

RELIGIÓN, ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA: RETOS Y POSIBILIDADES PARA EL DESARROLLO HUMANO

ESPIRITUALIDADES COMO INSTRUMENTO PARA UN DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Durante buena parte del S. XX el desarrollo se entendió como crecimiento económico, comercio, instituciones modernas, etc. La idea era que los países subdesarrollados debían seguir el sendero de la modernidad marcado por los países desarrollados. Frente a esta mirada economicista del desarrollo (y también colonialista), han surgido varias propuestas que hablan de un Desarrollo Humano Integral. La Iglesia Católica, a través de su Doctrina Social, ha insistido profusamente, por casi 60 años, en este tema. El desarrollo no puede ser meramente económico, sino que debe mirar la totalidad del ser humano. En relación con esto, las espiritualidades pueden ser un aporte a un Desarrollo Humano Integral que tenga en cuenta la liberación de la opresión, el bien común y la búsqueda de trascendencia.

PALABRAS CLAVE: desarrollo; desarrollo humano integral; espiritualidad y bien común.

Spiritualities as instrument for Integral Human Development

ABSTRACT: During much of the twentieth century, development was understood as economic growth, trade, modern institutions, etc. The idea was that underdeveloped countries should follow the path of modernity marked by developed countries. In response to this economicist (and colonialist) view of development, several proposals have emerged that speak of Integral Human Development. The Catholic Church, through its Social Doctrine, has insisted profusely, for almost 60 years, on this theme. Development cannot be merely economic, but it must look at the totality of the human being. In relation to this, spiritualities can contribute to an Integral Human Development that takes into account liberation from oppression, the common good, and the search for transcendence.

KEY WORDS: Development; Integral Human Development; Spirituality; and Common Good.

INTRODUCCIÓN

En buena parte de la segunda mitad del siglo XX el desarrollo se entendía como crecimiento económico, comercio, tasa de inversión, instituciones modernas, etc. El viaje hacia el desarrollo significaba replicar, en los países subdesarrollados, el mismo proceso de la modernidad que había llevado a determinados países del norte a su desarrollo económico. La cultura e instituciones tradicionales, entre otras cosas, debían ser reemplazadas por una cultura e instituciones modernas. La religión, evidentemente, pertenecía al primer grupo

y era conveniente, si una sociedad quería alcanzar el desarrollo moderno, que quedara en el espacio de lo privado. Esta idea de desarrollo entendida solamente desde lo económico comenzó a ser cuestionada por diversas voces a partir de los años 70. Ya a fines de los años 80, se publica por las Naciones Unidas el *Informe Brundtland* (1987), que propone que el *desarrollo sostenible* debe satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones. Pero antes de este informe la Iglesia católica ya había hablado, en diversas instancias, de Desarrollo Humano Integral. Es decir, un desarrollo que va más allá del mero crecimiento económico que repetía el proceso de la modernidad en todas las sociedades del planeta.

El objetivo del presente artículo se centra en mostrar cómo las espiritualidades pueden ser un aporte para generar este Desarrollo Humano Integral. Deliberadamente se ha elegido hablar de espiritualidades y no religión¹ (aunque la primera también se pueda incluir en la segunda), pues la espiritualidad es un concepto más amplio que la religión y aunque hace referencia a la trascendencia, esta no implica que sea una trascendencia necesariamente trascendente (pues también puede ser inmanente).

En la primera parte del artículo indagaremos en la idea moderna de desarrollo, específicamente aquella que se planteó desde un enfoque capitalista y moderno que daba preeminencia al factor productivo económico y no tenía en consideración otros factores que hoy se consideran relevantes. Frente a la propuesta meramente economicista de desarrollo, presentaremos una alternativa: la del Desarrollo Humano Integral. Esta propuesta, que ha sido desarrollada desde distintas perspectivas, se centrará en lo propuesto por la Iglesia católica en su Doctrina Social (DSI). La DSI ha insistido, por casi cerca de 60 años, en que el desarrollo humano no puede centrarse solamente por lo económico, pues debe mirar al ser humano en su totalidad y en su relación con la naturaleza. Uno de los aspectos fundamentales de este Desarrollo Humano Integral, según la Iglesia católica y otros autores, es la apertura a la trascendencia.

En la segunda parte de este estudio nos centraremos en la espiritualidad. Este es un concepto que está siendo profusamente usado, pero que tiende a ser un concepto poco claro. La pregunta fundamental de este apartado es qué es la espiritualidad y, por otra parte, cómo esta puede abrir la experiencia de la auto-trascendencia que abre al sujeto al otro. Aunque ya se ha señalado más arriba, es importante insistir en que hemos preferido hablar de espiritualidad y no de religión, pues la primera pareciera ser una experiencia más amplia (pero no necesariamente más profunda o mejor) que la segunda, en el sentido de que la espiritualidad puede abarcar la experiencia de la trascendencia trascendente y la de la trascendencia inmanente.

En el tercer apartado, por último, se intentará dar algunas pistas de cuáles pueden ser los aportes de la espiritualidad al Desarrollo Humano Integral. Nos

¹ La idea misma de religión es bastante compleja. Conviene recordar que lo que se entiende en Occidente por religión no es lo mismo en otras culturas y tradiciones.

interesa explorar la dimensión espiritual por el valor que esta dimensión puede tener en la construcción del DHI. A este respecto, queremos explorar cuál podría ser el aporte de la espiritualidad y de qué forma aporta al desarrollo integral de los pueblos. Aquí hay dos aportes que son fundamentales: la idea de la auto-trascendencia y apertura al otro como generadora de sentido, y los aspectos liberadores y de búsqueda del bien común.

1. DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

1.1. *El proyecto de la modernidad*

La tesis hegemónica de la secularidad, sostenida por autores como Marx, Durkheim o Weber, entiende que hay una íntima relación entre los procesos de modernización de la sociedad y la secularización. Habermas, en su última obra (2023), destaca algunos aspectos esenciales de esta tesis que nos pueden ayudar a comprender cómo la modernidad, y el desarrollo, implican un proceso de remisión del elemento religioso en la sociedad: el paso de una sociedad agraria a industrial, o postindustrial, trae, como consecuencia, un bienestar mayor de la población y una creciente seguridad social. Como consecuencia de lo anterior, se produce un debilitamiento del elemento religioso que busca superar las contingencias no dominadas. Un segundo elemento que destacar es que las iglesias y comunidades religiosas pierden, por la «*diferenciación funcional de los subsistemas sociales, el acceso al derecho, la política y el bienestar público, así como a la cultura, la educación y la ciencia*» (p. 69). De esta manera, el fenómeno religioso pierde relevancia pública y tiende a ser relegado a la práctica privada.

Sin negar la existencia de un proceso de modernidad y secularidad a nivel global, es necesario reconocer que, tal como afirman muchos autores, el relato hegemónico no es capaz de dar cuenta de la realidad global. Es por eso por lo que autores como Pedro Morandé, ya en los años 80 del siglo pasado, afirmaba:

La perspectiva que se abre a la sociología de discutir la existencia de una síntesis cultural latinoamericana diferente e incluso contrapuesta a la síntesis de la modernidad ha sido posible, en gran medida, por la revalorización que ha experimentado el tema de la religiosidad popular en los últimos años. Ella se ha impuesto a la reflexión por la magnitud de su presencia, pero también porque en ella no pudieron cumplirse las predicciones de los agentes desarrollistas. Desafiando los pronósticos y malos augurios no ha desaparecido, como se esperaba en los «polos» del desarrollo urbano industriales. Antes bien, ha acrecentado su intensidad como expresión religiosa colectiva en prácticamente todos los países latinoamericanos. (p. 128)

En una línea similar a la de Morandé, Shmuel Eisenstadt (2000) entiende que la idea de una única modernidad hegemónica y homogénea —una

modernidad cultural europea que se iría extendiendo al resto del mundo²—, ha sido refutada por la realidad. Lo que se puede reconocer es que la modernidad ha dado pie a múltiples modernidades. Algunos años más tarde, Eisenstadt (2003) analiza la idea de las múltiples modernidades desde la perspectiva de las Américas³. El caso americano sería un caso paradigmático que demuestra que no se puede hablar de *una modernidad* (ni tampoco de un modelo de desarrollo), sino de múltiples modernidades.

1.2. *Idea del desarrollo en los 60*

La idea de desarrollo ha sido entendida y exultada, por mucho tiempo, como uno de los grandes logros del ser humano. Se ha planteado en términos de crecimiento económico, comercio, tasa de inversión, años de esperanza de vida, etc. Ahora bien, este planteamiento también tiene sus detractores, quienes han considerado el desarrollo, tal como se ha planteado, como una forma de colonialismo cultural. Así, la propuesta de desarrollo hegemónica ha asumido, de forma implícita y explícita, que el proyecto cultural de la modernidad, surgido en Europa, se extendería y dominaría todas las sociedades modernas y en vías de modernización.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y durante varias décadas, el mundo se divide en dos grandes bloques que luchan por ser hegemónicos: el bloque comunista y el bloque capitalista. El modelo dominante de desarrollo, asociado a la propuesta de Walt Rostow (1960), entendía que la finalidad del desarrollo era lograr el máximo crecimiento económico. El camino se daba, a través de cinco etapas, desde una sociedad tradicional hasta llegar a una sociedad con un crecimiento económico autosostenido que llevaría al consumo de masas. Se entendía que, para potenciar el crecimiento económico, las naciones debían industrializarse, utilizar la tecnología en todos los ámbitos de las actividades y modernizar sus instituciones. Por otra parte, se debía generalizar la aspiración de una «vida mejor» entre los individuos, de manera que estos buscaran superar las actitudes fatalistas o pasivas frente a la pobreza (Goulet, 2002).

La teoría del desarrollo oponía (Thomas, 2005) modernidad y tradición. La primera implicaba avance, crecimiento, desarrollo económico, nuevas instituciones, etc., mientras que la segunda implicaba retraso, falta de desarrollo económico, instituciones tradicionales retrógradas y poco eficientes. Las instituciones religiosas, evidentemente, se entendían como parte de una sociedad

² Peter BERGER (2014), de manera irónica, ha llamado a esta teoría «electric toothbrush theory of modernization». Berger afirma: «This idea implies that if one drops an electric toothbrush into the Amazonian rainforest, within one generation The place will look like Cleveland» (p. 68).

³ Entendiéndola como América del Norte, Centro América y América del Sur.

tradicional que no apostaba por el desarrollo y la modernidad⁴. Vale la pena insistir en la idea de que el desarrollo se entendía, desde esta perspectiva, como un desarrollo mayoritariamente económico y social. A mayor PIB, mayor desarrollo. Las instituciones tradicionales, entre ellas la religión, no era un aliciente que ayudara el mayor desarrollo. El camino para el desarrollo de una sociedad debía ser a través de cambios sociales que se daban a través de medidas enfocadas en «reducir los obstáculos institucionales, estructurales, y de actitudes y comportamientos, que ralentizaran el ritmo de crecimiento económico» (Goulet, 2002, p. 105). La religión representaba la inutilidad, debía permanecer en la vida privada y, por ser tradicional, se oponía, o ralentizaba, el desarrollo traído por la modernidad. De forma gráfica, estos planteamientos se podrían resumir de la siguiente manera:

Religión	V/S	Economía
Inutilidad	↔	Utilidad
Vida Privada	↔	Vida pública
Tradicición	↔	Modernización

