

CLAVES



UNISERVITATE
Aprendizaje-servicio solidario en la Educación Superior Católica

COLECCIÓN UNISERVITATE

La pedagogía del aprendizaje-servicio y las enseñanzas de la Iglesia Católica

Andrés Peregalli
M. Beatriz Isola
Card. Mario Aurelio Poli
Adam Biela
Dorota Kornas-Biela
Mariola Kozubek
Pbro. Arkadiusz Wuwer
Xavier Alphonse, SJ

Sahaya G. Selvam, SDB
Brenda Kiema
Michelle Sterk Barrett
Italo Fiorin
Ellen Van Stichel
Yolanda Ruiz
Mariano García

El Aprendizaje-servicio como respuesta
a la llamada de la Iglesia a la justicia, la paz
y el desarrollo sostenible

2.8

Textos extraídos del Volumen 2 de la Colección Uniservitate:

La pedagogía del aprendizaje-servicio y las enseñanzas de la Iglesia Católica

Colección *Uniservitate*

Coordinación general: María Nieves Tapia

Coordinación editorial: Jorge A. Blanco

Coordinadores de este volumen: M. Beatriz Isola y Andrés Peregalli

Corrección y edición de textos en español: Licy Miranda

Traducción y edición de textos en inglés: Karina Marconi y Cecilia Mata

Diseño de la colección y de este volumen: Adrián Goldfrid

© CLAYSS



La pedagogía del aprendizaje-servicio y las enseñanzas de la Iglesia Católica /
Andrés Peregalli... [et al.]; coordinación general de María Nieves Tapia... [et al.].-
1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLAYSS, 2021.
Libro digital, PDF - (Uniservitate ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Karina Marconi ; Cecilia Mata.

ISBN 978-987-4487-21-6

1. Trabajo Solidario. 2. Pedagogía. 3. Doctrina Social de la Iglesia. I. Peregalli, Andrés. II. Tapia, María Nieves, coord. III. Marconi, Karina, trad. IV. Mata, Cecilia, trad.

CDD 378.07

ÍNDICE

8. El Aprendizaje-servicio como respuesta a la llamada de la Iglesia a la justicia, la paz y el desarrollo sostenible.....	149
Ellen Van Stichel	
<i>Universidad Católica de Lovaina. Bélgica</i>	



Ellen Van Stichel

Es profesora adjunta de Ética Política y Social Cristiana en la Facultad de Teología y Estudios Religiosos. Es miembro de la Unidad de Investigación Teológica y Ética Comparada y directora del Centro de Pensamiento Social Católico. En el 2010 obtuvo su doctorado en Teología con una disertación titulada "Out of Love for Justice: Moral Philosophy and Catholic Social Thought on Global Duties" [Por amor a la justicia: Filosofía moral y pensamiento social católico sobre los deberes globales]. En el 2012, esta tesis recibió el premio quinquenal de Mons. Arthur Janssen de Ética Cristiana. El enfoque de su investigación está centrado en la contribución de la teología a los problemas sociales. Temas como la desigualdad (global), la pobreza y la exclusión social se investigan desde la perspectiva del pensamiento social cristiano y la cuestión del florecimiento humano o la prosperidad humana. Su investigación actual tiene como objetivo centrarse en las emociones políticas. Para ella es crucial el vínculo entre la fe y la praxis y, en consecuencia, se conecta con la sociedad civil para investigar e inspirar una implementación práctica 'plena de fe' en la vida personal y social.

8. EL APRENDIZAJE-SERVICIO COMO RESPUESTA AL LLAMADO DE LA IGLESIA A LA JUSTICIA, LA PAZ Y EL DESARROLLO SOSTENIBLE

Ellen Van Stichel.

Universidad Católica de Lovaina

Resumen

Sobre la base del mandamiento de amar a Dios y al prójimo, la Iglesia está llamada a dar testimonio de su fe en el ámbito público, como lo indica su noción de ‘misión social’. La Iglesia nunca ha dejado de hacer hincapié en los fundamentos teológicos del vínculo intrínseco entre la fe y el compromiso con el bien común y, como pretendo mostrar, esto justifica implícitamente *por qué* el aprendizaje-servicio es importante para la educación superior católica en primer lugar. Como la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) también reflexiona explícitamente sobre las ramificaciones prácticas de esta misión social, el consiguiente interrogante es *de qué manera* esta rica tradición puede infundir la implementación concreta del aprendizaje-servicio. Al menos tres nociones clave parecen ser cruciales. En primer lugar, está la particular concepción relacional de la justicia de la DSI, que prevé la inclusión de los más vulnerables en la sociedad a través de la reciprocidad mutua. En segundo lugar, las ideas como la ‘cultura del encuentro’, la fraternidad y la amistad social pueden considerarse un intento de responder a los conflictos actuales, la fragmentación y la polarización y, por tanto, como semillas de una convivencia pacífica. Por último, el cambio en la DSI de la noción de ‘desarrollo integral’ (de cada persona y todas las personas) a ‘ecología integral’ significa una mayor conciencia de nuestra interconexión con la creación en su conjunto. Como tal, la ecología integral desafía las iniciativas de aprendizaje-servicio para fomentar no solo relaciones interpersonales duraderas (que defienden las tres nociones clave), sino también el desarrollo sostenible.

A través de su combinación de teoría y práctica, reflexión y acción, el aprendizaje-servicio ofrece una oportunidad única no solo para tomar conciencia de las implicancias sociales del amor al prójimo, sino también para encarnarlas de manera concreta.

En resumen, a través de su combinación de teoría y práctica, reflexión y acción, el aprendizaje-servicio ofrece una oportunidad única no solo para tomar conciencia de las implicancias sociales del amor al prójimo, sino también para encarnarlas de

manera concreta. Este capítulo tiene como objetivo mostrar tanto por qué el aprendizaje-servicio debe considerarse una parte indispensable de la educación católica y además cómo la tradición del pensamiento social católico inspira la implementación práctica del aprendizaje-servicio, lo que le permite responder al llamado de la Iglesia por la justicia, la paz y el desarrollo sostenible.

Introducción

En su libro *Sin fines de lucro*, la filósofa estadounidense Martha Nussbaum sostiene que la democracia necesita de las humanidades (Nussbaum, 2016). Si bien es cierto que se requieren conocimientos y habilidades técnicas, la democracia está en riesgo cuando las personas ya no pueden sentir compasión, carecen de pensamiento crítico y aceptan el *statu quo*. Como contrapeso, necesitamos ciudadanos globales con imaginaciones audaces capaces de pensamiento crítico que desarrollen una comprensión empática a través de diversas experiencias que puedan abarcar la complejidad de la realidad de la vida en este planeta, si queremos sobrevivir juntos en él. El concepto de aprendizaje-servicio parece encajar perfectamente aquí, ya que apoya la '*Bildung*' [Formación] de los jóvenes más allá de la mera educación de esta manera.

Desde un punto de vista filosófico, hay mucho que decir sobre el valor del aprendizaje-servicio dentro de las instituciones educativas, pero de acuerdo con el alcance de este libro, abordaré este asunto de manera teológica en lugar de filosófica, en un intento de aclarar la siguiente pregunta: ¿Qué elementos podemos derivar de nuestra inspiración cristiana para comunicar nuestro enfoque sobre el aprendizaje-servicio con el fin de estimular, nutrir y experimentar la compasión, y crear una sociedad en la que no solo vivamos unos junto a otros, sino que realmente nos unamos?

En este capítulo, primero desarrollaré el vínculo intrínseco entre la fe y el compromiso con el bien común, que implícitamente justifica *por qué* el aprendizaje-servicio es importante para la educación superior católica en primer lugar. En segundo lugar, analizaré las implicancias de este vínculo como se ve en el llamado a la justicia, la paz y el desarrollo sostenible de la Educación Social de la Iglesia. Para concluir, mostraré cómo esta rica tradición, en consecuencia, infunde la implementación concreta del aprendizaje-servicio.

1. ¿Acerca del vínculo entre la fe cristiana y el compromiso social? Fundamentos teológicos para el aprendizaje-servicio

Como teóloga apasionada por la ética social, la pregunta de por qué el aprendizaje-servicio es importante para la educación católica parece bastante redundante y su respuesta es evidente. En esta sección, intento explicar de forma concreta por qué incluir el aprendizaje-servicio en el marco del proyecto educativo católico no es solo una buena idea, sino un 'deber' absoluto. De ahí la consiguiente pregunta: ¿Cuáles son los fundamentos teológicos de esta afirmación?

