

**Universidad Nacional
Sistema de Estudios de Posgrado
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Estudios Latinoamericanos
Posgrado Profesional en Derechos Humanos y Educación para la Paz**

**Espiritualidad(es) y Educación para la Paz.
Una propuesta de curso optativo para la Maestría en
Derechos Humanos y Educación para la Paz.**

**Estudiante: Ricardo Antonio Paniagua Calvo.
Heredia, 01 de diciembre de 2016.**

**Trabajo presentado para optar al grado de
Magíster en Derechos Humanos y Educación para la Paz.
Cumple con los requisitos establecidos por el
Sistema de Estudios de Posgrado de la
Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.**

Miembros del Comité Asesor.

M.Sc. Marta Jiménez Araya

Tutora.

Firma

M.Sc. Diego Soto Morera

Lector.

Firma

M.Sc. Sharon López Céspedes

Coordinadora de la Maestría.

Firma

Sustentante.

Ricardo Antonio Paniagua Calvo

Cédula 401570166

Firma

Resumen Ejecutivo.

Este documento es el resultado de un Trabajo Final de Graduación presentado para optar por el grado de Magíster en Derechos Humanos y Educación para la Paz, posgrado profesional del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional con sede en Heredia, Costa Rica.

Su autor quiere mostrar que el tema de la espiritualidad tiene una reveladora pertinencia en la actualidad, máxime si se le coloca en diálogo con la cuestión de los derechos humanos y una de sus más significativas tareas, la educación para la paz. Se estima que en el contexto costarricense, particularmente marcado en la última década por un debate social en torno al lugar de lo religioso, una reflexión académica informada, respetuosa y crítica sobre las relaciones educación para la paz- espiritualidad puede ser un aporte de gran beneficio.

Dicha reflexión, se asegura, será de mayor provecho si surge al interno de la misma Maestría, lugar académico que, a pesar de concebirse como una maestría interdisciplinaria y pluricultural, tiene pocos espacios para una reflexión como la que se propone. Por ello, tomando como referencia, entre otras herramientas metodológicas, la opinión de algunas personas docentes y estudiantes de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, se hace una propuesta de curso optativo que complemente el plan de estudios, y permita a los y las profesionales que la cursan, además de construir una concepción crítica e integral de la espiritualidad y su relación con la praxis educativa por la paz, logren que la experiencia del curso impacte de manera creativa sus esfuerzos por educar para la paz y, más aún, la totalidad de su praxis profesional.

Agradecimientos.

A las estudiantes y los estudiantes (graduados, egresados y estudiantes actuales) de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, que colaboraron con esta investigación:

Alicia Quirós Araya

Ana Arce

Alí Chaves Jiménez

Cristian Jiménez

Vicente García Aguirre

Carol N. Rivera M.

Ana María Olivera Fuentes

Yorlenny Ferreto Solano

Ana Belem García Chavarría

Luis Alonso Arrieta Ávila

María Fernanda Batista Lobo

María Villalobos Zamora

Barbara Cuthbert Ebanks

Alejandra Quesada Ramírez

María de la Flor Gómez Cruz

A las profesoras *Charleene Cortez Sosa* y *Laura Ávila Bolaños*,
y a los profesores *Alfonso Chacón Mata* y *Rafael Cuevas Molina*,
quienes gentilmente han sido parte de este trabajo.

A *Leonor Valencia Iragorri*,
compañera y colaboradora, siempre fiel a su admirable espíritu humanista.

Al profesor *Abner Barrera Rivera*
y a *Sharon López Céspedes*, coordinadora de la Maestría,
en quienes providencialmente encontré extraordinaria
calidad humana, motivación y orientación profesional desinteresada.

A *Marta Jiménez Araya* y *Diego Soto Morera*,
por su tiempo y sus trabajos como tutora y como lector de este trabajo,
mi respeto, admiración, gratitud y aprecio sincero.

Dedicatoria.

A mi esposa Krissia,
por haberme soportado durante tantos años,
lo cual habla muy bien de ella y de su gran calidad humana.

A mis hijos, Gustavo y Adrián,
por tenerme paciencia
mientras voy aprendiendo a ser un mejor padre.

“Que el *sol* te traiga nueva energía cada día
Que la *luna* restaure tu ser suavemente por la noche
Que la *lluvia* te limpie de preocupaciones
Que la *brisa* sople nuevas fuerzas en tu ser
Que *camines* tranquila por el mundo
y aprecies su *belleza* todos los días de tu vida.”
(Proverbio Apache).

Índice.

1. Introducción.....	7
2. Estado de la cuestión.....	14
3. Objetivos.....	29
<i>Objetivo general.....</i>	<i>29</i>
<i>Objetivos específicos.....</i>	<i>29</i>
4. Marco teórico.....	30
<i>i. Amplitud del concepto y la experiencia de la espiritualidad.....</i>	<i>30</i>
<i>ii. Espiritualidad, crítica del catolicismo y diálogo interreligioso.....</i>	<i>39</i>
<i>iii. Dos vías, una espiritualidad.....</i>	<i>52</i>
<i>iv. Una espiritualidad cristiana y ecuménica.....</i>	<i>57</i>
<i>v. La educación para la paz.....</i>	<i>62</i>
<i>vi. Fundamentos teóricos, epistemológicos y axiológicos de la Educación para la paz.....</i>	<i>74</i>
<i>vii. Espiritualidad, compromiso ambiental y educación para la paz.....</i>	<i>79</i>
5. Diseño metodológico.....	84
<i>i. Tipo de investigación.....</i>	<i>84</i>
<i>ii. Técnicas de investigación.....</i>	<i>85</i>
CUESTIONARIO PARA ESTUDIANTES DE LA MAESTRÍA.....	88
CUESTIONARIO PARA DOCENTES DE LA MAESTRÍA.....	91
Tabla N° 1.....	93
Cuadro N°1.....	94
Cuadro N°2.....	96
Cuadro N°3.....	97
Cuadro N°4.....	98
6. Análisis de la información.....	100
<i>i. Pocos espacios para una reflexión necesaria.....</i>	<i>100</i>
<i>ii. Relaciones educación para la paz - espiritualidad.....</i>	<i>104</i>
<i>iii. Condiciones para una propuesta pertinente.....</i>	<i>109</i>
7. Conclusiones y recomendaciones.....	115
<i>Conclusiones.....</i>	<i>115</i>
<i>Recomendaciones.....</i>	<i>117</i>

<i>Propuesta metodológica del curso propuesto</i>	118
<i>Esquema de la propuesta concreta de Curso Optativo</i>	122
Bibliografía	125
<i>i. Libros</i>	125
<i>ii. Artículos e informes</i>	128
<i>iii. Tesis</i>	131
<i>iv. Fuentes digitales</i>	131

1. Introducción

Los estudios de posgrado representan una oportunidad para ahondar en un tema por el que se tiene especial interés. Los conocimientos teóricos ayudan a entender la realidad en la que se vive y los mecanismos a través de los cuales esa realidad se puede transformar. Antes, durante y después de la teoría hay una práctica que la reta por medio de toda clase de complejidades que ella no siempre alcanza a explicar, y es esa práctica la que motiva una nueva teoría. El **Trabajo Final de Graduación** que aquí se presenta se entiende en ese marco donde la teoría y la práctica (o la práctica y la teoría) se alimentan y se cuestionan mutuamente.

Dos grandes temas se quieren poner a dialogar en la propuesta. Por un lado **la espiritualidad**, realidad humana compleja que por su complejidad se resiste a ser encerrada en los límites de un concepto. Por otro lado **la educación para la paz**, praxis absolutamente necesaria en una realidad transida de relaciones opresoras y violentas. Ese diálogo se quiere llevar adelante en un espacio concreto, de carácter académico, crítico y reflexivo, que además tenga fuertes resonancias en la vida y el quehacer profesional de las personas.

Se ha considerado a la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, ofrecida por el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional (UNA) un espacio especialmente propicio para implementar dicho proyecto. La proposición se estima viable en sentido logístico, porque ya existen espacios temporales y físicos en la Maestría, denominados precisamente “Cursos Optativos”, que los educandos y las educandas deben estudiar en su propósito de obtener dicho posgrado. Valga indicar también que la Maestría está en un proceso de rediseño, en el cual un curso de esta índole puede ofrecer una perspectiva integral de una problemática que, como se probará más adelante, resulta tremendamente

actual.

La premisa de partida es que el estudio de la interrelación entre los temas de la espiritualidad (o, mejor dicho, las espiritualidades) y la educación para la paz, así como la reflexión de sus alcances, aportará a las personas estudiantes una particular sensibilidad y mayores herramientas prácticas en su afán de lucha contra toda forma de violencia enraizada en una determinada cosmovisión o en una religión, incluyendo, por supuesto, su realización histórica.

Un folleto informativo del IDELA, publicado a inicios del 2016 comunica que la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz: “Es una maestría interdisciplinaria y pluricultural que analiza integralmente los derechos humanos, no solo en su dimensión jurídica sino en sus dimensiones política, filosófica, social y cultural” (p.8). Informa además que “la maestría se caracteriza por su vinculación con la educación para la paz [...], -materia que- es un pilar fundamental en la construcción de sociedades respetuosas de los derechos humanos” (Ibíd.). A la luz de ambas características, la propuesta que se presenta se juzga pertinente porque introduce una variable compleja pero muy actual y necesaria –la espiritualidad-, en un análisis que –al pretenderse integral- no puede dejar por fuera esta innegable dimensión del ser humano. La promoción de una espiritualidad humanista para la paz, la convivencia y la solidaridad, ahora más que nunca, tendría que ser uno de los objetivos fundamentales en un estudio sistemático integral de los derechos humanos.

En Costa Rica, un país que se considera democrático y dialogante, las reacciones que suscitan las discusiones sobre lo religioso y el papel que la Iglesia cristiana católica en particular, debe jugar el ámbito de lo público, no son siempre las más constructivas. Particularmente intenso ha sido, en los últimos

años el debate por un Estado Laico¹. Con la cuestión, vienen otras discusiones como, por ejemplo, la pertinencia de la educación religiosa católica generalizada en las escuelas y colegios públicos, la aprobación de la fecundación in vitro, o los derechos de la personas de orientación sexual diversa, todos ellos temas frescos en la vida pública nacional. Temas que sin duda producen roces, tensiones, recelos... pero que también son un espacio de oportunidad para el diálogo y la comprensión, no sólo entre diferentes denominaciones cristianas, que son las de mayoría de fieles en el país, sino también entre diferentes religiones y cosmovisiones.

La relevancia que ha ido tomando el tema de la espiritualidad en todas sus implicaciones individuales y sociales, alcanza de manera muy particular el tema de los derechos humanos. Una muestra de ello es la realización del panel de discusión “Derechos Humanos y Espiritualidad Cultural” llevado a cabo el 7 de setiembre de 2016, en el auditorio de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ubicado en la ciudad de San José.

La actividad, organizada por la agrupación Cultura Pensante, contó con la participación del Licenciado Rolando González, diputado de la República; el Sr. Fernando Cruz, magistrado de la Sala Constitucional; el presbítero Mauricio Granados Chacón, y el filósofo Dr. Vishal Mangalwadi, invitado especial proveniente de la India. Los tres primeros, según su lugar de trabajo, su experiencia profesional y sus convicciones religiosas, reflexionaron sobre la influencia de la espiritualidad en el ambiente legislativo, constitucional y eclesial

¹ Recientemente (marzo – abril 2016) el gobierno de la República convocó, para su discusión en sesiones extraordinarias, en la Asamblea Legislativa, el proyecto de Estado laico en Costa Rica, el cual pretende modificar el artículo 75 de la Constitución Política del país. De aprobarse, la Religión Católica, Apostólica, Romana, ya no sería la del Estado; el Estado sería neutral en materia religiosa y garantizará la libertad de conciencia y la de profesar cualquier religión dentro del marco de la ley.

del país. El Dr. Mangalwadi, por su parte, elaboró una relación entre las convulsas relaciones internacionales de la actualidad y los orígenes religiosos del concepto de dignidad, establecidos, según su criterio, en la sagrada escritura cristiana.

En el ámbito internacional, son muchas las realidades que permiten afirmar la necesidad de la reflexión sobre la espiritualidad como sentido último de las religiones y su relación con la educación para la paz. La aparición de grupos extremistas cada vez más violentos y globalizados, el terror ejercido por el llamado Estado Islámico, los conflictos entre Israel y Palestina, la represión del pueblo tibetano por parte del gobierno chino, el fundamentalismo cristiano, sea católico o protestante, que sigue siendo motivo de múltiples conflictos en varios países... todos son ejemplos de que al análisis histórico, político, económico, social y cultural de las causas de todos estos conflictos, se debe integrar el factor teológico, donde lo religioso sea evaluado no desde la descalificación o la intolerancia, sino desde la reflexión de sus finalidades más sublimes en términos humanitarios. No es raro que algunos analistas políticos internacionales reprochen a las religiones su intolerancia, pero al momento de articular sus discursos, muestren con ellas la misma intolerancia que les es reprochada.

América Latina, por su parte, sigue siendo una región fuertemente impregnada por el componente religioso. Es prudente tener en cuenta que, en esta parte del mundo, a pesar de que el catolicismo ha bajado mucho sus números porcentuales de adeptos, sigue siendo la religión mayoritaria:

“Los datos de Latinobarómetro entre 1995 y 2013 muestran en efecto que la disminución de las religiones es mucho menor que lo que la agenda informativa da a entender. Entre 1995 y 2014 las personas que se declaran católicas, (auto-declaración) en los 18 países de la región disminuye de 80% a 67%, un total de 13 puntos porcentuales en 18 años. Es decir disminuye a una tasa de 0.7 puntos

porcentuales por año en promedio en la región” (Informe Las religiones en tiempos del Papa Francisco, p.4).

Sin embargo, como se afirma en el mismo informe a renglón seguido: “Lejos de abandonar las religiones los latinoamericanos lo que hacen es abrazar otra religión cuando abandonan el catolicismo” (Ibíd.), aunque en la mayoría de los casos siempre dentro del espectro del cristianismo. Sería no obstante, poco prudente olvidar que se trata de un cristianismo diferente. Bajo la certeza de que “... una teología digna de ser tomada en cuenta por un hombre cabal brota, no de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo” (Segundo, 1975, p.47) la Teología Latinoamericana de la Liberación, surgida a inicios de los años 70’s del siglo recién pasado, representó para un buen sector del catolicismo y de las iglesias cristianas protestantes, una invitación innegable a ser sujetos críticos de su propia fe y de la teología que razona esa fe.

Esa sensibilidad crítica permanece más o menos latente en muchos creyentes. Entre otras razones, esta propuesta de Curso Optativo se considera pertinente porque, en una realidad embebida del elemento religioso como lo es la latinoamericana, se hace necesaria la presencia de profesionales que sean capaces de ser críticos de sus propias concepciones religiosas y logren hacer de esa reflexión una herramienta para sus luchas por la paz, sea desde el campo del derecho, la sociología, las relaciones internacionales, la psicología, etcétera.

Entre sus alcances esta propuesta busca fortalecer el área de la Maestría en Derechos Humanos que tiene que ver directamente con la educación para la paz. Además, podría adicionarle atractivo a la Maestría, ya que además de los profesionales en derecho y en relaciones internacionales, que son los que mayoritariamente se fijan en ella, atraería a otros sectores profesionales en

filosofía, teología o educación.

Sus limitaciones derivarán de su puesta en práctica, la cual dará las pautas para ajustar contenidos, mejorar o cambiar dinámicas, replantear actividades o instrumentos de evaluación, etcétera, pudiéndose concluir que un curso trimestral sería demasiado corto para profundizar una temática tan amplia. Otra limitación específica de la propuesta tiene que ver con su extensión. Algunas secciones se extendieron quizá más allá de lo debido, pues se quiso plantear un marco teórico lo suficientemente amplio para fundamentar bien el proyecto, y en la presentación de la propuesta como tal, se sacrificó un tanto la brevedad en aras de ofrecer una idea bastante desarrollada de la misma.

Se sabe, por el testimonio de su coordinadora actual Master Sharon López C., que la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz está en proceso de rediseño. Después de un periodo de diecisiete años funcionando, se viene considerando la idea de darle a la Maestría una nueva estructura y nuevos contenidos que respondan de mejor modo a las necesidades del contexto actual.

Tal como está planteada en la actualidad:

“Esta Maestría es un programa de tipo profesional que pretende formar profesionales con un nivel de especialización en Derechos Humanos y Educación para la Paz capaces de analizar y contribuir al fortalecimiento de políticas de investigación, extensión y divulgación sobre los Derechos Humanos y la Paz en Costa Rica y América Latina. También aspira a fomentar la profesionalización de recursos humanos de los entes encargados del desarrollo y fortalecimiento de alternativas que garanticen la protección de los Derechos Humanos y la Paz” (Idela, 2014).

Se tiene la certeza de que esta propuesta de curso contribuye directamente a alcanzar estos objetivos. Aun cuando se gesticione en la Maestría el proceso de

rediseño anunciado, se puede prever que este tipo de objetivos se mantengan o más aún se acentúen.

En cuanto a los Cursos Optativos específicos (anteriormente se llamaban Seminarios Temáticos), cabe indicar que estos se ofrecen en el IV Trimestre de un plan de estudios pensado para cinco trimestres en total. La idea es que, al arribar a esta etapa, la persona estudiante tenga un conocimiento bastante amplio de las temáticas generales de los derechos humanos y la educación para la paz. Cada uno de estos cursos pretende contribuir a la formación académica del estudiante, permitiéndole obtener conocimientos propios de su interés y aplicarlos al contexto latinoamericano. Los cursos optativos se abren según demanda de los mismos. Los más comúnmente ofrecidos son:

Participación Ciudadana.

Instituciones del control social.

Derechos Humanos en América Latina.

Migraciones extranjeras.

Teoría político feminista y derechos humanos.

Derechos Humanos y Ambiente.

La presente propuesta de **Trabajo Final de Graduación** se somete a valoración por parte de las máximas autoridades de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz y del Instituto de Estudios Latinoamericanos con la esperanza de que llegue a ejecutarse de manera formal y, en coherencia con sus fines, contribuya al enriquecimiento de las personas que estudian la Maestría y, consecuentemente, a la transformación de la sociedad en un lugar más dialogante, tolerante e inclusivo.

2. Estado de la cuestión.

En la investigación realizada, en la Universidad Nacional, en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) y en la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz (MDHEP), no se lograron encontrar investigaciones o tesis que trabajen directamente el tema de las relaciones entre espiritualidad y educación para la paz. Sí existen, no obstante, trabajos con temáticas cercanas.

Quizá la más cercana en cuanto a temática sea la tesis *Cultura y Religión. Para una concientización sobre la diversidad en América Latina*, surgida al interno del Instituto de Estudios Latinoamericanos, presentada al tribunal examinador el 18 de setiembre de 1996. La tesis constituyó un "...esfuerzo por encontrar vías de respeto a la multiculturalidad basado en la diversidad cultural y religiosa de América Latina" (p.1). El decenio que ha cumplido ese trabajo es señal de una preocupación que ciertamente no es nueva, pero que sigue siendo vigente.

Los primeros dos capítulos de la tesis están constituidos por varias reflexiones para la reafirmación de culturas y religiones originarias, una ubicación y situación socio-histórica de esas culturas, y algunas pautas para el diálogo intercultural y religioso. El capítulo tres ofrece una serie de consideraciones sobre los mitos, historias y el método utilizado en la propuesta pedagógica. El capítulo cuatro contiene 25 guías para encuentros de reflexión colectiva. La mayoría de esas guías, según el testimonio de su autor, Washington Brun Bessonart, fueron:

"...elaboradas, compartidas y ejercitadas previamente en grupos culturales muy diversos, en momentos de «brevísima inserción cultural» con líderes religiosos de las culturas émbera y wounan del Darién panameño, o entre mestizos y garífunas de la costa caribeña de Honduras, o bien en pequeñas comunidades guajiras de la costa venezolana" (Bessonart, 1996, pp. 4-5).

Los encuentros, muchos de ellos enriquecidos con textos de la trilogía *Memorias del Fuego*, de Eduardo Galeano, y otros tantos con textos bíblicos releídos a la luz del nuevo milenio y de la historia de América Latina, son sencillos en sus formas y de un muy bien logrado enfoque pluricultural en sus contenidos. La sensibilidad cultural religiosa que Brun refleja en su trabajo y propuesta es la sensibilidad que se espera inspirar o acrecentar en las personas participantes en un probable Curso Optativo sobre espiritualidades y educación para la paz. Al final Brun admite que:

“...muchacha de la significación de esta investigación no puede ser cuantificable o medible, pues trata con la subjetividad de individuos y colectividades. Se ha buscado incidir en las mentalidades, filosofías o estilos de vida, procurando cambios que ayuden al respeto y la tolerancia intercultural e interreligiosa. Este objetivo no siempre es medible!” (p.166).

Ciertamente, como suele ser en esta clase de propuestas, su validez se sopesa, en buena medida, en el proceso mismo. Por otra parte, sin negar ninguna de sus virtudes, hay que decir que el trabajo tiene un enfoque de reivindicación cultural de cara al segundo milenio. La espiritualidad como categoría de análisis capaz de tamizar lo mejor de la experiencia religiosa, así como su relación con la educación para una cultura de paz, no es directamente aplicada.

Un trabajo monográfico de 2001, realizado por Edwin J. Cano analiza el derecho humano a la libertad de culto y religión en Costa Rica. Una de sus conclusiones establece que “Lo que se observa es una imposición de prácticas que agreden la preservación y el crecimiento cultural de grupos como los indígenas; quienes, además se les priva de evaluar nuevas alternativas culturales” (p.102). Concluye el estudio también que:

“Ante la restricción que le imponga en Estado, la religión se torna violentamente pasiva y se establecen estrategias de acciones puntuales, se crean mecanismos

de protección cerrados y de un celo hacia la seguridad grupal e individual de las creencias o cuerpos doctrinales” (p.103).

La expresión “violentamente pasiva” resulta muy significativa. Aún en el momento actual parece ser una forma muy acertada de describir, por ejemplo, el poder que ejerce la jerarquía eclesial católica cuando de defender sus posiciones se trata, o las posturas intransigentes de algunos diputados de partidos confesionales cristianos.

Respecto al papel de los medios como forjadores de opinión también en el ámbito religioso, Cano (Ob. Cit.) afirmaba:

“En cuanto a la prensa se puede decir en relación con los periódicos de mayor circulación, que su posición es la de mantener la opinión emanada del obispado, del Consejo Episcopal Nacional y las Autoridades Eclesiales Católicas, en materia de culto y religión, por lo cual, no viene a crear conciencia crítica hacia la actividad pastoral, culto y administración de recursos a los proyectos eclesiales” (p.105).

Cabe la pregunta sobre las iniciativas específicas que en un espacio como la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, adscrito a una universidad pública que se auto-concibe como la “universidad necesaria” por su radical carácter humanístico, se pueden realizar para crear dicha conciencia religiosa crítica.

Del mismo estudio es la afirmación: “La finalidad de la actividad de los seres humanos es la contribución que cada cual hace para el desarrollo de su sociedad; esto debe realizarse en un marco libre de toda discriminación ideológica, especialmente de índole religioso” (p.104). La reflexión de estas afirmaciones debiera colocar al interlocutor ante la pregunta: ¿Qué siente una persona cuyas creencias religiosas -y con ellas su cosmovisión en general- es, en el mejor de los casos, silenciada; en muchas ocasiones despreciada como

algo carente de sentido, propio de individuos supersticiosos de culturas inferiores? ¿Cómo mostrar de manera abierta la riqueza que puede existir en mi forma de entender las cosas sagradas, viviendo en una sociedad que sistemáticamente se niega a esa posibilidad, aunque legalmente se proclame abierta y tolerante? Este tipo de preguntas son cada vez más necesarias y la propuesta de curso optativo quiere promoverlas entre personas que tienen a su vez la gran posibilidad de generarlas o replicarlas en sus ambientes de quehacer profesional.

Las formas de violencia manadas de lo religioso son variadas e innegables. Una de las formas que quizá haya sido más señalada y estudiada es la que afecta a las personas y grupos sociales de orientación sexual diversa. Existe en la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, un estudio relativamente reciente al respecto. Se trata de la tesis de Juan Olivier Gómez Meza, defendida en octubre de 2010, titulada *Análisis teórico crítico de las identidades y liberaciones para las políticas y los derechos humanos GLBTT en América Latina*.

Una de las conclusiones de ese trabajo establece que “El análisis de la participación religiosa militante en la política muestra los graves problemas que origina, especialmente a los sistemas políticos basados en principios seculares y pluralistas, es decir, que mantienen la tolerancia religiosa” (Gómez, 2010, p. 366). Con ello, se llama la atención sobre un problema que en Costa Rica se viene debatiendo fuertemente en los últimos años, a saber, el de la influencia de las creencias religiosas en las decisiones de orden público.

La crítica de Gómez es implacable:

“Resulta absurdo concebir un estado democrático, que a la vez, adopte a la Iglesia Católica como institución oficial, que la democracia del estado se base en los fundamentos filosóficos, la ideología y la concepción de política y de derecho

de una institución monárquica y que no respeta muchos derechos humanos, discriminando y persiguiendo a mujeres y hombres y otras personas las reglamentaciones sexuales católicas. ¿El catolicismo debe ser un particularismo universalizante respaldado con política de estado? Mientras no se supere este atraso medieval en la democracia de la *suiza centroamericana*, las personas GLBTT (Gay, Lésbico, Bisexual, Transgénero/Transexual, Travestí) no podremos ver nuestros derechos reconocidos” (p.376, cursivas del autor, paréntesis explicativo fuera de texto).

La pregunta que surge a partir de esta tesis de Gómez es si la constatación de decisiones discriminatorias de parte de algunas autoridades públicas, orientadas como lo han sido, por cuestiones morales religiosas, debería conducir a la conclusión de que una forma de subvertir el problema es excluir de nuestras sociedades el factor religioso, o, en todo caso, mantenerlo estrictamente en el espacio privado.

En un contexto como el costarricense en que está en efervescencia la discusión sobre la realidad de un Estado confesional que debería ya haber dado paso a un Estado laico, pueden surgir -y de hecho surgen- expresiones que dibujan el fenómeno religioso como un todo, sin más, y que abogan por excluir de la vida social democrática todos los elementos religiosos.

Un ejemplo de ello es el artículo periodístico *¿Por qué es necesario un Estado laico?*, del investigador Santiago Núñez Corrales (2016). El autor se propone discutir “la naturaleza de la relación entre lo religioso y lo político, y el por qué es importante establecer límites que prohíban a toda organización religiosa inmiscuirse en los asuntos concernientes al Estado” (p.30A). Su texto inicia señalando que:

“Las discusiones en la Asamblea Legislativa alrededor del papel del Instituto Nacional de las Mujeres (Inamu), la despenalización del aborto, la fecundación in Vitro y los derechos de la comunidad diversa están teñidos de tonos clericales” y que “La Constitución Política contiene atavismos religiosos del siglo XIX que pernean en todas las personas ciudadanas” (Ibíd.).

