

# Pacto Educativo Global

## Perspectivas teológicas desde Latinoamérica



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE



# Pacto Educativo Global

## Perspectivas teológicas desde Latinoamérica



## Directivos del Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM

**Mons. Jaime Spengler**  
Presidente

**Mons. José Luis Azuaje**  
Primer Vicepresidente

**Mons. José Domingo Ulloa**  
Segundo Vicepresidente

**Mons. Santiago Rodríguez**  
Presidente del Consejo de Asuntos Económicos

**Mons. Lizardo Estrada**  
Secretario General

**Pbro. Pedro Brassesco**  
Secretario General Adjunto

**Guillermo Sandoval**  
Director del Centro de Gestión del Conocimiento

**Óscar Elizalde Prada**  
Director del Centro para la Comunicación

### Edición académica

Patricia Imbarack  
Carmelo Galioto

### Autores

Leonardo Rojas Cadena, Pontificia Universidad Javeriana-Cali (Colombia); Fernando Soler, Pontificia Universidad Católica (Chile); David Miguel Trujillo Utrera, Universidad Pedagógica Experimental Libertador (Venezuela); Guillermo Rosolino, Universidad Católica de Córdoba (Argentina); Jutta Battenberg Galindo, Pontificia Universidad Javeriana (Colombia); Román Guridi, Pontificia Universidad Católica (Chile); Elias Wolff, Pontificia Universidade Católica do Paraná (Brasil); Birgit Weiler, Pontificia Universidad Católica (Perú); Carolina Bacher, Universidad Católica Silva Henríquez (Chile).

### Organización de la obra

© Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño CELAM  
Avenida Boyacá N°. 169D-75  
Código postal 111166  
PBX: 601 484 5804  
celam@celam.org  
www.celam.org  
Bogotá, D.C. 2024

Centro de Gestión del Conocimiento

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Programa de Pedagogía en Religión Católica

Universidad Católica del Maule  
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

### Coordinación editorial

Natalia Delgadillo

### Revisión de estilo

Melissa Mosquera

### Diagramación

Milton Ruiz

**Primera edición: enero de 2025.**

Con las debidas licencias eclesíásticas.

Reservados todos los derechos. Esta publicación no puede ser reproducida ni entodo ni en parte por cualquier medio sin el permiso previo por escrito del CELAM.

# ÍNDICE

Presentación.....	7
Prólogo.....	9
Renovación del proyecto educativo desde el sentido y la dignidad humana .....	13
Dos lecciones patrísticas para el Pacto Educativo Global: la preocupación por el lenguaje y la historia.....	31
De la ecología bíblica a la ecología integral: educando para la vida .....	41
Pacto Educativo Global, paradigma tecnocrático y Destino Universal de los Bienes.....	49
Propuestas de principios para la formación de las cristianas conforme a las propuestas del Papa Francisco en su llamado al Pacto Educativo Global.....	59
Educar para un estilo de vida más sobrio: un reto del presente .....	67
Los procesos migratorios en América Latina a la luz de la fe como desafío para una educación en clave intercultural y dialógica.....	77
Educação com e para os mais necessitados – A Boa Notícia é dada aos pobres.....	85
Una fraternidad abierta a todos.....	97



# Presentación

La educación, desde temprano, es un camino por el que peregrina la Iglesia, porque es un espacio para el crecimiento de las personas y el reconocimiento de su dignidad de hijos de Dios, encargados de cuidar y continuar la Creación divina. Esta tarea no es exclusiva responsabilidad de los educadores, sino de la familia y de toda la sociedad.

Por ello, el papa Francisco ha convocado, hace ya poco más de cuatro años, a asumir un Pacto Educativo Global (PEG), que es una invitación a construir una sociedad justa, equitativa, respetuosa de los derechos humanos y del cuidado del medio ambiente, sin el cual es imposible la vida. En definitiva, el Papa nos llama a ser constructores de una ecología humana integral.

El PEG nos pone ante el dilema de asumir con compromiso la tarea de delinear el tiempo futuro para niños y jóvenes en una lógica que acentúa las claves cristianas de la labor de educar. Una compleja tarea que debe ser realizada de manera gregaria, al modo de las antiguas tribus, donde la trasmisión era en dimensión intergeneracional. Por ello, se apuesta por un pacto que convoca, y atrae a diversos.

Desde la perspectiva cristiana, el PEG muestra caminos educativos, que integran toda la vida humana, para hacer realidad el mensaje de la primera carta de San Juan: el amor le dobla la mano a los miedos que puedan suscitar los desafíos del tiempo que vivimos.

En este sentido, el PEG es una declaración de amor, que convoca especialmente el continente latinoamericano con su especificidad. Las reflexiones teológicas nutren, inspiran y sostienen todo lo anterior.

Por ello, agradecemos tanto la tarea de la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad Católica del Maule, también de Chile, que han emprendido el hermoso camino de la reflexión teológica sobre los objetivos del PEG, con el aporte de teólogos de distintos países del continente.

El pensamiento antecede a la acción, y sin él, nuestro actuar se debilita hasta constituir un mero activismo. Dios bendiga este esfuerzo intelectual y nuestra madre común, María de Guadalupe, lo haga fructificar en nuestra comunidad latinoamericana y del Caribe.

Mons. Lizardo Estrada H

Obispo Auxiliar de Cusco, Perú

Secretario General del CELAM



## Prólogo

En 1977, la pensadora Hannah Arendt abordó el tema de la crisis de la educación. Reflexionando sobre el sentido de esta actividad humana, afirmó: “La educación es el lugar en que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir su responsabilidad y, por la misma razón, salvarlo de esa ruina que, de no ser por la llegada de lo nuevo y lo joven, sería inevitable.”

Sin embargo, nuestra época parece caracterizarse por una crisis de esta responsabilidad y de amor hacia el mundo. Estamos experimentando, a varios niveles, una profunda desconfianza hacia la posibilidad de salvarnos, en el sentido básico de contar con un futuro con proyecciones y perspectivas: se han asomado nuevas crisis y emergencias amenazantes que aturden la vivencia de nuestro habitar el mundo. Al mismo tiempo, los discursos oficiales (y muchas agencias e instituciones), tratan de reanimar dicho compromiso planteando la educación como experiencia clave para hacerse responsables del mundo, especialmente en relación al medio ambiente, la sostenibilidad, la equidad y justicia entre el género humano.

En esta línea, el Papa Francisco, el 14 mayo de 2020, convocó a todos los operadores del campo de la educación en diversos niveles y estamentos (académico, institucional, pastoral y social), para que reflexionen y desarrollen juntos un Pacto Educativo Global. Lo anterior encierra el propósito de sostener este renovado compromiso con la educación, y dotarlo de un renovado amor, así como de una perspectiva que, desde el evento de la encarnación, abraza inmanencia y trascendencia. Según el Papa Francisco, este Pacto Educativo Global (PEG), se sostiene en una intuición fundamental inspirada en el proverbio africano “para educar a un niño se necesita una entera aldea”: en nuestra época se requiere una aldea educativa que tiene que ser larga y ancha cuanto todo el mundo creado y, por lo tanto, global. El camino que se ha recorrido desde entonces, ha planteado un conjunto de compromisos que son: 1) Poner a la persona en el centro, 2) Escuchar a las jóvenes generaciones, 3) Promover a la mujer, 4) Responsabilizar a la familia, 5) Abrirse a la acogida, 6) Renovar la economía y la política y 7) Cuidar la casa común.

Estos 7 compromisos se recogen en 5 áreas temáticas de trabajo que son 1. La dignidad y los derechos humanos, 2. La fraternidad y la cooperación, 3. Tecnología y ecología integral, 4. Paz y ciudadanía y 5. Culturas y religiones.

Se trata de ámbitos de trabajo que interpelan nuestro continente centro y suramericano con sus desafíos específicos. A la vez, hemos pensado que la propuesta del Pacto Educativo Global brota de fuentes teológicas profundas que hubiera sido valioso explorar. Este es el propósito del documento que tienen frente sus ojos. Hemos pedido a 9 teólogas y teólogos latinoamericanos de acompañarnos

en la exploración de las maneras en que ciertos elementos de la tradición y reflexión teológica contemporánea inspiran y sostienen el PEG. Esta experiencia nos ha permitido reflexionar y gestar espacios de conversación fraterna entre Chile, Colombia, Perú, Venezuela, Brasil, México y Argentina.

En relación a la **dignidad y los derechos humanos**, el profesor Elías Wolff, realiza una reflexión anclada en el Pacto Educativo Global, en donde las políticas públicas puedan asegurar el derecho humano universal para mejorar las condiciones de vida de los más necesitados y garantizar una vida digna. De este modo, la Buena Nueva dada a los pobres tiene concreción, contribuyendo a rescatar y reafirmar su dignidad como persona y ciudadano, en la conciencia de la filiación divina.

Román Guridi, desde el compromiso número siete del Pacto Educativo Global, plantea salvaguardar y cultivar nuestra casa común, problematiza la comprensión de la noción de sobriedad, particularmente en el contexto de la cultura de la sobreabundancia. Se pregunta e intenta dar respuesta a inquietudes como ¿en qué sentido la sobriedad puede ser un valor atrayente en el contexto cultural actual? ¿cuáles serían las razones teológicas que hagan de la sobriedad un irrenunciable desde el punto de vista religioso? Y ¿qué significa en concreto un estilo de vida más sobrio?

Finalmente en el eje de dignidad y derechos humanos, Jutta Battenberg aborda la pregunta por la mujer desde la propuesta del Papa Francisco en su llamado al Pacto Educativo Global, un ideal común que promueva la dignidad y la vida de todos, todas y el planeta. En ese sentido, subraya el valor de la dignidad humana en la propuesta para formar seres humanos, aplicable tanto a la educación formal como la informal, la privada y la pública, la religiosa y la atea, que impacte tanto en varones como mujeres y los motive a comprometerse con su tiempo y su espacio.

Para el tema de la **fraternidad** la profesora Birgit Weiler nos regala una aproximación que devela claves al lector, en las que Jesús comunica aspectos centrales del ser fraternos para proponer una educación con foco en el desarrollo de un humanismo cristiano fraterno. La invitación es a proponer una educación integral capaz de cultivar de modo constante una fraternidad global y ayudar a los niños y niñas a aprender a dialogar sobre todo cuando están ante modos de pensar diferentes. Preparar a las generaciones futuras para la resolución pacífica de los conflictos y por ende a vivir en relaciones de reciprocidad y enriquecimiento mutuo.

En cuanto a la **tecnología y la ecología**, este documento aborda con precisión y exactitud en la voz del profesor David Trujillo, la pregunta la crisis ecológica que viene padeciendo la humanidad para a través de la sagrada escritura llegar a una comprensión más profunda de lo que la Iglesia ofrece como "religar" a la naturaleza y al hombre de forma armoniosa y amorosa, tal y como Dios proyectó su amor misericordioso desde el momento de la creación.

Guillermo Rosolino, por su parte, se acerca a la dimensión ética del uso de la tecnología en contextos de enseñanza y aprendizaje. El autor profundiza en la reflexión teológica sobre las tecnologías en el marco del destino universal de los bienes; desafío urgente que requiere un diálogo interdisciplinario y una mirada crítica que ponga al ser humano en el centro del desarrollo tecnológico.

Para abordar temas de **paz y ciudadanía**, Leonardo Rojas muestra cómo en los procesos de enseñanza y aprendizaje se configuran significaciones que le dan sentido y respuesta a la vida; donde lo que conocemos como educación se convierte en un acompañar a vivir para preparar en el arte de aprender. En este escenario la dimensión espiritual tiene un rol protagónico.

En el actual contexto de movilidad humana, las profesoras Bacher y Da Costa aportan a este documento con una mirada contundente a los procesos de migración y el impacto que tiene en los contextos educativos, particularmente en el marco del derecho a la educación. Las autoras nos llevan a un recorrido que tiene como finalidad la inclusión en clave de lectura del magisterio.