1.3. *Apertura a una nueva forma de entender el desarrollo*

En la década de los 90 se comienza a presentar una marcada tendencia a comprender el desarrollo como algo más amplio que el mero crecimiento económico, progreso tecnológico y modernización institucional. En el informe sobre desarrollo humano del año 1992, el PNUD afirma que el desarrollo humano es un concepto bastante más amplio de lo que se había considerado. Como señala Goulet (2002):

Lo que en muchos casos no ha funcionado es que los fines y los medios han sido invertidos: los gobiernos, las agencias internacionales, las empresas e incluso muchas ONG's han ido en busca del crecimiento económico como si esta fuera un fin. Actuando de este modo, han pagado un precio innecesariamente alto, al sacrificar el desarrollo humano, con el resultado de unas

⁴ Al respecto, Masooda BANO y Séverin DENEULIN (2009) afirman: «Religion becomes an obstacle to economic growth, Lewis argues, when it infuses in people certain negative attitudes towards wealth accumulation and economic opportunities. A religious society which fails to see wealth as a means to social status —because it accords social status to knowledge or military achievements— or which condemns seeking higher status as a sin, may not have favourable conditions for economic growth».

comunidades culturales debilitadas, daños ambientales, desestabilización social, desórdenes políticos o alienación humana (p. 108).

Goulet entiende que el auténtico desarrollo humano debe dar respuesta a tres preguntas fundamentales: ¿cuál es la relación entre poseer bienes y estar bien?, ¿cuál es la base de la vida en la sociedad?, ¿qué postura debe adoptar la sociedad frente a la naturaleza? En base a estas tres preguntas, Goulet plantea seis dimensiones a tener en consideración para el desarrollo: un componente económico de creación de riquezas; uno social que implique bienestar en términos de salud, educación, vivienda, empleo; una dimensión política que tenga que ver con los derechos humanos y una organización democrática; un elemento cultural que reconozca la importancia de las culturas en la generación de la identidad y autoestima de las personas; un medioambiente sano; y, por último, una dimensión denominada como *paradigma de vida plena*. Este elemento hace referencia a los sistemas de creencias simbólicas que buscan dar cuenta al significado último de la vida de la historia; y abre la posibilidad a la trascendencia.

Los seis elementos propuestos por Goulet, evidentemente, apuntan a una superación del paradigma tradicional. La *idea de identidad* cultural y *vida plena* abren la posibilidad de comprender el desarrollo desde una mirada más amplia, que la meramente económica, que busca incorporar los elementos religiosos y espirituales en el desarrollo de las sociedades. Ambos elementos proponen un desarrollo que tiene en cuenta la propia identidad y que se abre a la mirada trascendente.

1.4. Desarrollo Humano Integral y la Doctrina social de la Iglesia

Hace más de 60 años que la Iglesia católica ha ido desarrollando la idea de Desarrollo Humano Integral (DHI). Ya en el Concilio Vaticano II se afirmaba que el «orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario» (GS 26). El orden social y económico deben buscar el bien integral de las personas⁵.

Algunos años más tarde, en 1967, el Papa Pablo VI publicó la Encíclica *Populorum Progressio*. En ella, por primera vez, afirma la necesidad de un «desarrollo integral del hombre». Pablo VI afirma que «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (nº 14). En el mismo número, el Papa se hace eco de las palabras del teólogo dominico Louis-Joseph Lebre⁶, quien afirma que «Nosotros no aceptamos la separación de la economía

⁵ Para un mayor desarrollo de esta idea, se puede consultar *Gaudium Spes* 63-72

⁶ Lebre fue sacerdote obrero con pescadores en Francia en los años 30, y posteriormente y Latinoamérica y en África. Participó en la redacción de documentos del Concilio Vaticano II y fue uno de los inspiradores de la Encíclica *Populorum Progressio*.

de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera» (n° 14). Lebret entiende que los esquemas tradicionales de desarrollo económico que se focalizan solo en el crecimiento económico y acumulación de riquezas son inadecuados para enfrentar y resolver las necesidades humanas. Es por eso que desarrolla la idea de una *economía humana* (1954), en la que plantea la necesidad de una economía que sea favorable al desarrollo humano y que ofrezca, al mayor número de personas posible, una vida plenamente humana, entendiéndola como una vida fundada en la dignidad humana y que implique las dimensiones culturales, económicas, políticas, sociales y las espirituales.

Haciendo eco de las ideas de Lebret, el Papa Pablo VI afirma, en *Populorum Progressio*, que «el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (14). Hay una vocación al desarrollo que todos los seres humanos tienen y que pasa por un deber personal, pero también comunitario. Ahora bien, hay cosas que llevan al ser humano a que sea menos humano y otras que lo hacen más humano:

Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital* y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza (cf. *Mt* 5, 3), la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres (n° 21).

¿Qué sería el DHI? Liberación de las carencias humanas, de la opresión, de la injusticia, etc. Todo eso incide en un desarrollo menos humano. Por otra parte, el DHI se entiende como condiciones de vida dignas (sin miseria), con libertad, con desarrollo cultural, con apertura y construcción del bien común. Todo ello genera un desarrollo más humano. Así mismo, se debe destacar la importancia fundamental de la apertura a la trascendencia.

Es interesante destacar que Pablo VI hace un llamado a «pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración, de la contemplación (20)». Este llamado sigue resonando, aún con más fuerza, cincuenta años más tarde.

Ya en los años 80, el Papa Juan Pablo II publicó *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). La carta encíclica del papa Wojtyła parte recordando lo planteado por su predecesor Pablo VI, en *Populorum Progressio* y la importancia de su planteamiento de la búsqueda de un DHI. Teniendo esto presente, y buscando rendir un homenaje a su enseñanza (n° 26), el Papa Juan Pablo II entiende que el desarrollo humano no se puede entender como un progreso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado (n° 27). Esta idea de desarrollo, de corte claramente ilustrado, que entiende el desarrollo como un mero proceso económico y que está imbuida de un *optimismo mecanicista*, se pone en cuestión.