Independientemente del grado de validez de esas afirmaciones, para los intereses del presente proyecto se quieren rescatar dos cosas: primera, que las discusiones en torno al papel de lo religioso en decisiones que afectan el bien común, es un tema candente y; segundo, que en este tipo de debate se suele hablar indistintamente de religioso y espiritual.

Núñez (Ob. Cit.) al plantear lo religioso como una experiencia estrictamente subjetiva, trascendente y basada en la fe, defiende que lo que al Estado corresponde es asegurar el bien común, que para el caso se basa en un supuesto: “la posibilidad de todas las voces a expresarse y el reconocimiento de que aun aquellas cuyo mensaje nos disgusta pueden estar en lo correcto”. Líneas después identifica lo religioso con lo espiritual, al afirmar que lo religioso se vuelve conflictivo cuando las teorías de salvación:

“...requieren conversión activa mediante aceptación de ciertos postulados como verdaderos por virtud de la revelación de una autoridad divina incuestionable: cualquier otra perspectiva es errada a priori, suponiendo además que la visión subjetiva acerca de lo espiritual es la única correcta en el mundo objetivo. Así, se faculta llevarla al plano de lo político” (Núñez, 2016, p.30)

Su propuesta defiende entonces que:

“Es imperativo exorcizar racionalmente todos los elementos religiosos del proceso democrático, desde exigir la remoción de la naturaleza confesional del Estado en la Constitución Política hasta blindar el Código Electoral para evitar el registro de partidos políticos expresamente religiosos” (Ibídem).

Como se ha dicho, hay aquí una muestra de la tendencia a pensar que, ante los problemas que doctrinas religiosas puede acarrear en la toma de políticas públicas de una sociedad, en este caso de una que se considera democrática, la salida es erradicar por completo lo religioso de esos ámbitos. En primer lugar habría que discutir esa posibilidad, pues los círculos de toma de decisiones

están formados por personas que, en países como Costa Rica, suelen tener un acervo religioso relativamente fuerte. En segundo término, y esto es clave de señalar, lo religioso y lo espiritual son cuestiones relacionadas pero no idénticas. Este proyecto defiende la idea de que lo espiritual, como sentido último de lo religioso, contiene el potencial para repensar lo religioso desde una perspectiva crítica que, entre otras cosas, ayude a evitar estas cuestiones conflictivas y potencialmente violentas que las religiones pueden contener.

Respecto al Estado laico, son varios los sectores que defienden su necesidad y muchas las razones que se señalan. Uno de ellos es sin duda el sector académico. Por ejemplo, en la Conferencia "*Derechos sexuales, reproductivos y religión en Costa Rica*", la primera del XVI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad "*Creencias religiosas y derechos humanos en América Latina y el Caribe*", realizado en la Universidad Nacional (UNA) del 8 al 12 de agosto de 2016, resaltó la conclusión de que el "Estado confesional frena avance de derechos humanos".

Según la nota de Silvia Monturiol (2016) en el periódico Campus, los ponentes de dicha conferencia, a saber, la socióloga Laura Fuentes y los filósofos Alberto Rojas y Jerry Espinoza fueron enfáticos en señalar que los derechos de los costarricenses han sido lesionados en temas como la fecundación in vitro, el derecho a la salud sexual y reproductiva, y los derechos de las parejas de personas del mismo sexo, siendo la Iglesia Católica y algunos legisladores evangélicos los que han frenado de distintas formas el desarrollo y la práctica de dichos derechos, fundamentados en criterios religiosos. "Avanzar hacia la laicidad del Estado, según Fuentes, podría contribuir a limitar el poder de la religión en el ámbito político..." (p.5), afirma la nota.

La controversia en torno a la necesidad de un Estado laico remite inevitablemente a las discusiones filosóficas sobre el papel de la religión en la

esfera pública. En este contexto, se hace prudente, aunque sea sólo de paso, recordar la tesis filosófica de Jurgen Habermas sobre la cuestión. Según la tesis de Habermas en la esfera pública formal, es decir, la formada por los parlamentos, las cortes y la administración general, ningún argumento religioso sería aceptable para justificar o expresar alguna ley o política aplicable a todos los ciudadanos (cfr. Aguirre, 2012, p. 62).

El presente trabajo no pretende adentrarse en una controversia que es amplia y sobrepasa los límites de este proyecto y de la que, además, existen Tesis doctorales escritas por autores reconocidos, como es el caso de Javier Aguirre (2012). Valga sólo señalar que la discusión sobre el papel de la religión en la esfera pública es una cuestión que tiene que ver con la democracia y por lo tanto, con la construcción de una sociedad en la que se pueda vivir en paz.

En todo caso, lo que acá directamente se discute no es, en general, el papel de la religión en la esfera pública, o aún la necesidad de un Estado laico, sino algo más específico: la pertinencia de la reflexión sobre el sentido último de lo religioso en un contexto donde lo que se busca es educar para la paz y combatir todas las formas de violencia.

Valga señalar no obstante que, por lo general, como afirma Gallardo (2013):

“...modernamente el poder público se deriva en exclusiva de la *voluntad humana* y Dios es desplazado a la esfera de las decisiones privadas. Dios no puede ser invocado como fundamento de decisiones colectivas (es remplazado por el bien común, la voluntad general, la mayor felicidad para el mayor número, etcétera) pero puede seguir existiendo en el corazón de cada cual. Obviamente este es el tema de la *libertad de conciencia*. Y claro, estamos hablando de la visión liberal (y europea) de las formaciones sociales. No se trata necesariamente de la muerte de Dios, sino de una época que desea hacerse responsable por su historia: *el ser humano hace su historia*” (p.71, cursivas y paréntesis del autor).

Sin obviar esas ideas sobre lo religioso y su influencia en la esfera de lo público, una propuesta como la que acá se presenta tiene la premisa de que la reflexión en el ámbito académico sobre el sentido último de lo religioso y su relación con una educación para la paz, daría más herramientas a los que quieren luchar contra las violaciones de derechos que tengan su raíz en doctrinas, agrupaciones o jerarquías religiosas.

Desde diversas áreas del conocimiento, entre las que se pueden destacar la antropología y la sociología, se ha ido llegando al convencimiento de que los procesos de diálogo que dejan por fuera las concepciones religiosas de las personas y los pueblos, se privan de una de las categorías más importantes en la comprensión, análisis y gestión de dichos procesos. Como señala Tamayo (2002), uno de los estudiosos que en los últimos veinte años más ha escrito sobre el diálogo intercultural:

“Las religiones son portadoras de preocupaciones antropológicas irrenunciables, de preguntas significativas por el sentido y el sin-sentido de la vida y de la muerte, de experiencias-límite y propuestas alternativas de vida no medidas por la razón calculadora. Constituyen, a su vez, lugares privilegiados de apertura a los mundos inexplorados de la trascendencia, la espiritualidad, la experiencia del misterio y la vivencia de lo sagrado, sin que ello suponga caer en sacralizaciones ni implique la aceptación de un credo concreto. Más allá de nuestras creencias o increencias, no podemos renunciar a ese caudal de sabiduría” (p.8).

Esta valoración general de las religiones no omite el hecho de que son también las mismas creencias religiosas, las que se usan para justificar actos de intolerancia y violencia extrema. La *Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de paz*, redactada en diciembre de 1994 en el contexto de un encuentro celebrado en Barcelona del 12 al 18 de ese mes, mantiene, a pesar de los años, una significativa vigencia. En dicha reunión, organizada por la Unesco y el Centro Unesco de Cataluña, se reconoce con toda claridad que:

“Las religiones han contribuido a la paz del mundo, pero también han sido causa de división, odio y guerras. Con demasiada frecuencia, los creyentes hemos traicionado los elevados ideales que nosotros mismos habíamos predicado. Nos sentimos obligados a un acto de arrepentimiento sincero y mutuo perdón, personal y colectivo, de unos a otros y a la humanidad en general, a la Tierra y a todos los seres que la pueblan (Numeral 6).” (citado por Méndez, 2015, p.31)

Pocos párrafos después (Numerales 19 y 22), en la declaración se establecen unos compromisos que perfilan la actitud de apertura necesaria para un verdadero diálogo interreligioso:

“Nuestras comunidades creyentes tienen la responsabilidad de fomentar una conducta inspirada en la sabiduría, la compasión, el afán de compartir, la caridad, la solidaridad y el amor, que guíe a todos por los caminos de la libertad y la responsabilidad. Las religiones deben ser una fuente de energía liberadora”. (Ob. Cit. p.33)

“Promoveremos el diálogo y la armonía entre las distintas religiones y en el interior de cada una de ellas, reconociendo y respetando la búsqueda de la verdad y de la sabiduría en las religiones que no sean la nuestra propia. Dialogaremos con todos, estableciendo una sincera y amistosa colaboración con quienes comparten este peregrinaje que es la vida”. (Ibídem)

Estas y otras declaraciones similares constituyen reacciones a una nueva sensibilidad intercultural e interreligiosa, de la cual la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones* proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en noviembre de 1981 o la *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*, del 18 de diciembre de 1992, o la, son referencias históricas significativas. A ellas puede sumarse la *Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural*, de noviembre de 2001.

En una diversidad cultural tan rica y compleja como la que vivimos, a la que

hemos abierto los ojos, en buena medida, gracias a las nuevas tecnologías de información y comunicación, la espiritualidad es un núcleo que cada vez va cobrando mayor relevancia. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), consciente de ello, realiza importantes esfuerzos por integrar la dimensión espiritual como un aspecto central del desarrollo humano dentro de sus programas de trabajo.

De esto da cuenta, entre otros documentos, el libro “Diálogo entre religiones. Textos fundamentales” editado por Francesco Torradeflot (2002). Como parte de las conclusiones del III Seminario de la UNESCO, se afirma:

“Observamos que la espiritualidad es el ingrediente determinante de la experiencia religiosa, pues en ella tienen su fundamento las diversas religiones y es una respuesta al misterio de la vida; la espiritualidad es esencial a la vida humana tanto como es la razón. El término espiritualidad expresa, en general, el deseo y el darse cuenta de una conciencia sin límites (...). La espiritualidad, en cuanto expresión madura y más plena de cada tradición religiosa de todos los seres humanos, tiene las siguientes características universales:

- La capacidad de vivir moralmente;
- La felicidad humana encontrada en el bienestar de todos;
- La arraigada no-violencia y la ecuanimidad;
- La práctica espiritual regular, por ejemplo, la oración, la meditación, la contemplación, la liturgia, los salmos, el yoga, etc.;
- El autoconocimiento maduro;
- El servicio desinteresado y la acción compasiva;
- El compromiso en pro de la justicia y de la responsabilidad ante el medioambiente.

La espiritualidad es, también, un necesario contrapeso al excesivo materialismo del mundo contemporáneo” (pp.62-63).

La preocupación por una convivencia intercultural pacífica y enriquecedora, y el lugar que el diálogo interreligioso tiene en esos procesos, trasciende el ámbito de organismos internacionales. Que las religiones, -o más precisamente- que las personas religiosas de diferentes credos se encuentren, se conozcan y se

comprendan, es el objetivo de muchos procesos de diálogo. En tales procesos la espiritualidad ha llegado a ser un lugar común de amplia evocación, exploración y desarrollo.

Un ejemplo de propuestas interculturales-religiosas que buscan el encuentro y la comprensión lo constituye el “Interfaith Peace Project” o Proyecto de Paz Interconfesional. Es una propuesta en la que están comprometidas, entre otras instituciones académicas y religiosas, la Universidad para la Paz, institución académica dependiente de la Organización de las Naciones Unidas que fue creada en 1980 por la Asamblea General de la ONU a través de su Resolución A/35-35, y tiene su sede en Ciudad Colón, San José, Costa Rica.

En un artículo de Thomas P. Bonacci, uno de los propulsores de este proyecto, él explica la complejidad que implica el diálogo y la práctica interreligiosa. Bonacci (s.f.) ilustra el inicio de su artículo con un significativo texto llamado “*Ética global del Consejo del Parlamento de las Religiones del Mundo*” fechado el 4 de setiembre de 1993. El texto declara:

“Como personas religiosas y espirituales basamos nuestras vidas en una realidad última, y alimentamos nuestra energía espiritual y nuestra esperanza en la confianza, en la oración o la meditación, en la palabra o el silencio. Tenemos una responsabilidad especial por el bienestar de toda la humanidad y el cuidado del planeta Tierra. Nosotros no nos consideramos mejores que otras mujeres y hombres, pero confiamos en que la antigua sabiduría de nuestras religiones puede señalar el camino para el futuro”.

Nótese que la declaración intenta a la persona creyente religiosa en una postura de diálogo, aunque al final parezca hacer una inflexión a favor de lo religioso. Pues bien, para Bonacci (s.f.) existen cuatro formas básicas de diálogo interreligioso:

“a) El diálogo de la vida, donde las personas se esfuerzan por vivir juntos.

- b) El diálogo de la acción, colaborar para el bienestar de las personas.
- c) El diálogo de intercambio teológico, donde los especialistas tratan de profundizar en la comprensión de sus respectivas herencias religiosas. Y,
- d) El diálogo de la experiencia religiosa, en donde las personas, arraigadas en sus propias tradiciones religiosas, comparten sus riquezas espirituales” (sin fecha ni número de página, traducción propia).

A continuación explica la actitud básica, fundamental, necesaria para entrar en un proceso de diálogo como el que “Interfaith Peace Project” propone:

“Los participantes en el viaje del Diálogo Interreligioso están en un camino cuyo destino es el viaje en sí. Religiones como tales no se encuentran entre sí. Las personas son las que se encuentran. Los participantes no están representando una tradición de fe como un embajador de buena voluntad. Ellos se reúnen entre sí en el fondo de su mente, el corazón, el alma y persona. Cada persona es una expresión única de la fe, la piedad, la devoción, o la filosofía ética. Los sistemas religiosos son abstracciones que nacen de las experiencias reales de personas reales. En algún lugar de nuestro pasado, salimos de una comunidad de creyentes para los cuales los símbolos, historias, mitos, ritos, y la cultura de esa religión en particular, crearon un sistema de significado. Incluso si uno fuera a compartir la enseñanza "objetiva" de una determinada tradición, se hiciese así, autobiográfica. No hay manera de abrir la boca sin comprometer los «músculos» espirituales y psicológicos que abren el corazón de uno. Dos corazones se encuentran en la creación de un espacio sagrado llamado confianza, vigorizado por el valor y forjado por el profundo respeto personal de uno a otro” (sin fecha ni número de página, traducción propia).

De manera que el “Interfaith Peace Project” es un proceso de diálogo que, apelando a lo que la experiencia enseña, no pretende ser un encuentro entre religiones abstractas; se trata fundamentalmente de un encuentro entre personas. Esta es una enseñanza que, como toda sabiduría, parece demasiado simple, pero es de vital importancia. Una enseñanza que habrá que tomar muy en cuenta. En un curso como el que se propone, los documentos, artículos y reflexiones del “Interfaith Peace Project” podrían ser insumos de gran riqueza.

Otra propuesta significativa de un movimiento religioso activamente preocupado

por el diálogo intercultural es la Soka Gakkai Internacional (SGI). Según su página oficial en internet (2016):

“La Soka Gakkai (literalmente, «Sociedad para la creación de valores») fue creada en 1930 por el pedagogo y escritor Tsunesaburo Makiguchi, como una agrupación de educadores que buscaban la reforma de la sociedad. Makiguchi se inspiró en el budismo de Nichiren para animar un amplio movimiento centrado en el desarrollo del potencial interior del individuo, que tendría como efecto la reforma de la sociedad japonesa”.

El movimiento SGI tiene entre sus ejes de acción la paz y el desarme, el desarrollo sostenible y la educación en derechos humanos. En un texto titulado *Carta Orgánica*, adoptado por su consejo directivo el 16 de octubre de 1995, se hace una declaración de sus propósitos y principios, precedida por una interesante lectura de la realidad mundial:

“Reconocemos que, en ningún otro momento de la historia, la humanidad se había visto tan oscilante entre la guerra y la paz, la discriminación y la igualdad, la pobreza y la abundancia, como lo estuvo en el siglo XX; que el desarrollo de la tecnología y de la industria militar, ejemplificada en las armas nucleares, ha creado una situación en que la supervivencia misma de la especie humana resulta incierta; que la realidad de la injusta discriminación étnica y religiosa da lugar a un ciclo de conflictos interminable; que el egoísmo y la intemperancia de la humanidad ha engendrado problemas a nivel global, como la degradación del entorno natural y la ampliación de la brecha entre las naciones desarrolladas y los países en vías de desarrollo, con graves repercusiones para el futuro de la humanidad”.

Por ello, entre sus propósitos y principios resaltan:

“Sobre la base del espíritu de tolerancia que caracteriza al budismo, la SGI respetará a las demás religiones, dialogará con ellas y buscará su cooperación para resolver los problemas fundamentales que afectan a toda la humanidad.

“La SGI respetará la diversidad de las culturas y promoverá su intercambio, creando así una comunidad internacional de mutuo entendimiento y armonía” (Ibíd).

Como se puede notar tras esta breve descripción, se trata de una filosofía de vida que profesa relaciones horizontales de respeto, comprensión y tolerancia entre las diferentes culturas y las religiones. En la base de la posibilidad de dichas relaciones está la concepción de una «revolución humana», “término utilizado para expresar la idea central del budismo de Nichiren, que enseña que todo ser humano es capaz de lograr la iluminación en esta existencia” (Ibídem).

En definitiva, entre las diversas opciones de aproximación actual al problema de la espiritualidad y su relación con la educación para la paz, el estudio del estado de la cuestión lleva a afirmar que se hace necesaria una reflexión más amplia y sistemática de la cuestión. Se considera el espacio académico-profesional de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz el lugar ideal para desarrollarla.

3. Objetivos.

Objetivo general.

Determinar las repercusiones que tiene el tema de la espiritualidad para el estudio de los derechos humanos y la educación para la paz, en el contexto actual de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz.

Objetivos específicos

- Desarrollar un estudio teórico en el cual se identifiquen y analicen las probables relaciones de los temas de la espiritualidad y la educación para la paz.
- Analizar lo que algunos de los profesores y estudiantes de la Maestría en Derechos Humanos opinan, en torno a la espiritualidad como variable de un enfoque integral de la educación para la paz.
- Elaborar una propuesta de curso optativo para la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, en la que se relacionen los temas de la espiritualidad y la educación para la paz.

4. Marco teórico.

i. Amplitud del concepto y la experiencia de la espiritualidad.

¿Cuándo fue que se comenzó a hablar de la espiritualidad como una categoría válida de análisis de las relaciones sociales? ¿Cómo llegan los intelectuales (antropólogos, filósofos, teólogos) a la conclusión de que las sociedades que reflexionan en torno a la espiritualidad tienen ventajas comparativas de algún tipo sobre aquellas que no lo hacen? ¿Cómo fue que una sociedad determinada llegó a reconocer que, ahondar en esa cuestión –la de la espiritualidad-, puede resultar rentable o provechoso para el mejoramiento de las relaciones de sus miembros?

No es que la noción de espíritu sea nueva; se puedan rastrear alusiones al espíritu desde tiempos muy antiguos. Lo que sí es relativamente reciente es el desarrollo de la noción de espiritualidad, como categoría capaz de dialogar con muchas otras categorías del ser y quehacer humano. Probablemente, se comienza a hablar de espiritualidad cuando se cae en cuenta de que el ser humano ha ido perdiendo su capacidad de desarrollarse como tal. Quizá, las raíces de la espiritualidad se encuentren en el humanismo, movimiento intelectual, filosófico y cultural ligado al Renacimiento, que invita al ser humano a desarrollar una renovada reflexión sobre lo que el ser humano debe ser. Sin duda, su florecer ha estado acompañado por la teología latinoamericana de la liberación y la llamada teología del pluralismo religioso.

Ciertamente, podría ser muy interesante desarrollar una genealogía epistemológica del concepto de espiritualidad. Rastrear sus raíces, su desarrollo, sus relaciones y aplicaciones más habituales, etc., permitiría hacer un uso estrictamente científico o sociológico del término. Sin embargo, se debe reconocer que ese estudio rebasaría los límites del presente trabajo. Lo que en

este capítulo se quiere ofrecer, es una serie de elementos teóricos que permita a las personas estudiantes de la Maestría en Derechos Humanos, perfilar los rasgos fundamentales de una espiritualidad que pueda ser considerada como tal, y sus probables relaciones con la trascendental materia de la educación para la paz.

Hoy día, tal como lo estiman Pedro Casaldáliga y José María Vigil (2007):

“Teóricamente, al menos, hemos superado aquellas dicotomías arcaicas: cuerpo y alma, espíritu y materia, espiritualidad y acción. Aceptamos bastante unánimemente que la espiritualidad de una persona es el sentido profundo de su vida, las Causas mayores de su existencia. Creemos que la espiritualidad es la vida verdadera de cada uno/una” (p.141).

Desde muchos puntos de vista, el tema de la espiritualidad puede resultar apasionante por la amplitud y la diversidad de cuestiones que están relacionadas con él y por la intensidad con que ha intentado ser vivido en distintas épocas, culturas y religiones. Fuera de la esfera cristiana en general y la esfera cristiana católica específica, que es la que en América Latina más se conoce, están la religión hinduista, la religión judía, la religión musulmana y la senda budista. Cada una con su propia teología o reflexión de la fe; y cada una también con una serie de vivencias propias que inspiran en sus creyentes diversas formas de espiritualidad.

Lo mismo sucede con las tradiciones autóctonas de América, llámense mayas, aztecas, incas; cada una con sus dioses, ritos y ceremonias². No hay duda que de sus cosmovisiones surgieron diferentes formas de espiritualidad, sin embargo, es poco lo que el común de las personas de los tiempos actuales conocemos de ellas. Y ¿qué decir de las etnias de nuestro país, Costa Rica?

² Y otras manifestaciones de la rica diversidad cultural del continente que trascienden a los grupos mencionados y no precisamente se comprenden dentro de las grandes civilizaciones precolombinas, entre ellos: los apaches, taínos y mapuches.

Bribris, cabécares, guaymies, guatusos o malekus, borucas o bruncas, térrabas, huetares, chorotegas, miskitos y sumos, teribes... todas ellas tan nuestras pero tan poco conocidas, tanto en su cultura como en su forma entender ese espíritu que en todas las cosas inspira la vida.

De modo que no existe una sola espiritualidad ni una concepción única de espiritualidad. Lo más pertinente sería hablar de espiritualidades. Para que sea posible el diálogo, es necesario reconocer que la espiritualidad es un fenómeno cultural y, en este ámbito, obedece al ser social de la especie humana, pero también a su individuación. “Siendo social la especie, sus miembros tienen asimismo la capacidad de individualizarse. Esto quiere decir que ninguno de ellos es idéntico biológica ni culturalmente a otro y que, en cuanto individuos, estrictamente, ningún miembro de la especie humana es intercambiable por otro. Cada cual es cada cual” (Gallardo, 2013, p.3). Además, a la diversidad hay que agregar el desconocimiento. Como se ha mencionado, como individuos y como sociedad, conocemos poco o nada las corrientes espirituales que no son *nuestras* en el sentido cultural de la palabra.

Hay que considerar también que, aunque existe una tendencia a pensar que las personas son cada vez menos religiosas, lo cierto es que América Latina sigue siendo una región fundamentalmente religiosa³. Como se ha dicho en los párrafos finales de la Introducción existen datos que así lo afirman.

Por otro lado, los seres humanos de hoy vivimos en un ambiente global donde el diálogo interreligioso ha iniciado y está en franco desarrollo. En el ámbito teórico y académico, de manera muy positiva, la historia comparada de las

³ Valga indicar que esta forma de pensar fue alimentada por los pensadores de la modernidad (Kant, Hegel, Durkheim), la cual tiene entre sus ideas centrales el planteamiento de que las religiones serían superadas como dadoras de sentido y en su lugar se colocaría la ciencia o la ética, con lo cual se daría el paso definitivo de sociedades tradicionales (religiosas) hacia sociedades modernas (secularizadas).

religiones se vio enriquecida en el siglo XX desde diferentes aproximaciones, dentro de las que se pueden mencionar las psicológicas con Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, y las fenomenológicas con Rudolf Otto y Mircea Eliade.

En el ambiente teológico de las últimas décadas ha habido importantes acercamientos e intentos de comprensión, sobre todo, de la mano del ecumenismo. Aunque también hay una discusión amplia respecto a los intereses y propósitos que se pueden mover detrás de un ecumenismo mal entendido y los peligros que esto conlleva.

En el campo de la espiritualidad, hay intentos sinceros de acercamiento entre las grandes religiones. Desde el cristianismo católico hacia el hinduismo, por ejemplo, se pueden citar los esfuerzos de los sacerdotes jesuitas Anthony de Mello y Carlos González Vallés con sus libros de parábolas y cuentos cortos. También, Raimón Panikkar (2005), desde una línea de aproximación cultural, en su libro sobre espiritualidad hindú, busca acercar al lector de lengua castellana a un universo espiritual prácticamente desconocido para los occidentales. A modo de ejemplo, quizá sirvan unos pocos textos para notar la diferencia de algunos de esos mundos respecto a nuestras concepciones religiosas cristianas.

Véase cómo se entiende en el hinduismo la transformación humana:

“El mesocosmos que es el hombre según el hinduismo (a diferencia del microcosmos helénico), este mundo intermedio entre lo caduco y lo perenne, lo temporal y lo eterno, lo creado y lo divino, contiene en su seno una doble vida: una a lo largo del tiempo, peregrinante y agobiada, otra en la tempiternidad, optimista y serena. El cristianismo histórico insiste en la primera para conseguir la segunda. El hinduismo subraya la segunda para superar la primera” (Panikkar, 2005, p.322; cursivas del autor).

En el hinduismo, efectivamente, el ser humano no viaja del error hacia la

verdad, sino de una verdad inferior a una verdad superior. “Cuanto más se aproxima el alma humana a su identidad verdadera, más libre está de los conflictos pasajeros de este mundo y más entra en la beatitud indescriptible de Dios” (Keshavjee, 1998, p. 68)

Pasando a otro ejemplo, para el musulmán el Islam es un camino, pero no necesariamente un camino “espiritual” según la comprensión occidental mayoritaria del término. En una clara crítica a una concepción espiritualista de la espiritualidad, Abdelmumin Aya (2010) asegura:

“La nuestra es la espiritualidad que te implica y le encuentra el nervio a la realidad. Nosotros nos transformamos en vida. Los musulmanes verificamos en nosotros mismos el proceso por el que la materia se transforma en energía. (p. 183).

