciones, como lo declara el documento *Ser y Quehacer* (UC Temuco, 2019:18). Por otra parte, significa también abrirse aún más a aprender de los y las hermanos/as mapuche esa «tranquila, profunda y esencial conexión con la tierra que tienen los pueblos originarios de América» (Palet, 2015: 90). El desafío y alcance no está solo para la Universidad, sino para la región y el país. La fragilidad del planeta y el vivir en comunidad es responsabilidad de cada una/o y de las instituciones que tienen el deber de proteger la tierra y todo lo viviente para una vida justa y buena para todas y todos.

Estos cuatro aspectos que resaltan en la ceremonia del *xepel gijatun* dan pistas interesantes respecto de la comunidad universitaria en cuanto identidad institucional construida en y desde la diversidad. Por una parte, un rasgo identitario de la comunidad UC Temuco puede llegar a ser su política y práctica de reconocimiento del *mapuche kimün* desde una perspectiva de interculturalidad crítica. Que ello sea posible pasa por asumir que aún es incipiente y se requieren mayores esfuerzos formales, por ejemplo, aprobando la política institucional de interculturalidad en contexto *mapuche*. Pero ello no será suficiente si, como nos enseña el segundo aspecto, no se da en una dinámica de diálogo intra-institucional que genere una transformación estructural de la institución para hacer del diálogo intercultural una práctica cotidiana. Parafraseando la afirmación de Loncón citada, para que la educación que ofrece la UC Temuco sea intercultural (y entonces la institución logre ser referente en temáti-

cas interculturales y en el abordaje de soluciones sostenibles a las tensiones sociales de La Araucanía como aspira en su PDI) necesariamente requiere fortalecer lo propio, cultivar el diálogo, hacer gestión y vida universitaria caracterizadas por los criterios de comunión y participación, ponerse al servicio de la búsqueda de la equidad y de la construcción de una sociedad más justa y solidaria (UC Temuco, 2019).

Asimismo, la práctica ceremonial del *xepel gijatun*, que en sí mismo es un acto de construcción de comunidad abierta a la diversidad, muestra la necesidad de vivir la dimensión religiosa de la existencia como una espiritualidad cotidiana y de interconexión con todo lo creado, una espiritualidad que anime el compromiso ambiental, económico, social y cultural por hacer vida la hermandad universal (UC Temuco, 2019:10-11), o dicho en palabras de Francisco, «una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad» (Francisco, 2015: 240).

En definitiva, la conmemoración de *wiñon antü* en la UC Temuco es una experiencia única de reconocimiento y vitalización del *mapuche kimün*, que se hace posible gracias al espacio universitario y que es parte de la formación y diálogo intercultural en contexto *mapuche* de esta casa de estudios, sustentado en un enfoque de interculturalidad crítica que incorpora la cuestión religiosa y que aporta a la construcción de la comunidad a partir del reconocimiento de nuestras diferencias. Esta experiencia única, como vimos durante este capítulo, nos insta a alcances que involucran no solo a la UC Temuco, sino a la región de La Araucanía y al país en su búsqueda de diálogo intercultural verdadero debido a la histórica deuda y falta de reconocimiento hacia el pueblo *Mapuche*. El *wiñon antü*, es un tiempo de renovación que comparten todos los pueblos indígenas de *Abya Yala*, por lo tanto, todo aquel que habita y comparte la vida de la tierra está llamado a reconocer y respetar este proceso de renovación. En este sentido son las universidades las primeras que tienen el deber de renovarse en una docencia, investigación y vinculación que sea respuesta al estudiantado y al territorio al que se deben.

Glosario⁹

Chachay / Papay: persona de edad avanzada, *chachay* referida al varón y *papay* a la mujer. Se utiliza como muestra de respeto por parte de personas más jóvenes.

9 Para la elaboración del Glosario se utilizaron como referencias el *Diccionario Mapudungún – Español. Español – Mapudungún* de F. de Augusta, editado por B. Villena (Ediciones UC Temuco, 2017), la tesis doctoral de J. Quidel (2020), y *Mapun Kimun, Relacionales mapuche entre personas tiempo y espacio* de R. Becerra y G. Llanquín (2017).

Gijañmawiin. Forma mapuche de referirse a las prácticas religiosas propias, a la forma de pensar y practicar la socialidad religiosa *mapuche*.

Gijatun: ceremonia religiosa *mapuche* para vincularse con los distintos *newen* que actúan para mantener la armonía general en el *wajmapu*: el equilibrio climático, territorial, social y familiar. De carácter amplio, es momento propicio para las grandes reuniones sociales y familiares.

Güxamkan/Güxamkantun: conversar, el ejercicio de dialogar, conversaciones, exposiciones, coloquios.

Kimün: saber, conocer, tomar conciencia, comprender. Conocimiento.

Kume mongen: vida buena, en armonía y equilibrio con todos los seres, integrando sociedad y naturaleza.

Lamgnen: hermana. Dicho por la mujer al varón, hermano.

Lof: unidad territorial básica sea por característica geográfica (*lof mapu*) o parentesco común (*lof che*).

Longko: Cabeza, y por derivación autoridad tradicional sociopolítica *mapuche*. La partícula *pu* es la forma del plural, por lo que *pu longko* se refiere a las autoridades.

Machi: Agente principal del sistema y práctica de la salud *mapuche*. Puede ser varón o mujer, *wentru machi* o *domo machi*, respectivamente.

Mapu: Tierra, territorio. Espacio físico material e inmaterial. El mundo, el universo.

Wenu mapu: arriba, espacio superior.

Wajmapu: la tierra en que vivimos, que reúne todos los espacios materiales e in-materiales que lo componen, no solo lo que sentimos bajo nuestros pies, sino también lo que está arriba, abajo y dentro de él.

Mapuche: Gente que vive y pertenece a los territorios *mapuche*. Gente de los espacios.

Mapunche: forma de referirse a las personas que viven según el modelo de vida *mapuche*, comida, habla, religión, vestimenta.

Mapuzungun: Lengua mapuche. Literalmente significa el habla del *mapu*.

Mizagun: Momento para compartir los alimentos.

Newen: Fuerza, fortaleza. Aquello que sostiene los distintos espacios y elementos que existen en el *waj mapu*.

Ngenpin: Literalmente, significa «dueño del decir, del saber»; su función principal es conducir la ceremonia religiosa del *gijatun*.

Rakizuam: Pensamiento, inteligencia.

Ruka: vivienda tradicional *mapuche*.

Werken: mensajero o portavoz de un *lof*.

We xipantu: Año nuevo. Nombre que recibe el tiempo que transcurre desde que empiezan a crecer los días hasta que se produce el día más largo del año (solsticio de

invierno), aunque no expresa el sentido genuino que tiene, que comprende un período prolongado en el cual se producen distintos procesos y cambios naturales. *Wiñon antü*: Regreso del sol. Nombre más tradicional para referirse al solsticio de invierno y su significado como cambio de ciclo vital.

Xepel gijatun: Acto de despertarse. Ceremonia en que se evoca e invoca la unidad de los seres superiores, las energías de la naturaleza y del universo, los antepasados y las circunstancias de la vida presente de la sociedad ante el mundo del *kajfiwenu*, y que invita al despertar en el orden cósmico.

Bibliografía

- Agrupación Mapuche UCT Mew. (2020). <https://www.facebook.com/pages/category/Community-Organization/Agrupacion-Mapuche-UCT-Mew-886126911449473/>
- Becerra, R., Llanquino, G. (2017). *Mapun Kimun, Relacionales mapuche entre personas tiempo y espacio*. Ocho Libros editores, Santiago.
- Catriquir, D. (2019). «Invitación al Wiñon antü». En Wiñon antü. Wiñotun mew antü, pelomtugeketun kewüh. Regresa el sol, la lengua ilumina. Cápsula audiovisual. Recuperado en <https://uct.cl/winon-antu/>
- Catriquir, D.; Durán, T. (2007). «Kimeltuwün zugu. Modelo educativo mapunche». En T. Durán, D. Catriquir y A. Hernández (Comps.). *Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos sociales y patrimonio institucional mapunche Vol. III* (pp.443-454). Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Catriquir, D.; Llanquino, G. (2017). «Wiñon antü zugu. Fenómeno natural, de vida y de kimün en el mapunche rakizuam». En R. Becerra y G. Llanquino (Editores) *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (pp.116-136). Santiago. Ediciones Ocho Libros.
- Chequeno Aillapan, R., y Castillo Muñoz, A. (2021). «Narrativas sagradas: autobiografías espirituales de mujeres como práctica intercultural». *Siwô' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos*, 14(2), 133-149.
- Chipana, S. (2021). «Epistemologías interrelacionales». *Teología Práctica Latinoamericana*. Vol.1, N°2.
- Cifuentes Padilla, J., y Castillo Muñoz, A. (2022). «Provocaciones ancestrales al desarrollo normativo». *Encuentros. Revista de ciencias humanas, teoría social y pensamiento crítico*, 16 (Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt), 124–135. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6914650>