En efecto, hoy se comprende mejor que la *mera acumulación* de bienes y servicios, incluso en favor de una mayoría, no basta para proporcionar la felicidad humana. Ni, por consiguiente, la disponibilidad de múltiples *beneficios reales*, aportados en los tiempos recientes por la ciencia y la técnica, incluida la informática, traen consigo la liberación de cualquier forma de esclavitud. Al contrario, la experiencia de los últimos años demuestra que si toda esta considerable masa de recursos y potencialidades, puestas a disposición del hombre, no es regida por un *objetivo moral* y por una orientación que vaya dirigida al verdadero bien del género humano, se vuelve fácilmente contra él para oprimirlo (n° 28).

Junto con lo anterior, la Encíclica sostiene que es importante recordar la distinción hecha por Pablo VI en *Populorum Progressio* entre *ser* y *tener*⁷. El *tener* «objetos y bienes no perfecciona de por sí al sujeto, si no contribuye a la maduración y enriquecimiento de su *ser*, es decir, a la realización de la vocación humana como tal (n° 28)». El desarrollo, innegablemente, tiene una dimensión económica que es indispensable, pero no se agota en ella. Asumiendo las ideas de DHI de Pablo VI, Juan Pablo II insiste en la idea de desarrollo integral que tiene que tener en cuenta la creación y también la apertura a la realidad trascendente del ser humano (n° 29ss).

En *Caritas in Veritate* (2009), el Papa Benedicto XVI afirma que «La caridad en la verdad... es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. El amor —«*caritas*»— es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz» (n° 1). Es decir, el desarrollo es integral si está motivado y orientado por el amor y la verdad.

La Encíclica *Laudato Si*, publicada por el Papa Francisco el año 2015, también hace referencia al desarrollo, tal como sus predecesores, pero incorpora una perspectiva novedosa: la ecología. El Papa Francisco entiende que el auténtico desarrollo humano «supone el pleno respeto a la persona humana, pero también prestar atención al mundo natural (n° 5)». Citando al Papa Benedicto XVI, Francisco entiende que se deben corregir los modelos de crecimiento que no sean capaces de garantizar el respeto al medio ambiente.

⁷ Diferencia que también había sido elaborada por el Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 35.

El desarrollo humano —y aquí se agrega una novedad— debe ser sostenible e integral, y que tenga como desafío urgente proteger la casa común. No se puede hablar de desarrollo humano, si no se tiene en consideración la casa común. La nueva exigencia, producto de la crisis ecológica, exige la búsqueda de un desarrollo cultural de la humanidad (n° 47). La búsqueda de un DHI debe incluir, como se ha señalado anteriormente, el factor económico, lo político-social, lo cultural, la apertura a la trascendencia y el cuidado de la casa común.

2. ESPIRITUALIDAD, ¿DE QUÉ ESTAMOS HABLANDO?

Espiritualidad es un concepto que ha devenido, en los últimos años, en una creciente popularidad. El problema es que es un concepto difícil de definir⁸ por los variados usos que se le da; por otra parte, se hace complejo poder hacer una distinción clara de lo que sería espiritualidad y religión, pues ambos tienen ciertos elementos en común.

2.1. *Espiritualidad a partir de la vivencia*

Una primera aproximación para comprender la espiritualidad se puede dar a partir de su vivencia práctica. Charles Taylor, en *A Secular Age* (2007), describe cómo mucha gente joven sigue sus propios instintos espirituales en la búsqueda de una experiencia más directa de lo sagrado, más inmediata y profunda de la vivencia espiritual. A partir de esto, mucha de esta gente hace una distinción entre *religión* y *espiritualidad*⁹. La segunda sería, para quienes la viven y practican, más directa, más pura, más perfecta. Para ellos la primera, la religión, se opondría a la segunda. ¿Cuáles serían, según Taylor, las características de la espiritualidad? Subjetivismo, centrado en el *yo* y en su totalidad, y énfasis en los sentimientos (508). El mismo Taylor afirma que los que oponen espiritualidad a religión, creen que la espiritualidad se define por una especie de exploración autónoma que el sujeto debe hacer por sí mismo (aunque muchas veces hay un guía que acompaña la experiencia). Junto con esto, hay un rechazo a todo el moralismo religioso y a todas las expresiones «fetichistas» que se encuentran en las iglesias. Esta postura, según Taylor (2012), viene de dos reacciones: la primera de ellas es que no se ve, ni se siente la necesidad de la

⁸ Al respecto se puede consultar BERNAL SOLANO, M. (2022).

⁹ Peter van der VEER (2009), en una tesis interesante y provocadora, entiende que los orígenes de la espiritualidad moderna, como tal, es fruto de la modernidad y surge en el S. XIX. Esto no significa, según su planteamiento, que antes no hubiera habido misticismo o movimientos espirituales, sino que el fenómeno de espiritualidad moderna es algo distinto: «An important element in the emergence of spirituality was that it offered an alternative to religion. This was first and foremost institutionalized religion. In the West, spirituality formed an alternative to church Christianity» (1097).

disciplina y, la segunda, es el sentimiento de que las respuestas dadas por las iglesias son demasiado rápidas, demasiado fáciles y trilladas, y que ellas no reflejan una búsqueda profunda. Espiritualidad, desde esta perspectiva, según plantea Taylor, se entendería como opuesto a religión. Sobre este punto, Paul Heelas (2004) afirma que muchas de las expresiones espirituales de la New Age —que han tenido como sus fuentes los movimientos románticos de los años 60— ponían el acento en el bienestar inmanente. Pero sería injusto decir que todos los movimientos espirituales modernos caen bajo el mismo patrón, pues en la actualidad muchos buscan ir más allá.