“Cuando los musulmanes hablamos en castellano de la «espiritualidad» islámica lo hacemos como una simple concesión a la inteligibilidad. Son palabras que vienen de otro sitio y significan otras cosas. Si por «espiritual» entendemos lo que se contrapone a lo material, en ese caso sería mejor no usarlo. Tan sólo si damos cabida a la posibilidad de que «espiritual» no suponga rechazo a nada, sino que sea la integración de todos los niveles de la existencia, algo que exija el cumplimiento riguroso de las condiciones materiales de la existencia para luego llegar desde ellas a sus aspectos más sutiles, podríamos hablar del Islâm como de una vía espiritual. Pero eso es hacer significar a las palabras lo contrario de lo que significan. «Espiritualidad» es una palabra absurda aplicada a un *dîn* como el Islâm que aspira al cumplimiento de todos los niveles de los deseos del ser humano”. (Ob. Cit. p.185)

Si del budismo se trata, ¿cómo puede el hombre y la mujer occidental lograr entender una religión no teísta que, además, no se siente cómoda siendo calificada con ese sustantivo? Más que como una religión, el budismo aspira a ser reconocido como una senda donde la transformación del ser humano se da gracias a la práctica habitual de la *maitri* (benevolencia), a la cesación de los renacimientos, a la liberación del *samsara* (sufrimiento) y el acceso al *nirvana*. Según el Dalai Lama (2004):

“Nirvana puede significar un estado inferior, en el cual simplemente ha dejado de haber sufrimiento, y puede también referirse al estado supremo, aquel al que llamamos budeidad. Es el estado de la Iluminación suprema, absoluta y sin reservas, despojada de toda impureza moral o mental y también de la impureza que provoca el poder del pensamiento discriminatorio” (p. 42).

Sin duda alguna, cada una de las grandes religiones puede representar un universo espiritual muy amplio y diferenciado de los otros. Pero además hay que anotar que en cada una de las grandes religiones, existen especificaciones casi incontables.

El problema inicial que acá se apunta radica en que, como suele suceder con todos los conceptos de amplio espectro, por más términos y adjetivos que se le afilien al concepto básico, siempre parecerá que le faltan otros elementos, otras especificidades culturales, otros matices. Sucede entonces que el concepto llega a ser tan amplio y a usarse en tantas corrientes y en tantas áreas, que cuando se precisa definirlo de forma clara y concreta, resulta una labor bastante difícil. Ese es el caso de la espiritualidad, un concepto indeterminado, que se niega a ser reducido a los límites de una definición.

Se han citado hasta el momento como muestra de ello el caso de las grandes religiones y las tradiciones autóctonas, pero el asunto se complica aún más si se incluyera en la discusión a otras corrientes auto-denominadas como movimientos “espirituales”, como pueden ser la New Age o la Cienciología. Cada cual reclamando la validez de su forma de vivir ese espíritu que nos pone en sintonía con el cosmos y nos lleva las vías de lo trascendente.

Gutiérrez (2005) define así la New Age:

“La característica principal del New Age es su preferencia por la reflexión oriental de estilo panteísta, como camino para vivir una nueva religiosidad. Propugna un

sistema religioso donde Dios se disuelve en lo Divino y viene a ser una «energía cósmica». Dios se identifica con lo último de la realidad de las cosas, especialmente con la psique humana. El movimiento de la Nueva Era busca lo trascendente, y no lo sensible, para liberarse en su totalidad de lo terreno, y se une a la conciencia cósmica o conciencia colectiva. Excluye la noción de creación y refuta toda visión dualista de la realidad” (s.n.).

Luego, en la conclusión de su artículo, el autor sintetiza las críticas centrales que se han hecho a este movimiento: “Intrínsecamente, es una respuesta a las preguntas y a la sed de trascendencia del hombre actual. Pero el agua que presenta el New Age es un agua no potable, contaminada de lo pagano, lo gnóstico y lo sincrético” (Ibíd.).

Efectivamente, la espiritualidad o más precisamente las espiritualidades tipo “New Age” han sido muy cuestionadas por ofrecer soluciones religiosas desentendidas de la realidad y de la justicia social.

La noción de Espíritu de la que parte esta propuesta es, muy al contrario del concepto de Espíritu que subyace a las espiritualidades tipo New Age, un espíritu encarnado, corpóreo, que se nutre de las experiencias humanas básicas y se convierte en fuerza vital. Es una noción afín a la que Alberto Rojas, Francisco Mena e Isela Ramírez dibujan en su texto *Hacer teología, apuntes para la concreción de trabajos teológicos y en enseñanza de la religión* (s.f.). Ellos valoran algunos aspectos acerca del contenido de la palabra “Espíritu” en la Biblia. Para ello se guían por el estudio de Eduard Schweizer en su libro “El Espíritu Santo”, haciendo una lectura que, sin dejar de lado el pensamiento del autor como un todo, apoya su propia hipótesis de que el Espíritu es un gestor del caos que genera vida.

Moviéndose en ese marco de referencia, afirman Rojas, A., Mena, F. y Ramírez, I. (s.f.):

“El Espíritu es una manera de experimentar de la vida como gratuidad o don. Algo que el ser humano no puede asir simplemente a voluntad y que le lleva a valorar, esa vida, más allá de sus condiciones históricas. La Vida real se da en la fuerza e inteligencia del Espíritu. Así también, sobre este punto de partida, se podrán constituir los seres humanos nuevos con corazón de carne (Jer 38.33; Ez 36.26) y un mundo nuevo que es gestado por la acción vivificante del Espíritu (Is 32.15-18)” (p.34).

“Podemos decir que espiritualidad se refiere a la orientación de la energía vital de las personas en cuanto estas son movidas por el Espíritu. Más allá de las religiones o las ideologías, la persona movida por el Espíritu es fundamentalmente humana y como tal frágil y parcial. Sin embargo, la validez de su discurso está en la conciencia de esta condición más la percepción de que la vida es un don y que su preservación es un esfuerzo que conlleva la proximidad al ser de la energía que da vida al universo. Así pues, hablamos de un posicionamiento en el mundo. Este posicionamiento es el de alguien que ama la vida y se interesa desegocentradamente por ella” (p.38).

Por todo lo anterior, parece conveniente hablar de umbrales de la espiritualidad, es decir, de aquellos indicios que, desde cualquier corriente religiosa o movimiento, perfilan una espiritualidad que realmente humaniza al que la vive y a su entorno, subrayando muy claramente que un proceso de humanización auténtico se valida a sí mismo en el hecho de que no se agota en la persona, sino que se nutre de la realidad y tiende a transformarla sobre todo en parámetros de justicia para los más desfavorecidos.

El concepto de umbral tiene unas connotaciones que indudablemente pueden ayudar a abordar el tema de la espiritualidad de manera amplia pero no indeterminada. Según la Real Academia Española (2001) la palabra “umbral” se puede referir al primer escalón de la puerta o entrada de una casa, y en ese sentido representa el “paso primero y principal o entrada de cualquier cosa”. También puede significar el “valor mínimo de una magnitud a partir del cual se produce un efecto determinado”. Para que una espiritualidad pueda ser dialogante debe concebirse desde esa perspectiva: como pasos iniciales de una comprensión que no asume el cristianismo católico desde una postura

hegemónica y no niega la existencia de otras puertas de entrada ni minusvaloran otras tradiciones culturales y religiosas.

En el campo religioso, una de las autoras que ofrece una perspectiva amplia y enriquecedora de esta forma de entender, pero sobre todo de vivir la espiritualidad, es la filósofa francesa Simone Weil. Carlos Ortega, en el prólogo de la obra *Carta a un religioso* (1998) explica que la religión que Weil afirma implícitamente en sus obras es:

“...una religión que pervive en el curso de los tiempos y a lo largo de tradiciones diversas, de la filosofía de Heráclito y Pitágoras a las herejías cátara y maniquea, del taoísmo y el budismo a la cultura germánica o de San Juan de la Cruz, de los Upanishads y el Bhagavad Gita al folklore de todos los pueblos. El cristianismo y las demás religiones tan sólo poseen el carácter de «iniciaciones» para esa religión realmente abarcadora y universal, basada en la humildad y el anonimato, y no en el narcisismo y el orgullo” (pp.11-12).

Franz Hinkelammert, reconocido investigador de Departamento Ecuménico de Investigaciones, con sede en Costa Rica, asegura que una nueva forma de entender la espiritualidad nació en 1945 cuando, tras la bomba atómica, el ser humano se dio cuenta de que el asesinato es suicidio. Es decir, que en la medida que negamos la vida del otro nos la estamos negando nosotros mismos. Con su particular forma de transmitir sus ideas, Hinkelammert (2002) dice:

“Los buenos matan por un objetivo bueno, y cuánto más bueno lo consideran, más matan. Matando a más gente que los malos, comprueban que su objetivo es el más bueno. Pueden torturar más que los malos, pueden despreciar más, pueden robar más que los malos, y todo eso comprueba que son los más buenos” (p.26).

“Este es el momento de una nueva espiritualidad. Claro está que aquí lo nuevo no es algo que nunca haya existido. En toda la historia humana aparece la conciencia que el asesinato implica el suicidio. En este sentido, no hay nada nuevo sobre la tierra. Lo nuevo es lo viejo en forma nueva. Está ya en las raíces.

“Sin embargo, es nuevo. Una espiritualidad que reconozca que el asesinato es suicidio. Que reconozca que nuestra realidad está constituida de una manera tal, que el asesinato es suicidio.

“Se trata de una espiritualidad que como tal no es ni religiosa ni no religiosa, ni cristiana o judía o budista. Se la encuentra en todas las religiones, e igualmente en el humanismo ateo. Habla todos esos idiomas y en ellos grita: ¡el asesinato es suicidio! Es la realidad objetiva misma la que grita a través de todas las creencias posibles como el realismo que no se entrega a la Realpolitik a la Bismarck o Kissinger, sino que reivindica al ser humano frente a «todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»” (p.27).

El tipo de espiritualidad que se empieza a dibujar con estas líneas es el que se considera contenedor de un potencial enorme como coadyuvante en la nada sencilla labor de educar para la paz.

ii. Espiritualidad, crítica del catolicismo y diálogo interreligioso.

Juan José Tamayo ha desarrollado lo que él denomina un “nuevo paradigma teológico” que corresponde a lo que sería un nuevo paradigma interreligioso e intercultural. En su libro “Fundamentalismos y diálogo entre religiones” explica algunas de las categorías fundamentales de ese nuevo paradigma. Entre esas categorías están la de diálogo interreligioso, la de derechos humanos y la de interculturalidad.

En torno a la primera de las categorías Tamayo (2009) señala que, a pesar de las razones de peso que justifican el diálogo interreligioso como lo son “la pluralidad de manifestaciones de Dios en la historia [...] y el carácter dialógico de la v(V)erdad con minúscula y con mayúscula” (p.19), éste enfrenta grandes dificultades como “el desconocimiento mutuo que tienen las religiones entre sí, su falta de sentido autocrítico y la tendencia a la descalificación de unas por otras” (p.20). Además advierte que en la Iglesia católica hay una tendencia

disímil:

“Entre las teólogas y los teólogos cristianos, así como entre los movimientos eclesiales de base, hay una disposición favorable al diálogo y una gran sensibilidad hacia la teología de las religiones. Sin embargo, la Iglesia católica en sus más altas jerarquías adopta con frecuencia una actitud de superioridad, pone no pocos obstáculos a la hora de dialogar con otras religiones y ha llegado a sancionar a los teólogos y a las teólogas que trabajan en ese horizonte” (Ibíd.).

En cuanto a la categoría de los derechos humanos, también básica en un diálogo franco entre las religiones, la afirmación de Tamayo es clara y contundente:

“Precisamente la actitud de las religiones ante los derechos humanos es una prueba a favor o en contra del carácter humanista de las religiones y un ejemplo de la correcta o incorrecta articulación entre antropología y teología, entre divinidad y ser humano” (p.21).

Por su parte, la categoría de interculturalidad se define sintéticamente así por parte del autor:

“Entiendo la interculturalidad como comunicación simétrica, interrelación armónica e interacción dinámica de diferentes culturas, filosofías, teologías, concepciones morales, sistemas jurídicos, modos de pensar, estilos de vida y formas de actuar, en un clima de diálogo entre iguales. La interculturalidad parte del valor y de la dignidad común de todas las culturas, de la no superioridad apriorística de una sobre las demás y de la relación no jerárquica entre ellas. Es un antídoto contra el fundamentalismo cultural, muy extendido sobre todo en Occidente, que considera su cultura superior a las demás y tiende a imponerla como universal” (p.23).

Señala además Tamayo que “la interculturalidad en la teología se ubica en un movimiento más amplio que comprende otras disciplinas, afecta otros saberes y comporta una revolución en la metodología” (Ibíd.). En lo que se podría entender como un enfoque donde la espiritualidad tiene un lugar fundamental, se defiende que lo más importante de la interculturalidad “es que posee un

componente experiencial y vital previo a cualquier definición o discusión doctrinal en torno a su significado” (Ibídem).

Por las razones esbozadas, y por el clima socio-cultural secularizado en el que vivimos, se tiene clara la necesidad de una auto-reflexión crítica del cristianismo, y de su expresión mayoritaria, el catolicismo. En lo que a la teología cristiana respecta, siguiendo al teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer⁴, Tamayo aboga por la necesidad de una interpretación no religiosa del cristianismo. Interpretación que:

“No acepta la forma metafísica porque lleva directamente a pensar a Dios en clave de absoluto e infinito y situarlo fuera del mundo. Tampoco le parece razonable la forma individualista porque le llevaría a pensar a Dios «fuera del ámbito público de la existencia humana» y a situarlo «en el ámbito de lo personal, íntimo y privado»” (p.28).

Las implicaciones de ello en la vida concreta del día a día y por tanto en la espiritualidad son especialmente significativas para lo que se pueda definir como tal:

“Hay que vivir en el mundo como si Dios no existiera, conforme a la dialéctica de la presencia-ausencia de Dios, del acompañamiento-abandono de Dios. «Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios», afirma Bonhoeffer. En definitiva, «ser cristiano no significa ser religioso de cierta manera [...], sino ser hombre [...], el hombre que Cristo crea en nosotros»” (p.29).

Son valiosas en este mismo sentido las preguntas de Avendaño (2008): “¿Se puede ser cristiano, aún más una persona espiritual, sin ser una persona teísta? ¿Puede Dios ser real si no existe una entidad divina que pueda ser invocada cuando la necesitamos?” (p.6). Tan provocativas preguntas surgen cuando se da a la espiritualidad el lugar que le corresponde más allá de su referente

⁴ Sobre todo en su obra “Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio” Esplugues de Llobregat: Ariel (1969).

religioso:

“Considero fundamental la distinción entre religión y espiritualidad. Aclaro que distinguirlas no significa contraponerlas como si fuesen contrarios absolutos: puede haber personas externamente muy religiosas, que cumplan con todos los requisitos formales de su religión, pero carentes de espiritualidad; como puede suceder que haya personas espirituales que no practiquen ninguna religión. La espiritualidad no es un subsistema o un vástago de la religión, [...] constituye el sentido último de las religiones...” (pp. 4-5)

Dentro de la Iglesia católica y dentro del cristianismo en general uno de los ejemplos más claros que se pueden citar de un nuevo despertar espiritual humanista, dialogante y autocrítico de la propia religiosidad, es la teología feminista. Para Juan José Tamayo, siguiendo a Fiorenza Schüssler, M^a del Pilar Aquino y otras teólogas (2000), la espiritualidad que surge en la experiencia y la reflexión feminista:

[...] empieza por cuestionar las formas clásicas de representación de lo divino y las concepciones morales del eterno femenino que exigían a las mujeres una vida religiosa de renuncia, resignación, silencio, evasión, enemistad con la vida, desprecio del propio cuerpo y negación del placer. En la nueva espiritualidad las mujeres viven la experiencia religiosa desde su propia subjetividad y no aceptan mediaciones clérico-patriarcales o jerárquico-institucionales que en el fondo pretenden sofocar o negar la subjetividad femenina.

“La espiritualidad feminista no acepta las tradicionales divisiones entre sagrado y profano, espiritual y material, natural y sobrenatural, etc.

[...] La espiritualidad que estoy describiendo se sitúa en el horizonte hermenéutico de la Sabiduría. Es, por ello, una espiritualidad sapiencial, pero no intimista, sino política; no evasiva, sino activa, que levanta la voz y lucha a favor de las personas indefensas y de la naturaleza dominada. En ese sentido es inconformista, rebelde, resistente. Se caracteriza por una profunda inspiración ético-práctica, que lleva a imaginar un mundo donde quepamos todos y todas. Se guía, en fin, por los imperativos de la fraternidad-sororidad (hermandad entre mujeres), justicia-liberación, igualdad-diferencia (Cfr. Concilium N^o 288, pp. 55-56; paréntesis explicativos no son del autor).

No se puede negar que dicha experiencia, al menos a partir de la descripción dada, representa una puerta de entrada a una espiritualidad con una potencia de humanización profunda. Es una espiritualidad que ciertamente se conoce poco, que pudiera resultar extraña y hasta radical en algunos aspectos, pero que ciertamente es capaz de dialogar, ampliar y enriquecer horizontes en la mesa común de la humanización.

Es importante señalar también que el estatus que se daba al como conocimiento religioso como un conocimiento sobrenatural, en contraposición al conocimiento científico como conocimiento natural, es actualmente insostenible. Cada vez más autores están de acuerdo en que el conocimiento religioso es parte de lo que nos constituye como seres humanos; su estudio, por tanto no se puede enfocar sólo desde la teología, sino también desde la antropología, la psicología, la biología, etc.

La revelación, categoría central de la teología fundamental, ya no es algo que viene dado desde el mundo sobre natural de lo divino. Es en el mundo natural donde opera la revelación. Por ello, autores como Juan Carlos Valverde (2008) se niegan a aceptar la distinción entre revelación natural y revelación sobre natural. En consecuencia "...no hay revelación de Dios; lo que hay son percepciones de la divinidad tan variadas como la realidad misma, tan plurales como plurales somos los seres humanos y nuestras historias" (p.382).

En consecuencia, revelación e interculturalidad se relacionan:

"Afirmar que la fe del otro es verdadera no es fruto de una moda, no es algo pasajero; esto debe convertirse en un principio epistemológico. En efecto, reconocer el pluralismo cultural debe llevarnos a considerar muy en serio no sólo la validez de las culturas que no son la mía como válidas sino también como una verdad" (Ibídem).

Desde esa perspectiva, la actitud religiosa fundamental es la gratitud, que surge por ser parte de esta realidad tan extraordinaria, tan llena de variedad y de espíritu. Ser espiritual es ser corpóreo. La espiritualidad viene a comprenderse entonces como una dimensión evolutiva de nuestra humanidad que es de suma importancia. Se puede decir, siguiendo a Mena (2008) que:

“La espiritualidad es una cuestión antropológica, atañe a los seres humanos en cuanto conciencia de que la realidad vivida está permeada por una fuerza mayor, no sometida a los procesos sociales, pero identificable socialmente donde lo humano se potencia como capacidad de amar gratuitamente. No se accede a la espiritualidad por medio de las religiones, los dogmas, los productos teológicos, ni los ritos, aún y cuando, exista la presencia de esta fuerza en todos ellos (o en algunos de estos medios).” (p.162).

Por su misma esencia, al menos en nuestra cultura, existe el constante peligro de pensar la espiritualidad como algo desarraigado de los problemas corporales y materiales de las personas. La teología latinoamericana abogó por suprimir semejante mentalidad y desde su mismo origen, intentó unir inseparablemente espiritualidad y lucha por la justicia:

“Una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio...

[...] Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento...

[...] El cristianismo no ha hecho suficientemente su conversión al prójimo, a la justicia social, a la historia. No ha percibido todavía, con la claridad deseada, que conocer a Dios es obrar la justicia...

[...] La espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los anawin” (Gutiérrez, 1977, pp. 267-273; cursivas del autor).

Castillo (2007), en el capítulo primero de su libro *Espiritualidad para insatisfechos* analiza los peligros de la espiritualidad. En su análisis asegura:

“El amor humano, las luchas y el empeño por la vida, por esta vida, por la política

y el progreso, y, más aún, los gozos, las alegrías y el disfrute de este mundo, todo eso ha quedado tradicionalmente al margen de la espiritualidad o incluso en contra de ella. [...] De donde ha resultado que, para mucha gente, adentrarse por los caminos de la espiritualidad es tanto como renunciar a una porción esencial de sí mismo o, más simplemente, mutilarse en algo esencial a nosotros mismos. Renunciar, por tanto, a lo que es irrenunciable” (p.17).

Es adecuado también rescatar que para ninguno de los autores que se han citado hasta ahora, la sexualidad, la corporalidad, la materialidad, la pasión o una tal “animalidad”, como se llamó en algún momento al poco comprendido instinto humano⁵, se oponen a la espiritualidad y que, en este camino de búsqueda, el amor a los necesitados se enlaza e identifica con el más elevado y místico amor a Dios.

Otro aspecto en el que los autores, tanto teólogos como místicos parecen estar de acuerdo, es que en los tiempos actuales se vive una especie de renacimiento de la espiritualidad. En círculos cristianos como fuera de ellos se palpa que las personas desean fervientemente desarrollar su interioridad y, si se trata de personas religiosas, sea la creencia que sea, se experimenta una gran necesidad de adentrarse en los caminos que le unan a su ser supremo.

No obstante, y en esto también parece haber consenso, “el sentimiento de decepción es una de las características de nuestro tiempo. El escepticismo y el cinismo son cada vez más generalizados” (Grün, 2003, p.250). En una sociedad que hace creer que absolutamente todo puede comprarse:

“Las aspiraciones del corazón y los anhelos más ocultos se ponen también al descubierto en la avidez y las necesidades que la sociedad de consumo crea e intenta satisfacer con sus ofertas. Los deseos son comercializados. Los deseos profundos se ocultan tras las máscaras de cualquier sucedáneo de bienestar”

⁵ El término ha sido usado, por ejemplo, por el historiador Peter Brown, nacido en Irlanda en 1935, reconocido por sus estudios de la antigüedad tardía y por su tratamiento original de la cuestión del culto a los santos.

(Ibídem).

Por lo dicho, hay que reconocer que no toda espiritualidad se preocupa por el ser humano en su integralidad pues pueden existir concepciones y prácticas espirituales que dejan de lado áreas de lo humano que son indispensables para el desarrollo integral del ser. Éstas, tarde o temprano llevan a la persona a la insatisfacción, o bien, a un sentido de satisfacción muy superficial.

Otro peligro que apremia constantemente a la espiritualidad, que en realidad es un peligro capaz de impregnar todo un sistema religioso, es el fundamentalismo. Tal condición tiene diversas manifestaciones en todas las grandes religiones, aunque haya religiones que, en el imaginario popular occidental, tengan fama de contar con mayor cantidad y penetración de grupos de acción fundamentalista. Sin embargo es fácil visualizar actitudes fundamentalistas presentes en discursos y grupos de todas las corrientes religiosas.

Se habla de actitudes porque el fundamentalismo tiene un carácter que se expresa en la práctica de las convicciones religiosas, más que en la teoría. Como bien explica el teólogo latinoamericano Leonardo Boff (2003) el fundamentalismo:

“No es una doctrina, sino una forma de interpretar y vivir la doctrina. Es asumir la letra de las doctrinas y las normas sin atender a su espíritu y a su inserción en el proceso siempre cambiante de la historia, que obliga a efectuar continuas interpretaciones y actualizaciones precisamente para mantener su verdad esencial. El fundamentalismo representa la actitud de quien confiere un carácter absoluto a su personal punto de vista.

“Así las cosas, lo que se sigue inmediatamente es de una enorme gravedad: quien se siente portador de una verdad absoluta no puede tolerar ninguna otra verdad, y su destino es la intolerancia” (p.25).

Boff hace ver que la secuencia común indica que la intolerancia genera desprecio, el desprecio engendra agresividad y la agresividad ocasiona guerra contra el error, entendiéndolo como algo que debe ser combatido y eliminado. Como desgraciadamente ha sucedido y sigue sucediendo, las consecuencias del fundamentalismo para las sociedades son tremendas, pues incluyen división, guerra y odio exacerbado.

Ciertamente, por su utilidad para asignar a las ideas propias carácter absoluto y divino, y por su capacidad de impregnar todos los elementos que conforman un sistema religioso, el fundamentalismo tiene expresiones sociales, políticas y hasta económicas, pero tiene también expresiones en el campo de la espiritualidad, en primer lugar, cortando de raíz toda posibilidad de diálogo con otras corrientes espirituales y paralelamente, invalidando toda búsqueda espiritual que no sea la propia.

Para Boff (Ob. Cit.), en la esfera específica del cristianismo, se puede hablar de un fundamentalismo protestante y de un fundamentalismo católico. El fundamentalismo protestante se nutre de una interpretación literal (fundamental) de la Biblia:

“De este rigorismo se deriva el carácter militante y misionero de todo fundamentalista, que se muestra intolerante frente a los demás caminos espirituales, simplemente «equivocados». En el terreno moral es especialmente inflexible, sobre todo en lo referente a la sexualidad y a la familia; está en contra, como es de suponer, de los homosexuales, del movimiento feminista y de los procesos de liberación en general. En lo económico es monetarista conservador, y en política es partidario del orden, la disciplina y la seguridad a toda costa” (p.16).

En lo que toca al fundamentalismo católico, este se nutre de la idea de un orden social fundado en el matrimonio entre poder político y poder clerical, donde la sociedad y la historia se sometan a la hegemonía de lo espiritual representado

por la Iglesia católica. En esa dinámica habría dos vertientes de fundamentalismo católico, una doctrinal y una ético-moral.

Un ejemplo del fundamentalismo católico doctrinal lo constituyó la Instrucción *Dominus Iesus*, firmada por el Cardenal Josef Ratzinger (2000), documento en el cual se afirma que la Iglesia católica es la única heredera del misterio de Cristo. Además:

“La centralización patriarcal del poder sagrado exclusivamente en las manos del clero, el autoritarismo del magisterio pontificio, la discriminación de las mujeres con relación al sacerdocio y a los cargos de dirección en la comunidad eclesial por el mero hecho de ser mujeres, la infantilización de los laicos al no ser portadores de ningún poder sacramental...: todas ellas son expresiones del fundamentalismo católico en su forma doctrinal y oficial (p.19).

Pero, según el mismo teólogo:

“La segunda vertiente del fundamentalismo católico, la de la moral y las costumbres, es la que más perplejidad y hasta escándalo provoca. Basta recordar la doctrina oficial contra los fármacos contraconceptivos, los preservativos, la fecundación artificial, la interrupción del embarazo, la pecaminosidad de la masturbación y de la homosexualidad, la prohibición de segundas nupcias después de un divorcio, el diagnóstico prenatal o la eutanasia” (pp.19-20).

Todos ellos temas controversiales y complejos, donde según el autor, el mensaje central del cristianismo que es la vida en abundancia, queda velado ante la ceguera moral de algunos sectores.