Desde el eje de **culturas y religiones**, Fernando Soler, nos habla de vocación integradora que debería inspirar y sostener la tarea educativa. Plantea la idea de un recorrido de las situaciones históricas que vive la educación, para posteriormente dar cuenta de cómo el Pacto Educativo Global recoge ese camino y de qué manera la vida de los primeros cristianos con su consideración, meditación y atención a la historia y al lenguaje ilumina la tarea educativa y le da un soporte inspirador.

Tras este breve recorrido por cada uno de los artículos que componen esta publicación, los invitamos a sumergirse en ellos y disfrutar para reflexionar e interiorizar las ideas que los autores nos exponen, de manera que puedan ser útiles para muchos, pero especialmente para aquellos que tenemos la tarea de educar.

### **Carmelo Galioto**

Universidad Católica del Maule

### **Patricia Imbarack**

Pontificia Universidad Católica



# Renovación del proyecto educativo desde el sentido y la dignidad humana

*Leonardo Rojas Cadena*

Pontificia Universidad Javeriana-Cali.

El ser humano no es solo razón. Este consenso que brota de la obviedad de la vida, permite explorar la manera en que los seres humanos aprendemos. Aprender es una propiedad emergente inherente a la organización de la vida. Los seres vivos aprenden para auto-organizar su vida, (Aprender) es un "personal-irse-haciendo-en-el conocimiento" (Gutiérrez, 2004. VII), asumiendo que lo que se aprende es lo que parte de la vida, lo que entra por los sentidos, aquello que se percibe gozosamente, lo que despierta interés y arrastre, lo que da cabida a implicaciones personales y por ende, ayuda a la transformación.

Esto implica la necesidad de comprender el fenómeno educativo incluso desde un a perspectiva espiritual y religiosa, como lo propone el Papa en el Pacto Educativo Global (PEG), en sus implicaciones humanas de dignidad que permita configurar una vida con sentido. Lo que se pone en juego es el sentido mismo de la vida en cuanto respuesta a las exigencias existenciales a las cuales ningún ser humano escapa desde sus múltiples contextos.

Este texto se propone ahondar en los elementos y aportes de la religación como dispositivos que permiten la significación de la vida desde el mundo de la educación, con impacto en el mundo religioso espiritual.

## A manera de introducción

El problema esencial de todo proceso de enseñanza aprendizaje es el de enfrentar la discusión en torno a la pregunta por el tipo de ser humano y de sociedad que se quiere forjar, asumiéndolo como individuo, como ser social, como ser espiritual, como ser cultural. Pero para lograr afrontar este debate se requiere retroceder al sentido mismo del aprender entendido como una propiedad emergente inherente a la organización de la vida.

Este intento por abrir horizontes de significación desde el sentido, han llevado a plantear lo espiritual como un proceso aunador de significaciones y sentidos que puede ser alimentada tanto por experiencias y cogniciones como por ideologías, experiencias, emociones, aprendizajes múltiples, o creencias religiosas, todas ellas como religaciones para poder actuar en la vida. (Rojas, 2022).

En este escrito se plantea cómo las configuraciones de significación que dan respuesta a la cotidianidad y se reflejan en los diferentes proyectos de vida tienen un soporte en la dimensión noética (lo espiritual), entendida como un proceso de configuración de significaciones creenciales que da sostenibilidad y fuerza interna para vivir, que están en constante reconfiguración significativa en su relación con el contexto existencial, una noética que es fundamentalmente enactiva (constante), para ir tomando las decisiones que constituyen la construcción de la misma vida, la experiencia, la identidad. (Rojas, 2022).

En este sentido educar es acompañar a vivir, aunque en los últimos tiempos, incluso desde hace varias décadas, se ha perdido el interés pedagógico por afrontar las tensiones existenciales a las cuales se ve abocado para vivir y apropiarse de "sí mismo"; asumir su existencia, la libertad y responsabilidad que esta conlleva (Martínez, 2011, p.27) es decir, una vida digna. Acompañar a vivir es comprender y potenciar tanto las religaciones que permite significar la vida y las decisiones existenciales como los procesos de espiritualidad (que no se hace referencia solo a la religión), entendida como dimensión del existir humano. En ellas surgen la toma consciente de decisiones, es decir, la libertad y por ende la responsabilidad a partir de la cual un ser humano es libre de elegir y responsable de asumir las consecuencias, recordando que la libertad es un hecho y como tal está condicionada por otras dimensiones y el contexto. (Frankl, 2001).

## Significar la vida

Se parte del hecho que la vida no tiene sentido objetivamente, ya que el ser humano es una realidad abierta, una realidad inconclusa que tiene que autodeterminarse, y una realidad personal que se autopoese. El sentido entonces podría entenderse como una "configuración de significaciones" que da sostenibilidad y fuerza interna para lograr vivir, para tomar las decisiones que constituyen la construcción de la vida misma. Se podría plantear el sentido como una respuesta a la existencia en forma "narrativa creencial" que ayuda a comprender y trazar la vida misma. Es por ello que el sentido está en el mundo de las configuraciones creenciales en la dimensión noética que lo cual es más que un propósito impuesto o autoimpuesto para significar la vida constantemente en forma enactiva. (Rojas, 2022).

Se hace necesario en consecuencia plantear una aproximación y postura a la pregunta por el ser humano y su capacidad de construir significados y sentidos constantes, lo que lleva a buscar una visión integral sin reduccionismos que limiten al ser humano desde perspectivas como el biologismo, el psicologismo y el sociologismo.

Esta comprensión de hombre se hace desde una "ontología dimensional" donde la dimensión espiritual (noética), adquiere un gran valor por ser específicamente humana, y en su profundidad integral, ella acoge otras dimensiones,

expresándose a través de ellas brindando totalidad al hombre (Díaz, 2018). El alma humana no puede ser sometida a ningún reduccionismo sea biologicista o psíquico, ella trasciende estas dimensiones y, que por tal razón puede denominarse una dimensión espiritual como la autocomprensión implícita de la existencia humana (Frankl, 1982). Es en la dimensión donde se conoce la unidad con los demás, la singularidad y, paradójicamente, eso que se ha expresado en los autores expuestos: unidad en la diversidad.

Es por eso que no se puede obviar que uno de los más importantes avances en ciencia en los últimos años es la convicción que el ser humano no es reductible a un solo elemento en cuanto identidad de su ser, sino que es un todo totalmente encarnado, inscrito corporalmente, envuelto en el mundo, con una capacidad mental ligada a un cuerpo que es activo, que se mueve y que interactúa con el mundo.

Pero esto requiere delimitar esta dimensión: primero, cuando se está hablando de dimensión noética o de lo espiritual, no se hace referencia a la religión, sino a la dimensión del existir humano. En ella surge la base de la toma consciente de decisiones, es decir, la libertad y por ende la responsabilidad a partir de la cual un ser humano es libre de elegir y responsable de asumir las consecuencias, recordando que la libertad es un hecho y como tal está condicionada por otras dimensiones y el contexto (Frankl, 2011).

Se hace necesario en un segundo momento, al asumir a un ser humano como dimensional para poder ver la diversidad en la unidad "hombre", no se puede hallar en lo óntico, sino fundamental en hace desde lo ontológico<sup>1</sup>. Lo noético no apunta a sí mismo, sino a lo distinto; de allí toma su riqueza, que se expresa en que todo ser es distinto, mostrando la fragilidad de lo real, donde se debe estar dispuesto a cambiar la forma de estar y pensar cuando la realidad se vuelve distinta. Es en la confrontación con esa realidad en la cual se puede configurar y hallar sentido, si responde a la existencia. Para Frankl, la persona, lo espiritual, "se realiza en la presencia, se hace presente a sí mismo al estar presente en otros" (Frankl, 1987).

Lo tercero en que "la espiritualidad tiene un aspecto objetivo, el sentido; y un aspecto subjetivo, la existencia, lo específicamente humano" (Frankl, 1987). Lo interesante es que el sentido se devela desde la propia existencia. Es por ello por lo que se usará el término noético referido a lo espiritual como lo hace Frankl (1982) como un real, no como una cosa, pertenece a la dimensión óntica de la esencia, sino a la ontológica de la existencia.

Lo noético, al ser del ámbito existencial aparece como un *factum*, por ello, no requiere demostración, sino solamente mostración: debemos dejar ser al ser de lo espiritual. El acceso a lo espiritual no es directo, no puede ser objeto de análisis

<sup>1</sup> Se requiere en este concepto traer la distinción entre óntico y lo ontológico (Heidegger, 1997). Donde lo óntico es sinónimo de lo esencial y por lo tanto de lo no histórico, de lo cual se ocupa la ciencia positiva (pp. 3-32). Lo ontológico, por su parte, trasciende lo óntico en tanto que trata de la existencia y, no de la esencia, "el preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas." (pp.3-34).

(Frankl, 1986, p.30), sino a través de la significación (como recuerdo o esclarecimiento), la cual se logra en las relaciones con el contexto en una comprensión reflexiva existencial.

Dos peligros, uno, es olvidar lo ontológico de lo noético para convertir al hombre en cosa que entra en relación como una cosa entre las otras cosas del mundo. Esta forma de ver al ser humano puede considerarse suficiente en cuanto satisface su voluntad de poder como su voluntad de placer, pero este estado de satisfacción desdibuja esa dimensión ontológica, ha perdido lo humano, lo cual se manifiesta, por un lado, en el vacío de sentido de vida, o vacío existencial. Dos, caer en la tentación de hacer del espíritu humano un absoluto, creyéndolo "omnifacético, olvidando que es siempre unilateral y por lo mismo peculiar" (Frankl, 1983, p.122). Al mismo tiempo debemos evitar otra tentación, que consiste en una "disolución de la persona en una conciencia superior" (Frankl, 1987, p.165), ya que la finitud del ser humano es una de sus características en cuanto está en constante hacerse.

A la vez, lo espiritual rompe con la concepción sustancialista de la persona entendida como un ser estático, autosuficiente, que niega todo posible cambio, historicidad y comunicación. Al estar en relación con otros seres, quienes son distintos en sí mismo, existe la posibilidad y disposición al cambio, en la forma de comprender y pensar especialmente cuando la realidad se vuelve distinta. Lo espiritual, "se realiza en la presencia, se hace presente a sí mismo al estar presente en otros." Por eso, "la razón y el sentido quedan excluidos si el hombre es concebido como un sistema cerrado" (Frankl, 1983, p.71).

Por último, se hace necesario señalar que la dimensión noética en su dinámica se manifiesta en el obrar en un doble nivel; uno donde se actúa sobre sí mismo lo cual le permite ampliar la esfera de la existencia y reducir la esfera de la facticidad. "Gracias al obrar interior que es la autoeducación, empezamos a contar con lo fáctico, no a oponernos a él". Por otro lado, también se manifiesta en el afrontamiento de las situaciones a las que se ve abocado para responder a las preguntas que la vida le va planteando y que solamente cada hombre concreto debe responder, para no dejarse atrapar en la facticidad de lo externo (un diálogo con lo espiritual que reclama, no en el tener, sino el ser).

Esta comprensión dinámica permite advertir cómo los actos que se realizan explican un doble sentido: "dar razón" y "desplegar" la existencia de la persona, donde cada experiencia arraiga lo espiritual en el mundo, ya que lo espiritual (se recuerda) debe entenderse en un modo ontológico y no óntico. Es así como existe un sujeto de cambio el cual permanece, identificándose progresivamente frente a las variaciones de la vida que lo van configurando y a la vez va configurando (Ricoeur, 2006).

El camino a seguir es acercarse a la experiencia humana sin un lente de lectura para permitir que sea ella quien manifieste su ser y comprensión de la experiencia. Es la manera necesaria en que el humano configura significaciones de sentido, cuando los humanos contemplan y participan de las cosas.