En consonancia con lo más arriba señalado, está la definición de espiritualidad dada por Meredith McGuire (2008), quien entiende la espiritualidad como una sensación de condición individual en proceso, que sugiere una experiencia no terminada, que está en desarrollo y es abierta. En contraste con la «religiosidad», la «espiritualidad» puede ser usada para referirse a patrones de prácticas y experiencias espirituales que comprenden la «religión vivida» como individual. La «religiosidad», por su parte, tiende a describir la religión individual en términos de características tales como la membresía formal o de identificación, porcentajes de participación en servicios religiosos, frecuencia en la oración o en la lectura de los textos sagrados, o el consentimiento a ciertas creencias y mandatos morales de una iglesia determinada.

En síntesis, la práctica de la espiritualidad se presenta como individual, subjetiva, sin (o con pocas) instituciones y sin dogmas claramente establecidos. Muchas veces, estos movimientos espirituales —que cubren un amplio rango de creencias muy distintas entre sí y que, por desgracia, se meten a menudo en el mismo saco como un todo— se tienden a concebir como movimientos que solamente intentan potenciar el desarrollo humano, pues se focalizan en la inmanencia y en el puro perfeccionamiento interior, dejando de lado las preocupaciones de contenido más social o trascendental. Aunque algunas veces esta crítica puede ser verdadera, Taylor advierte que quedarse en ella puede significar perder de vista la verdadera realidad espiritual de nuestro tiempo: la búsqueda individual de la trascendencia.

2.2. *Espiritualidad, sentido de vida y trascendencia*

Intentando ir más allá de la práctica concreta que diferencia *espiritualidad* y *religión*, Francesc Torralba (2014) entiende que la espiritualidad es un concepto amplio, pero que hace referencia a las experiencias personales que tienen relación con la búsqueda de sentido. Intentando elaborar una definición de espiritualidad, Torralba la entiende como «*la pluriforme indagación del sentido de la vida que acerca al hombre a la Realidad ulterior, conectando al ser humano con todo aquello que lo rodea*» (9). Junto a esto, y como un aspecto fundamental, Torralba entiende que la espiritualidad no es un elemento accesorio o añadido del ser humano, sino que es algo fundamental y parte de su esencia.

Hans Joas, en su obra *Do We Need Religion* (2016), se cuestiona, frente a quienes entienden la religión como algo superfluo y peligroso o, en el otro

extremo, como algo necesario para darle sentido a la vida y sin la cual solo hay decadencia y sin sinsentido, si la religión es necesaria o no. Joas entiende que la respuesta a este planteamiento no puede ir por el camino de señalar los elementos positivos o negativos de uno u otro planteamiento. La pregunta no puede ser si la religión es útil o no, sino que si «*podemos vivir sin la experiencia articulada en la fe y la religión*» (7). Frente a esta pregunta Joas se centra en aquellas experiencias que no son experiencias de la divinidad, pero sin las cuales no se puede entender la fe, ni la religión (ni la espiritualidad, tampoco). Estas experiencias serían las de *auto-trascendencia*. ¿Qué significa esto? Son las experiencias en las cuales una persona se trasciende a sí mismo en el sentido de ser empujado hacia los límites o fronteras de uno mismo. Esto significa que el sujeto es cautivado por algo que está fuera de sí mismo y que lo libera de la fijación en sí mismo. Joas entiende, así, la auto-trascendencia como un movimiento que aleja al sujeto de sí mismo¹⁰. Así, en esta experiencia de auto-trascendencia se podría encontrar, por ejemplo, la experiencia de empatía que nos lleva a atender al mendigo que necesita ayuda, o el amor erótico que demanda una cierta durabilidad en el tiempo. La experiencia intensa de encuentro con la naturaleza, por otra parte, repercute en cómo nos relacionamos con ella y en la manera como nos sentimos exigidos a hacernos responsables por ella. En estos casos nos encontramos, según Joas (p. 9), con la *voz de la moralidad*, en el sentido de que la experiencia no solo nos descentra, sino que nos exige una respuesta a lo que se nos presenta¹¹.

La experiencia de auto-trascendencia no es una experiencia religiosa en sí misma¹², pero sería la base de lo que podría llegar a ser una experiencia religiosa y espiritual.

2.3. *Resonancia y espiritualidad*

En sus últimos trabajos el sociólogo alemán Hartmut Rosa ha desarrollado el concepto de *resonancia*. Este concepto nos puede ayudar a comprender la espiritualidad. Rosa (2020) afirma que la modernidad nos ha traído un determinado tipo de relación entre el ser humano y el mundo: la *alienación*:

La alienación es un estado de relación carente de relación en el que el sujeto y el mundo se contraponen uno a otro de manera internamente inconexa,

¹⁰ Joas afirma que la palabra alemana *Ergriffensein*, ser movido, lo expresa bellamente. En su libro *The Genesis of Value* (2003) profundiza en la idea de auto-trascendencia.

¹¹ «In the shattering of one's self by the other, some thinkers have seen the root of all morality, and there is no doubt that many moral emotions like shame and outrage feature an intense experience of self-transcendence» (Joas, 2003 p. 9).

¹² La experiencia de la trascendencia puede ser de dos tipos: trascendencia-trascendente o trascendencia-inmanente. Ambos son trascendencias, pero de diferente tipo. Para más detalle se puede ver a SEPÚLVEDA DEL RÍO, (2016) «El fenómeno religioso entendido desde la apertura a la trascendencia: ¿posibilidad o límite? Una mirada crítica desde el pensamiento de Charles Taylor».

indiferente e incluso hostil. En este modo de relación se esconde el germen del vínculo de agresión con el mundo; un vínculo agresivo que, por supuesto, ha hecho posibles los éxitos espectaculares de la ciencia, la técnica y el desarrollo del bienestar (p. 51).