En el contexto latinoamericano el pensamiento religioso dominante es el que se gesta desde la teología del catolicismo oficial. Y como esa reflexión sobre la fe que llamamos teología, al ser una actividad humana, no está libre de intereses, sus discursos y consecuencias prácticas podrían no ser siempre los de los sectores más débiles de la sociedad.

Por ello, conviene ser muy crítico del razonamiento teológico que sostiene nuestras creencias, y más allá incluso que una Teología de la Liberación, por beneficiosa que esta haya sido para los pobres de América Latina, dicen algunos, se necesita una liberación de la Teología. Las mismas críticas que se pueden hacer a una concepción abstracta y universalista de los derechos humanos es la que se hace desde hace tiempo a una teología descontextualizada. Como se sabe, la teología es la reflexión que sostiene y fundamenta la acción de la Iglesia. Depende del “logos” sobre Dios que se asuma, así será la acción que se promueva.

Uno de los teólogos que resaltan con más fuerza esta idea es Juan Luis Segundo, jesuita uruguayo, nacido en 1925 y fallecido el 17 de enero de 1996, considerado uno de los más importantes teólogos de la liberación. En su obra *Liberación de la Teología* (1975) él se plantea seriamente la necesidad de liberarse de la teología. ¿Por qué? En primer lugar, porque la teología, como reflexión de la fe cristiana que es, puede convertirse en justificación de la indiferencia y el pasivismo, en agente legitimador del statu quo establecido y las estructuras injustas desarrolladas; en letra que mata. La Iglesia, y con ella su teología, se politiza y sólo en un lado del abanico de posiciones políticas detecta un mal absoluto (Cfr. 1975, p.190).

En segundo término, habría que liberarse de la teología porque en el campo teológico, principalmente en la teología anterior al Concilio Vaticano II, suele privilegiarse una separación inmanencia-trascendencia (Cfr. 1985, p.43) que no favorece el compromiso real de los creyentes con la transformación de las estructuras sociales y políticas injustas en las que se expresa el pecado personal. En el pensamiento de J. L. Segundo para hacer una teología desde los pobres hay que estar dispuesto a romper con muchas concepciones teológicas que se han acuñado a favor del orden establecido ocultando la

predilección evangélica por los necesitados... “A menos que comprenda los mecanismos ideológicos de la sociedad establecida, la teología, en lugar de pasar del borrador al limpio la palabra de Dios, es un inconciente portavoz de las experiencias e ideas de las clases y los grupos dominantes” (1975, p.47).

Las sospechas del autor también caen sobre la llamada ortodoxia, por la que se hace creer a los creyentes que la doctrina correcta de la fe lleva a la práctica correcta de la fe. Según esa idea, una sana doctrina, sólidamente fundamentada en verdades absolutas y por tanto, eternas e inmutables, es la única certeza de una sana práctica de la fe que nos asegura además la salvación final. Tal es la importancia que se le da a la ortodoxia que en la Iglesia católica que hay una institución –denominada Congregación de la doctrina para la fe- que se dedica exclusivamente a velar por la rectitud de la doctrina que los entes católicos oficiales emiten, llámese documentos, cátedras o episcopados.

Para Juan Luis Segundo hay que preguntarse por qué los esfuerzos eclesiales por mantener bajo su poder la verdad, por los que de hecho se han cometido históricamente tantas ingratitudes, no parecen mejorar la práctica de la fe de sus fieles. ¿Por qué no es tan evidente que una doctrina correcta lleve a una práctica correcta de la fe? Él afirma:

“La ortodoxia no tiene en sí misma un último criterio, porque ser ortodoxo no significa poseer la verdad final. Sólo se llega a esta última por la ortopraxis, y así la ortopraxis se vuelve el criterio último de la ortodoxia no sólo en la teología sino también en la interpretación bíblica. La verdad es sólo verdad cuando es la base de actitudes verdaderamente humanas” (1975, p.44).

Es decir, la ortopraxis es anterior a la ortodoxia. Las actitudes verdaderamente humanas son las que salvan. La ortodoxia hace que la teología se vuelva conservadora y con ello tienda a perder su sensibilidad ante los signos de los tiempos y consecuente, aunque negativamente, caiga en la tentación

hermenéutica o interpretativa de un supuesto universalismo del mensaje de las Escrituras que dice exactamente lo mismo a todos los seres humanos en todos los tiempos (Cfr. 1975, pp.12-14).

La ortopraxis sería entonces una praxis social y liberadora (Cfr. 1975, p.47). Juan Luis Segundo, cuando dice praxis social, dice también praxis política. Él mismo señala la relación y afirma que el lenguaje común distingue muy bien entre sociología y política contradiciendo el hecho etimológico evidente de que la palabra *societas* sea la traducción latina de la palabra griega *polis* (Cfr. *Ibíd.*, p. 81). Al aplicar la similitud que existe entre lo social y lo político incluso en su etimología, el teólogo critica que en la Iglesia se demuestre tanta reticencia a las relaciones fe y política, siendo que la fe misma y su interpretación (la Teología) son inevitablemente políticas...

“Toda teología es política, aún la que no habla o no piensa en términos políticos. La influencia de la política en la teología y en los demás campos de la cultura, así como la influencia de la teología en la política y en cualquier otro nivel de actitudes humanas, no se puede de ninguna manera evitar. Y dejar a la teología cumplir esa función inconscientemente es la peor de las políticas, ya que esa forma de política va siempre asociada con el *statu quo*” (1975, p.88).

Pensamientos críticos similares hacia la Iglesia fueron frecuentes no sólo en la teología latinoamericana de los años 70's y 80's del pasado siglo. También se encuentra en otros tiempos, en otros contextos y desde otras áreas del saber. La crítica de Juan Luis Segundo, 40 años después, sigue siendo actual si se toma en cuenta la escasa o nula dimensión profética que la iglesia “muestra” en muchos países del área.

Todo lo dicho permite afirmar que una institución, en este caso la Iglesia católica, trabaja por los derechos humanos no sólo cuando habla de ellos promoviendo un compromiso humanitario entre sus miembros o cuando apadrina asociaciones de bien social, sino también cuando participa de la lucha

contra hegemónica, y es ese un frente de lucha en el que la Iglesia costarricense, al menos en los últimos 50 años, no ha mostrado un claro compromiso.

iii. Dos vías, una espiritualidad.

Independientemente de la diversidad que puede abarcar el concepto de espiritualidad, algunos autores distinguen dos vías, dos caminos, dos formas de asumir y vivir la espiritualidad. En términos simples se trata de una espiritualidad de carácter humano, (antropológico -ético si se quiere-), y de una espiritualidad de carácter religioso, donde el espíritu se comprende, se busca y se sigue en obediencia (religare) a unas creencias específicas que configuran la existencia. Como se ve, no se trata de términos contrapuestos ya que el carácter religioso es intrínsecamente humano. Se trata, en efecto, de una diferenciación básica donde el carácter religioso no excluye sino que incluye lo humano. En términos técnicos, desde la teología latinoamericana, por ejemplo, se habla de una dimensión teologal-fundamental y otra cristológica-pneumatológica.

Sobrino (1993), valiéndose de una definición de Ignacio Ellacuría, lo explica de esta forma:

“Quisiera decir, pues, simplemente que hombres espirituales son los que viven con espíritu y que desde el punto de vista cristiano «son aquellos que están llenos del Espíritu de Cristo y lo están de una manera viva y constatable, puesto que la fuerza y la vida de ese Espíritu invade toda su persona y toda su acción»” (p.452).

Al momento de explicar la dimensión teologal-fundamental de la espiritualidad, dice:

“Todo ser humano tiene una «vida espiritual», pues, lo quiera o no, lo sepa o no, está abocado a confrontarse con la realidad y está dotado de la capacidad de reaccionar ante ella con ultimidad. «Vida espiritual» es, por lo tanto, una tautología, pues todo ser humano vive su vida con espíritu. Otra cosa es, por supuesto, cuál sea ese espíritu con que vive...” (Ibídem).

Desde este punto de vista, la espiritualidad se puede concebir como una especie de fuerza motora que se vive desde una ética fundamental pero que se renueva, que madura y que es capaz de transformar a la persona y a la sociedad. Teólogos latinoamericanos como Gustavo Gutiérrez comulgan con ese concepto y lo expresan en obras como *Beber en su propio pozo*, obra que aboga además, en la línea de lo propuesto por Karl Rahner, por superar la división entre teología y vida espiritual, invitando a los teólogos a hacer de su teología una reflexión de su propia experiencia espiritual al lado de las comunidades pobres de América Latina.

Volviendo de nuevo al prólogo que Carlos Ortega hace a la obra “Carta a un religioso”, de Simone Weil (1998), hay una cita que ilustra de hermosa manera lo que acá se intenta afirmar. Él dice refiriéndose a la extraordinaria profesora de filosofía:

“La espiritualidad de Simone Weil es de una pureza insobornable y, como si de una piedra de toque se tratara, deja en evidencia cualquier confesión por bien organizada que esté. Para ella, la fe pertenece al dominio de la mirada atenta, y no al de la afirmación, la opinión o la creencia. Por eso es capaz de escribir: «No creer en la inmortalidad del alma, sino contemplar la vida entera como algo destinado a preparar el instante de la muerte; no creer en Dios, sino amar siempre el universo como se ama una patria, aun desde la angustia del sufrimiento; éste es el camino de la fe por la vía del ateísmo. Esa fe es la misma fe que resplandece en las imágenes religiosas. Sin embargo, cuando se llega a ella por ese camino, las imágenes sobran» (Cuadernos, XI)” (12-13).

Cabe señalar acá que estas ideas son compatibles con la distinción que otros autores plantean entre fe religiosa y la llamada fe humana. De Juan Luis

Segundo, autor ya citado, es la idea de una fe antropológica, es decir, de una fe entendida como confianza en el modelo de vida que unos testigos cualificados nos han heredado. Nuestra confianza en que los valores vividos por esos testigos y los medios que ellos escogieron, nos ayudarán también a nosotros a conseguir la felicidad y la plenitud es, a fin de cuentas, una apuesta; algo de lo que no tenemos certeza absoluta. Por eso es esta una fe antropológica, puramente humana.

En palabras de María Eugenia Celli (2013), una estudiosa de la obra del teólogo jesuita uruguayo:

“Juan Luis Segundo, que no oculta su gran entusiasmo por escribir una cristología para ateos reales (1982b:25) (se refiere al Tomo II de la obra El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret), afirmará en las primeras páginas de su anti-cristología que la actitud hermenéutica óptima para acceder a los evangelios es la del ateo. Y esto se debe a que el ateo no cuenta con una fe religiosa, sino tan sólo con un mundo de valores humanos desde los que estructura su existencia y a los que decide apostar su vida. A esta apuesta humana el jesuita uruguayo la denomina: fe antropológica.

“En este sentido, a los creyentes que quieran acceder al Evangelio de un modo auténtico se les propone convertirse en ateos potenciales. Ateos, no en el sentido lato de postular la no existencia de Dios, sino en una dirección actitudinal en la que se invita a operar una epojé (o suspensión del juicio) de la fe religiosa para que: por un lado, prime en el sujeto hermenéutico aquellos valores humanos que estructuran su mundo de sentido y, por otro, para que evite ese movimiento mecánico, masivo y mortífero de hacer una apuesta hacia un contenido religioso por el solo hecho de haber sido individualizado como «sagrado» o «cristiano» (p.153, paréntesis explicativos propios).

La estrecha relación que existe entre espiritualidad y hermenéutica (o interpretación adecuada de un texto), incluso al tratarse en una dimensión no religiosa, no es acentuada únicamente por Juan Luis Segundo. Como bien lo explica Jon Sobrino (1993):

“El problema hermenéutico no se reduce sólo a la posibilidad de comprender un texto, sino que es también problema de espiritualidad, de cuál es el espíritu que mueve a leer el texto, que posibilita interpretarlo y que permite comunicar su espíritu para hoy” (p.451).

En concreto, el enfoque antropológico en el que se podría ubicar esta forma de entender la espiritualidad es aquel que Helio Gallardo (2013) –también estudioso de la obra de Juan Luis Segundo- define como “Inmanencia trascendente liberadora”. Aquí:

“...el énfasis se pone en la transformación de las «relacionalidades» constitutivas mediante *procesos de liberación*; el cuidado de sí consiste en *aprender a aprender ser humano*; el ser humano mismo aparece como compromiso, responsabilidad y proyecto inacabado, como abierta posibilidad de producción de humanidad” (p.74, cursivas del autor).

Esta es, ciertamente una forma de espiritualidad humanista, es decir, que busca producir humanidad. El mismo Gallardo (Ob. Cit.) al preguntarse “¿Cuáles acciones producen entonces humanidad?” se responde que hay acciones que:

“...producen humanidad porque persiguen fines universalizables, o sea *para toda la especie* y le confieren una dignidad especial. Quienes se rebelan y luchan contra la esclavitud, esclavos y no esclavos, producen humanidad. Quienes rechazan, denuncian y combaten el genocidio y exigen castigo para los genocidas, producen humanidad. Quienes tienen un comportamiento semejante (denuncia, lucha, exigencia) contra la violencia intrafamiliar, producen humanidad. Un detalle: no se trata de tener éxito, sino de *dar la lucha*. La humanidad se produce tanto mediante éxitos como de combates frustrados o derrotados. Pero cuando se da la lucha por la liberación, aunque se pierda, se da un testimonio que puede ser recogido por otros” (Ibídem).

Desde un punto de vista religioso, la espiritualidad es algo entrañablemente humano y por lo tanto, algo a lo que no se puede renunciar. Uno de los más grandes pensadores cristianos contemporáneos, Hans Urs von Balthasar, por ejemplo, entiende la espiritualidad como “la actitud básica, práctica o existencial, propia del hombre, y que es consecuencia y expresión de su visión

religiosa –o, de un modo más general, ética- de la existencia” (von Balthasar, 1965, p.7). Es decir, que ningún ser humano escapa de lidiar con esa inquietud, aunque no se autodefina como una inquietud religiosa sino ética. En este mismo sentido podría comprenderse la famosa frase de Agustín de Hipona al inicio de sus Confesiones: “Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en Ti”.

Dadas las dificultades apuntadas para definir el sentimiento religioso, no es de extrañar que algunos autores actuales ubiquen los valores morales (como lo justo y lo bueno), los valores intelectuales (como lo verdadero y lo evidente) y los valores estéticos (lo bello y lo elegante), dentro de la categoría de los valores espirituales, distinguiéndolos claramente de los valores útiles (como lo caro y lo útil) y de los valores vitales (como lo sano y lo fuerte), pero también de los valores religiosos relacionados directamente con lo sagrado (Cfr. Abad, 1995, p.19).

Ahora bien, aún en términos religiosos, la espiritualidad no es una experiencia invariable en el tiempo. Más bien es un proceso que se renueva y se reconfigura con cada nueva experiencia. Gutiérrez (2007) lo dice de este modo:

“Toda experiencia de seguimiento (en el Espíritu que es vida) nos hace vivir en libertad. Toda experiencia de seguimiento nos recuerda que no hay una senda trazada de antemano en todos sus detalles. Es un camino que se hace al andar, como dice el verso de Machado” (p.12).

La misma idea sostiene Anthony de Mello (1992). Él ofrece en uno de sus libros esta parábola:

“Le preguntaron al Maestro: «¿Qué es la espiritualidad?». «La espiritualidad», respondió «es lo que consigue proporcionar al hombre su transformación interior».
«Pero si yo aplico los métodos tradicionales que nos han transmitido los

Maestros, ¿no es eso espiritualidad?»

«No será espiritualidad si no cumple para ti esa función. Una manta ya no es una manta si no te da calor».

«¿De modo que la espiritualidad cambia?».

«Las personas cambian, y también sus necesidades. De modo que lo que en otro tiempo fue espiritualidad ya no lo es. Lo que muchas veces pasa por espiritualidad no es más que la constancia escrita de métodos pasados» (pp. 24-25).

Así, la espiritualidad, sea de carácter religioso o simplemente humano, representa un espacio privilegiado de realización para el ser humano en tres áreas básicas: plenitud personal, acción política y valoración estética. Ambas vías, cada una según su particular perspectiva impulsan al ser humano para que llegue a ser el mejor humano que pueda llegar a ser, para que se comprometa activamente en la búsqueda del bien común y de la paz, y para que sea capaz de gozar, al menos por unos instantes premonitores, de esa belleza que se busca. El camino hacia la plena humanidad o, en términos religiosos, hacia la santidad, tiene que ver inevitablemente entonces con el auto-conocimiento y la autocrítica, con la ética y la búsqueda de la libertad, con el compromiso con la justicia social y los derechos humanos, con una visión creativa del trabajo, con el cuidado del cuerpo y de la salud, con la vivencia plena de la sexualidad y el placer, con el disfrute de lo ordinario y la contemplación de lo bello.

iv. Una espiritualidad cristiana y ecuménica.

En este apartado se busca un acercamiento a las características generales que presentaría una espiritualidad cristiana vivida en clave ecuménica. La necesidad de estas líneas se justifica en razón de que, como se ha afirmado, vivimos en un contexto latinoamericano y costarricense que ha llegado a ser fundamentalmente cristiano.

Hans Küng, destacadísimo teólogo suizo que ha tenido una gran influencia desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días, tenía la certeza de que una espiritualidad centrada en Jesús de Nazaret, es una espiritualidad con la potencia necesaria para ser crítica de la propia vida y ser crítica de la propia comunidad de fe y de la propia fe, de la iglesia y de la sociedad (Cfr. Küng, 2011, pp.168-170). Por su misma naturaleza crítica, una espiritualidad centrada en Cristo tiene la potencia para ser una espiritualidad ecuménica; que en el diálogo con las grandes religiones no cristianas encuentra amplitud y riqueza.

Francisco Avendaño, teólogo y profesor universitario, en su libro *Fe de Jesús, fe humana* confiesa que el objetivo de sus reflexiones es presentar a Jesús como compañero de todas aquellas personas que viven con sinceridad una exploración espiritual. En palabras de Avendaño (2008):

“Las formas religiosas institucionalizadas están agotadas; sin embargo, la búsqueda de la espiritualidad florece, y sus exploradores saben que es algo básico y fundamental para la vida del cosmos y de la humanidad. En este trabajo trato de presentar a Jesús como compañero de tales exploradores” (p.4).

En un contexto predominantemente cristiano, uno de los puntos de partida para el diálogo y la tolerancia, es una concepción de espiritualidad centrada en Cristo, no cerrada en Cristo; una espiritualidad crítica y sobre todo auto-crítica, en la que el ser humano busca, encuentra, corrige y sigue su camino de realización; una espiritualidad ecuménica en clave de interculturalidad. La premisa es que una espiritualidad cristiana no impide sino que más bien invita a valorar radicalmente estos aspectos.

Con lo dicho queda claro que no se trata de renunciar al núcleo central de la fe cristiana, ni de aquello que está en la base de esa particular búsqueda espiritual. Se trata, como dice Carrasquilla (2010), de hacer de esas

convicciones un impulso hacia una comprensión más amplia del misterio salvador:

“Resulta claro también que no se podría renunciar a la identidad cristiana, porque pensamos que la figura de Jesús de Nazaret y el proyecto del Reino son elementos indispensables para cualquier diálogo con otras tradiciones en la medida en que se intenta interpretar el misterio de Dios en la historia humana. De igual forma, encontramos similitudes entre el judaísmo y el cristianismo, entre el profetismo y las reivindicaciones sociales, entre el legado ético y moral y la diversidad espiritual de otras tradiciones religiosas. Es fácil reconocer hoy que figuras como Francisco de Asís, M. Gandhi, el Dalai Lama, entre otros, han podido trascender sus propias fronteras religiosas y espirituales y aportar elementos significativos para un actual diálogo interreligioso y para la consolidación de nuevos escenarios de espiritualidad. Sentadas estas bases es más fácil articular nuevos escenarios de paz que promuevan una auténtica convivencia humana entre diferentes pueblos” (p.81).

¿Cómo puede un cristiano ser fiel a esos pilares fundamentales y a la vez abrirse a una nueva espiritualidad? Perry Schmidt-Leukel (2004) en un artículo titulado *Una nueva espiritualidad para un mundo religiosamente plural*, ofrece algunas ideas que en este punto resultan muy útiles. El artículo comienza con una constatación:

“Hubo un tiempo en el que la mayoría de los cristianos no prestaban atención alguna a las demás religiones. Aun cuando sabían de su existencia, este conocimiento no afectaba su espiritualidad (p.71).

“[...] Lo que en este momento necesitamos desarrollar es una actitud que nos permita dejar que los no cristianos y sus tradiciones religiosas se conviertan en parte positiva de nuestra propia conciencia religiosa, es decir, de nuestra espiritualidad. La nueva espiritualidad para un mundo religiosamente plural tiene que ser una espiritualidad interreligiosa” (p.72).

El autor precisa que hay ciertas virtudes que caracterizan esa nueva espiritualidad requerida en un mundo religiosamente plural. Él define específicamente siete virtudes, en cada una de las cuales se va madurando

hasta alcanzar la siguiente:

- La confianza, entendida como seguridad en la bondad básica de la naturaleza y en la universal voluntad salvífica de Dios. Es decir en que Dios está con nosotros y “que la presencia salvadora de la realidad divina no está confinada a la propia comunidad de fe” (p.73).
- La humildad, en el sentido de “no confinar la realidad divina a nuestras maneras humanas de pensar”, lo cual “debiera preservarnos de cualquier pretensión de absolutidad en favor de nuestra propia tradición religiosa” (p.74).
- La curiosidad, como “un auténtico interés por lo que Dios ha significado y sigue significando en la vida de las personas”; como “el deseo de aprender más de los múltiples caminos que la humanidad sigue para llegar a Dios” (p.75).
- La amistad, puesto que se puede estudiar e investigar mucho acerca de las otras tradiciones religiosas, “pero lo que dichas tradiciones significan realmente para quienes viven dentro de ellas sólo se puede entender, a la postre, llegando a ser amigos –¡buenos amigos!- de esas personas” (p.76).
- La honradez, que significa, básicamente, “ser honrado en relación con la propia religión de nuestro amigo y también en relación con la propia” (Ibíd.). Para Schmidt-Leukel, “un signo claro de relación interreligiosa que va madurando es que empecemos a percibirnos como cristianos a través de los ojos de nuestros amigos no cristianos” (Ibídem).
- La valentía, pues “exponernos nosotros y nuestras propias convicciones religiosas a las ideas procedentes de otra tradición religiosa (...) nos sacará de nuestros esquemas habituales, y a veces puede resultar muy molesto” ya que, “el diálogo interreligioso, cuando es auténtico y serio, conduce por tanto a un «diálogo intrarreligioso»” (p.77) con los cambios de manera de pensar, sentir y creer que eso pudiera suponer; pero también con el enriquecimiento que puede obtenerse.
- La gratitud, ya que el enriquecimiento existencial o espiritual vivido lleva a la “gratuidad por el otro, gratuidad por lo que tenemos en común y también por nuestras diferencias” (p.78).

Si se comparten las ideas de Schmidt-Leukel, para una persona cristiana la experiencia de vivir una espiritualidad interreligiosa empieza por la certeza de que la acción salvadora de Dios puede ir más allá de los límites del propio sistema de creencias.

Para Felix Wilfred (2011), estudioso contemporáneo de las relaciones interculturales, en las condiciones actuales del mundo, no se puede hablar de ser cristiano, sino de llegar a ser cristiano. Y ese proceso no se puede lograr en solitario ni tomando en cuenta sólo las comunidades cristianas institucionalizadas. Para él, ese proceso de llegar a ser cristiano se hace “en colaboración con muchas otras personas de religiones diferentes, con quienes vivimos y nos relacionamos diariamente” (p.82).

En su parecer, una de las actitudes básicas para llegar a ser cristiano interreligiosamente implica un enfoque diferente sobre la identidad, pasando del uso al disfrute. Según sus explicaciones, el cristianismo ha hecho un uso instrumental de las demás religiones y culturas, por lo que corresponde hacer una conversión hacia el ámbito del disfrute, el cual, en todo caso, es más cercano a la realidad divina, ya que de Dios mismo no se puede disfrutar si se concibe de una manera instrumental. En sus palabras:

“Llegar a ser cristiano interreligiosamente significa rechazar esta mentalidad de «usar» las otras religiones para que sirvan a la verdad cristiana, para contemplarlas como realidades sublimes que propician el disfrute, como realidades que tienen valor por sí mismas” (p.76).

El ejemplo con que el autor cierra estas ideas es bastante significativo. Es una cita de Gandhi quien se defiende de las acusaciones que le hacían de que, en el fondo, él se había convertido en un cristiano. De Gandhi, Wilfred cita:

“No hay nada en el mundo que me impidiera profesar el cristianismo o cualquier otra religión desde el instante en que sintiera su verdad y tuviera necesidad de ella. Donde hay temor no puede haber religión. La acusación que se me hace es un cumplido, puesto que es un reconocimiento reticente de la capacidad que tengo para apreciar las bellezas del cristianismo. Dejadme poseerlas...” (Ob. Cit., p.80).

Una espiritualidad cristiana y ecuménica implica paralelamente a la capacidad de generar y sostener relaciones interculturales, esa sensibilidad para saber “apreciar las bellezas” de las religiones que no se consideran propias porque no fueron en las que se fue inducido y educado. Como todo aprendizaje significativo, esa forma de espiritualidad se logra desarrollar en la misma medida en que se va experimentando.

v. La educación para la paz.

En principio, la educación para la paz se puede definir como un:

“proceso de promoción de conocimientos, habilidades, actitudes y valores necesarios para lograr cambios de comportamiento que permitan a niños y niñas, jóvenes y adultos, prevenir los conflictos y la violencia, tanto manifiestos como estructurales, resolver los conflictos pacíficamente y crear las condiciones propicias para la paz, ya sea en un nivel intrapersonal, interpersonal, intergrupal, nacional o internacional” (Unesco, 2000).

Sin embargo hay que aceptar que el concepto de educación para la paz, al igual que el de espiritualidad, es un concepto amplio que puede tener diversas formulaciones. Como lo señala el psicólogo educativo israelí, Gavriel Salomon (2002):

“La educación para la paz tiene muchos significados divergentes para diferentes individuos en diferentes lugares. Para algunos, la educación para la paz es

principalmente un asunto de cambio de mentalidad; el propósito general es promover comprensión, respeto y tolerancia frente a los que eran enemigos del pasado (...) Para otros, es principalmente un asunto asociado con cultivar un conjunto de habilidades; el propósito general aquí es adquirir una disposición no violenta y habilidades de resolución de conflictos (...) Para otros, especialmente en países del Tercer Mundo, educación para la paz es un asunto asociado con los Derechos Humanos, mientras que para países ricos es frecuentemente un asunto de ambientalismo, desarme y promoción de una cultura de paz” (p.4).

De manera que la educación para la paz incluye, al menos, la educación para el desarme, la educación para el conflicto y la desobediencia, la educación para la comprensión internacional, la educación intercultural... pero además, la educación para la justicia, la educación para el desarrollo sostenible y, con todo eso, la educación para los derechos humanos.