Tanto la fenomenología como las aproximaciones conductuales desde la cognición nos ubica frente a la 'elaboración de significados' que configuran los aprendizajes 'creenciales', no idénticos (abstractos), que le dan respuesta de sentido a la existencia. El sentido, en cualquier forma derivada, es que el ser humano no puede 'dar sentido'. El sentido no es auto derivado, auto definido o auto actualizado. El descubrimiento del sentido siempre implica algún aspecto que es mayor que el Yo (Frank), y a la vez, está conectado a los contextos biológicos y culturales que son más amplios; está imbricado con la experiencia y la conciencia.

El verdadero proceso de enseñanza- aprendizaje se da cuando se verifica cómo una experiencia, desde otras experiencias, trasciende los límites de una persona. Es ese juego en donde la Identidad-auténtica reconfigura significaciones desde la inteligencia que permanece y la modificación del yo- tocado por el -otro (emoción), las cuales generan sentido en los procesos decisionales cotidianos-vitales, lo cual solo se logra en el acompañamiento.

Las significaciones permiten al ser humano valorar la existencia y su acción en contexto, las cuales se afianzan de tal manera que permiten ir construyendo identidad, posibilita la construcción de proyectos, pertenecer a una realidad sin confundirse con ella, entrar en múltiples relaciones de alteridad, para desarrollar sus calidades humanas de la mejor manera encontrarse y realizarse como persona.

## Sentido

Se hace necesario, para la comprensión de sentido, realizar algunas opciones que le den identidad - carácter a este concepto. De la mano de Bajtín (1982), se plantea, en un primer momento, se estará haciendo referencia a una respuesta a la interacción que se tiene (interacción dialógica), sobre algo que reclama ser comprendido, expresado, reevaluado desde cierta posición enunciativa. Es por eso que aquello que no contesta ninguna pregunta carece, para nosotros, de sentido. (Rojas, 2022).

Lo segundo, que aparece frente al carácter de respuesta del sentido, es que existe una relación entre significado y sentido en la relación de las personas con su contexto, ya que en la elaboración del significado está una potencialidad del sentido (Bajtín, 1982, p.368).

En tercer lugar, se hace necesario mostrar que el término respuesta tiene varias acepciones, por ejemplo, en cuanto que es aquello que se responde a otro, como fruto del dialogismo que le es propio. Pero, a la vez, también, está asociada a la noción de 'responsabilidad' y a una postura ética (kantiana) en la cual se debe responder con la vida por aquello que se ha vivido y comprendido, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida (Bajtín, 1982, p.11). Así, la respuesta es una forma de acción responsable y que está ligada a la búsqueda de sentido como comprensión vital. (Rojas, 2022).

Un cuarto elemento se hace necesario distinguir el significado del sentido, en cuanto el primero (siendo abstracto) se activa, cargado de valoraciones, en situación de diálogo de la persona y su contexto, donde a la vez entra en relación con otras significaciones y sentidos. Se puede afirmar que los sentidos no son inmanentes, coexisten o se relacionan con otras significaciones de algo que está provocado una pregunta para la que nunca hay una sola respuesta. (Rojas, 2022).

Esto último pone en evidencia que no existen sentidos únicos, ya que un sentido siempre se ubica entre otros sentidos. En la vida personal, como histórica esta cadena crece infinitamente; por lo tanto, uno de sus eslabones siempre vuelve a renovarse, a regenerarse (Bajtín, 1982, p.368). Si se aplica esto a la existencia experienciada, no cesa de reproducirse, dando cuenta de la interpelación que proviene del mundo real, que impulsa, a su vez, a su significación y comprensión para dar respuesta.

Ahora bien, las significaciones y sentidos, en una visión más amplia, pueden asimilarse a la fuerza del sentido como producto de un colectivo humano, en cuanto motor de la cultura, donde la persona pone en juego sus significaciones en esa relación con propuestas hegemónicas, centralizadas en estructuras ideológicas en correlato con los procesos políticos y sociales. Es precisamente allí, en el mundo cultural y social donde la actividad del sentido se vuelve objetivo, un acto ético (Bajtín, 1997, p.8), actividad que se traduce en significados materializados, el sentido de las acciones.

## Religación como significación de sentido

En el proceso de configuración de significaciones del ser humano, aparecen la (s) religación (es) como fruto de la búsqueda de posibilidades apropiadas que realicen la propia personalidad, y por lo tanto, le permitan llegar a un fin en constante permanencia con la realidad que se habita. Las religaciones retan a la vida de la persona en la construcción o logro de su destino. La experiencia de la religación salva y desafía a construir vías de diálogo y comprensión entre individuos, grupos, culturas y sociedades diferentes.

Ayudados por Zubirí<sup>2</sup> pero cuestionados por Morin<sup>3</sup>, se puede afirmar que el concepto religación plantea el desafío de unir la realidad, la vida de la persona con el sentido de la vida. No se puede desconocer que la realidad es un enigma que fuerza al ser humano a interrogarse por el sentido de su realización, por su destino, su sentido, su fin.

Pero esta base de religar es clave en los procesos educativos para poder entender que existen procesos teóricos y prácticos que requieren ser experienciados en

2 Naturaleza. Historia. Dios (1944); Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad (1980); El hombre y Dios (2012) Alianza Editorial/FXZ.

3 Morin, E. (2000). La mente bien ordenada. Madrid. Ediciones Seix Barral. --- (2004). Unir los conocimientos (pp.23-67). La Paz, Bolivia.

un mundo inmerso de oportunidades de comprensión hacia un mundo lleno de incertidumbres y procesos complejos.

Esto parece sencillo de poderse entender, pero es difícil y complejo de llevar a la práctica, porque implica diferentes posturas que nacen fuera del paradigma tradicional y ruptura de lineamientos clásicos hacia uno complejo y transdisciplinar. (González, 2022).

Las religaciones se convierten significaciones creenciales fundamentales y vitales que tienen la capacidad de afectar la realidad humana en todas sus dimensiones, es algo así como la raíz misma de la realidad personal, lo que define a la persona y actualiza la realidad y el contexto como suya. Por ello, se puede afirmar que todos los seres humanos poseen una religación, como creencia fundamental que le permite ser y tomar decisiones, configurando su sentido.

Las creencias fundamentales no se pueden imponer u obligar, solo adoctrinar en el mundo de las ideas que no comprometen necesariamente el actuar en cuanto posibilidad de sentido, pues la obligación es una acción nace de la religación misma en cuanto reconocimiento a lo que hace que exista la realidad personal. Tampoco es un sentimiento de dependencia incondicional, pues todo sentimiento es una afección, un modo de estar en la realidad, por lo que el sentimiento sería más bien una actualización a lo que ya la realidad personal se encuentra religada (Zubirí, 2021).

Apoyados en el trabajo realizado por Carrera-Umaña (2022) sobre el tema, se pueden caracterizar la religación de la siguiente manera:

En primer lugar, la religación posee un carácter experiencial, el ser humano experimenta en su vida lo que es la realidad como poder que exige asumir las tensiones existenciales para apropiarse de "sí mismo"; asumir su existencia, la libertad y responsabilidad. Esta creencia fundamental orienta su momento de realidad, el cual determina posibilidades de realización.

En segundo lugar, la religación es manifestación del poder mismo de lo real, no de forma conceptual, sino expresada en la riqueza de la actualidad de sus notas y dimensiones. (Carrera- Umaña, 2022).

Siendo la realidad caracterizada por la incertidumbre, la religación como indicación significativa, sin explicaciones, posee ambivalencia en sus caracteres, una cosa aprehendida es real, pero no es la realidad, sin embargo, cada cosa real impone a la persona estar en la realidad. (Carrera- Umaña, 2022).

Todo esto permite afirmar que la religación se convierte en una significación en la actitud del ser humano, la persona es el punto de partida para la comprensión de la religación la cual lo vincula de manera radical al poder de lo real, un apoderamiento de la persona en su estructura total por parte de la realidad que le permite ser, identidad en construcción. Es decir, que esta significación se hace evidente en la acción humana y sus decisiones existenciales que le permiten asimilar y construir su identidad personal.

Por último, es posible hablar de religación, no solo desde el ámbito de la religión, la cual es una de sus expresiones, sino también desde una interpretación eminentemente antropológica, el ser humano se realiza como persona por su vínculo con la realidad, ante la cual debe asumir modos concretos de estar en ella. (Carrera-Umaña, 2022), es decir en el mismo plano se encuentran algunas ideologías y paradigmas de realidad.

## Sentido en relación con la vida

El sentido obliga a mirar la vida en relación, al ser humano como persona, concepto nodal en el cual confluyen y se relacionan sus dimensiones expresadas en su mundanidad, corporalidad, afectividad, lenguaje, sociabilidad y espiritualidad, unificadas y centradas en un yo, un sí-mismo, un sujeto, un centro de responsabilidad y de conciencia, de acción y pasión. Es así como la búsqueda de sentido no es solo un derecho inalienable de la persona, sino el fundamento básico de su humanidad.

Es la autopercepción de identidad individual-social en contexto la que permite experimentar el sentido de vida. Esto supone una interpretación y significación contextual de su experiencia humana como persona individual, subjetiva en un afrontamiento colectivo e histórico que dé respuesta a las preguntas que genera vitalmente. Es por eso que autores como Frankl insisten en que el "hombre no tiene que interrogar a la vida, sino responder a la vida" (Frankl, 1983). Esta respuesta a la vida es la responsabilidad en el ámbito ontológico y no óptico, en cuanto ella aparece tanto en el orden de la creatividad, de la realización de valores, como también en el orden de la vivencia y de la actitud (Frankl, 1984, p.104).

La relación que se establece con el mundo configura la identidad de cada uno en sus particularidades, ya que ese contexto relacional genera y presenta significaciones que, seducen, corrompen y duelen a veces; es un gerundio existencial, en el que el mundo se presenta en todo lo que se hace, y en el cual la persona debe develarse en esa realidad. El sentido de vida no es algo acabado, sino en constante movimiento, pese a sus soportes significativos tanto de los valores, como de las condiciones que lo proveen de una cierta condición de estabilidad.

Se evidencia en este juego lo que es el sentido de vida en cuanto es la vida misma la que plantea interrogantes continuamente que requieren respuesta, se convierten en llamados de acción en un mundo en continuo cambio, lo cual se abre también a la experiencia de posibilidad, ambigüedad e incertidumbre, de integración y desintegración, lo cual se da por la tensión entre la conquista de la autonomía y las presiones de la alienación social.

Es aquí, donde la relación entre sentido de la vida y proyecto de vida, en el contexto sociocultural, adquiere carácter de relación sistémica inseparable, en la medida en que la 'experiencia de sentido' se construye sobre una determinada autopercepción de identidad individual-social y la identidad como tal requiere

de interpretación contextual; la identidad individual demanda de las significaciones referenciales que le son propias a la identidad colectiva, en cuanto se expresa culturalmente y en otras identidades individuales.

Como elemento importante a señalar, es que es en la vida cotidiana donde las personas y los grupos producen y reproducen las significaciones de la realidad social y, también es el espacio en el cual se configuran los sentidos vitales y las religaciones.

La vida cotidiana se convierte en la experiencia propia de la persona en cuanto individuo y sujeto, pero a la vez es la experiencia de intersubjetividad que da la posibilidad de afrontar desde las propias significaciones la realidad vivida con sus aspiraciones, valores, necesidades y posibilidades. Al convertirse la cotidianidad en experiencia existencial y praxis, es allí donde se expresa el significado personal de las acciones en relación con la sociedad y el contexto de manera actitudinal la cual caracteriza la identidad.

En la relación con el proyecto de vida, el sentido de vida se conforma a partir de las actitudes vitales del individuo construidas y significadas en el contexto social que orientan un estilo de vida a partir de metas y aspiraciones que le sean propias. En otras palabras, es la configuración de significados en esa relación con el entorno las cuales se harán visibles en el estilo de vida, expresando un modo de ser, hacer e interactuar en los comportamientos e impactos individuales y sociales a los cuales conducen. Los diferentes estilos de vida revelan la calidad humana en base a sistemas de creencias, religaciones, tradiciones, prácticas y reflexiones, en el contexto y, por lo tanto, una determinada calidad de vida.