Frente a la situación de alienación y agresión, Rosa apela a la experiencia de la *resonancia*. Esta experiencia intenta describir un *modo de relación* del ser humano con el mundo que es distinto a la alienación y la agresión. Esta relación se puede definir a través de cuatro rasgos esenciales: el primero de ellos sería el de *conmoción* o *afección*. Esto significa, según Rosa, entrar en *resonancia* con una persona, un paisaje, una melodía o una idea. La *conmoción* implica que el sujeto es «internamente conmovido o movilizado por ella» (p. 54). Este momento implica un movimiento hacia afuera; un descentramiento del yo — aunque no lo dice Rosa— hacia aquello que me interpela.

Un segundo momento de la *resonancia* es el de *autoeficacia* o *respuesta*. La *conmoción* o *afección*, del primer momento, no es suficiente. Debe haber una respuesta. Esta respuesta se expresa siempre como una reacción corporal. Se sale al encuentro de aquello que mueve al sujeto y se produce una conexión. Rosa ejemplifica este momento a través de un intercambio de miradas, o de un diálogo. Ahora bien, se podría ir más lejos y apelar a lo que señala Joas cuando habla del movimiento de empatía, o de *ágape* para exigir más, hacia el otro. Esto se podría dar, yendo más lejos de lo que propone Rosa en su texto, con el aquel que está sufriendo y su situación interpela profundamente al sujeto.

El tercer momento destacado por Rosa es el de *asimilación transformadora*. Al entrar en resonancia con un paisaje, una persona o una idea, se genera una transformación en el sujeto. Esta transformación puede ser apenas perceptible o puede ser un cambio mayor. Rosa entiende que «la modificación de la relación con el mundo es un elemento constitutivo de la experiencia de resonancia: cuando resonamos con el mundo no permanecemos iguales. Las experiencias de resonancia nos *transforman...*» (pp. 56-57). Aunque Rosa no lo señala, esta experiencia de transformación, tal como señala Joas, puede ser fuente de la moralidad en el sentido que exige una respuesta.

El último momento de la resonancia es el de *indisponibilidad*. La resonancia no puede ser creada instrumentalmente ni ponerse a disponibilidad” (p. 59). Esto significa, a grosso modo, que no existe un método que garantice la resonancia con los seres humanos o las cosas. Es decir, la resonancia no es algo que podamos controlar:

Incluso cuando controlamos todas las condiciones sociales, espaciales, temporales y atmosféricas del contexto y las ajustamos para posibilitar experiencias de resonancia, puede ocurrir que el encuentro con la luz de las velas, la montaña en la aurora o la música en el asiento más caro de la mejor sala de conciertos «no nos digan nada», esto es, que no nos sintamos conmovidos ni logremos establecer una conexión (p. 59).

Por otra parte, es importante señalar que, así como no se puede controlar las condiciones para generar o producir la resonancia, tampoco se pueden controlar los efectos transformadores de esta, pues «se escapan siempre e inevitablemente al control y la planificación de los sujetos; no pueden calcularse ni dominarse» (p. 61).

Es importante precisar que Rosa no hace alusión al concepto de espiritualidad cuando habla de la resonancia, pero las similitudes entre uno y otro concepto son innegables.

Joas y Rosa, al hacer sus análisis de la experiencia de la auto-trascendencia y la resonancia, ponen el énfasis en la vivencia individual del sujeto. Esto es innegablemente cierto; pero convendría apuntar que esta experiencia personal también se puede comunicar y vivir con otros. Es decir, por el mismo hecho de que el sujeto sale de sí mismo, de su centramiento, y vive la experiencia de la auto-trascendencia, hay un encuentro con el otro (y lo otro) que es, de una y otra forma, comunicable. Aún más, los sujetos pueden compartir experiencias comunes.

Parece evidente que *espiritualidad* y *religión* no son lo mismo. La espiritualidad, según su vivencia, tiende a ser más individual, subjetiva, y sin gran institucionalidad. Esto es una gran diferencia con la religión. Con todo, es posible reconocer que ambas, aunque diferentes, comparten algunos elementos constitutivos comunes más allá de sus diferencias. La apertura a la auto-trascendencia, que descentra del yo, es uno de ellos. Estrechamente vinculado a este elemento, se puede destacar que se da un movimiento de encuentro y afectación a el otro —con una exigencia de respuesta— que puede incidir, de mayor o menor forma, en la transformación del propio sujeto.

En un intento de dar una definición, podríamos decir que la espiritualidad es una *dimensión fundante y fundamental del ser humano que le abre hacia la autotrascendencia. Esta autotrascendencia nos puede vincular con el otro (otros), con la naturaleza y, en algunos casos, con el Otro, transformando al sujeto que la experimenta.* Esto significa que toda persona puede tener esta experiencia de apertura a la trascendencia, pues es una dimensión esencialmente humana, aunque esto no significa que esta apertura llegue, necesariamente, a Dios. Por otra parte, esta experiencia no es solamente una experiencia personal, sino que también puede ser comunitaria y puede llegar a dar sentido a una sociedad o cultura determinada. Así, la espiritualidad tendría que ver con cómo el grupo social, la comunidad, comprende la relación con los otros, con la naturaleza, con el Otro.