La premisa subyacente es el vínculo inquebrantable entre la religión cristiana y su práctica, entre profesar la fe y actuar de acuerdo con ella. Dentro del cristianismo, el compromiso social, o el servicio, no es simplemente una forma de expresar creencias religiosas, sino que de hecho es un componente intrínseco de ellas. Al identificarse con "el más pequeño de mis hermanos" en el Sermón de la montaña, Jesús nos invita a encarnar nuestra fe en una praxis concreta (cf. Mt 25, 35-45). La carta de Santiago en la Biblia nos enseña que 'la fe sin obras está muerta' (cf. Sant 2, 14-26). Hace exactamente cinco décadas, el Sínodo de los Obispos de 1971 escribió *Justicia en el mundo*, con su conocida, aunque no indiscutible declaración:

"La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva." (Sínodo de los Obispos, 1971, 6)

En los últimos tiempos, es de destacar que el papa Francisco, en la Exhortación apostólica sobre la evangelización, *Evangelii Gaudium*, dedica un capítulo completo a la 'dimensión social' de la evangelización. Expresa explícitamente que "(...) si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora." (Francisco, 2013, EG, 176). A lo largo de la historia, los pueblos y las comunidades nos recuerdan la importancia de la conexión entre la fe cristiana y la *praxis* o el servicio. Pero, ¿cuál es el fundamento teológico para considerar el servicio como un componente tan esencial, constitutivo e integral de la fe cristiana?

En primer lugar, la encarnación representa a un Dios servidor que nos invita a seguir Sus pasos. El teólogo estadounidense Stephen Pope señala cómo la mayoría de las religiones colocan a Dios, o a múltiples dioses, en el centro: las costumbres y los rituales exhortan a los fieles a honrar a su(s) Dios(es) como un medio para servirlos (cf. Pope, 2015, p. xv). En el cristianismo, se produce una inversión contraria: Jesús es la encarnación humana de un Dios que viene como siervo para servir a los seres humanos. En efecto, "*el mismo Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir*" (cf. Mc 10, 45). A su vez, los seguidores de Jesús están llamados a servir a Dios y a Jesús sirviéndose mutuamente. De ahí el significado central del mandamiento de 'amar a tu prójimo'. La reducción de

la práctica religiosa a la asistencia a la misa dominical dista mucho de ser satisfactoria, ya que permite que la Iglesia funcione como una especie de 'gasolinera espiritual', como un reabastecimiento para el resto de la semana. Los rituales y la liturgia son una parte necesaria pero insuficiente de lo que significa ser cristiano, pero también honramos a Dios a través del servicio; al amar a nuestro prójimo visible, amamos al Dios invisible.

En segundo lugar, la autorrevelación de Dios nos muestra la importancia del compromiso social de nuestra fe. Dios se revela a sí mismo como un Dios de los vivos que está *"lo suficientemente cerca para tocarnos"* (*"rakelings nabij"*), en palabras del dominico Edward Schillebeeckx. Además, Dios no solo está cerca, sino que está activamente comprometido con este mundo, ya que todo *"está portado por la presencia salvífica absoluta de Dios"* (Schillebeeckx, 2018, p. 96), seamos conscientes de ello o no y lo signifiquemos explícitamente como tal. Esta salvación divina no es exclusivista, sino universal y, por tanto, 'para todos'; tampoco es meramente escatológica ni orientada al futuro, como ya es perceptible en el presente; ni es meramente espiritual, sino también material y, por lo tanto, tiene en cuenta todos los aspectos del florecimiento humano o la prosperidad humana. La presencia divina no se reduce a las religiones. Más bien, está presente en el mundo y en la historia de la humanidad: *"fuera del mundo no hay salvación"*. Dios promete un cumplimiento escatológico para todo ser humano, poniendo un fin a la historia para realizarlo. Sin embargo, esta gracia no nos será otorgada verticalmente; es en y a través del mundo donde Dios está trabajando por la liberación humana, mediada por la intervención de los seres humanos (cf. Schillebeeckx, 2016, p. 112). Las huellas de la presencia activa y salvífica de Dios se pueden encontrar en cualquier lucha contra la opresión y la injusticia y dondequiera que se establezcan relaciones más justas y pacíficas. Por tanto, lo que está en juego *"no es tan sólo la consecuencia ética de la vida religiosa o teológica. Sino que la praxis ética (...) se convierte (...) en esencial componente de la vida orientada hacia Dios, del «verdadero conocimiento de Dios»"* (Schillebeeckx, 2018, p. 98). En otras palabras: si optamos por creer y nos atrevemos a esperar que la presencia de Dios en la vida de una persona, caracterizada con demasiada frecuencia por el sufrimiento y la opresión, es de resistencia a la misma, el servicio no es sólo una respuesta a la vida y al llamado de Jesús (seguir en la práctica las huellas de Jesús), sino también, y más importante aún, una forma de descubrir y tener un encuentro con Dios. Para Schillebeeckx, *"la forma más obvia y moderna de acercarse a Dios [es] salir liberadoramente al encuentro de hombres y mujeres, en el sentido interpersonal y a través de estructuras políticas. (...) Dios es inaccesible fuera de una praxis de justicia y amor"* (Schillebeeckx, 2018, p. 96). Siguiendo los pasos de Jesús y su praxis liberadora, nosotros también revelamos a Dios. Como sugiere el título de su libro *The Human Story of God [La historia humana de Dios]*, las personas son las palabras con las que Dios cuenta la historia de Dios, especialmente cuando están trabajando hacia la liberación y la justicia.

En resumen, aunque es importante para la misión de la Iglesia y, por lo tanto, para cualquier organización que trabaje en su inspiración, como la educación católica, reducir la evangelización a la prédica y al inicio de las personas en la narrativa cristiana

Introducir el aprendizaje-servicio en la educación superior católica es de crucial importancia para hacer justicia a la importancia de la praxis, el amor al prójimo y el compromiso social como parte indispensable de nuestra fe cristiana.

y su liturgia, es restringir la misión de la Iglesia. Porque se corre el riesgo de “*olvido de la diaconía*” (Decoene, 2016, p. 158): si nos enfocamos en la religión como una mera transferencia de conocimientos, rituales y liturgia, se corre el riesgo de

perder de vista por completo al servicio. Introducir el aprendizaje-servicio en la educación superior católica es de crucial importancia para hacer justicia a la importancia de la praxis, el amor al prójimo y el compromiso social como parte indispensable de nuestra fe cristiana.

2. La misión social de la Iglesia como llamado a la justicia, la paz y el desarrollo sostenible

Después de haber demostrado que el compromiso social es una parte indispensable de la fe cristiana y, por lo tanto, que el aprendizaje-servicio debe considerarse un aspecto crucial de la educación católica, la siguiente pregunta a abordar es la siguiente: ¿cuáles son las ramificaciones prácticas de la misión social de la Iglesia según la DSI? La respuesta arrojará luz sobre cómo se comunica la implementación concreta del aprendizaje-servicio en el siguiente y último paso. Existen por lo menos tres nociones clave que parecen ser cruciales y que abordaré aquí. En primer lugar, se trata de la particular concepción relacional de justicia de la DSI. En segundo lugar, las ideas como la ‘cultura del encuentro’, la fraternidad y la amistad social pueden considerarse un intento de responder a los conflictos actuales, la fragmentación y la polarización y, por tanto, como semillas de una convivencia pacífica. Por último, el cambio en la DSI de la noción de ‘desarrollo integral’ a ‘ecología integral’ significa una mayor conciencia de nuestra interconexión con la creación en su conjunto y, por consiguiente, la necesidad de un desarrollo sostenible.