Una última anotación, acercarse a la comprensión del concepto "sentido de la vida" y su alcance lleva primero a poner de presente que la experiencia en sus claridades es distinta a la interpretación y significación de ella, lo cual lleva a diferentes planos de aproximación. Se quiere dejar constancia en este momento del trabajo, que cuando se habla de sentido de vida no se puede hacer una psicologización reductiva de sus fenómenos ya que son complejos por su naturaleza sistémica, a la vez que, tampoco se debe terminar haciendo una psicologización de su configuración significativa dinámica o una lectura ingenua de las interacciones de esas configuraciones de sentido.

Construir un sentido para la vida significa asumirla en su complejidad y diversidad, en capacidad de mantener los rumbos o direcciones esenciales en que se conectan los dramas vitales y sociales, con flexibilidad y apertura a las nuevas alternativas, como señala (Hernández, 2002).

Tanto la construcción y ajustes de los proyectos de vida están siempre en relación con las respuestas y retos del contexto, de la cotidianidad, de las situaciones propias de la vulnerabilidad e incertidumbre humana que se traduce en crisis tanto personales como sociales, es decir a la dinámica misma de la vida. Está en la configuración de significados la posibilidad de responder y encarar la vida

en favor de lograr una identidad que le permita a la persona la realización de sí mismo y sus potencialidades. (Rojas, 2022).

## Pedagogía espiritualidad y sentido

Después de la tendencia que generó la era de la información, en las pedagogías y didácticas dataístas (que buscan manejar datos), se hace necesario por el recurrir a la pedagogía que ha dejado como contribución cómo desplegar la dimensión espiritual, constitutiva en búsqueda de sentido.

La educación como proceso de enseñanza-aprendizaje, que reconoce la intersubjetividad y la posibilidad de configuración de sentidos de vida, están abiertas a una interpretación de las experiencias personales y culturales huyendo de la hegemonía de la razón, teniendo en cuenta la dimensión espiritual de la persona, en un sentido ontológico.

Reconocer esta dimensión, no solamente como por legado cultural, sino como dimensión propiamente humana, exige un cuidado y acompañamiento que va más allá del simple y complejo aprendizaje cognitivo, sino a la vez de la configuración de significados que se elaboran, circulan en la pluralidad del mundo social.

No se trata de declinar la responsabilidad de cuidar el aspecto cognoscitivo intelectual desde la primera infancia, en nombre de una mayor libertad de los educandos cuando les nace de ellos mismos el afán de conocimiento. De forma similar, pues, podemos justificar la educación de la dimensión espiritual, que no necesariamente religiosa, como corriente constitutiva de todo ser social considerado en su integralidad. (Burguet, 2014). La configuración de significados creenciales que permitan responder a la existencia y sus exigencias requiere explorar y desarrollar las capacidades humanas de la mejor forma.

El problema que afronta la educación que asume este reto, está en los peligros que se esconden detrás de la dimensión espiritual cuando afronta religaciones y significaciones creenciales fundamentales: Llevar a una espiritualidad infantilizada, que se fundamenta en significaciones exteriores a la experiencia propia que no permite a la persona hacerse cargo de su existencia con libertad, este centramiento como huida, puede desembocar en actitudes egoístas. También una espiritualidad ideológica mental (de ideas), puede quedar recluida en un mundo subterfugio, poco arraigado a la realidad. Estas construcciones de significado de sentido se pueden justificar, hasta el de tener que sostener la bondad bajo imperativo moral, impregnada de un deber vacío de significado de sentido o por simple apariencia de estética espiritual.

Por otro lado, cuando se comprende la dimensión espiritual desde su perspectiva ontológica y *anuen te de significación de sentidos* donde la dimensión noética es encarnada, y requiere ser configurada significativamente desde la persona que es exigida por la vida para entrar y generar sentido y no desde la imposición. Esto implica alejarse de las religaciones que infantilizan espiritualidad o le

impiden ir más allá de la 'idea' mental y buscar que las significaciones creenciales se arraiguen en la conciencia del ser, en el sentido más humano posible, rompiendo desde la experiencia, el egoísmo (ruptura de mismidad) para abrirse más allá de sí mismo. Es, como se dijo en un apartado anterior, una espiritualidad que integra y configura tantos pensamientos, instintos, emociones, deseos, corporeidad como la misma construcción o encuentro de sentido en un constante proceso de construcción y deconstrucción en dinamismo permanente.

Una pedagogía que esté en esta línea, remite al concepto de 'confianza originaria' que desarrolla Erickson (1980), en la medida en que recupera esta vinculación del ser con él mismo como la clave de confianza necesaria para desplegar cualquier otro nivel de fiarse de alguien, evocando a lo más profundo como garantía de equilibrio. (Burguet, 2014).

Es por eso que, el proceso de enseñanza aprendizaje requiere de acompañantes de vida, que comprendan los procesos de configuración de sentido, los ayuden en su configuración, con el propósito de generar o encontrar sentido, es lo que se podría denominar acompañar para que se logre una autopercepción interna de lo que no pueden percibir. A la vez, estar abiertos a las religaciones que permitan generar y encontrar sentidos que no se atoren en los discursos y sistemas conceptuales.

La palabra clave en la dimensión espiritual es *experiencia*, la cual supone la posibilidad integradora en la vida de la multidimensionalidad humana y pluralismo del contexto. La experiencia espiritual permite integrar el sentido de vivir desde la convergencia armónica del ser.

De hecho, las pedagogías del ser pueden profundizar en el trabajo de la interioridad como un reencuentro de lo más originario de cada uno recuperando el permiso que a veces no nos damos para ser uno mismo. La vivencia espiritual la remite a encontrar su propia forma, aquello más singular y genuino de ella misma por extraño que sea. Aquí la espiritualidad la lleva a desplegar su ser más peculiar sin que suponga ninguna negación de su ser más intrínseco, sino como condición de posibilidad para ser lo que es, por esta identificación transpersonal, como vía para dejar ser en ella el Ser en plenitud. Será instrumento para poder conciliar fidelidades: "Fieles a nosotros mismos, fieles a Dios, fieles a lo que consideramos como nuestros mejores momentos. [...] Mi hacer consistirá en ser." (Hillesum, 30 septiembre 1942, pp. 568). (Burguet, 2014).

Lo más complejo es descubrir que frente al sentido de vida muchas veces lo que se busca es adquirir, prestar, imponer, significados pero que no son válidos realmente en cuanto no emergen de sí mismo, como posibilidad de afrontamiento responsable de la propia existencia. Es la tragedia de vivir fragmentado, tratando de generar significados hacia el exterior y en el exterior sin interiorizar las significaciones creenciales desde sí mismo. Algunas pedagogías de la espiritualidad ven como el principal efecto de la educación se cristaliza al llegar a una vida plena de sentido.

## Educación, espiritualidad y religación religiosa

Como ya se ha expresado la espiritualidad, en el reencuentro de la interioridad requiere de afrontamientos de significaciones que le permitan configurar la propia significación de sentido. Entre otras muchas están las religaciones religiosas las cuales, deben entenderse como acciones que tienen lugar en un contexto determinado. El reto presentado está, como se afirmó antes en forma general, en ir más allá de reducir la religión a un asunto de sistemas conceptuales; además de otra, restar importancia a la cuestión hermenéutica para la valoración de la experiencia religiosa como marco interpretativo significativo.

De ser la espiritualidad algo de un orden cualitativamente diferente, sería mucho más difícil que ésta interactúe con otras dimensiones de la experiencia humana. Ellos conciben la experiencia religiosa como “consecuencia de lo que ocurre en el cerebro y el cuerpo” (Lakoff & Johnson, 1999, p.565), la religión no determina la espiritualidad sino es la expresión de ella experimentada en las personas en comunidades.

Las creencias religiosas solamente se pueden comunicar desde la propia experiencia religiosa, no meramente desde los conocimientos religiosos. Esto es lo grande y también lo peligroso y exigente que tiene la religiosidad que exige reconocer que las construcciones teológicas son «casas» para vivir en ellas y que por lo tanto se requiere determinar qué construcciones son mejores, identificar del “no es” en su construcciones de significado de sentido, ocupándose de lo ella “es” para exponer las relaciones entre Dios y el mundo con el fin de actualizar la fe cristiana a partir del paradigma de Jesús, en el caso cristiano. Se trata de ser sensibles a los contextos, momentos históricos y aclarar de forma coherente, completa y sistemática las implicaciones que supone la religación para expresar esa fe en su momento histórico; es por ello que, no se debería limitar la educación religiosa a interpretar las creencias de sentido que ofrece el acervo de la teología a través del tiempo, sino remitologizar la experiencia en contexto; se trata de un ejercicio hermenéutico constante e ineludible donde la teología siempre está condicionada por la tradición, pero no simplemente para reproducirla<sup>4</sup>

La vida espiritual es un camino de interiorización que lleva al conocimiento de sí y a encontrar su propio ‘centro’, donde se siente en ‘casa’ y se encuentra con su libertad. El centro del alma es el centro de la libertad, éste es el nuevo sentido del alma. Para el hombre, existe sólo un campo de la libertad, que no coincide con toda la envergadura de su ser. El alma es el centro en un nuevo sentido [...]. El centro del alma es el lugar en el que se percibe la conciencia y el lugar de las libres decisiones (Stein, 1995, pp. 386- 446).

4 «la realidad es reescrita mediante la metáfora, que restaura la capacidad de la metáfora tanto para contar con el sentido literal y subvertir y entenderlo mediante la transformación» Ricoeur P. (1975). (p. 36). *Hermenéutica Escritos y conferencias 2* - Hermenéutica Bíblica: Trotta Editorial 2017.

## A manera de conclusión

Algunos elementos importantes de la religación religiosa que no se deben perder de vista en cuanto importantes en la construcción de la vida y sentido de las personas son:

Lo primero es recordar que las religiones buscan llevar a las personas a su plenitud vital generando las significaciones que le permitan comprender la vida en toda su complejidad en el anhelo de generar sentido. Su objeto final es poder generar esperanza, la religión -como decía Immanuel Kant- trata de responder a la pregunta "¿qué puedo esperar?", más que a la pregunta "¿qué debo yo hacer?", está más en el ámbito de la esperanza, más que en el del deber.

Lo segundo, es evidenciar que las religiones nacen de la experiencia vivida por personas concretas y por pueblos lo cual tiene que ver con la posibilidad de construir significados y sentidos, alrededor, tanto de la vida como de la incertidumbre que existe en ella; las religiones aportan una experiencia significativa y es por ello que es fundamentalmente significativa creencial en su comprensión como se mencionó atrás. (Adela Cortina, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.)

En el mundo cristiano esta oferta de significación brota de una experiencia de salvación, la esperanza de vida futura, la redención de aquellos que perecieron a manos de la injusticia, la superación de la soledad radical a través de la relación y el diálogo con un "Tú" diferente e íntimo a cada persona. Es esa experiencia con el trascendente que lleva a comprenderlo desde la cotidianidad y requiere de creencias significativas en este proceso.

Ya que el sentido posee el carácter de respuesta, es decir, el sentido siempre contesta ciertas preguntas que el afrontamiento existencial requiere. Aquello que no contesta a nada se representa como algo sin sentido, como algo sacado del sistema en relación, o es impuesto en el sistema decisional de la persona alienando significados de sentido. Incluso Frankl (2012) partiendo de una metáfora: "Dios escribe derecho en renglones torcidos", establece que hay problemas a los que no es posible encontrar solución, el ser humano debe ser capaz de entender por qué no se solucionan; y la respuesta es que sí tienen una solución, pero solo puede ser dada por un ser superior, que va más allá de las posibilidades humanas.