- Curivil, R. (2007). La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados. Santiago, Ediciones LOM.
- De La Maza, L. (2021). «Reconocimiento e identidad de género». *Veritas, Revista de Filosofía y Teología*. núm. 48, pp. 103-120.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. POLIS 38.
- Francisco, Papa. (2015). *Laudato sí*. Carta Encíclica sobre el cuidado de la casa común. Santiago, Ediciones UC.
- Gloël, M. (2019). «Introducción». En M. Rojas (Editor). *Entre el ayer y hoy de las ciencias sociales y humanidades*. A 35 años de la revista CUHSO (pp.11-18). Temuco: Ediciones UC Temuco.
- Loncón, E. (2017). «Las demandas de políticas educativas y lingüísticas de los Pueblos indígenas de Chile: Una mirada desde los derechos lingüísticos». En E. Triviño, L. Morawietz, C. Villalobos y E. Villalobos (Editores). *Educación Intercultural en Chile. Experiencias, pueblos y territorios* (pp 75-99). Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- May, P. (2001). *Todos los reinos palpitan en ti*, Santiago: Grijalbo.
- Painemal, X. (2011). *Identidad y Espiritualidad Mapuche: la visión del Machi*. Tesis Universidad ARSIS, Santiago.
- Pairican, F. (2014). *Malón: la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén.
- Palet, P. (2015). «Espiritualidades laicales en una Iglesia en salida». En Amparo Alvarado, Lúcia Pedrosa-Padua, Andrea Sánchez y Consuelo Vélez (compiladoras). *Mística y Profecía. Congreso Americano y Caribeño de Teología y Espiritualidad*. Buenos Aires: Editorial Autores de Argentina.
- Pichinao, J., Mellico, F. y Huenchulaf, E. (2023). Mapunche Gijañmawün Gülu ka Puwel Mapu. La forma mapunche de pensar y practicar la socialidad religiosa en Gülu y en Puwel Mapu. Temuco: Ediciones UC Temuco.
- Organización Internacional del Trabajo, Conferencia General. (1989). Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169
- Quidel, J. (2020). *La noción mapuche de che «persona»* (tesis Doctoral). Universidad Estadual de Campinas, Brasil.
- (2020). «Mundos y epistemologías en resistencias: el caso del pueblo mapuche». En *CUHSO* vol.30, n°1 (pp 221-232).
- UC Temuco. (2005). *Misión y Visión*. En *UC Temuco. Plan de Desarrollo Institucional 2005- 2010*. https://3w.uct.cl/docencia/pioneros/docs/institucionales/UCT_Plan%20Des%20Institucional%202005-10.pdf

- UC Temuco. (2016). *Competencias genéricas para la formación de profesionales integrales*. Cuadernos de Docencia N°3. Temuco, Dirección General de Docencia. https://cedid.uct.cl/img/info8/03_competencias_genericas_1_20170118153520.pdf
- UC Temuco. (2018). *Orientaciones para participar en la ceremonia xepel gijatun*. Temuco, Comisión de Interculturalidad. https://3w.uct.cl/winon-antu/Protocolo_winoantu.pdf
- UC Temuco. (2019). *Ser y Quehacer de la Universidad Católica. Marco inspirador y principios orientadores de la Universidad Católica de Temuco*. Segunda edición. Temuco, Vice Gran Cancillería. <https://www.uct.cl/content/uploads/ser-y-quehacer-uct.pdf>
- UC Temuco. (2020). *Orientaciones para la incorporación en la formación de pregrado de un enfoque intercultural en contexto mapuche*. Cuadernos de Docencia N°11. Temuco, Dirección General de Docencia. <https://dgd.uct.cl/wp-content/uploads/2022/08/Cuarderno-de-Docencia-Nro-11-UC-TEMUCO.pdf>
- UC Temuco. (2021). *Plan de Desarrollo Institucional 2030. Universidad Católica de Temuco. Construyendo la Universidad que soñamos*. Temuco, Dirección de Planificación Institucional. <https://pdi.uct.cl/wp-content/uploads/2021/06/Plan-de-Desarrollo-Institucional-2030-FINAL-comprimido.pdf>

Construyendo Comunidad en la Universidad Católica de Temuco: Evaluación del Programa Pares Anfitriones

Lea Vallejos-Barrera¹

Ana Barrera-Herrera²

Bertha Escobar-Alaniz³

Loreto Riquelme Bravo⁴

Angélica Cartes⁵

Sofía Castilla-Gutiérrez⁶

Universidad Católica de Temuco

Resumen

El Programa Pares Anfitriones (ProPA) es una iniciativa interna de la Universidad Católica de Temuco, impulsada por la Facultad de Ciencias de la Salud de dicha institución. Su objetivo es facilitar el proceso de adaptación a la vida universitaria de los estudiantes de primer año de las carreras de esta Facultad, por medio de un acompañamiento realizado por estudiantes de cursos superiores llamados pares anfitriones. El objetivo del capítulo es dar a conocer esta iniciativa, además de evaluar la percepción

-
- 1 Psicóloga, Licenciada en Psicología, Coordinadora Programa Pares Anfitriones, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: lvallejos@uct.cl
 - 2 Doctora en Psicología, académica Departamento de Psicología, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Temuco. Investigadora joven Núcleo Milenio para Mejorar la Salud Mental de Adolescentes y Jóvenes, Imhay. Correo electrónico: abarrera@uct.cl
 - 3 Magíster en Salud Pública, mención Salud Mental, académica y Decana de la Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: bescobar@uct.cl
 - 4 Magíster en Neuropsicología Infantil, Jefa de la Carrera de Psicología, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: lriquelme@uct.cl
 - 5 Magíster Internacional en Nutrición y Dietética Aplicada, Jefa de la Carrera de Nutrición y Dietética, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: acartes@uct.cl
 - 6 Magíster en Actividad Física, Salud y Calidad de Vida, académica del Departamento de Procesos Terapéuticos, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: scastilla@uct.cl

y el grado de satisfacción del programa por parte de los pares anfitriones, novatos y jefes y jefas de carrera. Se evaluó el programa a través de una encuesta en línea aplicada a los participantes de la cohorte 2021 (89 estudiantes novatos, 60 estudiantes pares anfitriones y 6 jefes/as de carrera). Se obtuvieron altos índices de validación de la iniciativa por parte de los estudiantes y un alto grado de satisfacción con las acciones realizadas; más del 50 % de los novatos aseguran que los acompañamientos fueron un factor decisivo al momento de continuar con sus estudios, además de generar un sentido de pertenencia con la carrera. Por su parte, el 100% de los jefes de carrera considera que el ProPA es beneficioso para la comunidad educativa, además de ser un programa pertinente que promueve una mejor inserción a la universidad. Este programa ha favorecido una red de apoyo social que promueve el bienestar entre los estudiantes, permite construir comunidad, además de generar instancias de acompañamiento entre estudiantes, promoviendo la adaptación entre quienes acceden a la educación superior.

Palabras clave: *adaptación universitaria, retención, acompañamiento, pares anfitriones, construir comunidad.*

Abstract

The Host Peers Program (ProPA) is an internal initiative of the Catholic University of Temuco, promoted by the Faculty of Health Sciences of said institution. Its objective is to facilitate the process of adaptation to university life of the first-year students of the careers of this Faculty, through an accompaniment carried out by students of higher courses (host peers). The objective of the chapter is to disseminate this initiative, in addition to evaluating the perception and the degree of satisfaction with the program on the part of the host peers, rookies, and managers. The program was evaluated through an online survey applied to the participants of the 2021 cohort (90 freshmen students, 60 host peer students, and 6 majors). High rates of validation of the initiative by the students and a high degree of satisfaction with the actions carried out were obtained; More than 50% of the newcomers say that the accompaniments were a decisive factor when continuing their studies, in addition to generating a sense of belonging to the career. For their part, 100% of the career heads consider that the ProPA is beneficial for the educational community, in addition to being a relevant program that promotes a better insertion among newcomers. This program has favored a social support network that promotes well-being among students, generating

instances of accompaniment among students, and promoting adaptation among those who access higher education.

Keywords: *University adaptation, Retention, Accompaniment, Host Peers.*

Introducción

Durante la última década, Chile ha presentado un aumento exponencial de jóvenes que deciden ingresar a una universidad (pública, privada o estatal), debido a las diferentes reformas que ha tenido el sistema de educación superior (Rivera-Arroyo y Araya-Castillo, 2021). Una de las más importantes corresponde a la Ley de Gratuidad aprobada en el año 2015, que financia la totalidad de los estudios a quienes decidan postular y matricularse en una universidad adscrita a este tipo de beneficio, ampliando la posibilidad de iniciar estudios superiores para los jóvenes de distintos orígenes socioeconómicos (Barrientos-Oradini y Araya-Castillo, 2018; Oradini et al., 2020).

Sin embargo, el Consejo Nacional de Educación (CNED, 2022) reporta que en el año 2022 hubo una disminución en el total de estudiantes universitarios que ingresaron a un programa de pregrado; en comparación al 2021 la cantidad de matrículas disminuyó en un -0.2% (Consejo Nacional de Educación, 2022). Las regiones no han estado exentas de este fenómeno: en la Región de La Araucanía, el total de estudiantes que ingresan a una carrera universitaria ha disminuido progresivamente desde el año 2018, bajando de 16.000 matriculados en primer año a 14.000 estudiantes en el año 2021 (CNED, 2022). Además, se estima que a nivel país durante el 2021 solo un 75.5% del total que ingresó a una universidad continuó sus estudios; en la Región de La Araucanía el porcentaje de retención del año 2021 fue de un 74.2%, disminuyendo un -1.3% en comparación al promedio nacional (CNED, 2022).