(1) Una comprensión relacional de la justicia

En términos generales, la llamada al amor al prójimo se puede expresar y encarnar como caridad o justicia. Mientras que el primero implica satisfacer las necesidades de

forma inmediata y directa, el segundo ofrece soluciones más estructurales para abordar las causas fundamentales de los problemas en lugar de simplemente los síntomas. Dentro del pensamiento social católico, el debate continuo respecto de qué forma de amor o servicio al prójimo constituye la ‘esencia’ de la práctica religiosa, desconcierta a teólogos, obispos e incluso Papas. Aunque no fue el punto de partida de la discusión, la mencionada declaración del Sínodo de los Obispos de 1971 es tan relevante hoy como lo fue hace 50 años cuando sostuvieron que perseguir la justicia y transformar el mundo es una “*dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio*”. Los obispos vincularon indiscutiblemente esta preocupación por la justicia con el amor al prójimo:

“Pero el amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia a su vez alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios.” (Sínodo de los Obispos, 1971, 34)

Si bien cada uno sostiene que tanto la caridad como la justicia son importantes para la sociedad, existe una diferencia notable en el énfasis y el tono en las enseñanzas sociales de los recientes papas Benedicto y Francisco. El primero destaca la caridad como el “*opus proprium*” de la Iglesia (Benedicto XVI, 2005, DCE, 29)—la llama la tarea más específica y típica de la Iglesia, una tarea que debe realizarse en “*todos los niveles*” (Benedicto XVI, 2005, DCE, 32). El papa Francisco, por otro lado, insiste en que participar en la construcción de una sociedad y un mundo más justos es la esencia de ser una Iglesia. En *Evangelii Gaudium* escribe, por ejemplo, que

“(…) la propuesta del Evangelio no es sólo la de una relación personal con Dios. Nuestra respuesta de amor tampoco debería entenderse como una mera suma de pequeños gestos personales dirigidos a algunos individuos necesitados, lo cual podría constituir una «caridad a la carta», una serie de acciones tendentes sólo a tranquilizar la propia conciencia. La propuesta es el Reino de Dios (cf. Lc 4,43); se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos.” (Francisco, 2013, EG, 180)

La solidaridad y, por tanto, el compromiso social de los cristianos debería tener más impacto que los “*actos esporádicos de generosidad*” (Francisco, 2013, EG, 188); debe allanar el camino para soluciones fundamentales que lleguen a la raíz de los problemas (cf. Francisco, 2013, EG, 59 y 202). Más recientemente, repitió de manera similar en *Fratelli tutti*:

“Hay un llamado amor “elícito”, que son los actos que proceden directamente de la virtud de la caridad, dirigidos a personas y a pueblos. Hay además un amor “imperado”: aquellos actos de la caridad que impulsan a crear instituciones más sanas, regulaciones más justas, estructuras más solidarias. De ahí que sea «un acto de caridad igualmente indispensable el esfuerzo dirigido a organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria». Es caridad acompañar a una persona que sufre, y también es caridad todo lo que se realiza, aun sin tener contacto directo con esa persona, para modificar las condiciones sociales que provocan su sufrimiento. Si alguien ayuda a un anciano a cruzar un río, y eso es exquisita caridad, el político le construye un puente, y eso también es caridad. Si alguien ayuda a otro con comida, el político le crea una fuente de trabajo, y ejercita un modo altísimo de la caridad que ennoblece su acción política.” (Francisco, 2020, FT, 186)

Esto no significa que la caridad sea innecesaria, sino que no es suficiente a largo plazo. Al principio, la caridad puede parecer de vital importancia, a menudo literalmente salva vidas en situaciones concretas cuando las personas necesitadas requieren apoyo inmediato. Sin embargo, reducir el servicio del amor al prójimo solo a la caridad corre el riesgo de despolitizar la compasión y, por lo tanto, crear un punto ciego para las causas subyacentes de problemas como la pobreza, la desigualdad y la marginación, especialmente en nuestra sociedad, que con demasiada facilidad culpa de los problemas estructurales a las deficiencias personales.

Si no solo el poner en marcha la caridad, pero también el perseguir la justicia forman parte del papel público de los cristianos, la siguiente pregunta es: ¿qué concepto de justicia pretendemos realizar? Me resulta esclarecedor consultar el punto de vista bíblico sobre la justicia, que se puede encontrar tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (cf. Kammer, 2004). Cuando se enfrenta con *anawim*, que significa literalmente: ‘los pequeños’, ‘aquellos que están abrumados por la necesidad’, que la Biblia tiende a identificar como viudas, huérfanos, refugiados y pobres, la Biblia pide al pueblo de Dios que proporcione justicia, más concretamente, restaurando las relaciones correctas.

Comúnmente entendida como ‘dar a cada uno lo que le corresponde’, la justicia a menudo se concibe como algo mensurable que puede equilibrarse, simbolizado por la Dama de la Justicia con su venda en los ojos y su balanza. La justicia bíblica trasciende este punto de vista y amplía su alcance debido a su comprensión relacional. Basada en la experiencia y la revelación de Dios como Creador y Liberador, quien estableció un pacto con un pueblo, no solo un individuo, se le pide a la comunidad que luche por las ‘relaciones correctas’, tratándose unos a otros con amor y justicia como Dios es amoroso y justo. Profetas como Amós, por ejemplo, parecían muy conscientes de que el problema de la pobreza no es solo, y tal vez ni siquiera principalmente, un problema de hambre y

necesidad, sino más bien, y quizás lo más importante, de una distorsión de las relaciones humanas: la conexión y relacionalidad originales son afectadas y, por lo tanto, la exclusión y la no pertenencia es el problema clave. El mismo Jesucristo mostró preocupación por los excluidos y marginados, y estaba decidido a incluirlos en la sociedad, ya que no dudaba en comer con ellos, perdonar sus pecados, curarlos, etc. Además, mediante su autoidentificación con esas personas (cf. Mt 25), convirtió el encuentro con los marginados y excluidos en un *locus theologicus*, un lugar donde podemos ir al encuentro con Dios. Por lo tanto, la justicia no solo garantiza que las personas puedan llevar una vida digna, sino que surja una comunidad en la que las personas se conecten entre sí y se sientan conectadas, en la que se preocupen unos por otros y en la que florezcan las relaciones.

La visión de una sociedad justa basada en ‘relaciones justas’ según la tradición católica tiende a traducirse en el concepto de bien común, ‘desarrollo integral’ (implicando “*promover a todos los hombres y a todo el hombre*” (Pablo VI, PP, 14) o ‘la buena vida para todos’.³⁹ Esta buena vida para todos tiene que ser más que la suma del bienestar de todos los individuos en una sociedad; el bienestar personal propio está inevitablemente conectado con el bienestar de los demás, incluso en el ámbito mundial. El florecimiento mutuo es su punto de referencia. Además, también se refiere al bien de la comunidad en sí, en su conjunto, y a las relaciones que las personas comparten y que configuran la comunidad. Dicho de otra manera: lo que está en juego para la ética cristiana es un enfoque relacional respecto de la justicia como adquisición, desarrollo y fomento de “bienes relacionales” (Bruni, 2012, p. 88): se trata de convivir, crear y posibilitar la reciprocidad, la mutualidad, la participación y la inclusión dentro y entre las comunidades. La vida pública en sí misma es un bien común, ya que permite “*la realización de la capacidad humana para establecer relaciones intrínsecamente valiosas*” (Hollenbach, 2002, p. 81). Por tanto, las relaciones no son simplemente un medio para promover la justicia, sino que son fines y bienes en sí mismos. Fomentamos valores no instrumentales que solo se alcanzan en nuestra vida comunitaria y nuestras interrelaciones. De ahí la pregunta: de qué manera nuestras interacciones comunes del día a día crean, fomentan y sostienen estos bienes relacionales y así contribuyen a la justicia y la buena vida para todos que prevé la justicia para todos... con todos... y entre todos.

Esto nos presenta una serie de desafíos.

39 Para obtener una descripción general de cómo se entiende esta noción de ‘justicia para todos’ en el pensamiento social católico, véase el capítulo “How to Link Fullness of Life and Justice for All: Theological Explorations Inspired by Schillebeeckx and Lebret” [Cómo vincular la plenitud de vida y la justicia para todos: exploraciones teológicas inspiradas por Schillebeeckx y Lebret], en E. Van Stichel, et al. (ed.), *Fullness of Life and Justice for All: Dominican Perspectives* [Plenitud de vida y justicia para todos: Perspectivas dominicanas] (Adelaide: ATF Press 2020), pp. 95-114.

Primero, el punto de referencia para medir el nivel de justicia en una sociedad es su trato a los más vulnerables como lo indica la opción preferencial por los pobres. Esta justicia es parcial, ya que elige el lado de los más vulnerables, no porque Dios los ame más que a los demás, sino porque su bienestar está más amenazado. Requiere tomar conciencia de cómo una ruptura en las relaciones (bajo la forma de pobreza, exclusión, marginación) afecta a las personas, cómo el deterioro de su integridad personal puede dañarlas más que la propia privación: *“El principio del sufrimiento [...] no es que no puedan pagar el alquiler a tiempo, sino más bien una sensación tóxica de vergüenza, una sensación general de fracaso de todo el yo”* (citado en Pope, 2015, p. 153). En la mayoría de nuestras sociedades, cada vez más caracterizadas por un pensamiento meritocrático, los problemas de las personas como la pobreza y la marginación son tratados como un fracaso personal y como asuntos aislados, lo que nos ciega a los mecanismos sistémicos y estructurales —pecados sociales— que los causan (cf. Sandel, 2020). Como consecuencia, nuestra compasión es a menudo condicional: solo se requiere ayuda si la desgracia no puede atribuirse a la culpa u omisión personal. Por el contrario, la justicia bíblica es incondicional: no tenemos que demostrar que somos dignos de ayuda; simplemente somos un miembro de la comunidad y la sociedad debe estar construida de tal manera que sus instituciones, esquemas de distribución, políticas, etc. reflejen este supuesto subyacente y fundacional.