Pero al final la configuración de sentido se brinda desde los contextos, la tradición y la experiencia de las personas en comunidad, y moldea de alguna manera, la forma de responder a la incertidumbre y a las dificultades en la vida humana. Las significaciones creenciales siempre serán parte de la constitución significativa de la espiritualidad de las personas, la cual es reforzada con ritos y acompañamientos en contexto. Estas configuraciones de sentido representan tanto la esperanza y camino individual como la propuesta de perfección de la naturaleza humana; además es claro que la dimensión espiritual se encuentra

siempre en una búsqueda de lo que hace que el ser humano sea su versión más auténtica y sitúa al ser humano en la subjetividad.

Las significaciones creenciales de las religaciones ayudan a desarrollar el espíritu, mediante la comprensión de la vida y la construcción del ser humano, en cuanto ser espiritual; cada individuo es lo que debe ser a través de su confrontación permanente con el contexto, pero esta formación espiritual es individualizada, en cuanto configuración subjetiva de sentidos, como social, en cuanto se comparten significados.

Para finalizar, apostar por pedagogías que remitan a la espiritualidad es un reto en un mundo intercultural y cosmopolita, donde la vivencia de plenitud puede ir más allá de las circunstancias cotidianas, si realmente se quiere lograr una educación incluyente y respetuosa de la dignidad humana, entendida en este escrito como la capacidad para afrontar la realidad contextual y la existencia responsablemente.

Acompañar a vivir es comprender y potenciar tanto las religaciones que permite significar la vida y las decisiones existenciales, como los procesos de espiritualidad (que no se hace referencia a la religión) entendida como dimensión del existir humano. En ellas surgen la toma consciente de decisiones, es decir, la libertad y por ende la responsabilidad a partir de la cual un ser humano es libre de elegir y responsable de asumir las consecuencias, recordando que la libertad es un hecho y como tal está condicionada por otras dimensiones y el contexto (Frankl, 2001).

Los caminos pedagógicos en el mundo educativo, debe ayudar al fortalecimiento de la interiorización y conocimiento de todos aquellos que están en el proceso de enseñanza aprendizaje, sus límites que les permitan proponer cambios positivos; es fortalecer la capacidad de formar en criticidad sobre sí mismos y no solo sobre los problemas sociales o técnicos, la capacidad de encontrarse con ellos mismos. Es luchar con la *'anorexia' de sentido*, la cual dificulta encontrar el valor de sí mismos y para responder en cada decisión de la existencia.

Esta posibilidad de configurar significaciones de sentido, debe estar alimentada por una serie de creencias significativas que no son simplemente herramientas cognitivas para el acoplamiento social, ellas provienen del adulto formador que ponga en juego su propia identidad narrada en las relaciones pedagógicas (enseñante-aprendiente): La preocupación por el sentido no está en el contexto solamente, sino en la posibilidad de configuración de significaciones creenciales que permitan identidad expresadas en autonomía responsable, libertad.

En los procesos educativos se generan estructuras de significación que se pueden imponer o pueden confrontar otras estructuras de sentido que permitan asumirse en forma profunda para que sean parte de la construcción de sentido de vida. Podemos arriesgarnos a enseñar a vivir o simplemente a señalar dónde están las metas que la sociedad presiona y que las instituciones pueden llevar a lograr.

## Bibliografía

- Bajtín, M. (1982). De los apuntes de 1970-1971. En *Estética de la creación verbal*. (pp.354-380). México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético», en Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos* (pp.7-81). Rubí (Barcelona): Anthropos; San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Burguet, M. (2014). "Pedagogía y espiritualidad: hacia una propuesta abierta e integradora". *Educación Social. Revista de Intervención Socioeducativa*, 56, (pp.60-74).
- Cruz Prado & Gutiérrez F. (2004). *Germinando humanidad. Pedagogía del aprendizaje*, Save the Children. Noruega. Guatemala.
- Díaz Escobar I. (2018). *Despliegue de recursos noéticos para la expresión de una personalidad auténtica- Tesis*. Universidad del Norte Repositorio.
- Erikson, E. (1980). *Identidad, juventud y crisis*. Madrid: Taurus. Carrera-Umaña (2022). *La persona como sujeto de la religación en Xavier Zubiri*. *Revista Espiga*, 21(43), (pp.218-233).
- Frank, V. (1982). *El Hombre Doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder.
- Frankl, V. (1983) *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de Cultura Económica, México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1984). *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene sentido la vida?*. México: Fondo de Cultura Económica
- Frankl, V. (1986). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1986). *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp.
- Frankl, V. (1986). *La presencia ignorada de Dios, Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1987). *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2001). *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia* (2ª ed). Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca del sentido último*. Buenos Aires: Paidós
- Frankl, V. (2007). *Escritos de juventud 1923-1942*. Gabriele Vesely- Frankl editora. Barcelona: Herder.

- Frankl, V. (2011) *La voluntad de sentido: Conferencias escogidas sobre logoterapia*. Herder.
- Frank, V. (2012) *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*. Herder.
- González J M. (2022). *Religar y religar la vida en un mundo de incertidumbres y Resiliencias*. [https://www.researchgate.net/publication/366551078\\_Religar\\_y\\_religar\\_la\\_vida\\_en\\_un\\_mundo\\_de\\_incertidumbres\\_y\\_resiliencias](https://www.researchgate.net/publication/366551078_Religar_y_religar_la_vida_en_un_mundo_de_incertidumbres_y_resiliencias)
- Hernández O. (2002). *Proyecto De Vida Como Categoría Básica De Interpretación De La Identidad Individual y Social*. *Revista Cubana De Psicología*
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh*. Basic Books.
- Martínez, M. (2011). "Educació i ciutadania en societats democràtiques: cap a una ciutadania col·laborativa". En: *Temps d'Educació*, núm. 40, (pp.11-23).
- McFague, Sallie. (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Editorial Sal Terrae.
- Ricoeur, P. (2006). *La vida: un relato en busca de narrador*. *Ágora: Papeles de Filosofía*, ISSN 0211-6642, 25 (2). (pp.9-22).
- Ricoeur, p.. (2006). *Diferencia entre ipse e idem*. Cfr. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Randall Carrera-Umaña (2022) *La persona como sujeto de la religación en Xavier Zubiri*. *Revista Espiga*, vol. 21, núm. 43, (pp.218-233).
- Rojas, L. (2022). *TRAS LA HUELLA DEL SENTIDO: Una mirada noético-inactiva*; Tesis doctoral. Facultad de Educación de la Universidad De La Salle. Repositorio.
- Stein, E. (1995). *Sobre el problema de la empatía*. México: Universidad Interamericana.
- Stein, E. (1996). *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Roma.
- Zubiri, X. (2021). *El hombre y Dios*. Alianza editorial.





# Dos lecciones patrísticas para el Pacto Educativo Global: la preocupación por el lenguaje y la historia

*Fernando Soler*

Pontificia Universidad Católica de Chile

El Pacto Educativo Global (PEG) presenta siete compromisos que constituyen el núcleo de la propuesta del Papa Francisco. Estos compromisos requieren la participación de todos los miembros de la sociedad. En este capítulo, propondré ideas desde una perspectiva histórico-teológica para abordar los desafíos específicos de colocar a la persona en el centro, escuchar a las nuevas generaciones y fomentar la apertura a la acogida, en toda su diversidad, de la realidad y las personas.

El contexto disciplinar en el cual el presente capítulo indaga es, como se dijo, el histórico-teológico, mostrando cómo este puede iluminar a la educación que nace del PEG, la cual vive un momento clave en el que deberá redescubrir su propia vocación. Para que este gran desafío se realice, es indispensable que las instituciones comprometidas presten mayor atención a los contextos, acogiendo, entre otras cosas, la diversidad, de modo que la capacidad de inclusión de los procesos formativos sea un reflejo de la capacidad integradora de la realidad que caracteriza al cristianismo desde su nacimiento. Esta capacidad es la única con la fuerza para superar las fragmentaciones ideológicas que a menudo constatamos en nuestros contextos, y constituye parte del *código genético* del cristianismo, el cual, desde un comienzo, supo navegar un mundo cambiante y que, a veces, le resultaba hostil, dando a luz a cristianos y cristianas resilientes, capaces de esparcir el mensaje de Cristo con éxito en contextos muy diferentes unos de otros.

Particularmente, las páginas que siguen mostrarán y profundizarán en dos aspectos a los que hay que poner atención, y que son especialmente fecundas para el diálogo en este contexto, y que constituyen, por así decirlo, un núcleo del pensamiento patrístico: la atención a la historia, en cuanto ámbito de realización del mensaje salvífico de Cristo y su comprensión, y la atención por el lenguaje, en cuanto vehículo de este mensaje. Ambas atenciones permiten una recepción y entrega del cristianismo abierta, consciente de sus posibilidades y límites y, en consecuencia, posibilitan la elaboración de un modelo educativo capaz de componer un nuevo humanismo, indispensable para renovar “la pasión por una educación más abierta e incluyente, capaz de la escucha paciente, del diálogo constructivo y de la mutua comprensión” (Francisco, 2019).

## La atención a la historia

En el contexto del PEG, es necesario redescubrir la historia como un espacio con sentido, un sentido que nos habla, en la encarnación, de humanización, cercanía, solidaridad y de la capacidad del ser humano para construir un mundo dicho en "nosotros", ese "nosotros" que habla tanto de todo lo creado como de su Creador.

Para contextualizar esta primera parte, comencemos con uno de los capítulos destacados de la historia de la cristología. En 1Jn 1,1-2, encontramos una insistencia en la identidad entre el Hijo de Dios, el *Logos* preexistente que estaba en el principio, y Jesús de Nazaret, al cual la comunidad vio con sus ojos, y que también pudo palpar con sus manos. Esta insistencia es leída por los teólogos como un indicio, el primero documentado por escrito, de una teología insuficiente, o, como algunos le llaman, herética. Esta ha sido llamada *docetismo*, porque, mientras niega la verdadera humanidad de Cristo, afirma que este, para interactuar con los seres humanos, asumió la *apariencia* de ser humano. *Aparentar* en griego se dice *dokeo*, de donde viene la palabra en castellano. Así, frente a quienes dicen que Jesús solamente era ser humano en apariencia, la comunidad cristiana resalta la presencia concreta de Cristo, a quienes no solamente vieron, sino que también tocaron.

Esta teología, que encontramos ya en un texto canónico de finales del siglo primero, reaparece con fuerza y acentos distintos a lo largo de la historia de la Iglesia. En una de estas apariciones, quizá la primera realmente peligrosa, tanto por la hondura de su elaboración, como su impacto en la comunidad cristiana, encontramos a Marción, un filántropo de la Iglesia romana, e hijo de un obispo. Él, que había estudiado con detención el Antiguo Testamento, lo consideró horroroso, pues tanto su idea de Dios, como el pueblo cuya historia relata, en su opinión se encuentran muy lejos de una concepción que a su juicio sea realmente *digna de Dios*. De esta manera, Marción buscó trazar una clara línea que mantuviera separado a Jesús de los judíos y su dios (Cf. Sittser, 2019, p.43), lo que se concretó no solamente en una cristología docetista, sino también en la composición del primer canon bíblico del que tengamos noticia. En este, todo el A.T. quedaron fuera también los evangelios, salvo las secciones de Lucas y de las cartas paulinas que, a juicio de Marción, no contenían interpolaciones judaizantes. ¿Qué era lo que Marción no encontraba *digno de Dios*? Como podrán imaginarlo, la encarnación, es decir la pertenencia real y concreta de Dios al género humano y a todo lo que esto implicaba, particularmente a una *historia concreta*, con sus dimensiones personales y también culturales.