A pesar de esta reciente disminución en la matrícula y la retención a nivel país, aún una gran cantidad de jóvenes decide ingresar año a año a la educación superior. En su gran mayoría, son jóvenes transitando por la adultez emergente, una etapa del desarrollo vital entre la adolescencia y la adultez, en la cual se suscitan distintos procesos cruciales para el individuo, como la exploración de su identidad, elección de un proyecto de vida ligado al trabajo o estudios, el establecimiento de relaciones interpersonales significativas, además del desafío de convertirse en adultos (Arnett et al., 2014; Barrera-Herrera y Vinet, 2017). La importancia de considerar las características de etapa en la comprensión de las trayectorias académicas radica en que esta

fase vital se sitúa dentro del periodo en que las personas deciden continuar o no su formación académica, ingresar a una universidad y continuar sus estudios superiores para la obtención de un título profesional (Felinto et al., 2020).

El ingreso a la universidad constituye un desafío para los estudiantes novatos en distintas esferas de su desarrollo, estableciéndose como una etapa de la vida marcada por cambios propios de la adultez emergente, más los desafíos de adaptarse a un sistema educativo más exigente en términos académicos y vitales (Jiménez y Ruiz, 2021; Letelier-Sanz et al., 2021). Asimismo, lo es para las instituciones que los reciben, puesto que en gran parte la finalización exitosa de los estudios depende de las herramientas que las universidades brinden como apoyo a sus estudiantes (Barrera-Herrera y Vinet, 2017; Londoño, 2009).

Actualmente existen distintos factores que inciden en los estudiantes al momento de decidir permanecer una carrera universitaria como la edad, antecedentes familiares, falta de recursos económicos, desorientación ante la elección de carrera, factores psicosociales, entre otros. En este contexto, el proceso de adaptación a esta nueva etapa de sus vidas suele ser un desafío; si no existe un proceso de adaptación efectivo es común que muchos estudiantes deserten de sus estudios durante sus primeros semestres académicos (Alvarado-Guerrero et al., 2021; Reyes y Meneses, 2020). En este punto, es posible evidenciar que los problemas asociados a la adaptación a la vida universitaria, trascienden las posibles dificultades académicas que un estudiante podría experimentar, teniendo efectos directos en la salud del individuo y en la comunidad en la que está inserto.

Es por esto, que es necesario detectar también factores protectores que podrían favorecer el proceso de adaptación de los y las estudiantes como, por ejemplo: habilidades sociales, la percepción individual de eficacia social, el soporte social, la personalidad, los estilos de afrontamiento, el rendimiento académico, el bienestar, la motivación y el optimismo (Londoño, 2009; Rendón et al., 2020), factores que pueden ser parte de un programa que facilite la adaptación a esta primera etapa universitaria.

Teniendo en cuenta este escenario, las universidades han implementado diferentes programas que buscan promover la motivación y el desarrollo de habilidades y con ello mejorar los indicadores de retención de cada institución (Rosero y Sánchez, 2021; Saavedra, 2021). Si bien existen muchos programas, estos pueden diferir unos de otros, pues algunos de ellos abordan solamente aspectos académicos, otros son focalizados para un grupo reducido de estudiantes, incluso algunos son dictados por el mismo cuerpo docente de la carrera. Ejemplos de este tipo de programas son iniciativas como los acompañamientos entre pares a estudiantes de primer año de la

Universidad Andrés Bello o el Programa de acceso a la Educación Superior, PACE, de la Universidad del Bío-Bío (Mir y Hormazábal, 2021; Saavedra, 2021). Por su parte, la Universidad Católica de Temuco también cuenta con diferentes programas de acompañamiento académico y desde el 2020 surge el Programa Pares Anfitriones (Derechos reservados: Escobar-Alaniz, Vallejos-Barrera y Barrera-Herrera, 2022), el cual se describe a continuación.

Programa Pares Anfitriones (ProPA©)

La Universidad Católica de Temuco es una casa de estudios regional, católica, con una fuerte vocación de servicio público, fundada el 8 de septiembre de 1959, por la Diócesis San José de Temuco, cuyo propósito es la formación de profesionales para servir a la región y al país, a través de un desarrollo de excelencia en la docencia, investigación, extensión y vínculo con el medio, además de la vida universitaria (UC Temuco, 2019).

Actualmente, esta institución cuenta con una matrícula de 10.546 estudiantes de pregrado durante el 2022, los que se distribuyen en las 44 carreras que imparte la universidad. A su vez, cuenta con ocho facultades. Este estudio se focalizará específicamente en la Facultad de Ciencias de la Salud, la cual integra seis carreras (Nutrición y Dietética, Psicología, Fonoaudiología, Kinesiología, Tecnología médica y Terapia ocupacional) y cuenta con una matrícula de 2.091 estudiantes. En términos de retención, según cifras del año 2021 la UC Temuco cuenta con una tasa del 82.5% de retención en primer año. Por su parte, la Facultad de Ciencias de la Salud, posee un 89.3% de retención (Sistema de Información Institucional, KIMN, 2022).

Considerando la importancia de favorecer la permanencia y contribuir a mejoras en los indicadores de retención académica, la Facultad de Ciencias de la Salud UC Temuco, ha desarrollado una iniciativa llamada Programa Pares Anfitriones, que busca facilitar el proceso de adaptación a la vida universitaria de los estudiantes de primer año de sus carreras, por medio de un acompañamiento realizado por estudiantes de cursos superiores (pares anfitriones). Este programa propone que a partir de un acompañamiento sistemático de pares anfitriones, en coordinación estrecha con las jefaturas de carrera, se generen condiciones que promuevan el bienestar en quienes ingresan, por medio de una red de apoyo social entre pares y que con ello mejore la adaptación a la vida universitaria, los niveles de retención y satisfacción con la carrera y la universidad (Blanco y Díaz, 2005).

El ProPA inicia su implementación el año 2020 con una versión piloto realizada en dos carreras de la Facultad, Tecnología Médica y Psicología, contando con 30 es-

tudiantes participantes como pares anfitriones. Luego, el año 2021 se implementó de manera transversal a todas las carreras de la Facultad, para posteriormente en el año 2022 posicionarse como una estrategia de acompañamiento inicial de la Facultad de Ciencias de la Salud UC Temuco; a la fecha se ha formado a un total de 240 pares anfitriones, quienes han acompañado a más de 1000 estudiantes de primer año, desde que inició el programa.

En la actualidad el programa constituye uno de los hitos relevantes en el Portafolio Estratégico de Proyectos de la Facultad de Ciencias de la Salud, que busca promover la permanencia, trayectoria y logro de los estudiantes que ingresan a carreras de la Facultad, en coherencia con el interés institucional de apoyar y fortalecer estrategias que permitan incrementar y/o mantener las tasas de retención en los cursos iniciales.

I. Fundamentos del ProPA

A nivel teórico, esta iniciativa se fundamenta en tres conceptos base: Bienestar Social, Bienestar Psicológico y Bienestar Subjetivo, a partir de los cuales se desarrolla un modelo que permite la convergencia de estos, considerando las particularidades de cada uno (ver Figura 1). En primer lugar, el programa se sustenta bajo el modelo de Bienestar social de Keyes, concepto que se define como la valoración que realiza la persona de las circunstancias y su funcionamiento dentro de la sociedad (Keyes, 1998); dicho modelo consta de cinco dimensiones, a saber: a) Integración social, b) Aceptación social, c) Contribución social, d) Actualización social y, e) Coherencia social, dimensiones que se promueven en el programa, y se contemplan en las intervenciones que se realizan. A modo de ejemplo, el programa educa tanto a pares anfitriones como novatos en los sistemas de atención de la universidad, con la finalidad de contribuir al desarrollo de coherencia social. A su vez, para promover la integración social, se realizan dinámicas entre pares y novatos que les permitan vincularse; para promover la contribución social se realiza semestralmente una dinámica de cierre, un punto de encuentro entre novatos y pares anfitriones, instancia donde los pares anfitriones pueden conocer en qué se traduce su apoyo a los novatos, entre otras dinámicas.

En segundo lugar, se encuentra el concepto de bienestar psicológico, el que trasciende los estados afectivos y las valoraciones a partir de la satisfacción vital, encontrándose en aspectos que buscan y facilitan la realización de las personas y su desarrollo óptimo (Barrantes-Brais y Ureña-Bonilla, 2015). Para explicar el bienestar psicológico, (Ryff, 1989) plantea la existencia de seis dimensiones que lo componen: a) Autoaceptación, b) Relaciones positivas, c) Autonomía, d) Propósito en la vida, e) Crecimiento personal y, f) Dominio del entorno. Mediante la incorporación de estas

dimensiones, se psicoeduca a los estudiantes pares anfitriones en los seguimientos, entregándoles herramientas que les permitan poner en práctica estas dimensiones y aplicarlas en su paso por la universidad.

Por último, Martín (Martín, 2002) propone que el Bienestar subjetivo es el resultado de la valoración global que incluye elementos afectivos y cognitivos, donde la persona repara tanto en su estado anímico presente como en la congruencia entre los logros alcanzados y sus expectativas sobre una serie de dominios, así como también el grado de satisfacción con su vida.

A su vez, este programa interno recoge el sello identitario y misional de la Universidad Católica de Temuco; la identidad institucional se sustenta en un sentido de pertenencia y trascendencia en la conexión de las acciones que se emprenden y el horizonte del futuro misional de la institución. Por su parte, el sello identitario y misional está fundamentado en valores y principios transversales; en cuanto a valores se sostiene en el respeto por la diversidad y en la actuación ética, los cuales se concretan en cinco principios transversales: 1) Construir Comunidad, 2) Cultivar el diálogo, 3) Vocación, servicio y equidad, 4) Respetar, proteger y mejorar la vida en todas sus formas, y, finalmente, 5) Evangelización de la cultura (Uc Temuco, 2019).