En segundo lugar, estas personas vulnerables no deben ser tratadas como objetos de asistencia, sino como sujetos, como ya señaló Gustavo Gutiérrez hace cinco décadas (Gutiérrez, 1971). No debe haber *poder sobre* sino *poder con* para empoderar y apoyar la participación, la inclusión y la cocreación.

Por último, esta visión de una sociedad justa —o por extensión de un mundo justo— implica no simplemente garantizar que todos tengan los bienes que necesitan para llevar una vida digna. El objetivo es crear una comunidad en la cual las personas se conecten entre sí y tengan un sentido de pertenencia. Entonces, ¿cómo trabajamos juntos hacia una sociedad inclusiva en la que todos importen? ¿Dónde es que el beneficio mutuo permite que cada persona haga su contribución única y cree la comunidad juntos? Es importante notar que no se trata de la inclusión como asimilación, como si la sociedad fuera fija e inmutable a la que las personas solo tienen que adaptarse. Tampoco se trata de conformar nuestra vida y sociedad en común como un hotel en el que diversos colectivos tienen su propio espacio, donde construir su buena vida separados, caracterizada por la no injerencia y la posible indiferencia. Debe ser la *“casa que construimos juntos”*.⁴⁰

40 La metáfora está tomada de Stephen Pope, quien cita a Jeffrey Sachs en *A Step Along the Way*, pp. 126-127.

(2) Paz

Con respecto a la paz, se puede distinguir un significado negativo y uno positivo (cf. Himes 2010, p. 268). Mientras que la perspectiva negativa considera la paz como la ausencia de guerra y violencia, la perspectiva positiva es mucho más exigente y más difícil de lograr porque no es suficiente como para simplemente poner fin a los conflictos violentos. Su definición bíblica cristiana implica que *“las condiciones para la floreciente vida comunitaria [están] en su lugar para que todos las disfruten”* (Himes, 2010, p. 268). Esta paz positiva—política—se distingue de la paz interior por un lado y la paz escatológica en el Reino de Dios por el otro, y está íntimamente ligada a la justicia relacional del cristianismo. No es de sorprender y cuanto menos resulte comprensible que su ausencia, por ejemplo, en situaciones de gran desigualdad y resentimiento, dé lugar a una respuesta violenta. El papa Francisco comentó hace poco que esto estaba *“amenazando el tejido social”* (Francisco, 2020, FT, 168). De ahí la idea: *“si quieres la paz, trabaja por la justicia”* (Pablo VI, 1972, JMP).⁴¹

Poco a poco, la DSI se ha dado cuenta de que incluso la justicia, respaldada por el llamado a la solidaridad, no sería suficiente. Porque incluso dentro de una sociedad más justa e igualitaria, es posible que uno todavía no tenga el sentimiento de realmente pertenecer a la comunidad. Como afirmó Roger Charles: *“La justicia por sí sola no producirá la cohesión social necesaria, la solidaridad; que proviene solo de la vis unitiva de la sociedad, la caridad”* (citado en Himes, 2010, p. 273). Himes continúa:

“Lo que a menudo nos impide construir una sociedad mejor, un orden internacional mejor, no es la falta de datos o estrategias de acción, sino el deseo visceral de perseguir el bien incluso a expensas de renunciar a la conveniencia y al interés propio y limitado.” (Himes 2010, p. 273)

Durante su pontificado, Juan Pablo II no dejó de hacer hincapié en el papel de la solidaridad como *“camino hacia la paz”*, ya que

“nos ayuda a ver al «otro» —persona, pueblo o Nación—, no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un «semejante» nuestro, una «ayuda» (cf. Gén 2, 18. 20), para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres son igualmente invitados por Dios.” (Juan Pablo II, 1987, SRS, 39)

41 Un examen detenido de los mensajes papales para las Jornadas Mundiales de la Paz muestra cómo la paz se considera una categoría mucho más amplia que simplemente el fin de la violencia. La resolución de problemas como las preocupaciones ecológicas, el desarrollo, la trata de personas, etc. se considera un aspecto indispensable de la paz sostenible.

El fundamento teológico de esta solidaridad es el reconocimiento de los demás seres humanos como el 'prójimo', portador de la imagen de Dios y, por tanto, hijos de Dios, lo que nos hace conscientes de nuestra "*paternidad común (...) y la hermandad de todos los hombres en Cristo*" (Juan Pablo II, 1987, SRS, 40).

No es una coincidencia entonces que, tanto el papa Benedicto XVI como especialmente el papa Francisco, se centraran cada vez más en la importancia de la fraternidad.⁴² En *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI distingue entre razón y fraternidad, al parecer insinuando que la razón puede hacernos conscientes de los principios de justicia, equidad e igualdad, pero carece del aspecto motivacional que otorga la fraternidad tal como nos la otorga Dios (cf. Benedicto XVI, 2009, CV, 19). A su vez, ya en 2014, Francisco proclamó con motivo de la Jornada Mundial de la Paz que "*la fraternidad extingue la guerra*" y es "*fundamento y camino para la paz*" (Francisco, 2014, JMP, 7). En su última encíclica, que se centra en la fraternidad en una época caracterizada por el virus físico del Covid-19 y los 'virus' más ocultos, pero igualmente destructivos del 'individualismo radical' y el 'racismo' (Francisco 2020, FT, resp. 105 y 97), considera que la fraternidad es la vacuna proverbial. Frente a la enorme fragmentación, al creciente nacionalismo y al cierre de fronteras y de mentes (reforzado por las comunicaciones digitales), el papa Francisco pide una fraternidad que no solo considere a los demás como 'socios' (lo que resulta en un grupo cercano de personas conectadas y con ideas afines) sino como verdaderos prójimos (cf. Francisco, 2020, FT, 101-104).

En este sentido, la noción de 'cultura del encuentro' muestra su importancia como forma de fomentar esa fraternidad, una noción que desde el inicio de su pontificado el papa Francisco no ha dejado de enfatizar. El fundamento teológico de este encuentro es nuestra fe, que es "*un encuentro con Jesús, y debemos hacer lo que hizo Jesús: encontrarnos con los demás*", ya que Dios está cerca de nosotros buscando el encuentro (resp. Fares, 2015, pp. 17 y 49). El origen de esta cultura del encuentro se ve, pues, en Dios que "*con su cercanía, con su acompañamiento, crea una cultura del encuentro que nos hace hermanos, niños y no sólo miembros de una ONG o prosélitos de una organización multinacional*". (Francisco citado en Fares, 2015, p. 49) De ahí el vínculo con la fraternidad. Se cree que la creación de esta cultura del encuentro, en la que buscamos al otro como nuestros hermanos y hermanas que pertenecen a Dios, es una respuesta a la 'cultura del desencuentro, 'de la fragmentación', 'del descarte' y 'de la indiferencia' (cf. Francisco, 2013, VPC; Francisco, 2013, FCE). Fomentado por actitudes de apertura, receptividad y humildad, este encuentro ayuda a las personas a aceptar la diversidad, crear relaciones de pertenencia y estar dispuestas a cooperar por el bien común global que no excluye a nadie.

42 Nótese que, en la última encíclica *Fratelli tutti*, el papa Francisco se refirió dos veces más a la fraternidad que a la solidaridad, respectivamente 55 y 26 veces.

Este encuentro está ligado a nuestra encarnación, ya que debe tocar a las personas y nos toca a nosotros. Mantiene una silenciosa “*revolución de la ternura*” como nos llama el Evangelio a “*correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo.*” (Francisco, 2013, EG, 88). Por tanto, es directo e interpersonal. Sin embargo, el encuentro trasciende las relaciones interpersonales, por lo que como ‘cultura’ sus implicancias son sociales, institucionales y colectivas. Como comenta Mescher:

“Aunque se pueda concebir un encuentro entre dos individuos, una cultura del encuentro implica un enfoque colectivo, un compromiso compartido por el cultivo de disposiciones, que se convierten en hábitos, que se convierten en prácticas normativas para la vida comunitaria”. (Mescher, 2020, p. xvi)

Es también una tarea eclesial: más que esconderse detrás de sus muros, la Iglesia debe correr el riesgo de ser ‘accidentada’ y transformada por el encuentro con los demás que enriquece su perspectiva y su vida (cf. Francisco, 2013, EG, 49). La construcción de puentes tiene un significado político, una tarea de la Iglesia al servicio de la política, como indica la palabra “pontífice”; abrir las puertas en nuestras mentes cerradas es un acto político (cf. Francisco, 2018b, p. 11/13).