En nuestro contexto latinoamericano y centroamericano, ciertamente la educación para la paz es un “asunto” estrechamente vinculado con los derechos humanos, más aún si se le considera desde su estudio sistemático académico. De hecho, la educación para la paz podría definirse como “un proceso de construcción permanente de las condiciones necesarias para la dignificación de la vida y la realización de los derechos humanos”⁶. Conviene por tanto, antes de hacer una exploración del concepto y la práctica de la educación para la paz, hacer una breve referencia a los derechos humanos.

Truyol y Serra (1994, p.12) nos recuerda que si bien la conciencia clara y universal de los derechos humanos es propia de los tiempos modernos, sus raíces se remiten incluso al estoicismo antiguo y al cristianismo. De ambas corrientes históricas procede la idea de que los hombres participan de un orden ético natural cuyos principios de base son la dignidad de la persona humana hecha a imagen y semejanza de Dios y la igualdad esencial de los seres humanos. En la práctica (y en muchos casos desde la teoría), como es sabido,

⁶ La definición es del profesor Vernor Muñoz Villalobos, pero no se ha logrado rastrear la cita específica.

el patriarcado dominante sometía a la mujer a un papel secundario.

Los principios básicos de dignidad e igualdad llegaron incluso a impregnar la Edad Media, donde el orden estamental limitaba las oportunidades de los hombres y consagraba su desigualdad social y política pero ofrecía cierta protección dentro de su propio estatus. De la desigualdad por estamentos propia de la Edad Media (s. XII), como ejemplo se puede citar la Magna Carta Inglesa de 1215.

La tolerancia y la libertad religiosa y de conciencia fue uno de los temas principales en las controversias de Europa en los siglos XVII y XVIII. Aunque ahora con un tono más filosófico que teológico, con la influencia del espíritu crítico de la Ilustración y con el aporte de pensadores ingleses y franceses. El problema de la libertad religiosa y de conciencia se asocia al problema de los derechos civiles y políticos y la reivindicación de éstos se desarrolla con la ascensión de la burguesía.

Ya en los siglos XIX y XX se da una reivindicación de los derechos económicos y sociales. Así como la burguesía liberal tuvo un papel protagónico en el reconocimiento jurídico positivo de los derechos individuales de libertad, el proletariado lo tuvo con respecto a los derechos económicos y sociales. Innegable es la influencia del socialismo en el desarrollo del derecho al trabajo, al salario justo, al descanso, a la educación y al retiro. En su versión marxista bajo el impulso de Lenin surgió la Declaración rusa del pueblo trabajador y explotado de 1918. Por su parte, con la Constitución alemana de Weimar de 1919 se buscaba la síntesis entre el liberalismo y la democracia social (Cfr. Truyol y Serra, 1994, p.20). Se puede decir que, ideológicamente, las libertades y derechos civiles son consecuencia de la concepción liberal de la sociedad política, mientras que los derechos sociales son consecuencia de una concepción socialista de esa sociedad.

Es mérito de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (abril-junio de 1945) lograr un reconocimiento internacional de principio de los derechos humanos. Dentro de ella, por la presión del creciente número de miembros afroasiáticos, se logra la vinculación entre la protección de los derechos humanos a la descolonización como supuesto de los mismos.

Con la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 se establece una lista concreta de los derechos humanos que la Carta preveía se debían proteger y promover, y con los Pactos Internacionales del 16 de diciembre de 1966 (Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales y Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, completado por un Protocolo facultativo) se le otorga una fuerza vinculante indiscutible.

Valga en este punto recordar que, en 1979, en el Instituto Internacional de Derechos Humanos en Estrasburgo, Francia, el jurista checo Karel Vasak, basándose en los valores europeos de la época, propone una categorización de los derechos basada en el concepto de “generaciones”; idea que fue bastante aceptada.

La primera generación sería la de los derechos civiles y políticos, reconocidos fundamentalmente con la revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en el siglo XVIII. Estos derechos consisten fundamentalmente en la defensa de la libertad y la participación en la vida política, y sirven para proteger al individuo contra los excesos del Estado. Dentro de estos derechos se incluyen la libertad de expresión, el derecho a un juicio justo, la libertad de religión y el sufragio.

Los derechos económicos, sociales y culturales, que comienzan a ser reconocidos por los gobiernos después de la Primera Guerra Mundial, serían

los derechos de segunda generación. Están relacionados con la igualdad de condiciones y de trato, y buscan asegurar el acceso al trabajo en condiciones equitativas y satisfactorias, la libertad sindical y derecho de huelga, el derecho a una vivienda digna, a la seguridad social, a la salud, al agua, a la protección de la familia y los menores, a la educación y a la participación en la vida cultural.

Surgida en la doctrina en los años 80's, la tercera generación de derechos está relacionada con la solidaridad. Se trata de derechos de carácter más universal, cuya realización se entiende como el producto de la cooperación de muchos países y el esfuerzo de organismos en un nivel planetario. Aunque no existe acuerdo unánime en ello, en esta generación de derechos humanos se incluyen, por lo general, derechos como el derecho a la paz, a la calidad de vida, al uso de los avances de las ciencias y la tecnología, el derecho a un ambiente sano (que incluye la solución de los problemas alimenticios, demográficos, educativos y ecológicos) y los llamados derechos del consumidor.

Luego se han propuesto otras divisiones en las que se habla incluso de una cuarta y quinta generación. En ella se incluyen derechos relacionados con las nuevas tecnologías de información y comunicación, como, por ejemplo, el derecho a la reputación digital o el derecho a la paz cibernética y a la seguridad informática. Sin embargo, estas cuestiones son aún muy discutidas.

Hoy día, los derechos humanos son un término común, no solo en los discursos de muchos líderes políticos, sino también en muchos sectores educativos, laborales, ambientales, etc. Por ello, se ha hecho necesaria una visión crítica de los derechos humanos, pues es un tema al que todos pueden recurrir según sus propios intereses.

Especialmente críticos ante una forma abstracta de abordar los derechos

humanos son algunos autores como Ignacio Ellacuría o Helio Gallardo. Ambos aseguran que las formulaciones jurídicas universales de los derechos humanos podían ocultar deliberadamente las desigualdades que se dan en la realidad. Ellacuría, filósofo jesuita, español, radicado por muchos años en El Salvador, lugar donde terminó brutalmente martirizado el 16 de noviembre de 1989 tras levantar su voz contra las atrocidades que los militares cometían contra el pueblo salvadoreño, afirma que la perspectiva y validez universal de los derechos humanos no se lograrán si no se tiene en cuenta el “desde” dónde se consideran y el “para” quien y “para qué” se proclaman. Es en los pueblos oprimidos y las mayorías populares en busca de su liberación donde esas preguntas encuentran respuesta –afirma el autor- (Cfr. 2001, p.433).

Por ello hay que hurgar en la normativa absoluta abstracta que en muchos casos “defiende lo ya adquirido sin discutir el modo de esa adquisición y sin discutir cómo el derecho de todos se convierte en privilegio de pocos” (Ob. Cit., p.435). Tal paradoja se da cuando el ser humano se concibe como una generalidad unívoca y abstracta que se repite en los hombres concretos y no como una realidad dialéctica donde el fuerte y el débil y el opresor y el oprimido viven en constante contradicción. Ellacuría (2001) concluye que...

“la historización de los derechos humanos, vista desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares, es la forma adecuada de alcanzar una universalización histórica de los mismos, pues pone al descubierto la ambigüedad de su proclamación hecha desde una universalización abstracta” (p.443).

Complementario con esta crítica resulta el análisis de Herrera Flores (2000). Para él, el imaginario cultural neoliberal racionalista y positivista en el que se ha ido dando el desarrollo de los derechos, ha conducido a una concepción restringida de los mismos. Allí, las libertades individuales se dan por garantizadas al ser incluidas en los textos normativos, pero sin hacer referencia

a las condiciones económicas, sociales y culturales que permitan poner en práctica tales derechos. Así las cosas, “Los derechos económicos, sociales y culturales son relegados a un segundo plano. Constituyen la esfera de lo impuro, lo híbrido, lo mezclado” (2000, p.30). Mientras que los derechos civiles y políticos serían los auténticos, los originarios, los que más se deben vigilar y fortalecer.

Otro enfoque desde el que también se ha venido discutiendo la evolución en la comprensión de los derechos económicos, sociales y culturales es el que tiene que ver con el concepto de desarrollo sostenible o desarrollo sustentable. La pregunta es cómo hacer compatible la creciente certeza de que el derecho al desarrollo es un derecho universal e inalienable, que constituye parte fundamental de los derechos de la persona humana, con la evidencia de un sistema económico mundial tendiente a la exclusión de los sectores más débiles y al agotamiento de los recursos.

Boaventura de Sousa Santos aborda la crítica desde una perspectiva más general e ideológica. El problema principal que se plantea en la Introducción General de su obra “*Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*”, es por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica, entendiendo por teoría crítica “toda la teoría que no reduce la «realidad» a lo que existe” (2003, p.23), ya que se trata de pensar alternativas que permitan superar lo que es criticable en lo que existe.

Para plantear una teoría crítica post-moderna, habrá que volver a la crítica epistemológica y sobre todo a la crítica del propio conocimiento, puesto que “al dejar de lado la crítica epistemológica de la ciencia moderna, la teoría crítica, a pesar de pretender ser una forma de conocimiento-emancipación, acabó por convertirse en conocimiento-regulación” (2003, p.31). El desafío está en dejar de concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y los

otros para concebirlo como un principio de solidaridad. Las ciencias sociales y la sociología que opten por el conocimiento emancipación tendrán que asumir, nos dice De Sousa Santos (2003:31-34), varias implicaciones, siendo la primera de ellas la de convertirse del monoculturalismo al multiculturalismo.

Todas la referencias teóricas aquí esbozadas de forma rápida dan una idea de la variedad de contextos desde los cuales se discuten hoy los derechos humanos. En su historización, su concepción, su justiciabilidad y sus fundamentos teórico críticos, los derechos humanos se plantean de forma integral cuando se juzgan las condiciones reales que los hacen posibles o imposibles. Es aquí donde la cuestión de la paz se torna central. Si, como se afirma al inicio de este apartado, la educación para la paz es “un proceso de construcción permanente de las condiciones necesarias para la dignificación de la vida y la realización de los derechos humanos”, no hay duda de que este proceso está en el centro de toda esta temática. No existe verdadera paz sin justicia.

Sobre el derecho a la educación es mucho lo que se podría decir, baste para los alcances de esta propuesta recordar que no se puede concebir cabalmente ningún derecho de manera integral sin su referencia al proceso educativo. En última instancia, podemos decir con Vernor Muñoz (2009) que “el derecho a aprender (es el) derecho a vivir” (p.11, paréntesis fuera de texto).

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en el artículo 26, inciso 2, afirma:

“La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”.

La educación entonces no se puede entender sólo como un objetivo a alcanzar, sino también y sobre todo como condición que posibilita el goce de los demás derechos. Dicha visión queda plasmada en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Art. 13) cuando los Estados Partes reconocen que...

“la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz”.

Se puede afirmar sin duda que la educación es un tema medular para el goce efectivo de todos los demás derechos, incluyendo los civiles y políticos. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en su Observación General Nº 11 (20º período de sesiones, 1999) declaraba:

“Artículo 2. El derecho a la educación, reconocido en los artículos 13 y 14 del Pacto, así como en otros tratados internacionales, tales como la Convención sobre los Derechos del Niño y la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, es de vital importancia. Se ha clasificado de distinta manera como derecho económico, derecho social y derecho cultural. Es, todos esos derechos al mismo tiempo. También, de muchas formas, es un derecho civil y un derecho político, ya que se sitúa en el centro de la realización plena y eficaz de esos derechos. A este respecto, el derecho a la educación es el epítome de la indivisibilidad y la interdependencia de todos los derechos humanos”.

La educación también es una herramienta fundamental para el fortalecimiento de la democracia y la comprensión entre los pueblos. La Carta Democrática Interamericana (del 11 de septiembre de 2006) explicita el vínculo de la

educación y la democracia cuando afirma en su Artículo 16 que “la educación es clave para fortalecer las instituciones democráticas, promover el desarrollo del potencial humano y el alivio de la pobreza y fomentar un mayor entendimiento entre los pueblos...”.

La paz por su parte se entiende como mucho más que la ausencia de guerras. Betty Reardon (2001), pionera de los estudios para la paz con perspectiva de género, propone una definición que toma en cuenta el contexto globalizado en el que vivimos. Para ella:

“Peace is a set of conditions in which diverse peoples share their common planet, cultivating mutually enhancing relationships, respecting the dignity and rights of all, appreciating the richness of their diversity while living in harmony with the natural environment” (p.32). (La paz es un conjunto de condiciones en las cuales pueblos diversos comparten un planeta común, cultivando mutuamente las mejores relaciones, el respeto a la dignidad y los derechos de todos, el aprecio de la riqueza de su diversidad, viviendo en armonía con el medio ambiente).

Nótese la afinidad entre las últimas definiciones citadas. La educación y la paz se encuentran allí donde se busca un entendimiento armonioso entre los pueblos. Puesto que los procesos pacíficos requieren colaboración más que competencia, existe en esta visión una sustancial crítica a todo enfoque educativo que favorezca la competencia y la supervivencia del más fuerte.

Los fines de la educación en procesos pacíficos son radicalmente diferentes a los de la educación formal surgida en el contexto de la industrialización para disciplinar la mano de obra de acuerdo a las necesidades del mercado. En última instancia, el objetivo de la educación es favorecer el conocimiento de la persona para dignificar la vida. Por ende, más que ubicarse en un proceso educativo que, como se sabe, puede ser manipulado ideológica, social, política y económicamente, la educación para la paz puede entenderse en el marco de un proceso de aprendizaje, el cual ofrece una mayor posibilidad crítica.

Como afirmara Luis Pérez Aguirre (1993):

“Educar no es introducir en la mente y el corazón de la persona (infantil o adulta) contenidos, conceptos, conocimientos... sino justamente al revés [...] 'e-ducere' quiere decir aflorar, conducir hacia fuera, sacar. En el término nada permite referirse a 'meter', 'depositar', 'inyectar'. Entonces educar es el arte de hacer aflorar todo lo más hermoso, lo más valioso, lo más digno, lo más humano que hay en el corazón de la persona. Es posibilitar el despliegue de todos sus talentos, sus capacidades, sus dinamismos positivos más personales. [...] se busca ayudar a la persona y a la sociedad a que accedan a una vida más plena y humana por la solidaridad y el espíritu fraternal” (p.1-2, comillas y paréntesis del autor).

De esta manera, se puede decir que, en su metodología, la educación para la paz, privilegiará aquellos procesos que favorezcan valores, actitudes y habilidades que realmente generen relaciones respetuosas, comprensivas y tolerantes o, en una palabra, pacíficas. Por eso, la metodología es un elemento primordial de la educación para la paz. Así lo hacía ver, desde hace bastantes años, Pérez-Viramontes (2000). En sus palabras:

“Cuando afirmamos que una de las piezas clave del proceso educativo es la metodología, no nos estamos refiriendo a la aplicación más o menos sistemática de un conjunto de pasos, métodos o técnicas provenientes de un manual. Consideramos por el contrario que diseñar la educación para la paz en derechos humanos en términos metodológicos es vislumbrar la manera como se articularán de forma coherente, en la práctica educativa, los principios teóricos en los que nos fundamentamos y las formas didácticas (las acciones) mediante las cuales los sujetos serán capaces de hacer verdaderos "procesos de significación" (transformar la realidad "en sí" en una realidad "para sí"). (p. 6).

Como se detalla al final de este trabajo, en el capítulo de conclusiones y recomendaciones, específicamente en el apartado de la “Propuesta metodológica del curso propuesto”, la metodología con la que se encuentran mayores afinidades es la llamada “investigación-acción” (IA), pues es un método que busca que las transformaciones significativas que el estudiante va

experimentando, le muevan a accionar idénticas transformaciones en su contexto.

A fin de cuentas, al profesional que quiere ser educador o educadora para la paz, se le puede ubicar en lo que Isabel Felix (2009) ha llamado la “militancia pluralista”. ¿Qué entiende ella con ese calificativo?:

“Llamamos «militancia pluralista» a la actitud y al esfuerzo de quienes, convencidos de la calidad profunda de esta transformación «pluralista» de la sociedad y de la cultura actual –comprendida ahí la religión-, se dedican a ayudar a tomar conciencia de ella, y a explicitarla, fundamentarla, extenderla, profundizarla y/o difundirla” (p.128).

Para Felix:

“La militancia pluralista es una forma de luchar por la paz, porque es bien sabido que no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las culturas y entre las religiones. Y sólo habrá paz entre las culturas y entre las religiones cuando éstas se hayan liberado de los prejuicios, de aquellas «actitudes defectuosas ancestrales y de los espejismos epistemológicos» que durante milenios mantuvieron en el engaño a las culturas y a las religiones, al darles pretextos para justificar sus pretensiones de conquista, de hegemonía, de dominio imperial.

“Despojadas de esos prejuicios y espejismos, las religiones concretamente pueden descubrir que en el fondo mismo de su patrimonio simbólico tienen las mejores motivaciones para ponerse a trabajar todas juntas por la calidad de vida espiritual de la Humanidad, lo que incluye la paz” (p.130).

Partiendo del ámbito individual o personal, se pueden establecer estrechas interrelaciones entre paz y aprendizaje. Para construir una cultura de paz se debe comenzar por lo más inmediato que tenemos y lo más inmediato que tenemos es a nosotros mismos. Por eso paz y aprendizaje están inevitablemente ligados. La manera básica de provocar una cultura de paz es reconocer aquellos elementos de mi persona que constituyen un obstáculo para la paz de los demás, en cuenta, claro está, mi mundo de creencias. Ese reconocimiento va de la mano de un aprendizaje que no siempre es fácil, pero

que es absolutamente necesario en una persona que pretenda ser generadora de paz.

Así, los procesos de cambio desde lo personal hacia lo social van de la mano con la construcción de pedagogías para la paz. En consecuencia, la educación para la paz prioriza los procedimientos que faciliten aprendizajes significativos y relevantes; generen un diálogo franco, directo y respetuoso; y, por medio de técnicas cooperativas, promuevan propuestas conjuntas de transformación social.

vi. Fundamentos teóricos, epistemológicos y axiológicos de la Educación para la paz.

Para el desarrollo de este apartado se ha recurrido básicamente a un artículo de Evelyn Cerdas Agüero el cual sintetiza de buena manera los fundamentos teóricos, epistemológicos y axiológicos de la Educación para La Paz. En el artículo, publicado en la Revista Latinoamericana de Derechos Humanos de la Universidad Nacional, Cerdas (2013) parte de que la Educación para la Paz implica, entre otras cosas, “un proceso de transformación y praxis individual y social” (p.190).

Entre los fundamentos teóricos de la materia esta autora rescata la Declaración de Luarca (Asturias) sobre el Derecho Humano a la Paz, de 2008, en la cual la Educación para la Paz se concibe como “fundamento de todo sistema educativo, que contribuye a generar procesos sociales basados en la confianza, la solidaridad y el respeto mutuo, facilite la solución pacífica de los conflictos y ayude a pensar de una forma nueva las relaciones humanas (AEDIDH, 2008, art. 2)” (Ibídem). Un proceso como ese, se afirma, “se fundamenta en la cooperación y la solidaridad, como actitudes que reemplazan la competencia y

el individualismo, el pensar en sí mismo/a sin asumir la realidad de otros/as (p.191).

Siguiendo a Rodríguez (1995) en su libro *La educación para la paz y el interculturalismo como tema transversal*, Cerdas (Ob. Cit.) explica que los objetivos pedagógicos de la Educación para la Paz “se encaminan a que el ser humano adquiera conciencia y reflexione acerca de la magnitud de sus violencias contra la vida humana y natural, contra las relaciones armoniosas y contra la dignidad del ser humano” (Ibídem). Por ello abarca un proceso educativo en tres niveles: personal, sociopolítico y ambiental. Se insiste en que se trata de cambiar escenarios sociales, “pero también se enfoca en el cambio individual para lograr uno más colectivo, trabaja con el ser humano interior, para que este por medio de la introspección reconozca quién es en sus conocimientos, pensamientos, actitudes y conductas” (p. 192). Es innegable que la dimensión espiritual forma parte de esas realidades humanas internas de necesaria reflexión e introspección.

En cuanto a los fundamentos epistemológicos Cerdas, siguiendo también en estas ideas a Rodríguez (1995) admite que el interés fundamental de la persona educadora pacifista es conocer para transformar las situaciones. De manera que “Su planteamiento epistemológico es crítico y reconstructivista” (p. 193).

El concepto de racionalidad que subyace acá lo toma Cerdas de Edgar Morin (1999) en su obra *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Es, dirá Cerdas (Ob. Cit.) una racionalidad que “dialoga, argumenta con ideas, es crítica, autocrítica, considera la subjetividad, el ser humano, el afecto, la realidad cambiante y diversa” (p.194). Una de las premisas de este trabajo es que la espiritualidad surge allí donde hay una racionalidad crítica de lo religioso.

Al preguntarse por la posibilidad del conocimiento en la Educación para la Paz,

Cerdas rescata algunos de los elementos que Edgar Morin señala en su libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, para que el conocimiento no sólo sea posible sino además pertinente. Uno de esos elementos es el contexto. Claramente, en el caso de la paz, este es un concepto que varía de acuerdo al concepto o la cultura, y esas concepciones pueden limitar o fortalecer las acciones que se realicen para construir la cultura de paz. Otro elemento a tener en cuenta es la relación entre el todo y las partes. Morín (1999) recuerda que “El todo tiene cualidades o propiedades que no se encontrarían en las partes si estas se separaran las unas de las otras, y ciertas cualidades o propiedades de las partes pueden ser inhibidas por las fuerzas que salen del todo” (p.15) Siguiendo ese principio, dice Cerdas (Ob. Cit.) las mismas relaciones que forjan al ser humano como tal pueden deshumanizarle si se trata, por ejemplo, de relaciones de violencia, pobreza o hambre.

La constitución multidimensional del ser humano es otro de los factores a considerar. Para una educación pertinente todas las dimensiones del ser humano deben ser apreciadas: la física, la moral, la espiritual, la intelectual, la emocional y la social. La presente propuesta, como resulta evidente, pone el acento en la espiritualidad, dimensión humana no siempre tomada en cuenta en las teorías educativas. También la complejidad se debe enfrentar para que el conocimiento sea pertinente. La complejidad –dice Morin- “es la unión entre la unidad y la multiplicidad” (p.17). Es el reconocimiento de que el ser humano está en una constante interacción que le hace percibir su diversidad pero también sus semejanzas.

Al introducir un breve repaso de los modelos educativos que se han manejado en Educación para la Paz, Cerdas (Ob. Cit.), de nuevo basándose en las teorías de Morin, llama la atención sobre el hecho de que, como todo conocimiento, la Educación para la Paz se fundamenta en un paradigma que “constituye los axiomas, determina y selecciona conceptos y relaciones lógicas” (p.196) que las

personas usamos para conocer, pensar y actuar.

El modelo intimista considera que la violencia es parte del ser humano y por tanto, inevitable. “Considera la paz como una utopía, difícil de alcanzar en el espacio-tiempo, la guerra como natural, irracional e inevitable” (Ibídem). Según el modelo conflictivo violento “la violencia es inherente al ser humano y (...) la moral individual se debe sujetar a la colectiva” (Ibídem); la paz sería simplemente un período de calma o entreguerras. El modelo conflictivo no-violento hace diferencia entre agresividad y violencia, siendo la violencia la degeneración de la agresividad humana, considera una ética trascendental y entiende la paz como un proceso que surge con la solución de los problemas y la realización de proyectos de vida.

Más allá de estos modelos que se fundamentan en las concepciones de paz y violencia, existen otro modelos, entre los cuales Cerdas destaca el modelo socio-critico propuesto por Jares (1999) en su libro *Educación para la Paz, su teoría y su práctica*. Según Cerdas (Ob. Cit.), en dicho modelo “La educación juega un rol para generar conciencia crítica, autorreflexión, renovación, empoderamiento, autonomía y liberación” (p.197). La dimensión humana de la espiritualidad es, sin duda, una realidad necesitada de esos frutos pues no se puede negar su vinculación social a las concepciones de paz y violencia, y a la necesidad humana de libertad. De tal manera que, como Cerdas lo advierte, este es un modelo educativo no neutral que implica, entre otras cosas “ampliar la noción de violencia, no solo como la ausencia de guerra o conflictos, sino a enfatizar en las manifestaciones de violencia estructural que aquejan el desarrollo del ser humano, su calidad de vida, proyecto de vida y dignidad...” (p.198). Cómo negar que, por ejemplo, las formas institucionales de las religiones, en no pocos momentos históricos se han convertido ellas mismas en manifestaciones de violencia estructural.

Sobre los fundamentos axiológicos de la Educación para la Paz, la autora considera que:

“...educar para la paz es una forma de educar en valores, pero unos valores específicos como la cooperación, la solidaridad, la justicia, el respeto, el amor, la comprensión, la libertad, la autonomía, la aceptación y aprecio a las diferencias, entre otros. Además, incluye la crítica y reflexión acerca de los aspectos negativos de los valores o su antítesis...” (Ibíd.).

Apoyándose una vez más en Rodríguez (1995) Cerdas admite que, en un tiempo en el que se entiende que el ser humano es integral, lo que hace que un valor se convierta en tal es lo atractiva, interesante, aceptable, apetecible que una idea resulta a la voluntad y al intelecto, pero también a la afectividad. Por ello afirmará que “la Educación para la Paz no se basa solo en el intelecto sino en la afectividad, la comprensión de lo humano y empatía...” (p.199).

De tal manera que la Educación para la Paz responde a una *dimensión humanística* que “cumple una función ética y moral para construir una sociedad basada en valores democráticos y pluralistas” (Ibíd.), a unas *situaciones problemáticas* de irrespeto de los derechos humanos y la dignidad de la persona, y a una *intencionalidad* pues es una educación no neutral que posee objetivos de orden político, económico e ideológico. “Así, se reconoce que la educación, en general, es política, porque incluye intereses de transformación y de incidencia en la sociedad guiados por unos valores específicos” (Ibíd.).

La Educación para la Paz *contribuye al desarrollo integral del ser humano* visualizándole como un ser integral, considerando su parte intelectual, pero también “su parte afectiva, espiritual, física, mental y su historia de vida enmarcada en un contexto social y cultural” (p.200). Además, “*Promueve la relación con el entorno*, en el sentido que invita a las personas a reproducir lo aprendido en la vida cotidiana, las relaciones interpersonales, la convivencia”

(Ibíd, cursivas de la autora), extendiendo dicha experiencia a todos los contextos en los que las personas se desarrollan. Esta educación “*Debe estar abierta a nuevos conocimientos, experiencias y cambios sociales [...] y a la diversidad de problemas sociales que varían, para que así se logre considerarlos en los procesos de aprendizaje*” (Ibídem.).