Especial relevancia tiene el principio de Construir Comunidad, el cual hace referencia a que la vida humana y su propia identidad se construye con otros, en una vida en sociedad. La construcción de comunidad es un eje sustantivo de desarrollo para la Universidad Católica de Temuco; a partir de ello se articulan las relaciones intra e interestamentales y es también desde ahí que se busca impactar en el medio social y eclesial. Por ello, se construye comunidad desde los principios de la escucha atenta, el respeto a la diversidad, el aprecio al legítimo disenso y la participación activa y efectiva de todos sus miembros (UC Temuco, 2019).

Desde los primeros planteamientos del programa, se ha considerado como máxima Construir Comunidad entre los estudiantes, y entre ellos y los distintos actores clave del proceso de formación, como son los jefes y jefas de carrera, administrativos y otras unidades de la institución que se relacionen directamente con el bienestar de los estudiantes. Así el ProPA establece una vinculación inmediata de los estudiantes novatos con sus pares de otros cursos y entre los estudiantes y jefes de carrera respectivos, favoreciendo una formación integral, complementando el conjunto de actividades y experiencias de aprendizaje que la universidad ofrece, creando espacios de comunidad que permitan a sus estudiantes una mejor adaptación a través de un acompañamiento efectivo, además de fomentar la adquisición de competencias y ap-

titudes de los jóvenes, en el marco de la identidad institucional, desde una mirada colectiva y de responsabilidad social. De esta manera, se posiciona como una iniciativa que promueve los valores y principios de la Universidad, pues se constituye como una estrategia voluntaria, enmarcada por el altruismo entre los estudiantes de la Facultad de Ciencias de la Salud.

Tanto los enfoques teóricos asociados al Bienestar, como el principio orientador de Construir Comunidad se incorporan de los procesos formativos de los pares, así como en las actividades que se realizan en cada una de las etapas que integran el programa. El ProPA, recoge estas dimensiones y se ejecutan acciones que puedan fortalecerlas en los estudiantes que pertenecen a este (pares anfitriones) y para aquellos que son beneficiarios del mismo (novatos).

II. Integrantes y metodología de la iniciativa

Los principales actores involucrados en el modelo de ejecución del ProPA son:

- **Asesor/a:** Profesional del área de la psicología que implementa el programa y entrega herramientas a los estudiantes y la jefatura de carrera, para generar un óptimo acompañamiento durante el proceso. Además, lleva un monitoreo a través del registro de las actividades realizadas (asistencias, registros de seguimiento y actividades extras).
- **Jefe/a de carrera:** Es quien sustenta, motiva y respalda la labor realizada por los pares anfitriones y se coordina con el equipo asesor, para realizar acciones conjuntas.
- **Estudiantes:** Son todos los pares anfitriones, y estudiantes de primer año (novatos) que son acompañados por estos, ya que ellos son el elemento base para sostener el programa.

Para lograr el objetivo general del programa, el ProPA considera una intervención anual que consta de cinco fases para su implementación:

- Diseño:** Se realiza una convocatoria a estudiantes de segundo año vía correo electrónico y presencial mediante actividades de difusión del programa, para invitarlos a ser parte del ProPA. Este proceso inicia durante los meses de noviembre y diciembre, considerando como requisitos para participar como pares: a) ser estudiantes de segundo año en la carrera, y b) contar con compromiso y participación constante en el programa.
- Planificación:** Los pares anfitriones realizan un análisis interno por carrera de los factores que facilitan y/o obstaculizan la adaptación en estudiantes de primer

año. En base a estos elementos se desarrolla un plan de acción conjunto y se realizan capacitaciones para preparar a los estudiantes.

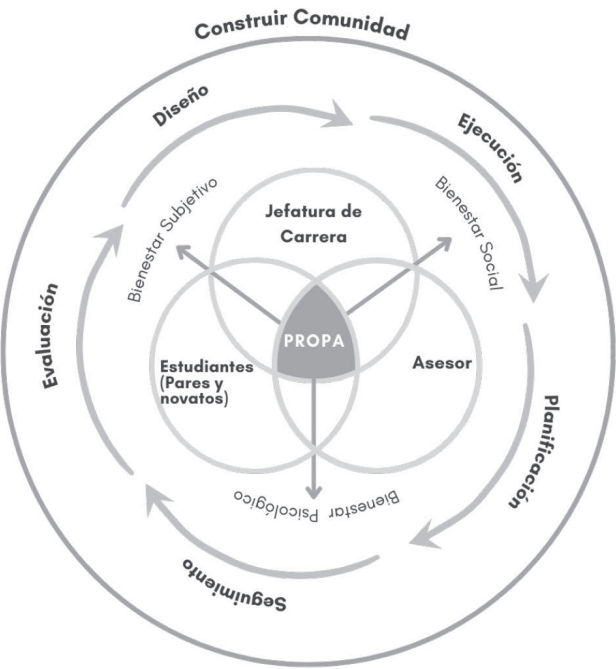
- c) **Ejecución:** Este proceso involucra un primer momento de sensibilización y capacitación para los estudiantes que serán pares anfitriones; en estas instancias se capacita a los pares anfitriones en temáticas como: 1) Comunicación efectiva y escucha activa, 2) Recursos y apoyos de la universidad, además de otros temas que pueden emerger, a fin de que puedan entregar un acompañamiento adecuado a los novatos. Luego de las capacitaciones, se designan los estudiantes novatos a sus pares anfitriones, se crean grupos de Whatsapp, en los que participan pares anfitriones, jefaturas de carrera y el asesor o asesora. Mediante este medio se entrega información relevante, se responden preguntas, y se coordinan los seguimientos y actividades extras. Este procedimiento facilita la comunicación entre pares y las jefaturas de carrera; de la misma forma los pares anfitriones pueden transmitir consultas de los novatos a estos grupos o notificar de situaciones detectadas por los novatos.
- d) **Seguimientos:** Corresponden a reuniones quincenales con la jefatura de carrera, los pares anfitriones y el asesor/a del programa, cuyo propósito es monitorear los acompañamientos de los estudiantes y resolver dudas del proceso. En estas instancias de seguimiento el programa contempla tres temáticas guía: a) Vinculación: Se busca conocer la apreciación de los pares respecto al nivel de contacto que tienen con los novatos y a partir de ello entregar herramientas y generar acciones que permitan aumentar el grado de vinculación entre pares y novatos; b) Formación: En base a las necesidades planteadas por los pares anfitriones se gestionan y ejecutan nuevas instancias de capacitaciones (por ejemplo: prevención del estrés y la ansiedad, técnicas de estudio, protocolos de la universidad, entre otras); y c) Autocuidado: Con esta línea se busca generar espacios que permitan a los pares anfitriones cuidar su salud mental, a medida que avanzan los acompañamientos (realización de actividades/talleres de herramientas para el afrontamiento, plenarias grupales en donde se puedan expresar libremente y en caso de ser necesario se activan las redes de apoyo emocional que tiene la universidad).
- e) **Evaluación:** Al finalizar el primer semestre en que se ejecuta el programa, se realiza una evaluación mediante una encuesta en línea destinada a los estudiantes que están siendo acompañados (novatos), a los estudiantes que son pares anfitriones, y a los jefes y jefas de carrera, a fin de conocer su apreciación respecto a

la ejecución del programa y establecer mecanismos de mejora. Al finalizar el año académico se vuelve a repetir la evaluación.

Cabe señalar que, durante todo el proceso de implementación se motiva y compromete a las jefaturas de carrera en el seguimiento del programa, como apoyo a la labor de los pares anfitriones y su involucramiento en las decisiones, informaciones y otras acciones que deban desarrollarse a partir de las situaciones que emergen en el marco del acompañamiento. Lo anterior se concreta en un registro de seguimiento, en el cual se resguarda la asistencia de los pares a estos espacios, además de sintetizar las principales temáticas abordadas y acuerdos que se establecieran durante estos encuentros.

Para visualizar cómo se desarrolla el programa se ha elaborado una figura ejemplificadora que contiene los distintos actores involucrados en el programa, los modelos teóricos y principios que fundamentan sus acciones y por último las fases necesarias para su implementación.

Figura 1. Modelo base para la implementación del ProPA



Como se ha descrito, el Programa Pares Anfitriones es una iniciativa interna implementada al interior de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad Católica de Temuco. Se fundamenta en enfoques teóricos y valóricos, recogiendo aspectos asociados al bienestar psicológico, el apoyo social de actores clave de la comunidad universitaria, además de un acompañamiento activo por parte de un equipo asesor para una implementación guiada y efectiva. Si bien cuenta con una trayectoria y una alta participación estudiantil en las seis carreras que lo componen, es importante considerar cómo sus protagonistas principales perciben su funcionamiento en términos de planificación, metodología, actividades, entre otros aspectos de relevancia. Es así como el objetivo de este estudio consiste en evaluar la percepción del ProPA y el grado de satisfacción del programa por parte de los pares anfitriones, novatos y jefes y jefas de carrera, a fin de establecer una evaluación global del programa, con miras a implementar posibles mejoras.