Esto generó una gran reacción en la Iglesia. Marción fue condenado, y se le devolvieron los doscientos mil sestercios que había donado a la iglesia de Roma (el equivalente a unos cuatro millones de dólares de hoy). Entre los teólogos que respondieron al marcionismo, destaca Tertuliano, un escritor nacido hacia la mitad del siglo II en África del Norte, fundamental para la teología en lengua latina. Para él, el Jesús de Marción es particularmente problemático porque es

una *persona sin historia*, sin pueblo o ancestros y, por tanto, *sin humanidad* (Cf. Sittser, 2019, p.45). La teología que buscó responder al marcionismo asentó, de manera permanente, tres aspectos de la más alta relevancia para el quehacer teológico: la Biblia, cuyo canon era necesario aclarar frente al de Marción; la historia de Israel como contexto de la predicación de Jesús y de su Iglesia; y la historia como el espacio en que se desarrolla el drama salvífico. El primer elemento apunta a la identidad misma de la Escritura, el segundo a cómo esta cuenta una historia y, el tercero, a cómo esta historia hace sentido en el contexto más amplio de la historia de la humanidad (Cf. Sittser, 2019, p. 46). Se ve, entonces, como la historia resulta un dato fundamental, pues es esta el contexto en el que nació Cristo y el cristianismo. En el contexto del Pacto Educativo Global, es necesario redescubrir la historia como un espacio con sentido, un sentido que nos habla, en la encarnación, de humanización, cercanía, solidaridad y de la capacidad del ser humano para construir un mundo dicho en *nosotros*, ese *nosotros* que habla tanto de todo lo creado como de su Creador.

Ahora bien, si pensamos en la historia no solamente como este espacio de encuentro con Dios y con la creación, sino también como un ejercicio de la memoria, es decir como tarea de recordar y registrar sistemáticamente el pasado, no podemos soslayar el hecho complejo de que esta no es inmune a la interpretación o a la ideología. Pensar esta dimensión es indispensable, pues los seres humanos vivimos, aprendemos y elaboramos nuestra concepción del mundo a partir de nuestra historia. Lo que hemos sido, lo que ha sido nuestra familia, nuestra nación y cultura, compone de manera concreta y patente, nuestra forma de concebir al ser humano, al mundo, a la naturaleza y, ciertamente, a Dios y a la religión. La historia no es indiferente, porque somos seres históricos, y nuestras relaciones, humanas y divinas, tienen historia. Pensar la historia de la Iglesia en esta perspectiva es un paso fundamental en el contexto educativo que propone Francisco, ya que el modo en como la concibamos condiciona nuestra manera de enfrentar la tarea formativa. Mientras más conozcamos la historia de la Iglesia, mientras más críticos y libres seamos para interpretar sus fuentes y datos, mejor será nuestra capacidad para colocar a la persona en el centro, escuchar a las nuevas generaciones y fomentar la apertura a la acogida, en toda su diversidad, de la realidad y las personas.

En este sentido, debemos reconocer que nuestro modelo historiográfico, muy probablemente, es deudor de una visión que no solamente es colonialista en el modo de autodescribirse (Harvey & Hunter, 2008, pp.170-171), si no, sobre todo, tan abstracta al punto de anular, muchas veces, a los seres humanos, prefiriendo quedarse en una abstracción donde los seres humanos no son más que instrumentos. Nuestras instituciones educativas, en este sentido, tienen una urgente necesidad de repensar mejor su relación con la historia, en particular, pero no exclusivamente, la de la Iglesia. Esto no impacta solamente en los currículos o asignaturas que son más evidentemente históricas, sino en todas, pues una determinada *idea de historia* impacta concretamente en todo el itinerario

formativo, ya que condiciona su manera de concebir la identidad católica de nuestras instituciones.

Para los creyentes, la historia es ese espacio habitado por Cristo, ese espacio donde se ha derramado el Espíritu Santo en Pentecostés y que, por tanto, no puede sino ser visto con ojos *distintos* a los de un no creyente. La diferencia de visión está determinada por la convicción de que *esta historia*, con toda su acumulación de eventos, está traspasada por *otra historia*. Como dice Ricoeur, "el sentido cristiano de la historia es esa esperanza de que la historia profana forme parte también de ese sentido que desarrolla la historia sagrada, de que no haya finalmente más que una historia, de que toda la historia sea finalmente sagrada" (Ricoeur, 1990, p.85).

Para que esto tenga consecuencias en nuestras instituciones educativas es necesario un compromiso transversal de todo el currículo por dejar de apuntar a un nivel de la historia que no es más que una mera descripción del desarrollo de una humanidad, incluso de una Iglesia, en la cual los sujetos históricos concretos son puestos entre paréntesis (Cf. Ricoeur, 1990, p.73). No, el nivel donde se realiza la historia cristiana, su tradición, su teología, su Magisterio, está en otro nivel, y este siempre es dramático, porque está compuesto por personas que, encontrándose con Cristo, han tomado opciones en las que creían en juego su salvación. En este nivel de la historia hay multiplicidad de iglesias, de teologías, de personas y, por tanto, es mucho más complejo, pues los creyentes lo viven en la incertidumbre y ambigüedad. Es también vivido en la esperanza, y es esta la que le da dinamismo a esta historia, y no solamente dinamismo, sino *sentido* (Cf. Ricoeur, 1990, p.86). Un proceso educativo con preocupación histórica, entonces, es el único capaz de devolver al quehacer formativo los rostros que se han borrado a lo largo de los siglos, colocando de relieve la fe que nos hace hermanos en todo tiempo y lugar. Haciendo esta opción histórica podremos formar mirando los rostros de hoy, llevar adelante una educación para la cual la ambigüedad de la historia no sea motivo de desesperanza.

En medio del sentido que nos aporta una historia en los términos que he descrito, late fuertemente el misterio. Hay acá una de las clásicas tensiones que la teología nos ayuda a valorar: sentido y misterio. "La esperanza me dice: hay un sentido, busca un sentido. Pero también me dice: ese sentido está oculto" (Ricoeur, 1990, p.86). Al igual que la metáfora le impide al lenguaje teológico forjarse ídolos, el sentido de misterio le impregna a quienes educan y forman una "desconfianza instintiva" (Ricoeur, 1990, p.86) hacia los sistemas *perfectos*, que ofrecen una imagen infalible de Dios, de la fe y de la religión. Una teología auténtica ha sido inoculada, por su *oboeditio fidei*, contra el fanatismo de los sistemas, pues no se trata de una fe ciega, sino una atenta a los signos de estos tiempos (Cf. Bello, 2019, p.549); es también una teología capaz de discernir aquello que ha recibido de cada cultura y que, consecuentemente, no se aferra de manera idolátrica a los términos, modelos, métodos o conclusiones del tiempo que sean.

Esta teología de la historia es la que debe permear todo el PEG, el que nos recuerda fuertemente cómo la misma historia plantea a los seres humanos momentos especialmente críticos, donde la necesidad de tomar opciones fundamentales es particularmente urgente. La difusión consolidada de una cultura que se centra en los individuos y su ego impone al actual contexto educativo fracturas, las cuales constituyen sus grandes desafíos: fracturas entre generaciones, entre pueblos y culturas, entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres, entre la humanidad y el planeta. La asunción de esta realidad de manera acrítica conlleva el descarte de las enseñanzas de la historia, sumiendo incluso a la educación en la dictadura del presente y la inmediatez, la *rapidación* (Francisco, 2015, párr. 18), que recluye la existencia en el vórtice de la tecnología y los cambios de los puntos de referencia.

Frente a esta realidad, el PEG es un grito a favor de las capacidades de los seres humanos para darle sentido a la historia: esta puede ser humanizada, y la educación es una de las formas más efectivas de hacerlo. Junto a la necesidad de pensar crítica y sistemáticamente la historia de la humanidad y de la Iglesia, el Pacto nos invita a asumir la solidaridad como un ámbito vital capaz de integrar la diversidad de la existencia de modo constructivo, sin anularla, ni tampoco hacerla motivo de enfrentamiento. Solamente una memoria crítica de nuestra historia, en cuanto humanidad e Iglesia, es capaz de discernir los lenguajes capaces de decir, con todo su colorido, la palabra que da sentido a nuestra existencia desde el principio (cf. Jn 1,1; 1Jn 1,1). A continuación, profundizaré sobre este aspecto, el del lenguaje teológico necesario para llevar adelante el PEG.

## La atención al lenguaje

En el mensaje del Papa Francisco con ocasión del lanzamiento del PEG se nos advierte que “vivimos un cambio de época: una metamorfosis no sólo cultural sino también antropológica que genera nuevos lenguajes y descarta, sin discernimiento, los paradigmas que la historia nos ha dado”. En este contexto, el tema de los lenguajes resulta particularmente interesante. El cristianismo es la religión del Logos, de la Palabra, identificada con el mismísimo Hijo de Dios. En Él, Dios se revela de manera definitiva a la humanidad, y no lo hace en un idioma nuevo, sino con las mismas palabras disponibles en la cultura. Las palabras de la Sagrada Escritura, y también las de la Tradición, constituyen un depósito cuya vitalidad es patente en el ejercicio de la enseñanza de la Iglesia, que va, siglo tras siglo, diciéndolo con nuevas palabras, profundizando así en su comprensión. Junto con la historia, el lenguaje resulta clave para el Pacto Educativo que propone la Iglesia. A continuación, presento desde la patrología algunos elementos para pensarlo.

Cuando se lee a los Padres de la Iglesia, particularmente a los prenicenos, hay algo que salta muy rápidamente a la vista, y es que su ejercicio teológico es eminentemente *interpretación* de la Biblia. En este sentido, una muy buena defi-

nición de estos autores sería la de *intérpretes de la Biblia*. El intérprete, el *hermēneús*, por una parte, lee un texto, por otra lo explica. Es un ejercicio casi musical; por eso llamamos a los cantantes también *intérpretes*, aunque tenemos mucha más conciencia de lo que un cantante le aporta al *texto* que canta, que de lo que un intérprete de la Biblia le aporta a ella en su interpretación. Y es que la lectura es un acto de encuentro, y las buenas lecturas, al igual como todo encuentro que realmente vale la pena, contienen un aspecto de imprevisibilidad donde gravita su posibilidad de atracción. En la lectura de la Biblia, esta imprevisibilidad está determinada por el *misterio* de Dios, que ha hablado en un lenguaje que le iguala si no en misterio, al menos en pluralidad: el lenguaje humano.

El texto bíblico quiere dejar al lector la iniciativa interpretativa (Cf. Eco, 2010, p.52), ya que en él Dios ya ha tomado la iniciativa comunicativa; el texto bíblico, al igual que la relación con Dios, vive en cuanto se actualiza en este encuentro. Como vemos en muchas de las palabras de Jesús, el lenguaje de la Biblia es, al igual que el humano, deudor del símbolo y de la metáfora. Esta cualidad, lejana a toda pretensión de univocidad, es condición de posibilidad de la interpretación. En la Biblia, la inspiración divina hace esta realidad mucho más patente, y posibilita una interpretación que, en el caso patrístico, y, ojalá, también en el de nuestra Iglesia contemporánea, busca permanecer inspirándose con el mismo Espíritu. Es el Espíritu Santo el que fusiona los horizontes, por así decirlo, permitiendo que la Palabra de Dios, dicha en palabras humanas, siga comprendiéndose también hoy.

He llamado al terreno donde esto sucede como *metafórico*, y entiendo *metáfora* al modo patrístico, es decir, como la transferencia de sentido entre el "literal de un término a otro que no puede aplicarse en sentido propio, sino análogo; es decir, como la introducción de una denominación ajena en un contexto en el que pareciera el propio" (Soler, 2021, p. XIX-XX), en otras palabras, como el encuentro simultáneo entre similitud y diferencia. En el caso de la Palabra de Dios y su interpretación, este encuentro funciona previniendo no solamente lecturas fundamentalistas, sino que cualquier interpretación que se atribuya a sí misma todas las posibilidades de sentido. La metáfora *acerca*, y, también, *aleja*, recordando constantemente la provisoriedad del sentido encontrado, también empujando a quienes interpretan la Palabra de Dios a buscar nuevas maneras de expresarla, de modo que su vitalidad siga siendo patente, inspirando e iluminando nuestro hoy.