Si, como afirma Cerdas (Ob. Cit.) en una de sus reflexiones finales, la Educación para la Paz enfatiza en la transformación de actitudes, pensamientos y acciones por medio de la interiorización y práctica de valores afines con la construcción de una cultura de paz (Cfr. p.201), no hay duda en que la espiritualidad es una dimensión humana desde la cual puede generarse un proceso educativo aliado estrechamente a sus objetivos. El repaso realizado por los fundamentos teóricos, epistemológicos y axiológicos de la Educación para La Paz permite no sólo afirmarlo así, sino establecerlo como necesario.

vii. Espiritualidad, compromiso ambiental y educación para la paz.

La responsabilidad hacia el medio ambiente que la espiritualidad comprende merece especial atención, pues es uno de los aspectos donde educación para la paz y espiritualidad más cercanamente se encuentran. Hoy día se puede constatar una mayor conciencia ecológica mundial. El mundo se comprende como una aldea global, donde las relaciones políticas, económicas y sociales afectan la sostenibilidad de los recursos necesarios para subsistencia. Existen foros en organismos internacionales y en universidades que reflexionan sobre el grave problema del cambio climático y sus efectos en todas las formas de vida. Recientemente (octubre de 2016) ha salido a la luz la película documental “Before the flood” (Antes que sea tarde), auspiciada por la National Geographic,

en la que su productor, el afamado actor Leonardo de Caprio, alerta al mundo sobre la urgencia de acciones concretas en favor del ambiente.

Hay metas y programas de gobiernos para reducir las emisiones de gases que producen el “efecto invernadero”. Aunque desde la década de 1970 se celebra un Día Internacional de la Tierra, se ha establecido ahora un Día Internacional de la Madre Tierra (celebrado por muchos países el 22 de abril, tal como se designó en abril de 2009, en la Asamblea General de la ONU, resolución 63-278) en reconocimiento que la Tierra y sus ecosistemas son nuestro único hogar, y que tenemos con ella y con las demás especies, una relación de dependencia. La expresión Madre Tierra, hoy día común en muchos países y regiones, no es gratuita; obedece ciertamente a elementos culturales ancestrales que la perciben, la respetan, la sienten y la cuidan como una verdadera madre.

En un ámbito más local las familias se comprometen con la siembra de árboles, las campañas de reciclaje y el ahorro del agua o la electricidad. También lo hacen las instituciones educativas y muchas empresas que tienen departamentos de responsabilidad social y ambiental.

Desde un punto de vista religioso, la creación misma es fuente de inspiración, de motivación y de acercamiento al Creador. En este caso, se trata de la naturaleza entendida desde la fe cristiana, en su acepción como realidad creada, como creación. La distinción es importante, ya que como apunta el Papa Francisco (2015) en su Encíclica “Laudato Si’”: “La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal” (Nº76, p. 60).

El mensaje papal en este documento es relevante para el tema que nos ocupa. Él observa con esperanza que muchos sectores, sobre todo de jóvenes, han ido creciendo en conciencia ecológica. Pero también advierte que esa conciencia si se limita a informar y no logra desarrollar nuevos hábitos, no es suficiente. Un cambio importante requiere la creación de una “ciudadanía ecológica” (N°211) con “nuevas convicciones, actitudes y formas de vida. Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración” (N° 202, p. 155).

Nótese que, para este líder religioso, estamos ante un gran desafío cultural, espiritual y educativo porque, efectivamente, implica un cambio de estilo de vida, siendo una de las áreas centrales de ese cambio, la cuestión de los hábitos de consumo:

“La conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos. Muchos saben que el progreso actual y la mera sumatoria de objetos o placeres no bastan para darle sentido y gozo al corazón humano, pero no se sienten capaces de renunciar a lo que el mercado les ofrece. En los países que deberían producir los mayores cambios de hábitos de consumo, los jóvenes tienen una nueva sensibilidad ecológica y un espíritu generoso, y algunos de ellos luchan admirablemente por la defensa del ambiente, pero han crecido en un contexto de altísimo consumo y bienestar que vuelve difícil el desarrollo de otros hábitos. Por eso estamos ante un desafío educativo” (N° 209, p. 159).

Si bien es cierto que en Costa Rica la mayoría de su población joven no cuenta con los altísimos niveles de consumo de esos países a los que el Papa se refiere, la observación es válida también para este país centroamericano. No se puede negar que ese fenómeno es observable en un buen porcentaje de la población joven del país y que, ciertamente, cuando una persona, sea joven o no, ha crecido en un contexto de altísimo consumo y bienestar es muy difícil que esa persona pueda desarrollar otros hábitos.

Se puede entender por qué no es gratuito que el Papa titule el capítulo VI de su

encíclica *“Educación y espiritualidad ecológica”*. Para lo que a este estudio respecta, no se puede dejar de notar que los profesionales que se preparen y ejerzan sus labores desde la perspectiva de la educación para la paz, tienen en esta área un reto impostergable. Educar para la paz hoy día incluye, inevitablemente, educar en el consumo responsable, pues está claro que la escasez de recursos genera conflictividad y violencia. Los conflictos por el agua que se vienen dando en muchas comunidades costarricenses⁷ son un claro ejemplo de eso.

Educar para el consumo responsable es efectivamente de un reto problemático porque implica una crítica radical de las leyes de mercado dominante y del arraigado sentido de confort de la sociedad moderna. Sin embargo, en ese reto se juega la sostenibilidad del planeta y, por tanto, la vida misma de la especie humana.

Si como dice la frase citada de Ernest Hemingway-, “El hombre que ha empezado a vivir seriamente por dentro, empieza a vivir más sencillamente por fuera”, el componente contra-corriente, contra-cultura que tiene la espiritualidad se refleja, sobre todo, en una clara contraposición contra el consumismo imperante. Allí donde la “ley del mercado” intenta implantar sus valores, el espíritu sigue poniendo por delante el valor de lo necesario, de lo básico, de lo que es fundamental para sostener ese valor supremo que es la vida. En muchos sentidos pero especialmente en este, la espiritualidad sigue siendo un tema contra-corriente, contra-cultura, porque en una sociedad donde se suelen valorar a las personas por lo que tienen y no por lo que son, donde parece que el ser humano vale sólo en cuanto consumidor, esta experiencia le inquieta y le cuestiona constantemente, obligándole a volver la mirada hacia el ser.

⁷ Se pueden citar, específicamente, los casos de Sardinal de Guanacaste o de San Isidro y San Rafael de Heredia.

El comprar por comprar, sin detenerse a pensar si lo que se va a adquirir es necesario, es uno de los grandes vicios que padecen las personas de la sociedad moderna. Se nutre del deseo de tener y de recibir reconocimiento por lo que se tiene. De ahí que, para usar un término del psicólogo y conferencista Milton Rosales, el ser humano de hoy tiene que estar muy alerta para no convertirse en un “comprahólico”. Ese sentido de alerta, esa necesidad de revisión constante, es fruto del espíritu. Una crítica radical a una sociedad de consumo que tiende a producir un individuo egoísta y sin convicciones, es una de las tareas de la educación que más compromiso personal y, por lo tanto, más temple de espíritu requiere.

Si la educación para la paz es, según la definición del profesor Vernor Muñoz citada, un proceso de construcción permanente de las condiciones necesarias para la dignificación de la vida y la realización de los derechos humanos, no se puede negar que también está relacionada con aquellas actividades en las que el ser humano pone en peligro la sostenibilidad de esa vida que se pretende dignificar. La educación para la paz pasa sin duda por la reconstrucción de los lazos vitales de respeto y gratitud que nos unen a la Madre Tierra.

5. Diseño metodológico.

i. Tipo de investigación.

Esta investigación tiene dos fases claramente diferenciadas. La primera de ellas es la que tiene que ver con el análisis de la pertinencia y la presentación de una propuesta de curso optativo. La segunda, si así se decidiera por las autoridades de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz (MDHEP), sería el desarrollo como tal del curso propuesto. Por ello, el enfoque y la metodología de la propuesta como tal se plantea en el capítulo de las conclusiones y recomendaciones. En este apartado se da cuenta únicamente de la primera fase mencionada.

Se trata inicialmente entonces de una investigación con enfoque cuantitativo que tiene carácter exploratorio, ya que además de “determinar las repercusiones que tiene el tema de la espiritualidad para el estudio de los derechos humanos y la educación para la paz, en el contexto actual de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz” (Objetivos de la investigación), se pretende “elaborar una propuesta de curso optativo para dicha Maestría, en la que se relacionen los temas de la espiritualidad y la educación para la paz” (Ibíd.).

Según Hernández, Fernández y Baptista (2007) la investigación cuantitativa “nos ofrece la posibilidad de generalizar los resultados más ampliamente, nos otorga control sobre los fenómenos, así como un punto de vista de conteo y las magnitudes de éstos (p.28). Además, “nos brinda una gran posibilidad de réplica y un enfoque sobre puntos específicos de los fenómenos...” (Ibídem).

Al optar inicialmente por un enfoque cuantitativo se pretenden obtener resultados medibles sobre las repercusiones que las relaciones espiritualidad -

educación para la paz tienen para la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, siguiendo el criterio de una muestra de dos de sus actores principales: profesorado y estudiantado.

ii. Técnicas de investigación.

Para la investigación previa se realizó una revisión de los programas de las materias de la Maestría, haciendo especial énfasis en los cursos que tuvieran que ver directamente con la educación para la paz. Para Barrantes (2013) el análisis de contenido “Es una técnica para estudiar la comunicación objetiva, sistemática y cuantitativamente. Con este análisis, se pueden hacer inferencias válidas y confiables de datos dentro de un contexto” (p.282). Según este autor, el análisis de contenido se puede dar a cualquier forma de comunicación, incluyendo las comunicaciones escritas como lo son los programas de un curso.

Entre los usos del análisis de contenido él plantea el de “Revelar centros de interés y atención para una persona, grupo o comunidad” (Ibídem). Ciertamente, en el caso de los programas de los cursos, se reflejan esos centros de interés y la intención fue descubrir si en ellos las relaciones educación para la paz-espiritualidad tienen un lugar destacado.

Más que un análisis de contenido pormenorizado, lo cual rebasaría los alcances del presente trabajo, en este caso se quiso tener una visión de conjunto de esos centros de interés. Se debe aclarar también que se recurrió tanto a programas actuales como a programas de años pasados, para tener una referencia más amplia que la puede ofrecer el presente.

Sin pretensión de análisis exhaustivo, en la revisión en mención se pudo notar la ausencia de objetivos, unidades de contenido, temas o propuestas

evaluativas que favorecieran la reflexión de las relaciones educación para la paz – espiritualidad, o bien, de su potencial como tema necesario en un contexto cultural latinoamericano, centroamericano y costarricense con un innegable acervo religioso. De manera que no se puede afirmar que exista en la Maestría un espacio destacado donde generar dicha reflexión. Aún más, si se atiende uno a los contenidos de los programas y a su bibliografía, casi ni se puede decir que existan espacios propicios para ello. Con esto no se quiere decir, no obstante, que no existan del todo, pues se tiene claro que, además de los cursos, pueden existir otros momentos como conferencias, charlas o conversatorios, foros y paneles de discusión, en los que bien se podría abordar el tema de manera particular. En el próximo capítulo se darán algunos detalles más de dicha revisión.

Además de la revisión de los programas, se aplicó un cuestionario, instrumento “íntimamente ligado al enfoque cuantitativo (Barrantes, Ob. Cit., p.300). Se optó por aplicar un cuestionario abierto a cinco miembros del profesorado de la MDHEP y un cuestionario mixto (con preguntas cerradas y abiertas) a quince miembros del estudiantado de la misma. La mayoría de los estudiantes y las estudiantes participantes se circunscriben a la actual generación de la MDHEP (2015-2016) y se encuentran en los trimestres finales del plan de estudios de la Maestría. Otras personas estudiantes son de las generaciones 2008-2010 y 2009-2011. Se espera con esta diferenciación en tiempo captar no sólo los puntos de vista del estudiantado actual sino también del que ya tiene un quinquenio como egresado o graduado de la MDHEP.

En cuanto a la cantidad de personas abordadas se debe indicar que veinte es un número más que aceptable si se toma en cuenta que cada generación de estudiantes ronda los quince individuos y la mayoría de los profesores o profesoras de las Maestría son los mismos desde hace varios años.

Los cuestionarios aplicados se presentan a continuación, observándose en primer lugar el cuestionario mixto ofrecido a los quince estudiantes, conformado por ocho preguntas cerradas y dos abiertas; y, en segunda instancia, el cuestionario abierto de siete preguntas aplicado a los cinco miembros del personal docente.

CUESTIONARIO PARA ESTUDIANTES DE LA MAESTRÍA.

Estimada y estimado estudiante de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz:

Reciba mi más respetuoso saludo.

El presente instrumento forma parte de la investigación previa para el Trabajo Final de Graduación de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz (MDHEP), en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, titulado “Espiritualidad(es) y Educación para la Paz”, realizado por el estudiante Ricardo A. Paniagua Calvo.

Contestar estas preguntas no le tomará más de quince o veinte minutos, y sus respuestas serán de gran ayuda para la investigación y –se espera– para el desarrollo de la Maestría. Le agradezco su tiempo y colaboración.

Nombre:

Sexo: Hombre Mujer . Edad:

Profesión: Fecha:

Años de referencia en que cursó (cursa) la Maestría:

Por favor, marque con una X su respuesta.

1. Existe relación entre interculturalidad y espiritualidad.

- () Totalmente de acuerdo
- () De acuerdo
- () Neutral
- () En desacuerdo
- () Totalmente en desacuerdo

2. Existe relación entre la educación para la paz y la espiritualidad.

- () Totalmente de acuerdo
- () De acuerdo
- () Neutral
- () En desacuerdo
- () Totalmente en desacuerdo

3. ¿Considera que la espiritualidad (o las espiritualidades) debe ser un tema de reflexión en la actualidad?

- Definitivamente sí
- Probablemente sí
- Estoy Indeciso
- Probablemente no
- Definitivamente no

4. ¿Considera que el programa de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz del IDELA le ha dado la posibilidad de profundizar en temas concernientes a la espiritualidad?

- Definitivamente sí
- Probablemente sí
- Estoy Indeciso
- Probablemente no
- Definitivamente no

5. Un educador o educadora para la paz debe tener un conocimiento básico de las grandes religiones predominantes en nuestro tiempo.

- Muy de acuerdo
- De acuerdo
- Ni de acuerdo, ni en desacuerdo
- En desacuerdo
- Muy en desacuerdo

6. Un educador o educadora para la paz debe tener un conocimiento básico de las creencias religiosas de las culturas autóctonas de su propio país o región (Por ejemplo, en Costa Rica: Bribris, cabécares, guaymies, guatusos o malekus, borucas o bruncas, térrabas, huetares, chorotegas, miskitos y sumos, teribes...).

- Muy de acuerdo
- De acuerdo
- Ni de acuerdo, ni en desacuerdo
- En desacuerdo
- Muy en desacuerdo

7. Tanto dentro del ámbito religioso como fuera de él, la cuestión de la espiritualidad tiene gran pertinencia actual como tema de reflexión.

- Totalmente de acuerdo
- De acuerdo
- Neutral
- En desacuerdo
- Totalmente en desacuerdo

8. La formación integral de un educador o educadora para la paz debe contener la reflexión sobre las relaciones entre educación para la paz y espiritualidad.

- Definitivamente sí
- Probablemente sí
- Estoy Indeciso
- Probablemente no
- Definitivamente no

Por favor, responda por escrito las siguientes preguntas.

9. ¿Piensa usted que los espacios de que se dispone en los cursos de la MDHEP para reflexionar en torno a las relaciones educación para la paz - espiritualidad son suficientes? Por favor, explique brevemente su respuesta.

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

10. ¿Qué opinión le merece la posible creación de un Curso Optativo en la MDHEP que se dedicara de manera exclusiva a reflexionar en torno a las relaciones educación para la paz - espiritualidad? Por favor, explique.

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

Muchas gracias por su tiempo y disponibilidad.
Reitero que la información brindada será utilizada exclusivamente en el trabajo indicado.

CUESTIONARIO PARA DOCENTES DE LA MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN PARA LA PAZ.

El presente instrumento forma parte de la investigación previa para el Trabajo Final de Graduación de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz (MDHEP), en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, realizado por el estudiante Ricardo A. Paniagua Calvo. Será aplicado a cinco profesores/profesoras de la MDHEP.

Contestar estas preguntas no le tomará más de veinte o veinticinco minutos, y sus respuestas serán de gran ayuda para la investigación y –se espera- para el desarrollo de la Maestría. Le agradezco su tiempo y la sinceridad con que conteste cada una de las siguientes preguntas. Siéntase en la libertad de ser tan amplio como le parezca conveniente.

Nombre:

Curso(s) de la MDHEP que imparte:

Fecha:

1. Independientemente de su religión o creencia, ¿cómo define usted espiritualidad?

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

2. ¿Cuál es, según su criterio, la diferencia entre religiosidad y espiritualidad?

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

3. Según su parecer ¿tiene la espiritualidad pertinencia actual como tema de reflexión?

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

4. Mencione algunas de las relaciones que usted descubre entre educación para la paz y espiritualidad.

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

5. En la materia en la que usted ejerce como facilitador o facilitadora, ¿se reflexiona en algún momento en torno a una o varias de esas relaciones?

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

6. ¿Piensa usted que los espacios de que se dispone en los cursos de la MDHEP para reflexionar en torno a las relaciones educación para la paz - espiritualidad son suficientes? Por favor, explique brevemente su respuesta.

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

7. ¿Qué opinión le merece la posible creación de un curso optativo en la MDHEP que se dedicara de manera exclusiva a reflexionar en torno a las relaciones educación para la paz - espiritualidad? Por favor, explique.

Seguido, un espacio suficiente para la respuesta.

Muchas gracias por su tiempo y disponibilidad.
Reitero que la información brindada será utilizada exclusivamente en el trabajo indicado.

Las características de la muestra de estudiantes abordada se pueden sintetizar en los siguientes datos:

Tabla N° 1.

Datos generales de los estudiantes de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz que contestaron el cuestionario.

Sexo:	Mujeres	8	Hombres	7		
Edades (en años):	Máxima	57	Mínima	23	Promedio	35.13
Profesión:	Derecho			4		
	Docencia			4		
	Orientación			2		
	Psicología			2		
	Periodismo			1		
	Relaciones Internacionales			1		
	Trabajo Social			1		
Años en que cursó o cursa la Maestría:	2008-2010			4		
	2009-2011			2		
	2015-2016			9		

En lo que respecta a la sección de preguntas cerradas aplicada a esta muestra de estudiantes, el resultado fue el siguiente:

Cuadro N°1

Respuestas de las y los estudiantes a las preguntas de tipo cerrado.

1. Existe relación entre interculturalidad y espiritualidad.	
Totalmente de acuerdo	6
De acuerdo	7
Neutral	2
En desacuerdo	0
Totalmente en desacuerdo	0
2. Existe relación entre la educación para la paz y la espiritualidad.	
Totalmente de acuerdo	8
De acuerdo	5
Neutral	2
En desacuerdo	0
Totalmente en desacuerdo	0
3. ¿Considera que la espiritualidad (o las espiritualidades) debe ser un tema de reflexión en la actualidad?	
Definitivamente sí	14
Probablemente sí	0
Estoy Indeciso	1
Probablemente no	0
Definitivamente no	0
4. ¿Considera que el programa de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz del IDELA le ha dado la posibilidad de profundizar en temas concernientes a la espiritualidad?	
Definitivamente sí	1
Probablemente sí	3
Estoy Indeciso	1
Probablemente no	4
Definitivamente no	6
5. Un educador o educadora para la paz debe tener un conocimiento básico de las grandes religiones predominantes en nuestro tiempo.	
Muy de acuerdo	8
De acuerdo	7
Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	0
En desacuerdo	0
Muy en desacuerdo	0

6. Un educador o educadora para la paz debe tener un conocimiento básico de las creencias religiosas de las culturas autóctonas de su propio país o región (Por ejemplo, en Costa Rica: Bribris, cabécares, guaymies, guatusos o malekus, borucas o bruncas, térrabas, huetares, chorotegas, miskitos y sumos, teribes...).

Muy de acuerdo	9
De acuerdo	5
Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	1
En desacuerdo	0
Muy en desacuerdo	0

7. Tanto dentro del ámbito religioso como fuera de él, la cuestión de la espiritualidad tiene gran pertinencia actual como tema de reflexión.

Totalmente de acuerdo	7
De acuerdo	5
Neutral	3
En desacuerdo	0
Totalmente en desacuerdo	0

8. La formación integral de un educador o educadora para la paz debe contener la reflexión sobre las relaciones entre educación para la paz y espiritualidad.

Definitivamente sí	11
Probablemente sí	4
Estoy Indeciso	0
Probablemente no	0
Definitivamente no	0

Las preguntas abiertas fueron codificadas siguiendo las sugerencias de Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2007). Para estos autores, “El procedimiento consiste en encontrar y darles nombre a los patrones generales de respuesta (respuestas similares o comunes), listar estos patrones y después asignar un valor numérico o un símbolo a cada patrón” (p.329).

Ante las dos preguntas que conforman esa sección, se pueden distinguir en las respuestas varios patrones generales, los cuales se pueden visualizar en la siguiente tabla:

Cuadro N°2

Opinión de las y los estudiantes respecto a los espacios que la MDHEP ofrece para reflexionar en las relaciones educación para la paz – espiritualidad, y sobre la posible creación de un Curso Optativo que se dedicara de manera exclusiva a reflexionar en torno a esas relaciones.

Patrón general de respuesta	Recurrencia
Los espacios disponibles no son suficientes.	10
Un curso necesario, acertado, propicio e importante.	7
Una iniciativa excelente.	4
El énfasis de los cursos de Irenología y Educación para la Paz es otro.	3
Sería interesante, si el abordaje no se cierra a una sola religión.	2
Hay espacios de reflexión y debate, pero podrían ampliarse.	2
El tema de la espiritualidad debe ser transversal.	2

Para el caso de los profesores y profesoras, como se ha indicado, se optó por aplicar el cuestionario abierto a cinco miembros del cuerpo docente de la MDHEP. El cuestionario se ofreció en realidad a seis docentes, previendo que alguno o alguna, o no pudiera, o no quisiera responderlo. Efectivamente, de las seis personas abordadas, un profesor contestó que por razones personales él prefería no opinar en torno a estos temas.

Hubiese sido interesante obtener los sentires del educador en mención, para entender por qué para él, el tema es tan delicado, que le lleva a preferir no opinar al respecto, sin embargo se estimó que insistir en ello no sería prudente.

Los patrones generales de respuestas se dividieron en dos bloques, uno que abarcara las respuestas a las preguntas N° 1, 2, 3 y 4, y otro que integrara las respuestas a las preguntas 5, 6 y 7. Se procedió así en razón de que el primer bloque de preguntas tiene que ver con las diferencias entre espiritualidad y religiosidad, además de la pertinencia actual de la espiritualidad como tema de reflexión, sobre todo en relación con la materia de la educación para la paz. El segundo bloque, por su parte, se refiere a los espacios que la MDHEP ofrece para reflexionar en las relaciones educación para la paz – espiritualidad, y sobre

la posible creación de un Curso Optativo que se dedicara de manera exclusiva a reflexionar en torno a esas relaciones.

Los cuadros siguientes muestran los patrones generales de respuesta al respecto.

Cuadro N°3

Opinión de las personas docentes respecto a las diferencias entre espiritualidad y religiosidad, y la pertinencia actual de la espiritualidad como tema de reflexión, sobre todo en relación con la materia de la educación para la paz.

Patrón general de respuesta	Recurrencia
La espiritualidad trasciende lo religioso.	5
La reflexión sobre la espiritualidad es pertinente pues tiene un impacto individual y colectivo.	4
La espiritualidad es el espíritu con que se afronta la realidad; involucra responsabilidad hacia el medio (ambiental, social y político).	4
Efectivamente, la educación para la paz se relaciona de diversas maneras con la espiritualidad.	4
La espiritualidad está estrechamente relacionada con una concepción humanista de la vida y con unos valores afines a ella.	3
La religiosidad se relaciona con textos sagrados, ritos y doctrinas institucionalizadas.	3
La espiritualidad tiene que ver con un estado de conciencia que te ayuda crecer como ser humano.	2
En una de sus vías, la espiritualidad implica la creencia en un ser superior.	2
La educación para la paz se enriquece cuando se le relaciona con la espiritualidad.	2

Cuadro N°4

Opinión de las personas docentes respecto a los espacios que la MDHEP ofrece para reflexionar en las relaciones educación para la paz – espiritualidad, y sobre la posible creación de un Curso Optativo que se dedicara de manera exclusiva a reflexionar en torno a esas relaciones.

Patrón general de respuesta	Recurrencia
La posibilidad de reflexión sobre las relaciones educación para la paz – espiritualidad depende mucho del curso o materia.	4
El curso optativo propuesto enriquecería el programa del posgrado y la formación de los/las estudiantes.	3
Su provecho dependería de la naturaleza y la orientación del curso optativo propuesto.	3
El tema de la espiritualidad podría proponerse como transversal para el posgrado.	2

En el Cuadro N°3 se aprecian varias cuestiones generales. Tanto las docentes como los docentes abordados conceden especial importancia a la espiritualidad, aunque la forma como se le defina sea diversa, concibiéndose desde una forma de ser y afrontar la realidad, hasta un estado de conciencia que permite al ser humano crecer, o, para usar la palabra que una de las docentes utiliza, a evolucionar.

Como se puede notar en el Cuadro N°4, no hay una respuesta contundente en sentido negativo hacia la propuesta de un curso optativo que se dedicara de manera exclusiva a reflexionar en torno a las relaciones educación para la paz – espiritualidad, aunque sí se hace notar que su provecho dependería de su naturaleza, en el sentido de que sea más práctico que teórico, y de su orientación, de manera que no se tratara de un curso que pusiera el acento en la identificación entre espiritualidad y religión.

Estos y otros alcances de la información brindada, tanto por parte de los y las estudiantes, como por parte de los docentes, se analizan en el capítulo siguiente, no sin antes presentar un resumen de los resultados que arrojó el

análisis de los programas de los cursos de la Maestría. En dicho análisis, como se ha mencionado, se ha hecho especial énfasis en los cursos que tuvieran que ver directamente con la educación para la paz, intentando percibir contenidos o propuestas que abrieran el espacio a la reflexión sobre las relaciones educación para la paz – espiritualidad.

6. Análisis de la información.

i. Pocos espacios para una reflexión necesaria.