Así entendida, la cultura del encuentro contribuye a la paz:

“La paz es un bien que supera cualquier barrera, porque es un bien de toda la humanidad. (...) No es la cultura de la confrontación, la cultura del conflicto, la que construye la convivencia en los pueblos y entre los pueblos, sino ésta: la cultura del encuentro, la cultura del diálogo; éste es el único camino para la paz.” (Francisco, 2013, Ángelus, 1 de septiembre de 2013)

Esta es una tarea encomendada a todos, ya que todos estamos llamados a ser “*artesanos de la paz*”. La no violencia y la “*paz justa*” (Francisco, 2018, p. 27) son clave para el papa Francisco, elevando la creciente presunción católica en contra de la guerra a un nivel superior.

En resumen: la paz no es simplemente la ausencia de violencia, sino que implica un compromiso con más justicia basada en la fraternidad. Del mismo modo, la no violencia no es simplemente abstenerse de la violencia, sino que promueve activamente la paz. No es necesario participar directamente en la restauración, la reconciliación y la consolidación de la paz después de la aparición de la violencia, para trabajar por una paz duradera y sostenible. Incluso los actos más pequeños que ayuden a deconstruir los muros reales, virtuales o mentales, son un paso crucial en la dirección hacia esta paz y hacia un mundo donde “*Ojalá que al final ya no estén ‘los otros’, sino sólo un ‘nosotros’*” (Francisco, 2020, FT, 35).

(3) Desarrollo sostenible

Aunque el 'Club de Roma' predijo ya en la década de 1970 que nos enfrentaríamos a un desastre ambiental si seguíamos persiguiendo el crecimiento económico en la misma escala a nivel mundial, el mundo tardó algunas décadas más en descubrir la verdad de esta predicción. Lo mismo es válido para la DSI. Desde la década de 1960 en adelante, hubo indicios de una creciente conciencia ecológica, pero hubo que esperar hasta la publicación de la primera encíclica social sobre ecología del papa Francisco, *Laudato si'* en 2015, para abordar realmente el tema de una manera sistemática y profunda. El tema ecológico apenas fue mencionado en *Gaudium et Spes* (1965), el documento sobre la relación con el mundo del Concilio Vaticano II; y en el cual sí se debatió sobre el tema, utilizó un paradigma antropocéntrico, sosteniendo una interpretación bíblica en la que a los seres humanos se les otorga la tarea de 'dominio' sobre el reino terrenal (cf. Massaro, 2018, p. 73). Bastante visionarios fueron los obispos que se reunieron en Roma en 1971 para un sínodo sobre justicia global, cuando evaluaron críticamente los límites de nuestro planeta:

“Por otro lado, la demanda de recursos y de energías por parte de las naciones más ricas (...), así como los efectos de su uso en la atmósfera o en el mar, son tales que los elementos esenciales de la vida terrestre, cuales son el aire y el agua, serían irreparablemente destruidos, si los altos niveles de consumo y contaminación se extendiesen a toda la humanidad en continuo crecimiento.”
(Sínodo de los Obispos, 1971, 11)

Mucho más tarde, Juan Pablo II eligió sorprendentemente la 'crisis ecológica' como tema de su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz en 1990, y argumentó que la naturaleza tiene su 'propia integridad, lo que supuso un primer cambio importante desde un paradigma meramente antropocéntrico. (Juan Pablo II, 1990, PCD). En la misma línea, expresó su preocupación en su encíclica *Centesimus Annus* en la que criticaba la destrucción del medio ambiente (Juan Pablo II, 1991, CA, 37). El papa Benedicto XVI expresó ideas teóricas similares cuando escribió una sección completa sobre el tema en *Caritas in Veritate* (Benedicto XVI, 2009, CV, 48-51), y también tomó decisiones prácticas, incluso adquirió el apodo de 'el Papa Verde'. Algunos sostienen que allanó el camino para el análisis a fondo y la elaboración temática de su sucesor Francisco (cf. Massaro, 2018, p. 75-76; Ngolele, 2019, p. 173-174).

En este documento "innovador" (Massaro, 2018, p. 70), el título *Laudato si'* marca inmediatamente el tono: *“Alabado seas, mi Señor”*. Dirige con la alegría y la maravilla del misterio de la naturaleza, que se nos presenta como un regalo. Describir la creación como 'nuestra casa común', que compartimos en común, pero de la que también nosotros, como

seres humanos, somos parte integrante, indica un punto de vista fundamentalmente diferente al de los puntos de vista tecnológicos o económicos que introdujeron una distinción —y por lo tanto una distancia— entre naturaleza y humanidad, entre objeto y sujeto, y que enmarcan lo que ocurre en la naturaleza como un problema que debe afrontar el ser humano. Una perspectiva similar utilizada para caracterizar la ya mencionada Doctrina Social de la Iglesia, cuando los Papas distinguían la ecología humana y la ecología natural (cf. Dorr, 2016, p. 422), basada en el antropocentrismo de la soberanía y dominio de la naturaleza, separando la naturaleza de la sociedad, “*quizás con el interés de subrayar la singularidad de la humanidad entre todas las demás criaturas de Dios*” (Massaro, 2018, p. 80). Si bien lo anterior supuso una brecha que debe salvarse, Francisco promueve la idea de conexión e interconexión, así como el valor intrínseco de las criaturas no humanas (cf. Francisco, 2015, LS, 33).

Empezando por la maravilla y el asombro hacia la creación no implica que el papa Francisco esté ciego a los desafíos que enfrentamos. Inspirado e informado por los hallazgos científicos y políticos, es claramente consciente del impacto y la urgencia de temas como la contaminación y el cambio climático, falta de acceso al agua, pérdida de biodiversidad, etc. Sin embargo, es crítico con la idea de que la ciencia y la tecnología resolverán todo (cf. Francisco, 2015, LS, 102 y ss.). De hecho, el problema es más elemental, a saber, una visión distorsionada de nuestra relación con la naturaleza. La crisis es práctica y moral. Se nos impone una nueva perspectiva.

El papa Francisco resume su visión en el término ‘ecología integral’, enriqueciendo así la noción de ‘desarrollo sostenible’ que se utiliza comúnmente como una alternativa para la situación actual y la noción de la DSI de ‘desarrollo integral’.⁴³ En un primer sentido, la ecología integral significa que la preocupación por el medio ambiente, por un lado, y el compromiso con una mayor inclusión para combatir la pobreza y la desigualdad, por el otro, son de hecho dos caras de la misma moneda:

“No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza.” (Francisco, 2015, LS, 139)

El medio ambiente, por un lado, y las personas más vulnerables de nuestro planeta, por el otro, son víctimas de una sociedad derrochadora y descartable. Los más vulnerables son los primeros en sufrir los efectos del cambio climático y la crisis ecológica al enfrentar problemas de salud debido a la contaminación, la migración forzada impulsada por la

⁴³ Nótese que, si bien el papa Francisco utiliza 4 veces “desarrollo sostenible” y “desarrollo integral”, también se refiere 9 veces a “ecología integral”.

degradación ecológica, los efectos ya notorios del cambio climático en el Sur, la privatización del agua, etc.

Un análisis más detallado muestra cómo la ecología integral también expresa una visión —teológica— más profunda, particularmente una visión relacional en la que todo está interconectado y es interdependiente. Lo que esto significa para nuestras relaciones interhumanas ya se ha aclarado en la discusión sobre la justicia relacional anterior. La *Laudato si'* amplía esta perspectiva: el destino de los seres humanos y el resto de la creación están conectados, lo que no es algo negativo ni motivo de miedo, sino más bien positivo. Junto con los demás y en relación con la creación, nuestra vida es más hermosa y valiosa que solos. Porque no son solo los seres humanos, sino todas las criaturas las que muestran algo de la grandeza y la bondad de Dios y tienen valor en sí mismas: una clara divergencia de la conceptualización antropocéntrica (cf. Francisco, 2015, LS, 69). O en palabras de Francisco:

“Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados.” (Francisco, 2015, LS, 139)

El supuesto subyacente se puede resumir de la siguiente manera, según el teólogo holandés Erik Borgman: *“Las personas no solo se relacionan entre sí. Son parte de un universo de relaciones.”* (Borgman, 2017, p. 93).