La teología patrística, hecha en este contexto, no conoce un vocabulario técnico, a secas, sino un vocabulario analógico. Éste, por una parte, asume el aspecto frágil del lenguaje humano y, por otra, le reconoce a Dios su condición de *misterio*. Junto con esto, refleja también que el lenguaje humano es *capax Dei*, pues la encarnación del Logos en un ser humano es constatable incluso en su modo de comunicarse. Esto significa reconocer, de manera simultánea, los límites y las posibilidades del lenguaje humano, el cual, siendo también parte de lo asumido por el Hijo de Dios al encarnarse, recibe una ampliación inédita en sus posibilidades.

Los Padres de la Iglesia, conscientes de esto, elaboraron un vocabulario en el cual, “la conjunción de múltiples términos, con sus respectivos campos semánticos, amplían los alcances del discurso [teológico], a la vez que lo limitan” (Soler, 2021, p.228). Esto muestra una *resistencia natural* del vocabulario patrístico tanto al lenguaje *técnico*, entendido como uno que expresa de manera apodíctica una realidad referida, en el caso de la teología, a Dios, como a una *teología sistemática*, entendida como la construcción de un pensamiento sin espacios en blanco, totalmente completo y cerrado. Encerrar a Dios en un vocabulario, o en un sistema, sería, en este sentido, fetichista. Consecuentemente, Dios, descrito desde este modelo teológico, tiene su identidad en aspectos más vinculados a la relación que a la esencia.

Poco a poco la teología y, consecuentemente, el lenguaje teológico, ha hecho el camino inverso, y se ha volcado más a la esencia que a la relación. Comienza a describir la unidad de Dios ya no desde la relación, sino desde la sustancia, dejando la relación únicamente para hablar de la diferencia. Esto no fue siempre así; en la teología de Orígenes, un teólogo alejandrino que floreció durante el siglo III, por ejemplo, la relación del Padre y el Hijo expresaba, simultáneamente, la unidad y la diferencia entre las personas; ambas -unidad y diferencia- se comprendían desde la relación, es decir, desde un aspecto dinámico, y no estático. Los modelos trinitarios del siglo cuarto, a nivel de las ideas, contribuyeron a la *tecnificación* del lenguaje metafórico. Así, términos que, inicialmente, estaban pensados para expresar *algún* aspecto de la vida divina, se tecnifican y, progresivamente, esto lleva al olvido de su carácter metafórico. Un proceso tan radical como este, no podía si no, cambiar el modo de pensar la fe; la polisemia dio paso a la monocromía, que tiene la ventaja aparente de ser clara, distinta y fácil de aprender de memoria.

Frente al llamado del Papa a “reavivar el compromiso por y con las jóvenes generaciones, renovando la pasión por una educación más abierta e incluyente, capaz de la escucha paciente, del diálogo constructivo y de la mutua comprensión” (Francisco, 2019), la preocupación por nuestro lenguaje se vuelve central, pues, de entre las muchas maneras en que las cosas de Dios pueden ser dichas, debemos aprender a discernir cuáles son más apropiadas para la generación de una educación “más abierta e incluyente”, como nos pide el Papa. En este sentido es urgente pensar nuestro lenguaje, de modo de discernir el aspecto permanente de la Palabra de Dios, sin aferrarnos a fórmulas fijas y *seguras*, en el sentido de que basta repetirlas. No en vano nos recuerda el catecismo que “no creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite tocar” (CEC 170). Este es un llamado a la creatividad teológica de quienes formamos parte de la tarea educativa en contexto católico.

Dado que el valor de las prácticas educativas en contexto católico debe aspirar, más que a la superación de pruebas estandarizadas, a la capacidad de incidir en la sociedad, dando origen a una nueva cultura marcada por el lenguaje de la belleza, de la fraternidad y solidaridad, debemos ponernos de manera urgente la pregunta por nuestras maneras de decir las cosas: ¿qué imágenes de Dios

tenemos? ¿Cómo las expresamos? Nuestra comprensión de la enseñanza de la Iglesia, ¿es adecuada? ¿Cómo impacta en nuestro modo de planificar la formación en nuestras instituciones? Nuestro acervo lingüístico, ¿qué metáforas utiliza para hablar de aspectos tan críticos para la construcción de una sociedad más humana como el éxito, el liderazgo y la excelencia?; si pensamos seriamente nuestra comprensión del mundo, y las relaciones con este, con los demás y Dios que brotan de esta comprensión, es posible que nos encontremos con muchas posibilidades de crecimiento. No podemos olvidar que el modo en que comprendemos el mundo determina el modo en que lo decimos y viceversa. Esto se aplica también a la educación, ¡también a la que hacemos en el contexto del PEG!

## Concluyendo

En concreto, y para concluir, la atención por la historia y el lenguaje tiene efectos muy patentes para la vida. Para comprenderlos debemos liberarnos de la tentación de separar de manera inapropiada teoría y praxis. Muchas veces se piensa que aquello que dice la academia o, incluso, el patrimonio estrictamente teológico de la Iglesia está en una *altura* que no impacta en la realidad. Esta concepción es errónea, pues el ser humano opera siempre desde una especie de núcleo que está compuesto de ideas; estas ideas son, por decirlo con una metáfora, el motor de nuestro actuar. Desde el punto de vista de la educación, por ejemplo, si pensamos que una determinada cosa debe hacerse de una sola manera, esto no solamente impacta en cómo hacemos esa cosa, sino también cómo enseñamos a hacerla. Si alguien la hace distinto, aunque dé resultado, consideraremos la cosa mal hecha, disminuyendo tanto la creatividad como la innovación. El impacto práctico de nuestras ideas en la formación de las personas, incluso de aquellas más *teóricas*, es inmenso. Lo más práctico son los principios, porque actuamos a partir de ellos, incluso (o, más bien, sobre todo) en los momentos en que creemos que actuamos de manera menos reflexiva, ya que son como nuestro "piloto automático".

## Bibliografía

- Bello, H. (2019). Desafíos para la elaboración de una idea de libertad. El aporte de la "oboeditio fidei" en Dei verbum 5. *Teología y Vida*, 60(4), (pp.525-550).
- Eco, U. (2010). *Lector in fabula: La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (11. ed. Tascabili Bompiani). Bompiani.
- Francisco. (2015, mayo 24). *Carta Encíclica Laudato sí sobre el cuidado de la casa común*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

- Francisco. (2019). *Mensaje para el lanzamiento del Pacto Educativo Global*.
- Harvey, S. A., & Hunter, D. G. (Eds.). (2008). *The Oxford handbook of Early Christian studies*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro.
- Soler, F. (2021). *Orígenes y los alimentos espirituales: El uso teológico de metáforas de comer y beber*. Brill | Schönningh.
- Sittser, G. L. (2019). *Resilient faith: How the early Christian "third way" changed the world*. Brazos Press.



# De la ecología bíblica a la ecología integral: educando para la vida

*David Miguel Trujillo Utrera*

Universidad Pedagógica Experimental Libertador

## Un problema que debemos afrontar

El tema de la ecología ha saltado a la palestra desde hace tiempo y las fuerzas vivas de la sociedad mundial se han visto precisadas a tomar cartas en el asunto, debido, quizá a las consecuencias nefastas de paradigmas y actitudes antiecológicas que afectan a nuestro planeta.

En este reto mundial es innegable la importancia que reviste el tema de la educación a todo nivel y es desde ese sitio que se hace esta reflexión, unido a otro elemento que bien pudiera aportar grandes soluciones: el mundo del quehacer teológico, específicamente desde la fe cristiana católica. La intención primera es llamar la atención sobre lo que viene ocurriendo en torno a la contaminación del planeta. La vida tal y como la conocemos está cambiando a pasos agigantados y lo hace en perjuicio de las criaturas.

## Influencia religiosa en un paradigma de connotación antiecológico

Es menester reflexionar en torno a la tradición Judeocristiana y a la pregunta ¿ha sido de ayuda o de obstáculo para el desarrollo de una sana ecología? puesto que, una de las acusaciones más graves y delicadas que se le ha hecho a la tradición Judeocristiana ha sido la de haber contribuido al deterioro del ambiente. Según teorizan los exponentes de esta idea, desde esta tradición se ha promovido un paradigma caracterizado por el sometimiento y la explotación irracional de los recursos naturales.

El primero en hablar al respecto fue Lynn White Jr., en 1967, cuando afirmó, en uno de sus artículos sobre las raíces históricas de nuestra crisis ecológica, que gran parte de dicha crisis se le debía al judaísmo y al cristianismo. Según decía, el judaísmo y el cristianismo propiciaron la secularización o al menos la falta de veneración a la tierra, a diferencia de otras religiones, amén de haber promovido e incentivado proyectos tecnocientíficos con sus nefastas consecuencias contaminantes y destructivas para con el planeta.

## Ecología desde el Antiguo Testamento

En el libro del Génesis se lee que Dios ha creado todo cuanto existe y que el culmen de esa creación ha tenido como coronamiento al hombre hecho a imagen y semejanza suya (Gn. 1, 26-28).

Pretender basarse solo en estos versículos o en otros similares como los del salmo ocho para justificar y explicar el desmedido despotismo del hombre para con la naturaleza, no hace justicia a la Palabra de Dios. No está bien leer o interpretar textos bíblicos de forma irresponsable, aislandolos del resto de los demás libros. Ejemplo de esto último, son dos palabras usadas en el libro del Génesis: *Kabas* y *Radah*, las cuales no se corresponden con la traducción literal de "sujetar, someter y dominar" respectivamente. Contrariamente, los verbos usados en el texto bíblico excluyen cualquier dominio arbitrario por parte del hombre. En su conjunto quieren decir: "hagan que la tierra sea habitable"; o, mejor aún: "Hagan de la tierra la casa del hombre". Porque **en la mente del hagiógrafo es impensable darle al hombre la tierra para que la saquee**. En todo caso estas palabras no pueden ser leídas al margen de lo que sigue; es decir, del hecho de ver al hombre creado a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1, 18). Bajo una errada interpretación de este pasaje, visto como dominación o sumisión de parte de la creación hacia el hombre, algunos autores han querido justificar el exacerbado antropocentrismo reinante en la cultura occidental y que, según ellos, es auspiciado además por la tradición judeocristiana.

Además, con la expresión "imagen y semejanza" no se pretende dar en primer lugar una definición ontológica de lo que es el hombre, sino recalcar más bien el **aspecto funcional** en referencia a la misma creación. Es decir, se designa con ello una función que solo el hombre puede ejercer, puesto que sólo él es la criatura dotada de voluntad y libertad; con lo cual, **Dios no sólo le confiere poder y derechos, sino una gran responsabilidad al mismo hombre** (Uehlinger, 1995).

La actitud que se le pide al hombre exige de su parte respeto a la creación. En otras palabras, **el hombre está llamado a dominar la tierra al estilo en el que el pastor "domina", es decir, cuida, protege y se sirve de su rebaño** (Mattai, 1988). Esta idea se verá enriquecida con el pensamiento de Haffner (1993) quien afirma que el pasaje en el que se lee: "Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar..." Gn. (1, 28) tiene que leerse en relación a: "El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y lo guardase" Gn. (2, 15). Esto claramente muestra que, es un error considerar al hombre como el ser que ostenta una absoluta soberanía sobre los seres de la creación, lo justo es ver al hombre como el que debe llevar una responsable administración de aquello sobre lo cual se le exigirá cuenta (Haffner, 1993).