Como se ha mencionado, para la investigación previa del presente Trabajo Final de Graduación se realizó una revisión de los programas de los cursos de la Maestría, haciendo especial énfasis en aquellos que tuvieran que ver directamente con la educación para la paz. Según se adelantó, en la revisión en mención se pudo notar la ausencia de objetivos, unidades de contenido, temas o evaluaciones que favorecieran la reflexión de las relaciones educación para la paz – espiritualidad.

Además, un análisis breve de los programas específicos de los cursos más relacionados con la educación para la paz, revelan que la amplitud de temas que se intentan abordar, deja poco espacio para la reflexión que se plantea. Sin embargo, se puede decir que los centros de interés de dichos cursos, están asociados a una visión humanista de la cultura, la educación y la paz, que no contradice en nada el aporte que la espiritualidad podría aportar, sobre todo si se trata de una concepción crítica y pluricultural de la misma, tal como la que se ha intentado caracterizar en el marco teórico de este trabajo.

Para citar un ejemplo específico, en un programa de Irenología⁸ del año 2010, cuyo objetivo es “Conocer los principales antecedentes y enfoques para la disciplina académica de la irenología, así como su relación con la cultura y los derechos humanos”, se contemplan cuatro unidades: 1. Antecedentes de la irenología, 2. Enfoques para el estudio de la paz, 3. Teoría e investigación para la paz, 4. La ciencia de la paz y, 5. La formación pacífica. En la segunda unidad, la de los enfoques, se enumeran los temas: Realismo e idealismo,

⁸ La Irenología es una disciplina académica que estudia la cultura para la paz. El programa es del profesor Dr. Marco V. Vargas C.

Liberalismo, Radicalismo y Teoría crítica, Constructivismo y, por último, Otros enfoques. Y en la quinta unidad se consideran los temas Educación y cultura de paz, y La acción pacífica. Es quizá en esos “Otros enfoques” de la segunda unidad o en “La acción pacífica” de la quinta unidad donde se podría pensar que cabe de manera más directa una reflexión como la que se propone, sin embargo, una mirada atenta al calendario del curso hace notar que esa posibilidad queda muy disminuida. Por lo demás, pensar en que la espiritualidad pueda ser una especie de eje transversal en un curso como este depende mucho del carácter que el facilitador o facilitadora quiera impregnarle al mismo.

Otro ejemplo: el curso de “Educación para la paz” del III Trimestre de 2009⁹ tiene como uno de sus objetivos específicos: “Identificar los obstáculos políticos, institucionales y personales que impiden el desarrollo de culturas de paz”. Un objetivo claramente adecuado para promover la reflexión de las relaciones educación para la paz – espiritualidad, pues, para mencionar una enseñanza concreta, la forma de entender las creencias religiosas propias y de los demás puede ser uno de esos obstáculos “que impiden el desarrollo de culturas de paz”. Sin embargo, la cantidad y calidad de contenidos que el curso pretende abarcar, permite suponer que ese tipo de enseñanzas no se llegan a desarrollar de manera profunda.

Lo que acá se afirma no es, de ningún modo, que los cursos usados de ejemplo estén mal planteados, que sus contenidos deban cambiarse o que sus temas no sean pertinentes. Nada de eso se juzga ni se asevera. Lo que aquí se señala es que, aún en aquellos cursos que se pueden suponer más propicios para la reflexión de las relaciones educación para la paz – espiritualidad, dicha posibilidad queda muy reducida por factores como el tiempo y la cantidad de contenidos que se deben estudiar. Así que, un curso que se dedique de manera

⁹ Curso a cargo del Dr. Vernor Muñoz Villalobos.

exclusiva a reflexionar sobre las relaciones educación para la paz – espiritualidad, y cómo estas repercuten en la promoción de una cultura de paz, puede ser muy pertinente para complementar los pocos espacios de que se dispone para ello.

De hecho, un patrón general de respuesta identificado a partir del cuestionario aplicado a las y los estudiantes, alude al valor de los cursos de Irenología y Educación para la Paz pero comprendiendo que “sus énfasis son otros”.

Complementaria con estas afirmaciones es la respuesta que los docentes y las docentes ofrecen al cuestionario abierto que se les aplicó, en el sentido de que, al interior de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, la posibilidad de reflexión sobre las relaciones educación para la paz – espiritualidad depende mucho del curso que se trate.

El docente del curso *Democratización y pacificación* afirma que en tal curso las relaciones educación para la paz – espiritualidad se ve “Indirectamente, en la medida que los conceptos de democratización y pacificación deben asociarse no solo a procesos materiales de orden económico, político y social, sino también, a vivencias que pueden asociarse con el mundo espiritual”.

Otra docente, en este caso facilitadora de un curso sobre migraciones internacionales, indica que en ese curso las relaciones educación para la paz – espiritualidad se reflexionan pero “No directamente, sin embargo, al trabajar con la noción de «otredad» se tocan aspectos relacionados a la religiosidad y como la espiritualidad puede contribuir a reconocer a ese otro en toda su dimensión”.

Para ella la materia en cuestión “...podría ser una temática transversal, no un curso optativo, sin embargo, habría que valorar un planteamiento más concreto en relación a las reformas que genera la reformulación del plan de estudios”. No

obstante, su opinión sobre la forma más propicia de abordaje es única, pues los demás docentes coinciden en que un curso optativo dedicado de manera exclusiva al tema sería "...muy importante y necesario". En palabras de uno de esos docentes:

"Sería como aderezar y vincular los tópicos de religión/espiritualidad/acción y praxis en derechos humanos. Estimo muy a priori, que debería estar enfocado a enseñar y relacionar, como desde una dimensión espiritual y comprometida con el género humano, puede gestarse una práctica saludable con los derechos humanos..."

De parte de las docentes y los docentes no se niega la validez de un curso optativo que profundice en el tema, admitiéndose que un curso así enriquecería el programa del posgrado y la formación de los/las estudiantes, pero advirtiéndose, como se ha dicho, que su provecho dependería de su naturaleza y de su orientación, es decir, de que sea un curso más práctico que teórico y que su acento no sea la identificación entre espiritualidad y religión.

En el caso de las y los estudiantes de la Maestría, el Curso Optativo propuesto se aprecia como una "excelente iniciativa" y se juzga como "necesario", "acertado", "propicio", "pertinente" e "importante". Uno de los estudiantes lo expresa de esta manera: "Me parece bien, pues la reflexión es pertinente para tener una visión más holística de la conducta humana y sus variables, siempre desde una perspectiva crítica pero respetuosa de las distintas manifestaciones culturales".

Este tipo de reacciones podrían parecer obvias pero no lo son. Como se ha mencionado, en un contexto costarricense en el que se viene discutiendo de manera reiterada el papel de lo religioso en la esfera de lo político y lo público, algunos sectores -incluyendo algunos sectores académicos-, optan por la anulación total de lo religioso, sin discriminar del ámbito religioso la

espiritualidad, con todo su potencial de dimensión humana y “humanizadora”. De manera que encontrar por parte de estudiantes y docentes de la Maestría una visión positiva de la espiritualidad en general, y particularmente, de la opción de un Curso Optativo donde se reflexione sobre las relaciones de ésta con la educación para la paz, es ya de por sí un hallazgo importante.

Hay entre las opiniones una muy particular que merece al menos ser mencionada antes de pasar al siguiente apartado. Una joven estudiante dice que la idea le parece excelente y muy necesaria, y agrega la observación “Ojalá se asegurara que los cursos optativos sean verdaderamente optativos y no como «imposición» como se ha llevado a la fecha”. Es cierto, el apelativo de “optativo” hace suponer que la persona estudiante tiene la opción de elegir entre varios cursos “optativos” aquellos por los que sienta algún interés especial, sin embargo la realidad no es esta. Lo común en la Maestría es que se le indique al estudiante cuál curso “optativo” es el que debe matricular. Está claro que hay limitantes de índole financiera y logística que hacen que esto sea así. En un posgrado cuyo promedio de estudiantes por generación ronda las doce personas, sería muy costoso ofrecer cursos optativos “a la carta”. Se sabe que hay facultades que resuelven el problema ofreciendo cursos optativos más o menos afines a diferentes maestrías de un área común. Sería prudente analizarlo.

ii. Relaciones educación para la paz - espiritualidad.

En el análisis de la información recabada por medio de los cuestionarios aplicados a profesores, profesoras y estudiantes de la Maestría, se encuentran varias correspondencias con las ideas de los autores citados en el marco teórico. A continuación se resaltan las que se consideran más relevantes.

Se ha dicho, siguiendo a Rojas, A., Mena, F. y Ramírez, I. (s.f.), que la espiritualidad es propia de aquellas personas que, más allá de las religiones o las ideologías, tienen conciencia clara de que la vida es un don, y como tal, requiere protección y cuidado. Estas ideas coinciden con las afirmaciones de los y las docentes de la Maestría, quienes afirman de forma unánime que la espiritualidad trasciende lo religioso y tiene que ver con un “estado de conciencia” que ayuda al ser humano a crecer como tal. No se trata de una percepción abstracta de la conciencia, más aún quizá al movimiento New Age, al que en el marco conceptual de este trabajo se ha hecho una crítica por ofrecer una espiritualidad desentendida de la realidad y de la justicia social, y promover una unidad cósmica individualista que no conoce de problemas comunales ni solidaridad en las luchas.

Tener clara la diferencia entre religión y espiritualidad es de radical importancia en el tema de las relaciones educación para la paz – espiritualidad. Entre los obstáculos políticos, institucionales y personales que impiden el desarrollo de culturas de paz, las cuestiones religiosas ocupan, sin duda, un lugar importante. Ahora bien, como ya se ha dicho, la espiritualidad no necesariamente es una cuestión religiosa, pues está llamada a trascenderla y, además, se puede hablar de espiritualidad en personas no creyentes, pero en el imaginario común, la religiosidad y la espiritualidad aparecen íntimamente relacionadas. Por ello se ha afirmado con Avendaño (2008) que “La espiritualidad no es un subsistema o un vástago de la religión, (sino que) constituye el sentido último de las religiones...” (pp. 4-5). La espiritualidad, adicionalmente, favorece una vivencia crítica de la religión que se ha adoptado como propia, pero también, una visión respetuosa, aprendiente y crítica de las religiones y creencias que la persona no profesa.

La espiritualidad es el espíritu con que se afronta la realidad; involucra responsabilidad hacia el medio ambiente, el tejido social y el contexto político,

afirman los docentes de la Maestría en los instrumentos mencionados, de manera que se puede ver su paralelismo con la afirmación de la espiritualidad como un posicionamiento en el mundo. “Este posicionamiento –decían Rojas, Mena y Ramírez- es el de alguien que ama la vida y se interesa desegocentradamente por ella” (s.f., p.38). De este posicionamiento habla también Sobrino (1993), citado ya en el marco teórico, cuando dice que ““Todo ser humano tiene una «vida espiritual», pues, lo quiera o no, lo sepa o no, está abocado a confrontarse con la realidad y está dotado de la capacidad de reaccionar ante ella con ultimidad” (p.452).

Como se ha dicho también desde el marco conceptual la noción de espiritualidad que resulta necesaria y razonable para el momento presente es una espiritualidad no intimista, social y políticamente comprometida, y que tome en cuenta las voces que no se han sabido o no se han querido escuchar. Una de esas voces es la de la mujer. En sintonía con las ideas de las citadas teólogas Fiorenza Schüssler y María del Pilar Aquino hay que reconocer que: “En la nueva espiritualidad las mujeres viven la experiencia religiosa desde su propia subjetividad y no aceptan mediaciones clérico-patriarcales o jerárquico-institucionales que en el fondo pretenden sofocar o negar la subjetividad femenina (2000, p. 55). En las opiniones obtenidas de profesores, profesoras y estudiantes de la Maestría no se encuentra ninguna alusión a la espiritualidad vivida y concebida en clave feminista pero sería sin duda un enfoque valioso en el curso propuesto.

Es apropiado observar que en los patrones generales de respuesta del cuestionario aplicado a los docentes de la Maestría se dibuja una espiritualidad estrechamente relacionada con una concepción humanista de la vida y con unos valores afines a ella, valores que claramente se contraponen al individualismo y el mercantilismo tan comunes en el presente. Por eso, la reflexión sobre la espiritualidad es pertinente pues tiene un impacto individual y

colectivo hacia estilos de vida más dignos y solidarios.

Uno de los educadores consultados piensa que la reflexión sobre el tema de la espiritualidad:

“...tiene especial pertinencia en la época contemporánea, en la medida en que la sociedad de consumo ha puesto límites a la subjetividad espiritual humana, reduciendo uno de sus elementos dinamizadores esenciales, la búsqueda de la felicidad, a la obtención de bienes materiales a través del mercado”.

En cuanto a las relaciones entre educación para la paz y espiritualidad el mismo profesor señala que:

“Depende cómo se defina educación para la paz. Si la definimos como educación que busca apoyar la construcción de relaciones armoniosas entre los seres humanos, la espiritualidad estaría presente sobre todo en la promoción de valores asociados a una relación armoniosa del ser humano (social e individual) consigo mismo, sus congéneres y su medio ambiente (natural, social y cultural)”.

Efectivamente, la educación para la paz se relaciona de diversas maneras con la espiritualidad, tal como los y las docentes de la Maestría han dicho. También han expresado que la educación para la paz se enriquece cuando se relaciona con la espiritualidad. Un docente de la Maestría descubre entre educación para la paz y espiritualidad las siguientes relaciones:

“1.- Una primera relación es la de construcción de ética planetaria (BOFF), puesto que las matrices de concordia y humanismo, generan una espiritualidad que conlleva necesariamente, el aprendizaje de una cultura de paz.

2.- La segunda relación está centrada en la «tolerancia» y aceptación de la diversidad de credos. La educación para la paz debe generar ese cultivo de humanidad (NUSBAUM), que propicie una convivencia multicultural en todos sus sentidos, incluyendo la dimensión espiritual.

3.- Finalmente, la educación para la paz debe ir encaminada a que el ejercicio de la espiritualidad se encause igualmente hacia una ética de la responsabilidad (JONAS), en la que se entienda que no puede darse una espiritualidad que no involucre responsabilidad hacia el medio; los seres humanos en general y el sistema político, en el que se es residente como comunidades políticas”.

Para otra docente dicha relación radica en que:

“La educación para la paz promueve comportamientos éticos y valores que no son realizables ni alcanzables mediante una noción individualista de la realidad. Despertar una conexión espiritual es importante si se busca situarse en un entorno y una sociedad, y el reconocer el valor de la vida en función de reconocer y enlazar mi bienestar propio con el bienestar de los otros. La espiritualidad puede contribuir a potenciar los efectos de una educación para la paz”.

No se trata, de esta forma, de una relación unidireccional. También la espiritualidad se renueva cuando se enfrenta a un reto tan grande y urgente como es la educación para la paz. Así como la promoción del diálogo y la negociación, la resolución alternativa de conflictos, la capacidad de imaginar modelos sociales no basados en la competencia sino en la cooperación, se enriquecen si se les plantea asociados a una visión humanista intercultural de la espiritualidad, así el espíritu individual y colectivo que motiva una vida más digna para todos reverdece en la praxis educativa por la paz.

En las ideas de la Master Evelyn Cerdas (2013) que se rescataron en el marco conceptual se hizo ver que los objetivos pedagógicos de la Educación para la Paz “se encaminan a que el ser humano adquiera conciencia y reflexione acerca de la magnitud de sus violencias contra la vida humana y natural, contra las relaciones armoniosas y contra la dignidad del ser humano” (p. 191). Que por tal razón, este proceso educativo particular tiene que desarrollarse en tres niveles: el personal, el sociopolítico y el ambiental. Se debe insistir ahora en la innegable resonancia que encuentran estas ideas si se les percibe también desde la dimensión espiritual. Se puede afirmar sin titubeos que para que “el ser humano adquiera conciencia y reflexione acerca de la magnitud de sus violencias contra la vida humana y natural, contra las relaciones armoniosas y contra la dignidad del ser humano” (Ibíd.), necesita auto-reconocerse movido por cierto espíritu.

Recuérdese adicionalmente que el tipo de espiritualidad que acá se ha intentado fundamentar no es propiedad exclusiva de personas creyentes. Se habló de una espiritualidad de carácter religioso, donde el espíritu se comprende, se busca y se sigue en obediencia a unas creencias específicas que configuran la existencia. Pero también se habló de una espiritualidad de carácter humano o antropológico, aclarando que no se trata de términos contrapuestos sino de una diferenciación básica donde el carácter religioso no excluye sino que incluye lo humano, ya que el carácter religioso es intrínsecamente humano. Es quizá esto lo que quiere decir uno de los docentes a los que se ofreció el cuestionario, al definir la espiritualidad como:

“Un proceso de raigambre filantrópico en dos vías: una va hacia la creencia de lazos de concordia, solidaridad y humanismo a los seres humanos o congéneres que habitan la tierra. La otra vía es de fuente generadora de esa praxis, que es la que implica el acercamiento a un ser superior, con sus preceptos y mandatos para ser mejores”.

Resumiendo, las relaciones entre educación para la paz y espiritualidad son amplias y constituyen una fuente de reflexión sumamente prolífera. Además, en el contexto actual, la simbiosis entre ambas realidades resulta necesaria. La educación para la paz no se puede desarrollar de manera integral si se prescinde de la dimensión espiritual de las personas, y esa búsqueda apasionada de plenitud que llamamos espiritualidad, no se puede cultivar si no se adquiere conciencia de la magnitud de nuestras violencias contra la vida humana y natural.

iii. Condiciones para una propuesta pertinente.

En los resultados del cuestionario cerrado aplicado a los estudiantes, se puede notar, en primer lugar, que una gran mayoría de la muestra opina que “Los

espacios disponibles no son suficientes”. Ciertamente hay matices, en el sentido de que algunas relaciones educación para la paz – espiritualidad se han mencionado, y que han habido comentarios en ese sentido, pero se han quedado en eso, menciones y comentarios, que merecerían un grado mayor de reflexión y criticidad.

Dos terceras partes de los estudiantes consultados consideran que el programa de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz del IDELA no le ha dado la posibilidad de profundizar en temas concernientes a la espiritualidad. Resulta curioso que aún en los pocos casos en que se da una respuesta afirmativa, las personas estudiantes que así opinan, igualmente piensan que esos espacios de reflexión no son suficientes. Por otra parte, no existe una sola opinión absolutamente excluyente, es decir que afirme que la MDHEP no es el espacio para llevar a cabo esa reflexión.

Solo dos estudiantes se manifiestan con duda respecto a abordar el tema en un curso optativo exclusivo para ello. Una estudiante afirma:

“Sería interesante incluir dentro de la maya curricular un espacio de reflexión, pero no estoy convencida de un curso optativo. De manera personal, he estado en pocos espacios de reflexión sobre espiritualidad, derechos humanos y educación para la paz, y lamentablemente en todos esos espacios ha predominado el discurso católico, cristiano y/o evangélico desde expositores hombres con ideología occidental, hablando de una ética y moral universal, lo cual ha sido poco fructífero a un debate o reflexión serio y profundo del tema. Por lo tanto, lamentablemente y debido a esas experiencias poco enriquecedoras, soy escéptica el día de hoy a su real utilidad”.

Particularmente reveladora resulta esta opinión. La persona estudiante manifiesta que los espacios de reflexión en los que ha participado en los cuales hay algún tipo de reflexión sobre espiritualidad, derechos humanos y educación para la paz no son lo abiertos e incluyentes que ella esperaba. El problema entonces, como resulta claro, no son los espacios en sí mismos, sino su

enfoque. El tipo de “debate” que en realidad es el eco unísono de una sola forma de entender la fe es más propio del fundamentalismo. Ya se ha advertido que el fundamentalismo tiene expresiones sociales, políticas y hasta económicas, pero tiene también expresiones en el campo de la espiritualidad, ya sea cortando de raíz toda posibilidad de diálogo con otras corrientes espirituales o bien invalidando toda búsqueda espiritual que no sea la propia.

El otro estudiante que tiene una opinión divergente sobre la mejor forma de abordaje manifiesta cierta preferencia por una incorporación del tema de la espiritualidad de modo más general, como una especie de eje transversal:

“Desde mi perspectiva, el tema de la espiritualidad debe ser transversal y se aborda desde los docentes, para entender esas visiones de mundo, por qué se generan conflictos a partir de esas creencias, y cuáles valores o principios de las mismas me permiten promover culturas de paz”.

Aun así, el mismo estudiante ante la pregunta en la cual se le pide opinar sobre la posible creación de un Curso Optativo dedicado de forma exclusiva al tema opina: “Me parece una excelente iniciativa, puesto que en la medida que yo entienda las diversas culturas y visiones espirituales de mundo, mayores herramientas y estrategias puedo generar para crear procesos de paz”.

Más allá de estas opiniones, como se ha reiterado, la gran mayoría se manifiesta a favor de la propuesta. Todos los aportes permiten ir perfilando las condiciones para una propuesta pertinente de Curso Optativo que se dedique a reflexionar las relaciones educación para la Paz – espiritualidad. Sin duda, en la hipotética puesta en marcha de tal curso, las mismas discusiones irían señalando acentos, correcciones, matices, etc. Por lo pronto, queda claro que las condiciones básicas serían:

- Partir de una visión intercultural, en el sentido de irse construyendo tomando en cuenta de manera horizontal e igualitaria las cosmovisiones de las culturas, rescatando sobre todo aquellas culturas autóctonas que hemos abandonado.
- Estar abierta a la pluriculturalidad, para que se pueda ampliar cada vez más el grado de comprensión de las concepciones de las grandes religiones que hoy encausan la fe de millones de personas, de las cuales conocemos poco o nada.
- Ser una propuesta que permita asumir, a partir de una sana auto-crítica, una posición muy crítica pero a la vez totalmente respetuosa de las creencias de las demás personas.
- Que desde su misma naturaleza sea un curso más práctico que teórico, en el sentido de que sus contenidos, actividades y evaluaciones favorezcan el encuentro y el diálogo con personas de diversas concepciones espirituales.

La posibilidad de que puedan surgir ciertas preguntas o situaciones incómodas en una propuesta de reflexión con esas condiciones es previsible. Por ejemplo: ¿Hay que renunciar a la propia fe para alcanzar el grado de madurez necesario para desarrollar la discusión? ¿Se trata de generar una especie de experiencia interreligiosa en los y las participantes? ¿Hay que optar, de entrada, por aceptar todas las ideas religiosas de todas las religiones por el solo hecho de tener una fuerte raigambre cultural? O bien, ¿hay que optar, de entrada también, por negar la validez de todas las doctrinas religiosas cuya institucionalización ha demostrado ser fuente de violaciones contra los derechos humanos?

Juan Luis Segundo, autor citado en el marco teórico, al explicar cuál es para él, la más adecuada postura hermenéutica del hombre moderno y la mujer moderna frente a las escrituras cristianas, insiste en que se debe operar en ese ser humano, sea creyente o no, una suspensión de juicio hermenéutico. Es decir, leer el texto sin prejuicios religiosos ni culturales. Algo similar habría que

proponer para lograr la actitud fundamental necesaria para participar en un diálogo intercultural y ecuménico sobre las relaciones educación para la paz – espiritualidad.

Ahora bien, el reto de “leer los textos” (libros sagrados, cosmovisiones, doctrinas, ritos, etc.) sin prejuicios religiosos ni culturales no significa partir de una postura absolutamente desinteresada o neutral. Desde la teoría crítica de los derechos humanos y un modelo socio-crítico de la educación para la paz, hay un interés al que no se renuncia, el de crear condiciones duraderas de paz que sean a su vez campo fecundo de relaciones de justicia y solidaridad.

Como se ha dicho en el marco teórico respecto al diálogo interreligioso, no son las religiones ni las culturas las que se encuentran, son las personas. Por eso, una de las condiciones para la pertinencia de la propuesta es, efectivamente, su carácter práctico. ¿Cómo lograr ese talante? Además de promover una discusión respetuosa y profunda en el grupo de estudiantes, parece ser muy necesaria la realización de alguna actividad evaluativa que favorezca el encuentro personal y directo de las y los estudiantes con alguna comunidad religiosa o indígena que no sea propia. Una buena conversación e incluso la participación en alguno de sus ritos le puede permitir al estudiante sentir y apreciar aquella espiritualidad que motiva las búsquedas de esos pueblos o comunidades.

Resulta apropiado recordar que, para prácticamente la totalidad de la muestra de estudiantes abordada, un educador o educadora para la paz debe tener un conocimiento básico de las grandes religiones predominantes en nuestro tiempo, y de las creencias religiosas de las culturas autóctonas de su país o región.

También hay entre los estudiantes y las estudiantes total acuerdo en que la formación integral de un educador o educadora para la paz debe contener la reflexión sobre las relaciones entre educación para la paz y espiritualidad. Ante esa consulta once personas contestaron “Definitivamente sí” y cuatro “Probablemente sí”. Si se toma en cuenta que la mayoría de ellos y ellas son profesionales de derecho, docencia, orientación y psicología, se pueden imaginar algunos de los escenarios en los que desarrollan su labor: aulas, asesorías, consejerías, defensorías. Sin duda una de las virtudes del curso propuesto, además de construir una concepción crítica e integral de la espiritualidad y su relación con la praxis educativa por la paz, sería que estos profesionales logren que la experiencia del curso impacte de manera creativa sus esfuerzos por educar para la paz y, más aún, la totalidad de su praxis profesional.

7. Conclusiones y recomendaciones.

Conclusiones.

Han pasado algún tiempo desde que la filosofía contemporánea proclamó la muerte de Dios (Nietzsche, Hegel, Dostoievski) o, más precisamente, la muerte de la creencia en Dios y de valores absolutos en los cuales fundamentar la existencia. Sin embargo, las religiones no han muerto, siguen tan vivas como antes. Pero ciertamente algo de la religión murió; la gente sigue creyendo, pero ya no cree de la misma forma como antes creía. Existen al respecto decenas de estudios¹⁰. Más que un florecer de la religión se puede hablar de un nuevo interés por la espiritualidad como sentido último de las religiones que incluso, las trasciende y escapa de sus fronteras.

La espiritualidad se ha llegado a entender como una dimensión humana irrenunciable, en la que confluye una actitud fundamental no egocéntrica de amor por la vida y unos valores de respeto profundo y preocupación por la vida de los demás, incluyendo todas las especies con las que cohabitamos. Por tanto, comparte fines con aquellas teorías y prácticas que buscan, desde una perspectiva humanista, intercultural y crítica una reflexión sobre las relaciones más afines a la dignidad de la vida, en todo su entramado social, político, económico y ambiental.

Por ello, la espiritualidad tiene gran pertinencia actual como tema de reflexión, más aún cuando se le asocia a planteamientos de amplio desarrollo sistemático como los son los derechos humanos y la educación para la paz, que no es otra cosa que un proceso de transformación y praxis individual y social.

¹⁰ Algunos de ellos solamente citados en este trabajo pero, por cuestión de espacio, no abordados de manera profunda, como por ejemplo el texto de José María Mardones “¿A dónde va la religión?”