A través de la “contemplación”, podemos tener más la conciencia sobre esta interconexión y el descubrimiento de Dios en todas las cosas. La contemplación implica una forma específica de mirar. ¿Consideramos la naturaleza como un objeto que podemos usar o malgastar para nuestras propias necesidades y deseos? ¿O miramos con una “*admiración contemplativa*” (Francisco, 2015, LS, 125), una mirada que toma esa perspectiva de relación, esa conexión de toda la creación como punto de partida? La contemplación también nos ayudará a ver las huellas de la presencia de Dios en medio de estas crisis. El papa Francisco describe el estado de la tierra hoy como la creación entera “*gimiendo y padeciendo dolores de parto*” y sufriendo (Rom 8, 22; Francisco, 2015, LS, 80). Para el Papa, el tema ambiental es como un signo de los tiempos, que requiere un análisis agudo a la luz del Evangelio. Si bien la situación es grave, no es desesperada y no debemos entrar en pánico y fatalismo, sino confiar en la cercanía de Dios (cf. Francisco, 2015, LS, 12), como un veto contra la degradación del medio ambiente por parte de la humanidad y como fuente de nuestra esperanza.

Sin embargo, el llamado de Francisco a la contemplación no implica que debamos ser espectadores pasivos y contemplativos. Al contrario: Dios puede estar con nosotros, pero eso no debe hacernos cerrar los ojos ante los desafíos actuales. Debemos participar en el cambio que se necesita con urgencia, ya que la crisis ecológica es en su raíz un problema moral. De ahí la idea de Francisco de la necesidad de una “*conversión ecológica*” (Francisco, 2015, LS, 217), que es un llamado universal, porque los no cristianos también se dan cuenta de que debemos cambiar el rumbo. Esta conversión ecológica es, por tanto, práctica y concreta, según Francisco, y al mismo tiempo estructural y personal. Estructural, porque requiere cambios institucionales económicos, políticos, sociales y culturales, que tengan en cuenta también la ecología y no solo el mercado, el lucro y el interés propio (cf. Francisco, 2015, LS, 109). Personal, porque todos debemos buscar un nuevo estilo de vida más sustentable e inclusivo. Aunque se necesitan esfuerzos individuales, esta conversión también debe ser una tarea comunitaria: se requiere “*una conversión comunitaria*”: “*A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales*”, aclara Francisco (Francisco, 2015, LS, 219). Si la crisis ecológica nos muestra algo, es el hecho de que la realización de la buena vida es interdependiente: será la buena vida para todos o para ninguno. Fundamentalmente, lo que se necesita es una “*cultura del cuidado*” (Francisco, 2015, LS, 231).

¿Qué sostendrá el desarrollo de esta cultura de cuidado? Las meras doctrinas y principios no serán suficientes. Es necesaria una espiritualidad que nutra la mirada contemplativa para que sigamos siendo conscientes de esa conexión con todos y con todo (cf. Francisco, 2015, LS, 216). Aún más importante, Francisco ha entendido bien que la espiritualidad puede ayudar a alguien a mantenerse motivado para trabajar por el cambio, a pesar de los reveses, la fatalidad y la tristeza. El agotamiento es un problema grave entre los activistas: después de todo, ¿cuáles son las fuentes de nuestra continua motivación y esperanza para seguir comprometidos? La espiritualidad, en cualquier forma, que considere la interconexión entre las personas y el medio ambiente, puede ayudar a mantener el ánimo. Respaldándose en el sobrecogimiento, el asombro, la alegría y la gratitud, Francisco ve muy claramente, argumenta Donal Dorr, cómo el amor contemplado es necesario, ya que “*nos inspirará e impulsará a cambiar nuestro comportamiento ecológico, mientras que la culpa es un mal motivador, a menudo nos hace enterrar la cabeza en la arena*” (Dorr, 2016, p. 420). Los desafíos son enormes, pero a pesar de la indiferencia visible y generalizada, el papa Francisco tiene fe en el hecho de que “*siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro*” (Francisco, 2015, LS, 208). Con su oportuna encíclica, el papa Francisco amplió el alcance de la misión social de la Iglesia, aduciendo que la ecología y el desarrollo sostenible también son una parte indispensable de ella.

3. Implicancias para el aprendizaje-servicio

Como punto de partida para la reflexión sobre las implicancias de la DSI en el aprendizaje-servicio, parto de la descripción que utiliza mi institución (la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica), que establece lo siguiente:

*“El aprendizaje-servicio (sic) es un **enfoque educativo** en el que los conceptos centrales son **“servir”, “reflexionar”** y **“aprender”**. Los estudiantes sirven a la sociedad comprometiéndose con una comunidad específica. Mientras tanto, reflexionan de forma estructurada y crítica sobre sus experiencias. De esta forma, aprenden en los ámbitos académico, cívico y personal. El aprendizaje-servicio apoya el desarrollo de los estudiantes como **“personas integrales”** que no solo han adquirido habilidades académicas, sino también competencias sociales y personales. Además, el aprendizaje-servicio los ayuda a convertirse en ciudadanos responsables y críticos.”* (KU Leuven, 2020)

Si este es el objetivo que imaginamos, ¿cuáles son las consecuencias del llamado de la Iglesia a la justicia, la paz y el desarrollo sostenible para el aprendizaje-servicio? En otras palabras: ¿cómo contribuye el aprendizaje-servicio al logro de esos objetivos?

Cuando se pone en práctica el aprendizaje-servicio, la caridad y la justicia no son necesariamente incompatibles. De hecho, pueden complementarse entre sí, como indica la distinción entre aprendizaje-servicio directo e indirecto, siempre que se cubra cualquier brecha entre ellos. El aprendizaje-servicio directo a menudo se producirá cuando esté enfocado en satisfacer directamente las necesidades de las personas de manera caritativa, abordando así los síntomas de los males sociales (por ejemplo, el voluntariado en comedores populares, los campamentos de refugiados, los centros de asistencia, etc.). El aprendizaje-servicio indirecto será más adecuado cuando se trabaje por la justicia a través de proyectos que tengan como objetivo ofrecer soluciones sostenibles para los males sociales. Ambos tienen valor por derecho propio. Mucho dependerá de la actitud con la que se ejecute el aprendizaje-servicio, así como de la reflexión antes, durante y después de la experiencia (con el fin de fomentar una comprensión holística del problema, de modo que se pueda ver más allá de las necesidades inmediatas y comprender el papel de las estructuras y los mecanismos sociales que impulsaron a las personas a buscar ayuda directa para satisfacer sus necesidades).

No se debe subestimar la importancia de la caridad y el aprendizaje-servicio directo. Hay una clara ventaja en brindar asistencia directa porque tener una conexión estrecha con quien se ha comprometido a servir, deja en claro de inmediato quién es el más vulnerable, quién está cayendo por las grietas estructurales o institucionales. Es por eso que muchas formas de caridad tienen una importante función de señalización, advirtiendo lo que está

mal en nuestras sociedades. En segundo lugar, incluso en el aprendizaje-servicio directo, el servicio nunca es una vía de un único sentido, nunca un ejercicio en el que “los que tienen ayudan a los que no tienen” (Pope, 2015, p. 193). La reciprocidad relacional es fundamental, basada en la premisa de que todos podemos inspirarnos, desafiarnos, descubrirnos... unos a otros. Cualesquiera sean las circunstancias y la forma de aprendizaje-servicio, cualquier experiencia brinda la oportunidad de probar una nueva forma de aprender unos de otros, o incluso mejor: unos *con* otros.

Cualesquiera sean las circunstancias y la forma de aprendizaje-servicio, cualquier experiencia brinda la oportunidad de probar una nueva forma de aprender unos de otros, o incluso mejor: unos con otros.

Por otro lado, las instituciones y organizaciones no son comunidades. Es importante considerar cómo comprometerse con la justicia y hacer visibles a los sectores vulnerables. A veces, es más fácil mostrar solidaridad con

personas distantes, que no conocemos, que con una persona en situación de calle que nos molesta cuando vamos de casa al trabajo. El filósofo francés Paul Ricoeur hace una distinción esclarecedora entre el ‘prójimo’ y el ‘socius’ (Ricoeur, 1965, p. 103ss). El prójimo es aquél con el que nos encontramos cara a cara, aquél con el que estamos conectados de forma directa, que conocemos muy bien. Un ‘socius’ es alguien que conocemos a través de relaciones estructurales, pero permanecen en el anonimato. Pensemos, por ejemplo, en todos esos conciudadanos con los que compartimos instituciones políticas y un sistema de seguridad social: no los conocemos directamente, pero estamos conectados a través de esos sistemas, de manera que, pagar mis impuestos de manera justa, tiene un efecto en esos desconocidos. El riesgo de esas conexiones institucionales, sin embargo, es que estas personas se vuelven invisibles y anónimas ‘en’ (esos sistemas) para nosotros, presentándonos el desafío de romper este anonimato para ver ‘le chacun’ (literalmente: el ‘cada uno’, es decir, el uno y único individuo detrás y afectado por estructuras e instituciones). ¿Cómo podemos conformar instituciones con espacio para el amor y el compromiso, especialmente hacia los más vulnerables en nuestras sociedades y en el mundo en general? ¿Cómo nos aseguramos de que el ‘chacun’ invisible no se escape a nuestra atención para convertirse simplemente en algo que figura ‘en’? ¿Y cómo nos damos cuenta de todos los efectos importantes que tenemos sobre las personas, incluso si no las vemos directamente? ¿Cómo podemos fomentar la motivación y la preocupación por la fría solidaridad y la justicia? Por último, si la justicia es relacional, la pregunta para el aprendizaje-servicio debería ser: ¿Qué relaciones desarrollamos? ¿Qué relaciones contribuirían a mejorar nuestro servicio: ¿cercanas y distantes, visibles e invisibles?