III. Método

Participantes

Se realizó una convocatoria a todos los participantes del ProPA de la cohorte 2021. De un universo de 386 estudiantes novatos, 86 pares anfitriones y seis jefes de carrera, participaron 89 estudiantes novatos, 60 pares anfitriones y 6 jefes de carrera. Respecto a los criterios de inclusión para cada tipo de muestra, se esperaba que respondieran la encuesta de percepción del programa quienes participaron activamente en la ejecución de éste durante el año 2021. Respecto a los pares anfitriones, un 76.7% eran mujeres y un 23.3% hombres; el rango de edad se situaba entre 19 y 26 años, con una media de 20.57 años. Cursaban segundo año en las carreras de Psicología (35%), Tecnología médica (23.3%), Nutrición (13.3%), Fonoaudiología (11.7%), Terapia ocupacional (10%) y Kinesiología (6.7%).

Respecto a los estudiantes novatos, un 77.5% son mujeres, un 21.3% hombres y un 1.1% prefiere no decirlo; la totalidad de este grupo cursaba el primer año de la Universidad y pertenecían mayoritariamente a las carreras de Psicología (30.3%), Kinesiología (18%), Terapia ocupacional (15.7%), Tecnología médica (15.7%) y en un menor porcentaje a Fonoaudiología (13.5%) y Nutrición y dietética (6.7%). Finalmente, la totalidad de los jefes/as de carrera respondieron el instrumento (83.3% mujeres y 16.7% hombres).

Instrumentos

A fin de evaluar la percepción de los participantes del programa, el equipo de investigación elaboró tres encuestas ad hoc, las que fueron revisadas antes de su aplicación por un equipo de cuatro profesionales que se desempeñaban en el área de bienestar y salud mental estudiantil, con el fin de validar el contenido del instrumento, además de revisar aspectos de redacción y formato.

Encuesta Pares Anfitriones. Encuesta integrada por 25 preguntas, que incluyen aspectos sociodemográficos (carrera, género, edad), número de estudiantes a cargo y medios de contacto con novatos. Posteriormente, por medio de una escala tipo Likert de tres puntos (Nada satisfecho/a, a Satisfecho/a) se evaluaba su nivel de satisfacción con aspectos nucleares del programa, como las capacitaciones, reuniones de seguimiento, autopercepción del nivel de cercanía, calidad del apoyo ofrecido a los novatos, nivel de respuesta de novatos, participación del jefe o jefa de carrera, entre otros. También se les preguntaba por su grado de acuerdo respecto a la contribución del programa en la adaptación de los novatos y a su integración dentro de la comunidad estudiantil (En desacuerdo a De acuerdo). Finalmente, se incluían preguntas abiertas para agregar fortalezas de su proceso como pares, aspectos de mejora y comentarios al programa.

Encuesta novatos. Encuesta compuesta por 16 preguntas, las cuales indagaban en aspectos para describir los participantes (carrera, género), si fueron contactados por su pares y el medio de comunicación utilizado. Luego, las preguntas se relacionaban con evaluar su grado de satisfacción (Nada satisfecho/a Satisfecho/a) con aspectos del acompañamiento, como información recibida, apoyo emocional, calidad del vínculo con su par anfitrión. Posteriormente, se evaluaba el grado de acuerdo (En desacuerdo a De acuerdo) con afirmaciones referentes a la utilidad de los acompañamientos para su proceso de adaptación a la carrera y universidad y su efecto en la permanencia. El instrumento finaliza con una sección de preguntas abiertas donde los novatos explicitan los beneficios y aspectos de mejora del proceso de acompañamiento y otros comentarios relacionados.

Encuesta a jefes de carrera. Instrumento organizado en siete preguntas de tipo Likert (1 al 7), en donde se pedía calificar aspectos como la evaluación global del programa, metodología, acciones realizadas y acompañamiento del equipo asesor. Luego, se evaluaba su grado de acuerdo (En desacuerdo a De acuerdo) con aspectos

como el beneficio de la implementación del programa, efectos en la inserción de los estudiantes de primer año, pertinencia de éste, entre otros. En la última sección se dispuso de preguntas abiertas para que los jefes de carrera pudieran explicitar ventajas, aspectos de mejora y otros comentarios/sugerencias sobre el ProPA y su implementación.

Procedimiento

Durante los meses de noviembre y diciembre del año 2021 se aplicaron las tres encuestas elaboradas a través de la plataforma *Google Forms*. A cada grupo de participantes del Programa se les envió el link respectivo a través de correo electrónico; también se realizó difusión de las encuestas a través de las redes sociales del programa. La recolección de datos duró cuatro semanas. Posterior al periodo de recolección de datos, se entregó un informe de resultados generales a cada jefatura de carrera.

Análisis

Se trasladaron las respuestas obtenidas a través del formulario *Google Forms* al software estadístico SPSS (versión 27). Primeramente, se realizaron análisis preliminares a fin de evaluar la calidad de los datos y preparar la base de datos. Posteriormente, se realizaron análisis descriptivos (media, moda, porcentajes, entre otros) para describir la muestra y las variables evaluadas en cada encuesta. Por su parte, las preguntas abiertas de cada encuesta fueron analizadas a nivel cualitativo, a partir de los comentarios entregados por los participantes.

Resultados

Dentro de los principales resultados de la cohorte 2021 destacan los altos índices de validación de la iniciativa por parte de pares anfitriones (sobre el 90%), además de la positiva valoración de las instancias de seguimiento y capacitaciones. Así también, sobresale el sentido de contribución social manifestado por los pares, puesto que más del 90% de ellos asegura que el programa es un factor importante para facilitar el proceso de adaptación a los nuevos estudiantes, y aseguran sentirse miembros importantes para la comunidad universitaria (ver Tabla 1).

Tabla 1 *Resultados evaluación Pares Anfitriones*

Tipo de pregunta	Afirmación	«Satisfecho/a»	«Medianamente satisfecho/a»	«Nada satisfecho/a»
Preguntas satisfacción	Sentido de equipo desarrollado con los/las demás pares anfitriones/as:	58.3%	41.7%	--
	Reuniones de seguimiento del proceso realizadas junto a jefe de carrera y representante de la Mesa de Salud Mental:	73.3%	26.7%	--
	Nivel de cercanía lograda con los novatos que me fueron asignados/as:	21.7%	66.6%	11.7%
	Calidad del apoyo que pude brindar a los novatos que me fueron asignados/as:	40%	56.6%	--
Preguntas afirmación	Afirmación	«De acuerdo»	«Medianamente de acuerdo»	«En desacuerdo»
	«Considero que al participar del Programa contribuye de manera activa en el proceso de adaptación de los estudiantes de primer año»	93.4%	—	6.6%
	«Me considero un miembro importante de la comunidad estudiantil»	88.3%	—	11.3%
	«En relación a los contenidos tratados en las capacitaciones, considero que estas me servirán para mi rol como futuro profesional»	98.3%	1.7%	—

Por su parte, los novatos reportan niveles medios y altos de satisfacción respecto a la calidad del apoyo (información, apoyo, capacidad de respuesta de sus pares). Además, más del 60% de los novatos señalan que el programa y los acompañamientos les permitieron adaptarse de mejor manera a la carrera. De forma complementaria, aseguran también que los acompañamientos fueron un factor decisivo al momento de decidir continuar con sus estudios, además de generar un sentido de pertenencia con la carrera y la institución.

Tabla 2 *Resultados evaluación Novatos*

Tipo de pregunta	Afirmación	«Satisfecho/a»	«Medianamente satisfecho/a»	«Nada satisfecho/a»
Preguntas satisfacción	Información/es que recibí de mi par anfitrión (sobre las asignaturas, la carrera, la Universidad)	70.8%	3.4%	25.8%
	Apoyo emocional que recibí de mi par anfitrión	56.2%	6.7%	37.1%
	Confianza que sentí con mi par anfitrión(a)	61.8%	3.4%	34.8%
	Respuesta de mi par anfitrión(a) a las preguntas que le formulé durante el semestre	76.4%	2.2%	21.3%
Preguntas de afirmación	Afirmación	«De acuerdo»	«Medianamente de acuerdo»	«En desacuerdo»
	«Considero que los acompañamientos me fueron de ayuda, para adaptarme mejor a mi primer año de carrera»	66.6%	2.2%	31.5%
	«Gracias a los acompañamientos pude integrarme de mejor manera a la carrera»	65.2%	—	34.8%
	«Considero que los acompañamientos cumplieron un rol importante en mi decisión de permanecer en la carrera»	58.5%	2.2%	39.3%

En cuanto a la evaluación de las jefas y jefes de carrera, el 100% considera que el ProPA es beneficioso para la comunidad educativa, además de ser un programa pertinente que promueve una mejor inserción entre los estudiantes novatos. Además, evalúan positivamente el programa, la metodología de trabajo, además de una buena evaluación en cuanto a las actividades como seguimientos y capacitaciones.