En Costa Rica se viene desarrollando de manera intensa un debate sobre el papel de lo religioso en el ámbito público, sea en la política, la educación, las leyes y la moral. Existe una fuerte crítica a la influencia que la iglesia católica y las iglesias cristianas han llegado a tener en estas áreas. Se juzga por parte de diferentes sectores sociales que en muchos temas puntuales esa influencia religiosa no ha permitido la realización de algunos derechos y, más bien, ha favorecido la violación de otros tantos en temas como la fecundación in vitro, la educación religiosa o la unión de parejas del mismo sexo. Ante lo irrefutable de esas críticas hay quienes optan por descalificar el fenómeno religioso en su totalidad, negando incluso el valor de los componentes que se le asocian; tal es el caso de la espiritualidad.

Por todo eso, la reflexión seria sobre la espiritualidad, como potencia vital que le aporta sentido de autocrítica a lo religioso y lo trasciende, desarrollada en el marco de un programa de posgrado en un instituto de reconocido como lo es el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, se considera una labor actual, necesaria y de un aporte social enorme. Se plantea así la opción de que la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz asuma la propuesta de un Curso Optativo sobre Espiritualidad(es) y Educación para la Paz. Se propone precisamente a esta Maestría y no a otra, porque las relaciones que se encuentran entre educación para la paz y espiritualidad son amplias, variadas y mutuamente enriquecedoras.

A partir de un análisis de los programas de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz y de la opinión de una muestra de sus profesores, profesoras y estudiantes, se ha llegado a la conclusión de que la propuesta es atinente y beneficiosa, viniendo a complementar de manera adecuada los espacios de que se dispone en dicha Maestría para la reflexión de esos temas tan sensibles de la sociedad costarricense y de la región latinoamericana en

general.

Se tiene claro que, como propuesta inicial que es, el mismo proceso de puesta en práctica podría ir sugiriendo muchos elementos de fondo o de forma que se deban corregir y mejorar.

Recomendaciones.

En realidad, la recomendación que se pueden hacer a partir de este Trabajo Final de Graduación es una sola, pero que podría implementarse con diversos grados de amplitud y especificidad.

La recomendación general, dirigida a las autoridades de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, posgrado del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, es la de conceder mayores espacios a la reflexión de las relaciones: derechos humanos – religiosidad – educación para la paz – espiritualidad.

Después de todo lo dicho en este trabajo, la opción que se estima óptima, es la de un Curso Optativo que se dedique de manera exclusiva al tema “Espiritualidad(es) y Educación para la Paz”.

Si por las razones que fueran, que pueden ser de orden logístico, financiero, de conveniencia u otras, no se implementa el curso propuesto, podrían valorarse otras opciones como la Taller específico o Seminario.

La posibilidad, señalada por una docente y dos estudiantes de la Maestría, de hacer de la espiritualidad en su relación con la educación para la paz un eje transversal de la Maestría, podría no ser la más deseable, si se toma en cuenta

que, tal como lo muestra la experiencia pedagógica, suele ser difícil llevar a discusiones concretas lo que sólo se plantea de forma genérica. Esto no quiere decir, claro está, que no sea oportuno establecer unos principios generales que impregnen todo el desarrollo de un programa de estudios determinado. Se estima que, incluso si esta fuera la opción que prevalece, la noción de una espiritualidad humanista que puede enriquecer y a la vez enriquecerse de los procesos de enseñanza-aprendizaje para la paz, puede ser de gran valor.

Propuesta metodológica del curso propuesto.

La proposición de un Curso Optativo donde se reflexione sobre las relaciones educación para la paz – espiritualidad está inspirada, inicialmente, en la praxis liberadora de los pueblos de América Latina. Se ofrece con la esperanza de que sirva a profesionales de distintas áreas para profundizar en su propia espiritualidad y, sobre todo, en cómo esa fuerza vital da un renovado impulso a sus esfuerzos por generar formas de convivencia cada vez más pacíficas y solidarias.

Esa es la razón principal por la cual se puede afirmar que esta propuesta guarda estrechas relaciones con el método de la investigación-acción (IA). Para Martínez (1996) este método “esconde e implica una nueva visión del hombre y de la ciencia. Es una metodología de resistencia contra el *ethos* positivista, [...] implica un compromiso con el proceso de *desarrollo y emancipación* de los seres humanos y un *mayor rigor científico* en la ciencia que facilita dicho proceso” (p. 221).

Para Hernández, R., Fernández, C., Baptista, P. (2006) el “propósito fundamental de la investigación-acción se centra en aportar información que guíe la toma de decisiones para programas, procesos y reformas estructurales”

(p.706). Siguiendo a León y Montero (2002), estos autores afirman que la investigación-acción “representa el estudio de un contexto social donde mediante un proceso de investigación con pasos «en espiral», se investiga al mismo tiempo que se interviene” (Ibídem).

En el método de la investigación-acción, la investigación se concibe como un proceso de colaboración, que, tal como ha probado el biólogo chileno Humberto Maturana en sus estudios¹¹, es la dinámica relacional propia de nuestra constitución como seres humanos, cosa que no se puede decir de las relaciones basadas en la competencia, afines a las leyes de mercado imperantes.

Según Martínez (1996):

“...la IA es un trabajo fundamentalmente educativo orientado hacia la acción. La educación se entiende aquí no como trasmisión didáctica de conocimientos, sino como el aprender por la búsqueda y la investigación de nuestras realidades más cercanas, y con el fin de solucionar un problema, o varios, y reorientar nuestra acción y nuestra vida” (p.223).

Respecto a la función del investigador, Martínez afirma que, en este tipo de investigación: “El investigador actúa esencialmente como un organizador de las discusiones, como un facilitador del proceso, como un catalizador de los problemas y conflictos, y, en general, como un técnico y un recurso disponible para ser consultado (Ibídem).

Al explicar este tipo de investigación Barrantes (2004, p.157), cita a Kemmis y Taggart (1998) para quienes:

¹¹ Ver, por ejemplo Maturana y Varela (1984) “El árbol del conocimiento”, sobre todo la sección que habla sobre el “acoplamiento estructural”.

“La investigación acción es una forma de búsqueda autorreflexiva, llevada a cabo por participantes sociales, para perfeccionar la lógica y la equidad de a) las propias prácticas sociales en las que se efectúan estas prácticas, b) comprensión de estas prácticas y c) las situaciones en las que se efectúan estas prácticas. (p.42)”.

Si esto es así, se puede notar como los fines que percibe esta propuesta al final de su realización concreta son análogos con este tipo de investigación, pues se busca que los estudiantes de la Maestría en Derechos Humanos comprendan mejor su propia espiritualidad y como esta afecta su quehacer profesional.

Como se ha dicho, en su metodología, la educación para la paz, privilegia aquellos procesos que favorezcan valores, actitudes y habilidades que realmente generen relaciones respetuosas, comprensivas y tolerantes. Los procesos de cambio desde lo personal hacia lo social van de la mano con la construcción de pedagogías para la paz que faciliten aprendizajes significativos y relevantes; generen un diálogo franco, directo y respetuoso; y, por medio de técnicas cooperativas, promuevan propuestas conjuntas de transformación social.

Afirma Barrantes (2004) que hay tres modalidades básicas de la investigación-acción: “la **participativa** que le sirve a la comunidad, la **cooperativa** que sirve al grupo y la **acción** que sirve al individuo” (Ob. Cit. p.157, negritas del autor). En esta propuesta se juntan sin duda elementos de las tres modalidades. Además, para este mismo autor una investigación con enfoque cualitativo tiene una etapa reflexiva, una de trabajo de campo, una analítica y una informativa, elementos que podrían ser desarrollados en la propuesta de curso que se plantea.

El curso propuesto privilegiará una metodología participativa, donde las personas estudiantes puedan observarse mutuamente entrando en un diálogo

respetuoso y abierto, analizando sus propias concepciones religiosas y espirituales y valorando en qué medida favorecen o entorpecen en su quehacer profesional un proceso de educación para la paz.

El uso de otras fuentes de datos como las reflexiones filosóficas, la poesía, el arte (Cfr. Barrantes, 2004, p.160), las meditaciones, etc., provenientes de diferentes culturas y religiones podrían resultar actividades apropiadas.

Se combinarían las exposiciones del profesor o la profesora sobre los contenidos del mismo con la comunicación de experiencias de los participantes, y la presentación de diversos trabajos de investigación que ellas y ellos elaborarían y pondrían en común con sus compañeras y compañeros, con el fin de enriquecer los contenidos del curso. Además, los y las estudiantes realizarían una actividad práctica interreligiosa grupal guiada y una propuesta libre de taller específico, en las cuales podrían aplicar las enseñanzas adquiridas.

Esquema de la propuesta concreta de Curso Optativo.

Universidad Nacional.

Facultad de Filosofía y Letras.

Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA)

Maestría en Derechos Humanos.

Curso: Espiritualidad(es) y Educación para la Paz.

Código: (El que el IDELA le asigne)

N° de créditos: (Lo usual es asignar 3 créditos a los Cursos Optativos).

Horas presenciales: 4

Horas de estudio: 8

Naturaleza del curso: Teórico-práctico.

Modalidad: Ciclos.

Nivel: III Ciclo.

Responsable del curso: (Nombre del profesor o la profesora)

1. Descripción.

El curso constituye un espacio de reflexión sobre las relaciones educación para la paz espiritualidad. La espiritualidad se estudia como categoría de análisis capaz de tamizar desde una perspectiva humanista lo mejor de la experiencia religiosa y la voluntad de poder. Se sopesa, sobre todo, con la potencia necesaria para generar una crítica radical de las doctrinas religiosas que sean fuente de exclusión o discriminación. La educación para la paz, en cuanto proceso de construcción permanente de las condiciones necesarias para la dignificación de la vida y la realización de los derechos humanos, requiere nutrirse de una visión intercultural y multicultural de los fenómenos sociales. Es aquí donde educación para la paz y espiritualidad se encuentran. Se afirma que puede existir una relación simbiótica entre ambas y se intentan establecer asociaciones teórico prácticas entre ellas.

2. Objetivos.

En el desarrollo del curso, el estudiante irá adquiriendo herramientas para:

- Desarrollar una concepción humanista, intercultural y crítica de la espiritualidad.
- Reflexionar sobre la espiritualidad como dimensión humana capaz de trascender los fundamentalismos políticos y religiosos.
- Analizar desde una perspectiva crítica intercultural las prácticas educativas para la paz que ignoran o rechazan a priori la experiencia religiosa de las personas y sociedades.
- Establecer relaciones teórico prácticas entre educación para la paz y espiritualidad.
- Integrar en su quehacer profesional las actitudes, habilidades y valores que, a partir de las reflexiones del curso, se consideran más afines a la educación para la paz.

3. Contenidos.

- a) Fundamentalismo político y fundamentalismo religioso.
- b) Interculturalidad, diálogo entre religiones y crítica de las prácticas educativas violentas.
- c) Las religiones orientales: una forma distinta de entender la divinidad.
- d) Las grandes religiones no cristianas. Reseña histórica y creencias principales.
- e) Creencias religiosas de las tradiciones autóctonas de América (mayas, aztecas, e incas).
- f) Hacia un concepto de espiritualidad.
- g) Relaciones y diferencias entre religiosidad y espiritualidad.
- h) Espiritualidad y crítica de las religiones.
- i) Relaciones espiritualidad y educación para la paz.

4. Metodología.

El curso se desarrolla con base en una metodología participativa. Se combinan las exposiciones del profesor o la profesora sobre los contenidos del mismo con la comunicación de experiencias de los participantes, y la presentación de diversos

trabajos de investigación que ellos y ellas elaborarán y pondrán en común con sus compañeros y compañeras, con el fin de enriquecer los contenidos del curso. Además, los y las estudiantes realizarán una actividad práctica interreligiosa grupal guiada y una propuesta libre de taller específico, en las cuales podrán aplicar las enseñanzas adquiridas.

5. Evaluación.

Reseñas de lecturas básicas del curso	15%
Elaboración de investigación y exposición	30%
Actividad práctica interreligiosa grupal	35%
Propuesta de taller específico	20%

6. Programa de Actividades.

(El programa específico de actividades sería responsabilidad del facilitador o facilitadora del curso).

7. Bibliografía.

En principio, la misma que la presente propuesta.

□ □ □

Bibliografía.

i. Libros.

- Abad, J. (1995) *La vida moral y la reflexión ética*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Abdelmumin, A. (2010) *El islam no es lo que crees*. Barcelona: Kairós.
- Avendaño, F. (2008) *Fe de Jesús, fe humana*. San José: EUNED.
- Barrantes, R. (2013) *Investigación. Un camino al conocimiento. Un enfoque cualitativo, cuantitativo y mixto*. San José: EUNED.
- Boff, L. (2003) *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*. Santander: Sal Terrae.
- Castillo, J.M. (2007) *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Trotta.
- Comte-Sponville, A. y Ferry, L. (1999) *La sabiduría de los modernos. Diez preguntas para nuestro tiempo*. Barcelona: Península.
- Dalia Lama. (2002) *Consejos Espirituales. Un puente entre el Budismo y Occidente*. Barcelona: Oniro.
- Dalai Lama. (2004) *Introducción al budismo tibetano*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- Dalia Lama. (2013) *La mente despierta: Cultivar la sabiduría en la vida cotidiana*. Barcelona: Kairós.
- Dalai Lama y Goleman, D. (2001) *Mundos en armonía. Diálogos sobre la acción compasiva*. Barcelona: Oniro.
- De Lubac, H. (2006) *Budismo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- De Mello, A. (1992) *El canto del pájaro*. Santander: Sal Terrae.
- De Sousa, B. (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Volumen I. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Eliade, M. (2009) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- Ellacuría, I. (2001) *Escritos filosóficos*. Tomo III. San Salvador: UCA Editores.

- Ferraro, J. (2003) *La religión como política en la modernización de la iglesia*. México: Itaca.
- Francisco I, Papa (2015) *Encíclica Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. San José: Cecor.
- Gallardo, H. (1999) *Elementos de Investigación académica*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Gallardo, H. (2013) *Antropología: la autoproducción humana*. EUNED: San José, Costa Rica.
- González, J. I. (1987) *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (1977) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2007) *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2007) *Metodología de la investigación*. Cuarta edición. México: Mc Graw Hill.
- Herrera, J., (Ed.) (2000) *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Broker.
- Herrera, J. (2005) *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Houtart, F. (coord.) (2002) *Religiones: sus conceptos fundamentales*. México: Siglo XXI Editores.
- Keshavjee, S. (1998) *El rey, el sabio y el bufón. El gran torneo de las religiones*. Buenos Aires: Biblos.
- Mardones, J. M. (1996) *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Martínez, M. (1996) *Comportamiento humano. Nuevos métodos de investigación*. México: Trillas.

- Maspero, H. (2000) *El taoísmo y las religiones chinas*. Madrid: Trotta.
- Merton, Th. (2003) *Nuevas semillas de contemplación*. Santander: Sal Terrae.
- Morin, E. (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO.
- Muñoz, V. (2009) *El mar entre la niebla. El camino de la educación hacia los derechos humanos*. San José, Costa Rica: Luna Híbrida Ediciones.
- Otto, R. (1980) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Panikkar, R. (2005) *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma*. Barcelona: Kairós.
- Picado, M. (2010) *La Iglesia Católica de Costa Rica en la historia nacional: desafíos y respuestas*. San José: EUNED.
- Reardon, B. (2001) *Education for a culture of peace in a gender perspective*. París: UNESCO.
- Rodríguez, G., Gil, J., y García, E. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga, España: Ediciones Aljibe
- Sandí M., J. A. (s.f.) *Estado e iglesia católica en Costa Rica 1850-1920 en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense*. Heredia: UNA.
- Segundo, J. L. (1975) *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Carlos Lohlé.
- Schökel, L. A. (Editor) (2006) *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino. América Latina*. Bilbao: Mensajero.
- Smart, N. (ed.) (2000) *Atlas mundial de las religiones*. Barcelona: Könemann.
- Smith, H. (2011) *Las religiones del mundo*. Barcelona: Kairós.
- Tamayo, J. J. (2009) *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.
- Tapia B., N. (2004) *Masculinidad y religión. Identidad masculina y discurso religioso en un grupo de adolescentes*. San José: SIEDIN-UCR.

- Taylor, S. J. y Bodgan, R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Truyol y Serra, A. (1994) *Los derechos humanos. Declaraciones y Convenios Internacionales*. Madrid: Tecnos.
- UNESCO. (2002). *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*. Francesco Torradeflot, editor. Madrid: Editorial Trotta.
- Vargas, M. (2015) *Nativo@s. La trama humana, lo innato, propio y conforme nuestra naturaleza*. San José, C.R.: EDiNexo.
- Weil, S. (1998) *Carta a un religioso*. Prólogo de Carlos Ortega. Madrid: Mínima Trotta.

ii. Artículos e informes.

- Aguirre, J. (2012) *Jurgen Habermas y la religión en la esfera pública*. En Revista Ideas y valores. Vol. LXI, N° 148, Abril de 2012, ISSN 0120-0062, págs. 59-78. Bogotá Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Casaldáliga, P. y Vigil, J. M. (2007) *Espiritualidad y pluralismo religioso*. En: Revista Internacional «Concilium» n° 319, 1(2007), p. 141-147. Madrid: Verbo Divino.
- Celli, M. (2013) *El Evangelio puede matar. Análisis del preámbulo hermenéutico de la anti-cristología de Juan Luis Segundo*. En: Veritas N° 28. Marzo 2013. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Cerdas, E. (2013) *Educación para la paz: fundamentos teóricos, epistemológicos y axiológicos*. En: Revista Latinoamericana de Derechos Humanos. Volumen 24 (1 y 2). Enero-diciembre 2013. Heredia: EUNA.
- Chaves, J. A. (1991) *Política Económica, ética social y espiritualidad: la posición del Magisterio Social de la Iglesia*. En: Serie Para el debate. Mayo de 1991. Heredia: UNA.
- Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven (2013). *Segunda Encuesta Nacional de Juventudes Costa Rica 2013*. Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven.
- Corporación Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Abril de 2014. Santiago de Chile: Corporación Latinobarómetro.

- Felix, I. (org.) (2009) *Espiritualidade da militancia pluralista*. En: *Teologias com sabor de mangostão. Ensaios em homenagem a Lieve Troch*, Nhanduti Editora: São Bernardo do Campo SP, p. 127-134.
- Fuentes, L. (2013) *¿Un menú de creencias a fuego lento?: Acercamiento sociológico a la religión en Costa Rica*. En: *Siwo Revista de Teología*. Vol.7. Nº1. Noviembre 2013. Heredia: UNA, pp.55-89.
- Hinkelammert, F. (2002) *¿Una nueva espiritualidad?* En: *Revista Pasos* Nº99. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Instituto de Estudios Latinoamericanos. (2016) Folleto Informativo. Heredia: UNA.
- Jiménez, J. (2012) *Pertinencia de la carrera Enseñanza de la Religión en Costa Rica: la propuesta de la EECR*. Heredia: UNA. Artículo. Material policopiado.
- Küng, H. (2011) *El libro Ser cristiano en retrospectiva*. En: *Concilium*. Revista Internacional de Teología. Nº 340. Abril 2011. Navarra, España: Verbo Divino.
- Mata, E. (2014) *Obispos rechazan injerencia del Estado en otras religiones*. *La Nación*, 3 de septiembre de 2014, pp. 4A-5A.
- Mena, F. (2008) *Teología y espiritualidad: hacia una hermenéutica bíblica aprendiente*. En: *En el camino de la luz. Homenaje a Victorio Araya Guillén*. San José: Editorial SEBILA.
- Monturiol, S. (2016) *Estado Confesional frena avance de derechos humanos*. Periódico Campus, Heredia: UNA. Setiembre 2016. Sección Actualidad. Página 5.
- Moreira, A. y Cardeña, E. (2012) *Diagnóstico diferencial entre las experiencias espirituales y psicóticas no-patológicas y los trastornos mentales: una contribución al ICD-11 desde los estudios latinoamericanos*. En: *Ciencia y Religión: Horizontes de relación desde el contexto latinoamericano*. Serie teológica Nº 14. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Núñez, S. (2016) *¿Por qué es necesario un Estado laico?* Periódico *La Nación*, San José: *La Nación*. Lunes 29 de agosto del 2016. Sección Foro. Página 30A.
- Parker, C. (2007) *La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina*. En: *Revista Socialismo y participación*. Enero 2007. Lima: CEDEP.

- Pérez, L. (1993) *Educación en Derechos Humanos es al revés*. Separata interna del Boletín de la Red Latinoamericana para la Paz y los Derechos Humanos. CEAAL. Mayo 1993. Págs. 1-2
- Pérez-Viramontes, G. (2000) *Metodología: pieza clave en Educación para la Paz y los Derechos Humanos*, conferencia presentada en el Encuentro Nacional de la Red de Profesores e Investigadores de Derechos Humanos de México. México, D.F.
- Rojas, A., Mena, F. y Ramírez, I. (s.f.) *Hacer teología, apuntes para la concreción de trabajos teológicos y en enseñanza de la religión*. Heredia: Universidad Nacional.
- Salomon, G. (2002) *The nature of Peace Education: Nota II programs are created equal*. En: Peace Education. The concept, principles and practices around the world. G. Salomon & B. Nevo (Eds). New York, NY: Psychology Press.
- Schmidt-Leukel, P. (2004) *Una nueva espiritualidad para un mundo religiosamente plural*. En: Concilium. Revista Internacional de Teología. Nº 308. Noviembre 2004. Navarra, España: Verbo Divino.
- Schüssler, F. y Aquino, M. (2000) *En el poder de la Sabiduría: espiritualidades feministas de lucha*. En: Concilium. Revista Internacional de Teología. Nº 288. Año 2000. Navarra, España: Verbo Divino.
- Sobrino, J. (1993) *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*. En: *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo II. San Salvador: UCA Editores.
- Tamayo, J. J. (2002) *Las religiones tras el 11 de setiembre*. En: Revista Pasos Nº99. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Valverde, J.C. (2008) *¿Revelación de Dios o el Dios de la revelación?* En: En el camino de la luz. Homenaje a Victorio Araya Guillén. San José: Editorial SEBILA.
- Von Balthasar, U. (1965) *El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia*. En: Concilium. Revista Internacional de Teología. Nº 9. 1965. Navarra, España: Verbo Divino.
- Wilfred, F. (2011) *Llegar a ser cristiano interreligiosamente*. En: Concilium. Revista Internacional de Teología. Nº 340. Abril 2011. Navarra, España: Verbo Divino.
- Yus, R. (2003) *Interculturalidad, tarea de todos*. En: Aula de innovación creativa. Nº 125. Barcelona: GRAO.

iii. Tesis

Brun, W. (1996) *Cultura y Religión. Para una concientización sobre la diversidad en América Latina*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos. Escuela de Filosofía: Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. N° 2451.

Cano, E. (2001) *El derecho humano a la libertad de culto y religión en Costa Rica*. Trabajo monográfico para optar por el título de Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz. Escuela de Filosofía: Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. N° 3954.

Gómez, J. O. (2010) *Análisis teórico crítico de las identidades y liberaciones para las políticas y los derechos humanos GLBTT en América Latina*. Tesis de Doctorado de Estudios Latinoamericanos. Escuela de Filosofía: Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. N° 7636.

iv. Fuentes digitales.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica (2013). *Proyecto de Ley para la libertad religiosa y de culto*. Expediente 19.099. Recuperado de <http://www.noisecontrol.me/19099.html>

Bonacci, Th. (s.f.) *The Interfaith Complex: Attempts at a Stable Vocabulary-Dialogue and Interreligious Practice*. Recuperado de: <http://www.interfaithpeaceproject.org/articles-3/the-interfaith-complex-attempts-at-a-stable-vocabulary-dialogue-and-interreligious-practice/>

Carrasquilla, J. M. (2010). *Teología e Interculturalidad*, en Revista Colección Teología y Sociedad, N°8, diciembre de 2010, Cali, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de: <http://revistas.javerianacali.edu.co/index.php/teologiaysociedad/article/view/379/583>

Cascante, L. (2016). *Seis puntos para entender el proyecto de Estado laico en Costa Rica*. La República, 20 de abril de 2016. Recuperado de:

http://www.larepublica.net/app/mobileview_new/view_mobile.php?pk_articulo=533340915&from=movil

Colección de Tratados celebrados entre Costa Rica y varias naciones extranjeras.
(1861) San José: Imprenta de la Paz. Recuperado de: <https://books.google.co.cr/>

Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. *Observaciones generales.*
Recuperado de:
<http://www.ohchr.org.gt/documentos/publicaciones/KIT%20INSTRUMENTOS%20INTERNACIONALES/2%20DESC/2.5%20Observaciones%20Generales.pdf>

Gutiérrez, J.M. (2005) *New age: el retorno al gnosticismo.* Recuperado de:
<http://arvo.net/apocrifos-y-herejias/new-age-el-retorno-al-gnosticismo/gmx-niv818-con11760.htm#>

Holland, L., (Ed.) (2003) *Perfiles de Nuevos Movimientos Religiosos: Costa Rica.*
PROLADES. Recuperado de: <http://www.prolades.com/profiles/crinrmsp.htm>

Idela (2014) *Instituto de Estudios Latinoamericanos.* Recuperado de:
http://www.idela.una.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=229&Itemid=372

Kliksberg, B. (2015) *El informe Kliksberg. Bután: El modelo de la felicidad.* Encuentro:
Argentina. Recuperado de:
http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=120771

Organización de la Naciones Unidas. (1966) *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.* Recuperado de:
<http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>

Organización de la Naciones Unidas. (1948) *Declaración Universal de los Derechos Humanos.* Recuperado de: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

Quesada, F. (2013) *Acreditada la carrera de Educación Religiosa.* Recuperado de:
<http://www.ucatolica.ac.cr/index.php/ultimasnoticias/254-acreditacion-educacion-religiosa.html>

Real Academia Española (2001) *Diccionario de la lengua española.* Edición 22^a.
Recuperado de: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>

Sala Constitucional (2011) *Voto N° 2023-2010. En: Boletín Judicial No. 162 - Miércoles 24 de agosto 2011.* Recuperado de:

<http://documentos.cgr.go.cr/content/dav/jaguar/USI/normativa/2011/VOTOS/VOTO-2011002700.doc>.

Soka Gakkai Internacional (2016) *Página Oficial del movimiento Soka Gakkai Internacional 2016*. Recuperado de: <http://www.sgi.org/es/>

Sobrino, J. (1992) *La Iglesia samaritana y el principio-misericordia*. En: Servicios Koinonía N°192. Recuperado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/192.htm>

Tomasevski, C. (2003) *Contenido y vigencia del derecho a la educación*. Recuperado de: <http://www.iidh.ed.cr/comunidades/herrped/Docs/PedagogicasTeoricos/1.pdf>

UNESCO. (2000) *Decenio Internacional de una cultura de paz y no violencia*. Recuperado de: www3.unesco.org/iycp/kits/a55377_spa.pdf