Con respecto al desarrollo sostenible, las crisis a las que nos enfrentamos son tanto prácticas como morales. Se podrían desarrollar proyectos de aprendizaje-servicio para satisfacer las demandas prácticas de la crisis que desafían a los estudiantes a pensar en cómo su experiencia científica, técnica y tecnológica puede contribuir a resolver una parte del problema, teniendo en cuenta tanto el aspecto social como el ecológico, el desarrollo sostenible e integral tanto del mundo natural como del ser humano. Resulta fundamental no olvidar el impacto de determinadas evoluciones en los ciudadanos del mundo más vulnerables. Por ejemplo, lo que son soluciones adecuadas, concretas, prácticas y pragmáticas para garantizar la seguridad alimentaria sostenible para todos, la vivienda sostenible, etc.

El aprendizaje-servicio también es adecuado para abordar el desafío moral de la crisis ecológica y puede contribuir a la tan necesaria ‘conversión ecológica’. El aprendizaje-servicio se lleva a cabo como un servicio dentro de la sociedad, es una expresión y encarnación del llamado a formar ‘redes comunitarias’ para potenciar este tipo de conversión.

El aprendizaje-servicio también es adecuado para abordar el desafío moral de la crisis ecológica y puede contribuir a la tan necesaria ‘conversión ecológica’. El aprendizaje-servicio se lleva a cabo como un servicio dentro de la sociedad, es una expresión y encarnación del llamado a formar ‘redes comunitarias’

para potenciar este tipo de conversión. En un nivel más fundamental, el aprendizaje-servicio no se trata solo de la experiencia del servicio, sino también de la reflexión que ofrece una oportunidad perfecta para pensar sobre la visión del mundo más amplia y los paradigmas que subyacen a nuestro tratamiento actual de la naturaleza y su utilitarismo, individualismo, consumismo, y competencia (cf. Francisco, 2015, LS, 210). Para lograr un cambio verdaderamente sustentable y crear una ‘ciudadanía ecológica’, no es suficiente simplemente con proporcionar información; también es necesario instalar buenos hábitos para que a través de pequeñas acciones diarias nuestro estilo de vida cambie. Esto afectará directa pero también indirectamente, sin que seamos conscientes de ello, al mundo que nos rodea (cf. Francisco, 2015, LS, 211/212). En un nivel más profundo, esta reflexión puede fomentar la conciencia y la integración de la espiritualidad personal y la visión del mundo: ¿cuál es mi vocación particular y mi tarea en este trabajo? ¿Cuáles son las fuentes de mi motivación? ¿Cuáles son mis deseos y sueños, pero también mis miedos? El aprendizaje-servicio ofrece, a través de su pilar de reflexión, una oportunidad de contemplación en la práctica, enriquecida y cimentada en la experiencia del servicio concreto. Como tal, este objetivo de educación ecológica puede ayudar a las personas “a crecer en la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión” (Francisco, 2015, LS, 210).

Aunque los estudiantes que participan en el aprendizaje-servicio pueden no estar directamente involucrados en la consolidación de la paz, la restauración y la reconciliación, podríamos sostener que cualquier actividad de aprendizaje-servicio que realicen y que los aliente a colaborar y co-crear con el fin de fomentar comunidades que promuevan el desarrollo integral, la ecología integral y la fraternidad, puede considerarse como consolidación de la paz. Cada vez que el aprendizaje-servicio desafía a los estudiantes a ir a los sectores marginales, salir de su zona de confort, encontrarse con personas y preocupaciones que de otro modo nunca encontrarían, estamos fomentando el entendimiento mutuo, el diálogo y, al final, la paz. Si en nuestras comunidades, a menudo fragmentadas, polarizadas y conflictivas, *“la separación social [aparece como] un pecado (no amar a Dios amando a nuestro prójimo), entonces la redención está en el encuentro”* (Mescher, 2020, p. Xiii).

A nivel personal, el aprendizaje-servicio presenta a los estudiantes al menos un triple desafío. En primer lugar, un requisito previo para una verdadera apertura a los vulnerables es poder afrontar la propia vulnerabilidad. Para algunos, esto implicará aceptar su vulnerabilidad como pertenecientes al grupo social para el que el aprendizaje-servicio pretende trabajar; ellos mismos son los ‘vulnerables’. Para otros, su vulnerabilidad es algo más abstracta. Estar preparados para ‘experimentar voluntariamente el caos de los demás’, significa enfrentar su propia vulnerabilidad para tener una idea real de cómo las personas se ven afectadas (tanto física como emocionalmente). Los encuentros propiciados en el aprendizaje-servicio serán una oportunidad para que los estudiantes amplíen sus horizontes a través de la experiencia, sean más conscientes de su propia vulnerabilidad y más empáticos hacia la vulnerabilidad de los demás. Un segundo requisito relacionado es la capacidad de observar críticamente y, en consecuencia, confrontar la posición social de sí mismo y los privilegios que esa posición puede implicar. En otras palabras, es importante que los estudiantes tomen conciencia de su propia posición privilegiada, lo que les brinda las herramientas para lidiar con su propia vulnerabilidad y al mismo tiempo aumenta la vulnerabilidad de los demás. En su profundo análisis, la teóloga estadounidense Elisabeth O’Donnell Gandolfo explica la dinámica subyacente de estos procesos (O’Donnell Gandolfo, 2015). El punto de partida es nuestro reflejo natural de reaccionar con miedo ante nuestras vulnerabilidades humanas y cómo, guiados por el miedo, buscamos protegernos. Sin embargo, esto a menudo conduce a una situación en la que algunas personas tienen el privilegio de poder protegerse de sus propias vulnerabilidades, a expensas del bienestar de los demás. El mejor ejemplo es el cierre o la protección de nuestras fronteras nacionales o comunitarias. Pero existe un fenómeno similar *dentro* de nuestra sociedad. Esto debería llevarnos a cuestionarnos cómo nuestro propio estilo de vida, cómo la posición social que ocupamos, puede agravar la vulnerabilidad de los demás y contribuir a su situación adversa. Además, es crucial revelar el carácter estructural, institucional y sistémico de

estas dinámicas: ¿cómo nuestras sociedades, tanto interna como externamente, toman medidas e implementan políticas que salvaguarden el bienestar de algunos, otorgándoles así privilegios, a costa de aumentar la vulnerabilidad de otros, instalando así ‘pecados sociales’? ¿Qué acción debemos tomar entonces? La cuestión clave no es determinar si somos o no privilegiados, sino qué opciones seguir: podemos atribuirnos cómodamente el crédito por esos privilegios, que posiblemente conduzcan al fatalismo y la indiferencia, o podemos comprometernos a una transformación social proactiva al confrontar deliberadamente nuestros privilegios.

Por último, estos encuentros y percepciones desafían a los jóvenes a visualizar el cambio social y considerar su papel futuro. Siguiendo a Hannah Arendt, nuestra educación no está orientada a reproducir lo que ya existe ni a cambiar el mundo solo de acuerdo con un esquema predeterminado. En cambio, tiene la intención de brindarles a los jóvenes información sobre sí mismos y el mundo, brindándoles las herramientas para moldearlo por sí mismos, para crear el futuro de una manera original, utilizando el legado que les fue transmitido para captar y comprender el mundo. Al mismo tiempo, se los ayuda con lo inesperado en el camino, que surge de sus encuentros con otros en el mismo viaje que también desean contribuir (cf. Arendt, elaborado en Borgman, 2017 pp. 190-191). Dicha educación hará lo que se supone que debe hacer la educación, es decir, *“fomentar el anhelo de hacer del mundo, junto con los demás, un lugar en el que vivir una vida floreciente y plena sea más posible que ahora”* (Borgman, 2017, 191).