3. ESPIRITUALIDAD COMO APORTE PARA UN DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

En su libro *Entre Naturalismo y Religión* (2006), Habermas dedica un capítulo a la religión —que también se podría aplicar a las espiritualidades— en la esfera pública y los presupuestos cognitivos del uso público de la razón entre

los ciudadanos religiosos. Habermas piensa que se debe desarrollar una manera novedosa, diferente a la tradicionalmente planteada, en la que se puedan encontrar el mundo secular y las religiones en el espacio público. En el momento presente se hace necesario reconocer que las tradiciones religiosas —y las espiritualidades— han sido capaces, y aún lo son, de generar una energía capaz de movilizar y dar sentido a una cultura y sociedad completa. En la propuesta de Habermas no se pretende hacer un sincretismo «secular-religioso», sino desarrollar la capacidad y la voluntad de aprender del otro. Hay una manera nueva que tiene el pensamiento postmetafísico de situarse frente a la verdad: se rebela frente a una manera de entender la razón solamente desde el cientificismo reduccionista y es capaz de acoger, desde una genealogía de la razón, las doctrinas religiosas. Dejar fuera el acervo de las tradiciones religiosas o espirituales implicaría privarnos de «importantes reservas para la creación de sentido» (p. 138).

En base a lo expuesto más arriba, y siguiendo lo planteado por Joas (2016) y Rosa (2020), es posible reconocer que las experiencias de auto-trascendencia o de resonancia, están a la base de la experiencia espiritual y religiosa. Esta experiencia mueve al sujeto a descentrarse y salir de sí mismo al encuentro del otro, de una idea, de la naturaleza o, en ciertos casos, del Otro. La experiencia de auto-trascendencia, por otra parte, implica una transformación del sujeto que la vive. El sujeto es afectado, como afirma Rosa, por la experiencia, de tal manera que hay una respuesta a ella y, en este mismo movimiento, se produce una transformación en el sujeto que la vive. Joas entiende que la experiencia de ser movido y de dar respuesta a es la base de la moralidad. La experiencia de salir de uno mismo y conectar, por ejemplo, con el mendigo que nos pide ayuda, exige una respuesta determinada.

La experiencia de auto-trascendencia o de resonancia es una experiencia individual, del sujeto; pero esto no quita que pueda ser compartida por comunidades espirituales y religiosas, generando una comprensión de la realidad y generando sentido compartido más allá de lo individual. Dicho de otro modo, lo «espiritual» es parte la dimensión personal e individual del ser humano, pero también lo es de comunidad. Es decir, cuando hablamos de espiritualidad esta no se puede entender como fenómeno meramente subjetivo e individual o, por otra parte, solo como un fenómeno solo social e institucional. Ambos extremos deben estar implicados. Esta realidad implica la construcción de comunidad que aspira a la búsqueda y construcción del bien común. La espiritualidad, de esta manera, puede ser un motor para una ética social, así como un motor para un desarrollo que supere lo meramente económico. Un ejemplo de esto puede ser la espiritualidad del bien común, propuesta en Latinoamérica desde la tradición cristiana de la Teología de la Liberación.

En 1971 Gustavo Gutiérrez publica su libro *Teología de la Liberación: perspectivas* (1975). En él Gutiérrez entiende que la espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir en la realidad el evangelio de Jesús. Para él, la espiritualidad debe estar centrada en la conversión del sujeto al prójimo, entendiéndolo como el «oprimido, la clase social expoliada, la raza

despreciada, el país dominado» (p. 268). La conversión, que desde la perspectiva de Joas o Rosa puede leerse como hacerse responsables o el momento de transformación del sujeto, implica un compromiso con el proceso de liberación de los pobres y explotados. Gutiérrez afirma, con rotundidad, que la experiencia de conversión implica saber y experimentar que solo se está de pie cuando nuestro centro de gravedad pasa por fuera de nosotros. Vale la pena destacar un elemento esencial en esta espiritualidad de la liberación: el amor (ágape). Este es un elemento que no aparece en los análisis de Joas y Rosa.

Evidentemente esta perspectiva de una espiritualidad de la liberación, como la propuesta por Gutiérrez, tiene implicancias en un Desarrollo Humano Integral. Esta espiritualidad entiende que, si el ser humano no es liberado de todo aquello que lo oprima, no puede haber un verdadero desarrollo en la sociedad. En los años 70, en Latinoamérica, la opresión se centraba en estructuras sociales injustas que condenaban a las personas a situación de pobreza infrahumana; pero las situaciones de opresión e injusticia no solo tienen que ver con la pobreza¹³. Es posible que la liberación de la opresión, en la actualidad, se pueda ver desde el que es migrante o de la diversidad sexual. Una espiritualidad verdadera, es decir aquella que descentra al sujeto y que lo transforma, se compromete con el sufrimiento y la marginalización.

Junto con la preocupación por liberar a los oprimidos, varias espiritualidades actuales, cristianas y no cristianas (sean más religiosas o laicas) han comenzado a alzar la voz en defensa de la naturaleza y a proponer caminos para una relación más armónica con ella. Leonardo Boff, antaño sacerdote franciscano y que ha devenido en un referente de una teología holística que va más allá del cristianismo, propone un nuevo paradigma que integre en la ecología la política, teología y mística (2000). Boff entiende que la

Ecología es relación, inter-acción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial. La ecología no tiene que ver solo con la naturaleza (ecología natural), sino principalmente con la sociedad y con la cultura (ecología humana, social, etc.). es una visión ecológica, todo lo que existe, coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste, subsiste a través de la tela infinita de relaciones omni-comprensivas. Nada existe fuera de la relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos

Al reafirmar la interdependencia entre todos los seres, la ecología reconoce la función de todas las jerarquías y niega el «derecho» del más fuerte (p. 19).

La idea de que todo está relacionado y conectado implica un reposicionamiento del ser humano. Una espiritualidad planteada en los términos de Boff exige un tipo de desarrollo que supere las ideas clásicas.

¹³ En el Islam también podemos encontrar una verdadera preocupación con el tema de la pobreza y cómo ayudar a aquellos que la sufren. El *zakat* es un impuesto que se cobra a los musulmanes adinerados. Con ese impuesto, que es de un 2,5 %, se busca ayudar a los más desfavorecidos de la sociedad musulmana.