Tabla 3 *Resultados evaluación Jefaturas de carrera*

Tipo de pregunta	Afirmación	«De acuerdo»	«Medianamente de acuerdo»	«En desacuerdo»
Preguntas afirmación	«Considero que la implementación del ProPA es beneficioso para la Facultad y sus estudiantes»	100%	--	--
	«El ProPA ha favorecido la inserción a la universidad de estudiantes de nuevo ingreso»	100%	--	--
	«Considero pertinente la ejecución del ProPA en la Facultad»	100%	--	--
Preguntas de puntuación (1-7)	Temática evaluada y calificada	6-7	4-5	1-3
	¿Cómo calificarías el programa?	5	1	--
	¿Cómo calificarías la metodología utilizada para su implementación?	6	--	--
	¿Cómo calificarías las actividades desarrolladas? (seguimientos, encuentros con novatos, capacitaciones, talleres, etc.)	6	--	--

En relación a los resultados cualitativos de la evaluación, los pares anfitriones y estudiantes novatos manifestaron explícitamente que el programa y en específico los seguimientos y actividades les ayudaba a disminuir su estrés y ansiedad relacionados a su carga académica, además de visibilizar la importancia de la salud mental. Destacan estas actividades como un espacio para interactuar con otros y favorecer competencias como seguridad personal, habilidades sociales, entre otras.

Por su parte, los jefes y jefas de carrera consideran que el ProPA genera un importante compromiso entre estudiantes del programa, generando un sentido de pertenencia entre los estudiantes y entre estudiantes y carrera, siendo un programa que favorece el vínculo entre pares. Agregan que, adicionalmente, la participación de los estudiantes en el programa y la vinculación cercana con el equipo asesor ha favorecido la detección oportuna de problemas de salud mental y requerimientos específicos de los estudiantes en esta área, lo que ha permitido realizar las derivaciones respectivas a los servicios internos de acompañamiento psicológico.

En términos de mejoras, los pares anfitriones destacan aspectos como el contacto individual que tienen con sus estudiantes asignados; los novatos reportan una necesidad de mejora en el apoyo emocional brindado por los estudiantes de cursos superiores. Tales aspectos son fuente de mejora en las capacitaciones contempladas en el programa. Cabe señalar que estos resultados se socializan con todos los participantes involucrados a fin de instaurar mejoras en la forma en que desarrollan las principales acciones del programa.

Discusión

El objetivo de este estudio fue evaluar la percepción del Programa Pares Anfitriones y el grado de satisfacción de éste por parte de quienes lo integran. A partir de la evaluación realizada, se observa una positiva evaluación de diferentes aspectos del programa, tanto por parte de quienes participan como pares anfitriones, por quienes reciben el acompañamiento, y por las jefaturas que apoyan en su implementación.

En específico, en cuanto a los pares anfitriones, se destaca la validación que realizan los jóvenes en cuanto al propósito del ProPA y las valoraciones positivas referentes a su implementación. Un resultado relevante corresponde a que este grupo de estudiantes asegura que al ser parte del programa, han contribuido de manera significativa en el proceso de adaptación de los novatos. Este resultado puede evidenciar la percepción y aumento en el sentido de pertenencia a la comunidad educativa y un sentimiento de contribución, ambas dimensiones pertenecientes al constructo de bienestar social propuesto por (Keyes, 1998). A su vez, considerando estos resultados

anteriores y la apreciación cualitativa, se puede evidenciar que el programa ha contribuido al crecimiento personal de los estudiantes, en cuanto a recursos y competencias ligadas a la autonomía y la importancia y establecimiento de relaciones positivas con otros, aspectos contenidos en el modelo de (Ryff, 1989), y que propician una mejor adaptación a la vida universitaria (Londoño, 2009; Rendón et al., 2020).

En cuanto a la evaluación realizada por los novatos, estos relevan la importancia de los acompañamientos en su primer año académico, además de que estas instancias les permitieron adaptarse a la universidad e integrarse. En este punto, resulta importante destacar aquello, pues siguiendo la teoría de (Keyes, 1998), el sentirse parte de un grupo es definitorio para alcanzar el bienestar (Blanco y Díaz, 2005). Así también, se puede apreciar que los novatos visualizan a los pares anfitriones como una figura positiva, que puede promover el bienestar psicológico y sus dimensiones (Ryff, 1989), pues éstas cobran relevancia ya que se podrían situar como un factor decisivo y predictor de la retención en la educación superior (Londoño, 2009).

Por su parte, las jefaturas de carrera también realizan una positiva evaluación del programa, reconociendo el impacto de este en la permanencia de los estudiantes durante su primer año. Además, al ser un programa que trabaja de forma sistemática con las jefaturas de carrera, permite efectuar un proceso más interiorizado de acompañamiento y seguimiento de los estudiantes, tanto para quienes brindan como para quienes reciben el apoyo, lo cual juega a favor de identificar posibles riesgos de deserción que puedan surgir en estudiantes universitarios durante los primeros años. En esta línea, se destaca la importancia de que el programa brinda estrategias de apoyo efectivas para estudiantes novatos más allá del ámbito académico (Alvarado-Guerrero et al., 2021), considerando aspectos tan relevantes como la salud mental en esta etapa de vida.

Por su parte, también es oportuno considerar la etapa del desarrollo en la que se encuentran los estudiantes que cursan sus primeros semestres en instituciones universitarias. Como se ha señalado, la adultez emergente es una etapa desafiante en la cual se generan distintos procesos, entre ellos la elección de un proyecto de vida ligado al trabajo o estudios. Para quienes han optado por estudiar una carrera universitaria es importante cumplir esta proyección como parte de su desarrollo profesional. El pertenecer a un programa de acompañamiento y adaptación a la vida universitaria puede constituir un factor motivacional y a la vez una red de apoyo de relevancia para el cumplimiento de este objetivo vital (Felinto et al., 2020),

De esta manera, es posible observar que se da respuesta al objetivo general del programa, corroborando su efectividad y el impacto positivo que éste tiene en los es-

tudiantes y en sus respectivos procesos de adaptación a la vida universitaria. El ProPA ha favorecido una red de apoyo social que promueve el bienestar entre los estudiantes de primeros años, un programa de apoyo universitario que ha generado instancias de acompañamiento entre pares, favoreciendo la adaptación y permanencia de los estudiantes que acceden a la educación superior.

En relación a las limitaciones de la investigación, en cuanto a los instrumentos utilizados, es necesario considerar que no cuentan con estudios de evidencias de validez de constructo o contenido. Futuras investigaciones podrían utilizar instrumentos validados que evalúen de forma más precisa constructos como adaptación académica, apoyo social, pertenencia a grupos, bienestar psicológico, entre otras variables relevantes. A su vez, la inclusión de estas variables e instrumentos, puede propiciar la realización de análisis más complejos. Otra limitación corresponde a que las respuestas cualitativas obtenidas por los estudiantes tanto de primer año como pares anfitriones son acotadas y no permiten analizar en profundidad su experiencia, subjetividades y creencias asociadas al programa. Futuras investigaciones podrían incluir técnicas cualitativas tales como entrevistas en profundidad o grupos focales, a fin de obtener información que permita complementar la evaluación del programa.

Por otro lado, en cuanto a las proyecciones del programa, en primer lugar se espera implementar evaluaciones para las distintas acciones que se desarrollan, como actividades grupales entre novatos y pares anfitriones, capacitaciones, entre otras, que permitan evaluar el programa en distintos periodos y evaluar la eficacia de las mismas. Además, se requiere planificar nuevas estrategias que apunten a implementar mejoras en los aspectos que recibieron una evaluación menos satisfactoria por los pares y novatos, tales como la vinculación y mejora en la comunicación entre estudiantes y el apoyo emocional brindado desde los pares hacia los novatos. Una última proyección del equipo es que el programa pueda ser implementado en las otras facultades, para así extender su uso a toda la comunidad universitaria.

Asimismo, se hace necesario visibilizar y difundir este tipo de iniciativas internas en las universidades, a fin de compartir experiencias, replicar programas, evaluar el impacto de iniciativas, con miras a fomentar la investigación y la concreción de experiencias prácticas vinculadas con la adaptación a la vida académica.

Conclusiones

El Programa Pares Anfitriones es un programa interno de la Universidad Católica de Temuco que fue creado con el objetivo de facilitar el proceso de adaptación a la vida universitaria de los estudiantes de primer año de las carreras de la Facultad de

Ciencias de la Salud. Los integrantes del programa, esto es, pares anfitriones, novatos y jefes y jefas de carrera han realizado una evaluación positiva y un alto grado de satisfacción con aspectos como la metodología, actividades como talleres, seguimientos y capacitaciones. Este programa ha favorecido una red de apoyo social que promueve el bienestar entre los estudiantes, su sentido de pertenencia a la comunidad universitaria, generando instancias de acompañamiento entre estudiantes, promoviendo la adaptación entre quienes acceden a la educación superior.

Finalmente, este tipo de instancias evidencian la importancia de favorecer los recursos personales y sociales que promueven la adaptación a la vida universitaria y por consiguiente la retención, en un periodo crítico como son los primeros años universitarios, sin dejar de considerar la premisa que da fundamento el programa, esto es, Construir Comunidad mediante diversas acciones que permitan favorecer el proceso de adaptación de los estudiantes novatos y que a su vez, facilite el fortalecimiento de competencias y aptitudes de los jóvenes pertenecientes a esta iniciativa. Lo anterior permite concretar el marco identitario institucional, desde una mirada colectiva y de responsabilidad y contribución social, no solo para la Universidad católica de Temuco, sino también destacar el sello identitario de las Universidades Católicas, cuyo fin es promover el Construir Comunidad y Bien Común mediante acciones e investigaciones como las que se recogen en el presente libro.