Espero que el aprendizaje-servicio pueda hacer que los estudiantes pasen de una posible indiferencia a una mayor indignación, con un ‘sí abierto’ para visualizar otro futuro (Schillebeeckx, 2018, 5-6). Me encantaría ampliar su alcance, considerando cómo tanto nuestra racionalidad como nuestras emociones informan nuestra razón, para que los estudiantes puedan aprender a experimentar y confiar en sus emociones como lo que literalmente los mueve a actuar. Y los lleva más allá de los confines de sus zonas de confort, para sentirse comprometidos con personas, situaciones y problemas sociales que inicialmente pensaron que no eran de su incumbencia. Tengo fe en que si el aprendizaje-servicio es capaz de dar a los estudiantes los conocimientos sobre la particular comprensión cristiana de la justicia, la paz y el desarrollo sostenible y hacer que escuchen el llamado a una respuesta personal en su vida futura, se convertirá en una forma importante de contribuir al ‘desafío educativo’ que enfrentamos hoy (cf. Francisco, 2015, LS, 210) ya que *“la educación integral busca moldear formas de pensar, sentir y comportarse más iluminadas y responsables”* (Dorr, 2016, p. 429).

Conclusión

Con este capítulo, espero haber aclarado por qué el aprendizaje-servicio es un elemento crucial de la identidad católica de la educación superior católica y cómo se puede implementar para responder al llamado de la Iglesia a la justicia, el desarrollo sostenible y la paz.

Para concluir, me gustaría compartir una de mis citas teológicas favoritas del teólogo político Johann Baptist Metz, quien escribió en su libro *Faith in History and Society [Fe en la Historia y la Sociedad]*:

“La tan discutida crisis de identidad del cristianismo no es principalmente una crisis de su mensaje, sino más bien una crisis de sus sujetos e instituciones que se han alejado demasiado del inevitable significado práctico de su mensaje y, al hacerlo, han socavado su poder inteligible.” (Metz, 2007, xi)

Teniendo en cuenta lo anterior, creo que es evidente que el aprendizaje-servicio no solo es esencial para revelar este “significado práctico inevitable” del mensaje cristiano, sino también para incorporarlo, darle forma y desarrollarlo.

Referencias

Borgman, E. (2017). *Leven van wat komt: Een katholiek inzicht op de samenleving*. Zoetermeer: Meinema.

Bruni, L. (2012). *The Wound and the Blessing. Economics, Relationships and Happiness*. Nueva York: New City Press.

CA. Juan Pablo II (1991). *Centesimus annus*. Carta encíclica en el centenario de la Rerum Novarum. Ciudad del Vaticano. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

CV. Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate*. Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad. Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

DCE. Benedicto XVI (2005). *Deus Caritas Est*. Carta encíclica sobre el amor cristiano. Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

Decoene, A. (2016). *Een andere wereld mogelijk maken: Over de toekomst van de diakonie*. In W. Smit (Ed.),

Dienstbaarheid in de praktijk: Reflectie bij hedendaagse ontwikkelingshulp (pp. 155-169). Lovaina: Acco.

Dorr, D. (2016). *Option for the Poor and for the Earth: From Leo XIII to Pope Francis*. Nueva York: Orbis books.

EG. Francisco (2013). *Evangelii Gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Fares, D. (2015). *The Heart of Pope Francis. How a Culture of Encounter is Changing the Church and the World*. Traducción de R. H. Hopcke. Nueva York: Herder & Herder.

FCE. Francisco (2013). *For a Culture of Encounter*. Morning Meditation in the Chapel of the Domus Sanctae Marthae. 13 de septiembre de 2016.

http://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_for-a-culture-of-encounter.html

Francisco. (2018) *Política y sociedad*. Conversaciones con Dominique Wolton. Madrid: Ed. Encuentro.

FT. Francisco (2020). *Fratelli tutti*. Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social. Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación*. Perspectivas. Lima: CEP.

Himes, K. (2010). *Peacebuilding in Catholic Social Teaching*. In R. J Schreiter, R. S. Appleby & G. F. Powers (Eds.), *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics and Praxis* (pp. 265-299). Nueva York: Orbis books.

Hollenbach, D. (2002). *The Common Good & Christian Ethics*. New Studies in Christian Ethics Series. Cambridge: Cambridge University Press.

JM. Sínodo de los Obispos. (1971). *Justicia en el Mundo*.

https://www.confer.es/508/activos/texto/wcnfr_pdf_2566-U1bgv1kNzDHk7cr2.pdf.

JMP. (1990). Mensaje de su santidad Juan Pablo II para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz. Paz con Dios creador, Paz con toda la creación. 1 de enero de 1990.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

JMP. (2014). Mensaje del santo padre Francisco para la celebración de la XLVII Jornada Mundial de la Paz: La fraternidad, fundamento y camino para la paz. Ciudad del Vaticano, 1 de enero de 2014.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html

Kammer, F. (2004). *Doing FaithJustice: Introduction to Catholic Social Thought*. Nueva York: Paulist Press.

KU Leuven (2020). *What is Service-Learning?* Lovaina.

<https://www.kuleuven.be/english/education/sl/whatiservicelearning>

LS. Francisco (2015) *Laudato si'*. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común. Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Massaro, T. (2018). *Mercy in Action: Mercy in Action. The Social Teachings of Pope Francis*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Mescher, M. (2020). *The Ethics of Encounter: Christian Neighbor Love as a Practice of Solidarity*. Nueva York: Orbis books.

Metz, J. B. (2007). *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Traducido y editado por M. Ashley. Nueva York: The Crossroad Publishing Company.

Ngolele, C. (2019). *African Wisdom in Dialogue with Laudato si'*. In B. E. Wall & M. Faggioli (Eds.), *papa Francisco: A Voice for Mercy, Justice, Love and Care for the Earth* (pp. 166-180). Nueva York: Orbis books.

Nussbaum, M. C. (2016). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Rev. ed. Princeton: Princeton University Press.

O'Donnell Gandolfo, E. (2015). *The Power and Vulnerability of Love: A Theological Anthropology*. Filadelfia: Fortress Press.

Pope, S. J. (2015). *A Step Along the Way. Models of Christian Service*. Nueva York: Orbis Books, 2015.

PP. Pablo VI (1967). *Populorum progressio*. Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos. Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Ricoeur, P. (1965). *History and Truth*. Trad. por C. E. Kelbley. Evanston: Northwestern University Press.

Sandel, M. (2020). *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good*. Londres: Allen Lane.

Schillebeeckx, E. (2016). *Future of Man. The Collected Works of Edward Schillebeeckx. Vol. III.* Londres: T&T Clark.

Schillebeeckx, E. (2018). *Church: The Human Story of God. The Collected Works of Edward Schillebeeckx. Vol. X* (Londres: T&T Clark).

SRS. Juan Pablo II (1987). *Sollicitudo Rei Socialis. Carta encíclica al cumplirse el vigésimo aniversario de la Populorum progressio.* Ciudad del Vaticano.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

VPC. Francisco (2013). *Vigilia de Pentecostés con los movimientos eclesiales. Palabras del santo padre Francisco.* Plaza de San Pedro, sábado 18 de mayo de 2013.

https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html



En adhesión al Pacto Educativo Global

Uniservitate es un programa global para la promoción del aprendizaje-servicio en la Educación Superior Católica. Tiene como objetivo generar un cambio sistémico en las Instituciones Católicas de Educación Superior (ICES), a través de la institucionalización del aprendizaje-servicio solidario (AYSS) como herramienta para lograr su misión de una educación integral y formadora de agentes de cambio comprometidos con su comunidad.

**“No vamos a cambiar el mundo
si no cambiamos la educación”**

Papa Francisco

2 La pedagogía del aprendizaje-servicio y las enseñanzas de la Iglesia Católica

Tenemos la alegría de presentar el libro *La pedagogía del aprendizaje-servicio y las enseñanzas de la Iglesia Católica*, texto poliédrico, nacido en distintas partes del mundo, expresión de diferentes voces e invitación a la reflexión sobre la Educación Superior en vistas de un mayor compromiso con la familia humana universal. Su intención es contribuir a generar Instituciones de Educación Superior (universitarias y no universitarias, católicas y no confesionales) capaces de tejer redes y generar vida, de aprender y generar sentido en su ser y desde su saber y hacer, para otros y con otros, y no únicamente claustros que viven para sí. Es un texto con una perspectiva plural, global y diversa, que abre al diálogo y genera puentes que contribuyen a lograr una sociedad más fraterna.

Uniservitate es una iniciativa de Porticus, con la coordinación general del Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario (CLAYSS)

<https://www.uniservitate.org>



CLAYSS



PORTICUS

ISBN 978-987-4487-21-6



9 789874 448721 6

Publicado en octubre de 2021
ISBN 978-987-4487-21-6