Raimon Panikkar plantea algunas ideas similares en su propuesta *cosmo-teándrica*. Todo está unido e integrado: el cosmos, Dios y el ser humano¹⁴.

En relación con el Desarrollo Humano Integral, la espiritualidad abre la posibilidad de acoger y transformar al ser humano en su totalidad, generando posibilidades de liberación en varios niveles. Un nivel importante de desarrollo sería el de la apertura a la que entendemos como trascendencia trascendente. Esta apertura implica las preguntas por el sentido último de la propia vida, la historia y la realidad.

CONCLUSIONES

Durante buena parte del siglo XX, se entendió al desarrollo como un crecimiento netamente económico. El camino hacia el desarrollo, tal como se ha presentado, implicaba un cambio en los procesos de producción y en las estructuras organizacionales de la sociedad. La propuesta era replicar el proceso de modernización, imbuido de las ideas modernas de la Ilustración, en todas las sociedades. Las tradiciones culturales y religiosas eran consideradas como posibles actores que limitaban el desarrollo. Frente a la comprensión hegemónica de desarrollo, la Iglesia católica, a través de su Doctrina Social, ha propuesto el Desarrollo Humano Integral. Esta idea de desarrollo, cuyo acerbo se ha ido incrementando en los últimos 60 años, propone que el desarrollo se debe entender desde una liberación de las opresiones humanas, construcción de la justicia, búsqueda del bien común, una mirada y acción comprometida con la casa común y la apertura a la trascendencia.

Las espiritualidades en sentido amplio —que incluye a las religiones y también a espiritualidades laicas— pueden ser un aporte al Desarrollo Humano Integral en varios aspectos: desde la búsqueda de dar sentido, pasando por liberar a los seres humanos de cualquier opresión e injusticia, desde la miseria a la exclusión, hasta el cuidado de la casa común y la búsqueda de la trascendencia.

¹⁴ «The Earth is alive. She is the Mother. Intercourse between Heaven and Earth bears all creatures: she gives them life, and sustains that life. Innumerable spirits and powers dwell within the World. This World overflows with Gods. This entire universe is the creation, i.e., the offspring of a divine Life which extends its own vitality to the entire cosmos. Life is not the privilege of Man alone, but Man shares in the Life of the universe. Man, precisely because alive, has been called the microcosm. The model is the macrocosm, not the other way round, and that macrocosm is a living being. It has a principle of unity, a living principle, a soul. The natura naturans (the begetting nature) is the very life of the natura naturata (the begotten nature). The three worlds — Heaven, Earth, Man—all share in one and the same adventure. What begins at the subatomic level, the assimilation of one thing by another in order to survive, culminates in the drinking of the Soma and the eating of the Eucharist. It is all subsumed in that primordial dynamism we call Sacrifice: our partaking in the universal metabolism that lets Life be(come) alive, and by which the entire reality subsists» (PANNIKAR 1993, p. 137)

BIBLIOGRAFÍA

- Bano, M., & Deneulin, S. (2009). *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. Zed Books Ltd.
- Deneulin, S. (2021). *Human Development and the Catholic Social Tradition Towards an Integral Ecology*. Routledge.
- Berger, P. (2014). *The Many Altars of Modernity Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. DE GRUYTER
- Bernal Solano, M. (2022). Espiritualidad En Ciencias Sociales Y Salud: Genealogía Y Usos De Un término. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 97(381-382), 423-463.
<https://doi.org/10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.005>
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización y espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Trotta.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, 1-29
- Eisenstadt, S. N. (2002). The First Multiple Modernities: Collective Identity, Public Spheres and Political Order in the Americas. En: L. Roniger and C. H. Waisman (eds.), *Globality and Multiple Modernities*, (pp. 8-28).
- Goulet, D. (2002). Desarrollo Humano. En: J. Conill *Glosario para una sociedad intercultural*, (pp.104-114). Bancaja.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación: perspectivas*. Sígueme.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Habermas, J. (2023). *Una historia de la filosofía. Volumen 1. La constelación occidental de fe y saber*. Trotta
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2004). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.
- Informe Brundtland* (1987). Naciones Unidas.
- Joas, H. (2000). *The Genesis of Values*. The University of Chicago Press.
- Joas H. (2016). *Do we need religion?* Routledge.
- Lebret, L. (1954). Revue for the Economie and Humanism Society. *Économie et Humanisme*, No. 89.
- McGuire, M (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Panikkar, R. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Orbis Books.
- Rosa, H. (2020), *Lo Indisponible*. Herder.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton University Press.
- Rostow, W. (1960). *The Stages of Economic Growth. A non-communist manifesto*. Cambridge university press.
- Sepúlveda del Río, I. (2016). El fenómeno religioso entendido desde la apertura a la trascendencia: ¿posibilidad o límite? Una mirada crítica desde el pensamiento de Charles Taylor. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 72(271), 335-353. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i271.y2016.006>
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.

- Taylor, Ch. (2012). The Church Speaks – to Whom? En: Ch. Taylor, J. Casanova, and G. McLean (eds.). *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. Vol. 1. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, (pp. 17-24).
- Thomas, S. (2005). *The Global Resurgence of Religion and The Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. Palgrave Macmillan.
- Torralba, F. (2014). *La Espiritualidad*. Milenio.
- Van der Veer, P. (2009). Spirituality in modern society. *Social Research* 76, (4), 1097-1120. <https://doi.org/10.1353/sor.2009.0020>
- Documentos Pontificios:
Concilio Vaticano II (1965). *Gaudium et Spes: Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*.
En: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967).
En: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudine Rei Sociali* (30 de diciembre de 1987).
En: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudine-rei-socialis.html
- Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate* (29 de junio de 2009). En: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si* (24 de mayo de 2015).
En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Universidad Loyola Andalucía
isepulveda@uloyola.es

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]