Bibliografía

- Alvarado Guerrero, I., Cepeda Islas, M., del Bosque Fuentes, A., López Torres, M., y Victoria Limón, K. (2021). «Factores asociados a la permanencia escolar Universitaria: habilidades sociales y motivación». *Congresos CLABES*. <https://revistas.utp.ac.pa/index.php/clabes/article/view/3358>
- Arnett, J. J., Žukauskienė, R. y Sugimura, K. (2014). «The new life stage of emerging adulthood at ages 18–29 years: Implications for mental health». *The Lancet Psychiatry*, 1(7), 569-576.
- Barrantes-Brais, K., y Ureña-Bonilla, P. (2015). «Bienestar psicológico y bienestar subjetivo en estudiantes universitarios costarricenses». *Revista intercontinental de psicología y educación*, 17(1), 101-123. doi.org/10.1249/01.mss.0000518182.52863.8c
- Barrera-Herrera, A., y Vinet, E. (2017). «Adulthood Emergent and cultural characteristics of the stage in university students in Chile». *Terapia psicológica*, 35(1), 47-56. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-48082017000100005>
- Barrientos-Oradini, N., y Araya-Castillo, L. (2018). «Educación Superior en Chile». *Revista Aletheia*, 10(1), 78-107. Fotografía: Maya Corredor©

- Blanco, A., y Díaz, D. (2005). «El bienestar social: su concepto y medición». *Psicothema*, 17(4), 582-589. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/727/72717407.pdf>
- Consejo Nacional de Educación (2022). «Informe de tendencias de la matrícula de educación superior». <https://www.cned.cl/sites/default/files/informepregrado2022.pdf>
- Felinto, T., Gauer, G., Rocha, G., Braun, K., y Dias, A., (2020). «Eventos de Vida y Construcción de Identidad en la Adultez Emergente». *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20 (2), 500-518. <http://dx.doi.org/10.12957/epp.2020.52582>.
- Jiménez, Y., y Ruiz, M. D. L. Á. (2021). «Reflexiones sobre los desafíos que enfrenta la educación superior en tiempos de COVID-19». *Economía y Desarrollo*, 165. http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0252-85842021000200003&script=sci_arttext&tlng=en
- Keyes, C. L. M. (1998). «Social well-being». *Social psychology quarterly*, 121-140. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2787065#metadata_info_tab_contents
- Letelier-Sanz, P., Maureira-Bustos, Y., Monroy-Acuña, Y., Navia-Pinto, K., Zapata-Saldías, S., & Rodríguez-Fernández, A. (2021). «Satisfacción con la educación superior como indicador de calidad: el caso de una universidad pública chilena». *Revista Cubana de Educación Superior*, 40(3). http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S0257-43142021000300013&script=sci_arttext&tlng=pt
- Londoño, C. (2009). «Optimismo y salud positiva como predictores de la adaptación a la vida universitaria». *Acta colombiana de psicología*, 12(1), 95-107. <https://actacolombianapsicologia.ucatolica.edu.co/article/view/335>
- Martín, M. Á. G. (2002). «El bienestar subjetivo». *Escritos de psicología*, (6), 18-39. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=281674>
- Mir, M., y Hormazabal, M. (2021, Noviembre). «Programa de acompañamiento entre pares a estudiantes de primer año, para la integración universitaria y permanencia académica en la Universidad Andrés Bello». *Congresos CLABES*. <https://revistas.utp.ac.pa/index.php/clabes/article/view/3417>
- Oradini, N. B., Castillo, L. A., Acevedo, Á., Jara, V. Y., Gamba, X., y Cornejo, C. (2020). «Gratuidad de la Educación Superior en Chile». *Arandu UTIC*, 7(1). <https://www.utic.edu.py/revista.ojs/index.php/revistas/article/view/97>
- Rendón, R. C., Angulo, Y. L., Villalobos, M. V. P., y Mujica, A. D. (2020). «Perfiles motivacionales y predicción del abandono en estudiantes universitarios chilenos». *Congresos CLABES*, 160-167. <https://revistas.utp.ac.pa/index.php/clabes/article/view/2652>

- Reyes, N., y Meneses, A. L. (2020). «Una revisión crítica de los factores psicosociales asociados al abandono universitario en primer año». *Congresos CLABES*, 82-90. <https://revistas.utp.ac.pa/index.php/clabes/article/view/2627>
- Rivera-Arroyo, J., y Araya-Castillo, L. (2021). «¿Cómo las instituciones de educación superior deben enfrentar los nuevos desafíos del entorno?» *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 27(1), 26-32. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28065533033>
- Rosero Estupiñan, K., y Sánchez Rodríguez, M. (2021). «Estrategia de consejería estudiantil: Una posibilidad de apoyo a la permanencia en momentos de incertidumbre». *Congresos CLABES*. <https://revistas.utp.ac.pa/index.php/clabes/article/view/3411>
- Ryff, C. D. (1989). «Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being». *Journal of personality and social psychology*, 57(6), 1069. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Saavedra, D. (2021). «Impacto del programa PACE en la permanencia de estudiantes de primer año cohorte 2020 en la Universidad del Bío-Bío». *Congresos CLABES*. <https://revistas.utp.ac.pa/index.php/clabes/article/view/3357>
- Sistema de información institucional, (10 de septiembre, 2022), *Matrícula Pregrado Regular* [documento excel], Kimn UCT, <https://kimn2.uct.cl/main-pregrado/>
- Universidad Católica de Temuco, (2019), *Ser y quehacer de la Universidad Católica de Temuco*, *Ediciones UC Temuco*. <https://www.uct.cl/content/uploads/ser-y-quehacer-uct.pdf>

RELATOS



Detenernos para dar...

(...) Un cristiano sin una preocupación intensa de amar, es como un agricultor despreocupado de la tierra, un marinero desinteresado del mar, un músico que no se cuida de la armonía (...)

(Padre Alberto Hurtado)

Temuco, 13 de julio, invierno sureño. La lluvia y el frío eran la tónica del tercer día. Cambiamos nuestra rutina habitual de equipo y las «pirotecnias» curriculares por la compra de ingredientes para las deliciosas sopaipillas. Café y té para engañar el frío. Gorros y guantes para regalar. Binguito para disfrutar y música para el alma. Siguiendo las indicaciones del mapa, llegamos al lugar. El comedor de la comunidad nos acogía. Almas pequeñas corrían con sus caras pintadas. Las sonrisas y la alegría opacaban el impasible día. Nosotros, en una orilla, mirábamos con suspicacia. Mientras tanto, sentíamos el afecto de Héctor, Luis y Cristian, que nos acompañaba en la distancia. Después de unos minutos, todo comenzó. Dejamos nuestras casacas y bufandas en un costado del comedor. Las manos activas y afables de Patricia y Francisca hacían correr los primeros platos. La voz de Gabriel irrumpió para jugar. Los números eran repetidos por un pequeño e infantil eco. Jovita con Teresa llevaban el resguardo y el orden. Las cámaras capturaron cada momento. Los cantos de Malva y Violeta, nos hacían temblar el corazón. Aplausos y conmoción por lo vivido, ¡la actividad resultó! El cierre estuvo marcado por la vivencia de los tres días y una breve oración. Fue así como la DDEC, interrumpió por un instante sus funciones, para bañarse de realidad, amor al prójimo y construyendo comunidad, contribuyó con un granito en las misiones de invierno de la Universidad.

Carlos Favre

Universidad Católica de Temuco

La vida en la UCSC

Corría marzo del 2001, llevaba tiempo buscando trabajo, el campo laboral era complejo, por lo que, en esa búsqueda, tomé algunos de mis currículums junto a una carta de presentación y me fui a Correos de Chile en Concepción, una de esas cartas, iba dirigida a «*Sres. Encargados de Personal, Universidad Católica de la Santísima Concepción*», mi pensamiento fue, *espero que alguien lo reciba, si tengo suerte lo leerán..... Que sea lo que Dios quiera*».

Pasaron algunas semanas y recibí un llamado, una voz muy amable al otro lado me contactaba para citarme a entrevista y un posible reemplazo de secretaria en la UCSC, emocionada acepté y en mi interior dije, este llamado, son las oraciones de mi madre. Ella diariamente en sus oraciones pedía a Dios que encontrara un trabajo digno donde fuera tratada con respeto, algo que podemos pensar que viene inserto, pero lamentablemente no todas las personas pueden tener la dicha de trabajar en condiciones dignas y un buen clima laboral. En este caminar por la UCSC, fui descubriendo lo que es trabajar en una Universidad; más aún en una Universidad Católica, en la cual se siente el compromiso y responsabilidad, donde el quehacer diario no es individual, no es egoísta, sino colaborativo, de esfuerzo y aprendizaje, porque ese trabajo es parte de una construcción mayor. Desde el inicio encontré personas que me ayudaron en este camino y aprendí que como trabajadores, tenemos responsabilidad en sumar para el bien de todos. He conocido el compañerismo, la amistad, la solidaridad en momentos difíciles, el buen trato, personas que buscan hacer bien su trabajo porque saben que aportará a un bien común y trascendente, conscientes que cada labor cuenta.

He sido privilegiada en trabajar en el corazón de la Universidad, las facultades, donde vemos el día a día de estudiantes, académicos, administrativos, *se puede respirar la vida universitaria*, ese estudiante que muchas veces fue a mi oficina con un sinnúmero de dificultades, buscando apoyo, orientación, ese estudiante que llegó con la convicción y una promesa, al final de este transitar, ser un profesional que marcará la diferencia y aportará a una comunidad en constante cambio y necesidades que él mismo ha vivido. El académico, quien busca formar de una manera integral, esperando que aquel estudiante no sea solo un receptor de conocimiento, lo insta a desarrollarse en todos los ámbitos, formado en conciencia, valores, integridad, espiritualidad.

Todo ello, es parte de la búsqueda y desarrollo constante de nuestra Universidad, han pasado 21 años, con orgullo y emoción miro el camino recorrido, sin duda mi querida UCSC ha crecido y se empeña en trabajar día a día en ser una Universidad de excelencia y desarrollando acciones por el bien común, lo he vivido, me dio la oportunidad de tener un trabajo y con ello la posibilidad de educar y sostener a mi familia y a muchas familias cuyos hijos son parte de los profesionales de nuestra Casa de Estudios. Esos jóvenes de hace 21 años, ahora están al servicio de la comunidad, los encontramos en el sector público, privado, en nuestra propia UCSC contribuyendo a su Alma Máter y devolviendo de alguna manera, eso que caló en ellos el bien común y la identidad UCSC.

Mariela Ocampo

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Diversidad y Responsabilidad en la Universidad Católica de Temuco

Hace frío hoy, es que en el sur del país las nubes y lluvias son parte del paisaje, corro raudo para alcanzar el semáforo que cruza la avenida Alemania, entre paraguas y botas se escuchan murmullos de los transeúntes, camino rápido, pues me encanta llegar temprano a realizar mis labores.

Cruzo rápidamente y ya estoy en la Universidad, me recibe una majestuosa escultura, áreas verdes que me hacen respirar profundo y tomadores de temperatura que me recuerdan que la pandemia aún no ha terminado completamente. El flujo de personas es alto, mayoritariamente son jóvenes, se ven diversos y a pesar de que vamos con mascarillas miro sus ojos, me recuerdan a un río claro, se ven cristalinos y llenos de energía. Sin lugar a dudas, la diversidad es una característica de esta comunidad, lo observo en las clases, en los pasillos, la cafetería, biblioteca, en los jardines. Hombres y mujeres con distintas opiniones, ideologías, sueños e intereses, pero con la misma fuerza al plantear sus inquietudes y argumentos, buscan libertad, esa libertad de poder elegir, de poder pensar, de poder ser en comunidad, desde el respeto y la co construcción, de entender que somos lo que hacemos y no solo lo que decimos.

La libertad en ser agentes de cambio, en la responsabilidad que significa contribuir desde el micro tejido social desde donde se encuentran, en construir una sociedad ética, solidaria y que permita alcanzar el tan deseado y esquivo desarrollo. Y esa búsqueda la construyen en la Universidad Católica de Temuco, pues ellos mismos son parte de este proceso, cada uno dejando huellas, la idea es tomar conciencia de que huellas dejamos en el otro, en los espacios, en la vida en comunidad, en lo que hacemos. Doy gracias a Dios por ser parte de esta construcción, por enseñar el respeto, el compromiso social y la responsabilidad individual en las construcciones colectivas. Esa es para mí una característica fundamental de la identidad de la Universidad Católica de Temuco, una comunidad diversa, respetuosa y ética. Ya llegué a clases, los alumnos y alumnas ingresan, un día más para colaborar, crecer y amar. Buenos días alumnas y alumnos ¿Cómo están hoy?

Karina Neira
Universidad Católica de Temuco

Sostenibilidad en la UCSC

Desde sus humildes inicios, hace casi un año, Sintiencia Simbiótica ha emergido como un agente de cambio en la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC) y más allá, dejando una marca significativa en el bien común de la comunidad universitaria. Inspirados por el sueño de un huerto comunitario, nuestro proyecto inicialmente concebido para ayudar a niños y niñas en situación de vulnerabilidad ha evolucionado, adaptándose a las necesidades cambiantes de la comunidad. Hoy, somos una organización multidisciplinaria dedicada a la transformación de espacios y comunidades, fundamentados en nuestra tríada conceptual de Salud, Ecología y Educación.

Nuestra contribución en la UCSC ha sido un testimonio tangible de nuestro compromiso con el bienestar común. Con el apoyo de las autoridades superiores de la universidad, siguiendo los principios de *Laudato si* del Papa Francisco, hemos materializado el huerto comunitario en el costado norte del Laboratorio de Ingeniería. Este espacio no es solo un lugar de cultivo; es un testimonio de la sostenibilidad integral que sostiene su funcionamiento con diversos proyectos e iniciativas.

La Facultad de Ciencias se ha unido activamente, ofreciendo cursos teórico-prácticos como «Huerto Urbano Orgánico», dirigidos no solo a estudiantes, sino a académicos y administrativos, fomentando la colaboración y el bien común entre toda la comunidad universitaria. El curso teórico-práctico dirigido no solo a estudiantes sino también a académicos y administrativos, es una muestra de cómo la organización ha integrado su visión en el tejido académico de la UCSC. Esto no solo educa, sino que también fomenta una conexión más profunda con la naturaleza, promoviendo un sentido de pertenencia y cuidado del entorno.

La colaboración con la Facultad de Ciencias y la unidad Sello Identitario UCSC destaca cómo Sintiencia Simbiótica se ha convertido en un catalizador de trabajo conjunto. La Dra. Ana Narváez, Prorectora de la universidad, ha respaldado activamente la iniciativa, demostrando que la administración reconoce y valora la importancia de las contribuciones de la organización al bienestar común.

Nuestra expansión más allá de las fronteras de la universidad ha sido un paso natural en nuestro compromiso con el bienestar común. Colaboramos activamente con

el Hogar de Cristo, extendiendo nuestros principios fundamentales de Educación, Salud y Ecología para impactar positivamente a aquellos que más lo necesitan. La idea inicial de ayudar a niños y niñas en situación de vulnerabilidad ha encontrado nuevas formas de expresión, contribuyendo al bien común de la sociedad.

Los fundamentos de Sintiencia Simbiótica descansan en la creencia de que la educación, la promoción de la salud y la sostenibilidad ecológica son pilares fundamentales para construir una sociedad resiliente y consciente. Nuestra visión no se limita a un proyecto específico, sino que se proyecta hacia el futuro, aspirando a convertirnos en una ONG que continúe interviniendo en espacios, formando redes y colaborando con diversas entidades.

Sintiencia Simbiótica es una fuerza transformadora comprometida con el bien común. Desde la siembra de las semillas de un huerto comunitario hasta la creación de una organización que abraza integralmente la salud, la ecología y la educación, nuestra historia es un testimonio de cómo los pequeños actos pueden tener un impacto monumental. Nuestra contribución al bien común en la comunidad universitaria y más allá refleja la esencia misma de nuestra misión: cambiar el mundo, un espacio comunitario a la vez.

La visión de Sintiencia Simbiótica no se queda confinada en el campus; sus raíces se expanden hacia comunidades más amplias, encontrando terreno fértil en iniciativas como el Hogar de Cristo. La organización se ha convertido en un puente entre la academia y la acción social, llevando consigo no solo conocimientos, sino un compromiso genuino con la mejora de la calidad de vida de quienes más lo necesitan.

En cada paso, Sintiencia Simbiótica ha trascendido su propia historia, convirtiéndose en una fuerza que modela el futuro. La transformación de la UCSC no es solo estética; sino una transformación en la conciencia colectiva hacia una vida más ecológica, saludable y plena. Cada clase, cada cultivo, es una contribución viva al bien común, construyendo un legado que se proyecta en las generaciones venideras.

Sebastián Retamal

Estudiante, Universidad Católica de la Santísima Concepción

Otros títulos publicados por Ediciones UCSC

Un anfibio corazón. La verdadera historia de la ranita de Darwin

Dayana Arrepol

Televisión de proximidad en Iberoamérica, el valor de los contenidos en la TV regional local y comunitaria

Fernando Fuente-Alba Cariola y Raúl Herrera Echenique (editores)

Puentes en el tiempo. Historia Social y Cultural de Concepción

Pedro Valenzuela Reyes y Wilson Lermenda Delgado

Filosofía cristiana: Debates, aportes y desafíos
Carolina Lagos Oróstica (editora)

Otros títulos publicados por Ediciones UCT

Polifonías. Contribuciones desde los estudios del lenguaje y las humanidades

Alejandra Contreras Gutiérrez, Claudio Maldonado Rivera y Sahara Iveth Carreño Cruz (editores)

Colaboración e interdisciplina. Construyendo oportunidades en humanidades y ciencias sociales

Alejandra Contreras Gutiérrez y Helder Binimelis Espinoza (editores)

Wirrar pu trabajadoras ka trabajadores mapuche wallmapu mu. El grito de trabajadoras y trabajadores sociales mapuche desde nuestro mundo-territorio

Exequiel Antilao (compilador)

El raído género

(Colección Yosuke Kuramochi, 3)

Aldo Villarroel

Esta tarea universitaria católica ineludible implica un esfuerzo creativo que abrace la salida, que se descentre y comunique, que responda con rigor a las preguntas del entorno y del tiempo, incluyendo las interrogantes de la propia comunidad universitaria; algo de ese esfuerzo contiene este volumen. Las investigaciones que ofrecemos son de talante y origen distinto, tienen enfoques metodológicos, presupuestos disciplinarios y epistemológicos diferentes, se hacen preguntas diversas que las y los investigadores recogen del entorno universitario, social y/o eclesial, regional, nacional o más global.



UCSC

EDICIONES
UCSC



**UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO**

EDICIONES
UC TEMUCO