En los libros sapienciales el sabio posee conciencia del papel del hombre en la creación y reconoce en éste su vocación de señorío y dominio sobre el resto de las criaturas, pero en ningún momento hace referencia a que este dominio se

haga de modo abusivo, despótico o desmedido. **Su señorío sobre la naturaleza se manifiesta sobre todo a través del conocimiento y la sabiduría; de su arte y su trabajo que no solo pretende mejorar su propia vida, sino además el embellecer y proteger a la criatura.**

Con el tiempo se fue formando en el subconsciente colectivo del pueblo de Israel un hondo sentido de pertenencia y de respeto hacia la tierra. Así, los israelitas sabían que el único dueño y señor de la tierra es Dios y que de ella solo podrían obtener su usufructo. Esta manera de pensar los llevó a introducir en su legislación normas que establecieron el llamado año sabático durante el cual también la tierra de Dios debía observar el reposo, prohibiéndose la siembra y la recolección. (Ex. 23, 10-11; Lv. 25, 3-7).

## Ecología desde el Nuevo Testamento

El evangelio está impregnado de imágenes que Jesús usa para comunicar las verdades del reino que vino a instaurar. Las parábolas del reino son ejemplo de lo que afirmamos. Entre los mensajes que esas parábolas comunican sobresale el hecho de que el reino es una realidad en la que hemos de trabajar. Por tanto, no nos está permitido destruirlo ni abandonarlo. Más aún, se nos exigirá cuenta de nuestra administración sobre esos bienes.

También llama la atención las veces en la que se habla del **Jesús que sale al descampado y, en contacto con la naturaleza, se comunica con Dios su Padre en una oración confiada y sosegada** (Lc. 6,12; 9,28; Mc. 1,35; 6,46; Mt. 14,23; Jn. 6,15...).

Por otra parte, en 1 Cor. 8, 6 San Pablo afirma que Jesucristo tiene un papel de mediador en la creación: "*Por medio de Él fueron creadas todas las cosas*", él ha sido la causa instrumental de la creación. Al Padre, por el contrario, se le asigna la causalidad eficiente y la final: "*Todo ha sido creado por Él y para Él*"; es decir, la creación es del Padre y para el Padre (ek-eis). Existe en estas expresiones una correspondencia entre la creación y la redención. Los dos temas están estrechamente ligados en esta perícopa paulina.

En efecto, Cristo no sólo es mediador de la creación, también lo es de la redención. En 1 Cor. (1, 15-20) se encuentra un himno cristológico muy antiguo, no es originario de la reflexión paulina, sino de la comunidad cristiana. Se compone de una parte cosmológica (v. 15-18a) con una orientación soteriológica y escatológica (v. 18b- 20). Pablo lo cita para hablar de la mediación de Cristo, tanto en la creación como en la redención.

En este himno se colocará a Cristo como causa final de la creación: "... *todo ha sido creado por medio de Él-diá- y para-eis- Él* (v.16), aunque la creación venga del Padre-ek-. El mundo sólo adquiere su imagen definitiva y su destino último en Cristo. Pablo está diciendo que la protología cósmica implica una escatología soteriológica.

Esta misma idea se ve desarrollada en el prólogo del evangelio según San Juan cuando habla del Logos que se hace hombre y pone su morada entre nosotros; también se aprecia en el Apocalipsis al hablar de Cristo como principio y fin de la creación. Es interesante recordar que el evangelio de San Juan está escrito teniendo de fondo el libro del Génesis en el que habla de la creación que sale de las manos de Dios y por lo tanto es buena. Por su parte, siguiendo la teología paulina, en Efesios 1,10ss se habla de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Es una idea muy original y muy fuerte en San Pablo. Su afirmación se fundamenta en el hecho de que es Cristo el único mediador entre el Creador y las criaturas. Todo ha sido hecho por Él y, como ya se ha dicho antes, *Él es el primogénito de todo lo creado* (Col. 1,5). Con la encarnación de Jesucristo, la creación ha entrado en su última fase cuyo final será el cielo nuevo y la tierra nueva. ***El mundo ha empezado a ser una nueva creación en Cristo. En el pensamiento paulino subyace la bondad natural de toda la creación dado su origen: la mano de Dios.***

Por otro lado, convendría decir algo sobre el aspecto soteriológico de la creación. San Pablo dice en la carta a los romanos que la comunidad de las criaturas no humanas *sufre porque está sujeta a la esclavitud de la corrupción* (Rm. 8,20-21). Desde aquí se hace alusión al hecho de que es el género humano la causa de la ruina del medio ambiente. Ahora bien, el hombre salvado en esperanza (Rm. 8, 24) sufre por el "todavía-no" escatológico de la salvación definitiva y gime anhelando la adopción (Rm. 8,23) que otorga Dios (Rm. 8,19) y, tanto el hombre como el resto de las criaturas, esperan ansiosos ser admitidos en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Rm. 8,21).

Así pues, el destino del hombre está ligado al cosmos y ciertamente que la creación entera participará de la redención definitiva del hombre realizada en y por Cristo. En otras palabras, la redención de Cristo involucra a todo el hombre en cuanto cuerpo y alma ligado al cosmos, solo que el hombre debe esperar la plenitud de la redención y de la libertad que, de modo análogo, pero real, representa también la redención del cosmos (Ganoczy, 1973).

Se puede afirmar que la biblia enseña a no considerar a la naturaleza como un patrimonio exclusivo del hombre o como un botín inagotable, sino como un don recibido ante el cual solo resta ser agradecidos, cuidadosos y contemplativos de todo cuanto nos rodea. Invita de muchas maneras, a descubrir una creación hermanada con el hombre, sin pretender equipararla con él y sin confundirla o identificarla con el Creador, absolutizándola y por ende, convirtiéndola en objeto de culto idolátrico. En las páginas sagradas se puede descubrir un llamado urgente al hombre moderno para que haga una opción por la vida, que lo lleve a procurar la armonía y el equilibrio natural perdido (Menchén Carrasco, 1993).

## El Papa Francisco y la ecología integral

Existen muchas cosas que ligan al Papa Francisco con el tema en cuestión. Se sabe que estuvo detrás de los documentos de Aparecida en el que se habla de la ecología de modo directo. Además, al ser elegido para la sede petrina escoge como nombre al Santo de Asís que es el patrono de la ecología; y si esto fuera poco, ha sido el primer Papa de la historia que ha dedicado toda una encíclica (*Laudato Si'*) al tema de la ecología. Acaba de publicar una exhortación apostólica dedicada a la Amazonia (Querida Amazonia) en la que nos invita a tener un "sueño ecológico". No es de asombrarse que se le llame el "Papa Verde".

De su magisterio pontificio hay que comenzar diciendo que es deudor de toda una tradición de pensamiento tanto de San Juan Pablo II como de su predecesor Benedicto XVI. En parte recoge sus ideas y las enriquece aportando de su propia cosecha no solo palabras, sino gestos y acciones simbólicas. Desde un comienzo ha pedido a todos que se conviertan en custodios de la creación y como él mismo dijo en la primera homilía de su pontificado: *"..., del designio de Dios inscrito en la naturaleza, guardianes del otro, del medio ambiente; no dejemos que los signos de la destrucción y de la muerte acompañen este nuestro mundo"*.

Dirigiéndose a una representación de los alcaldes de más de 70 países del mundo, el 21 de julio del 2015, reunidos en la sala del Sínodo del Vaticano, expresó que la *"ecología total es humana"*, por lo que **no se puede separar al ser humano del medio ambiente que lo circunda**. Esta misma idea la desarrolla en su encíclica sobre ecología *"Laudato Si'"*. Existe entre ambas realidades, hombre y ambiente, una relación de incidencia mutua en la que ambos se ven afectados tanto para bien, como para mal. Si **se maltrata el medioambiente se hará siempre en detrimento del mismo hombre**.

El Papa hace un llamado a una ecología integral desde la encíclica *Laudato si'* y se señalan las amenazas contra el bioma amazónico y sus pueblos, indicando que la *"defensa y promoción de los derechos humanos no es meramente un deber político o una tarea social, sino también y sobre todo una exigencia de fe"*; también se expone el desafío de nuevos modelos de desarrollo justo, solidario y sostenible en el que se hace un llamado a *"una conversión ecológica individual y comunitaria que salvaguarde una ecología integral y un modelo de desarrollo en donde los criterios comerciales no estén por encima de los medioambientales y de los derechos humanos"* (Francisco, 2019).

En Querida Amazonia, el Papa Francisco aporta un marco de reflexión sintetizado, de algunas de las grandes preocupaciones que ha expresado en sus documentos anteriores, con la intención de ayudar y orientar *"una armoniosa, creativa y fructífera recepción de todo el camino sinodal"* (Francisco, 2020). En este documento el Papa expresa sus sueños, que se pueden resumir en los capítulos desarrollados: un sueño social, un sueño cultural, un sueño ecológico y un sueño eclesial. En cada uno de ellos hace alusión a la importancia del aspecto educativo, lo que definitivamente apoya la aspiración del presente estudio.

## Reflexiones Finales

### Ecología integral

Además del Papa Francisco, Fritjof Capra (2015) afirma las enfermedades de la civilización, en la que se describe el deterioro social como causa de severas depresiones, esquizofrenia y trastornos mentales que conducen a la desintegración de la sociedad y cuyos signos son la criminalidad violenta, accidentes y suicidios; incremento del alcoholismo y drogadicción desde temprana edad, nos obligan a tener que hablar de la ecología integral se hace imperioso hablar de la ecología integral.

Hablar de una ecología integral implica hablar de un enfoque holístico de la educación, la cultura y la salud, ya que la visión ecológica se caracteriza por considerar la realidad desde su relación e interdependencia. Hasta hace poco tiempo estos tres elementos (educación, cultura y salud), han estado dominados por una concepción mecanicista que todo lo fracciona o divide. El énfasis sobre las partes se ha denominado mecanicista, reduccionista o atomista, mientras que el énfasis sobre el todo se denomina holístico, organicista o ecológico. Pues bien, dado que ningún ecosistema se agota en sí mismo, sino que todos se abren a otros sistemas mayores, se puede afirmar que, una concepción holística o ecológica de nuestro entorno, nos ayudaría a un sano equilibrio personal y social en la que se tiene una visión integral de la realidad profundamente ecológica (Capra, 1996).

### El valor de las pequeñas cosas

Es mucho lo que está en juego y ya hemos perdido mucho tiempo. Si es verdad que no todos podemos hacerlo todo, todos sí podemos hacer algo. Quizá la clave no está en hacer grandes cosas, sino en hacer lo que esté a nuestro alcance, aunque sea pequeño y para muchos, insignificante. Es por ello que insistiremos en el valor de las pequeñas cosas y es precisamente desde nuestros hogares (primeras escuelas), nuestras instituciones educativas y hasta nuestros templos (parroquias) en donde podríamos hacer la diferencia.

En este sentido recordamos que el Papa Francisco habla de ecología integral para referirse al enfoque sistémico destacando la interdependencia de las cuestiones ecológicas y sociales (Francisco, 2015). Podríamos decir que la ecología integral es algo más que la conexión entre lo social y lo ambiental. Lleva implícito la armonía en la convivencia entre todos los seres vivos y para lo cual se requiere una conversión personal, social y ecológica (Francisco, 2015). A eso se le conoce como conversión integral y comienza por reconocer los propios errores y vicios, negligencias y omisiones que nos han llevado a esta situación de crisis.

## Bibliografía

- Benedicto XVI. (2009). Vaticano II. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. Junio 29 de 2009.
- Capra, F. (1996). *La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los seres vivos*. Barcelona, España: Anagrama.
- Francisco. (2015). Vaticano II. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Mayo 24 de 2015.
- Francisco. (2019). Vaticano II. *Sínodo de los obispos, asamblea especial para la región Panamazónica: Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral. Documento final*. Octubre 26 de 2019.
- Francisco. (2020). Vaticano II. *Exhortación apostólica postsinodal querida amazonia del santo padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Febrero 2 de 2020.
- Ganoczy, A., (1973). *Nuevas tareas de la antropología cristiana*. Conc. 86.
- Haffner, P., (1993). *Hacia una teología cristiana del medio ambiente*. *Eclessia*.
- Juan Pablo II. *Paz con Dios creador, paz con la creación*. *L'Osservatore romano*. Año: XXI, N.- 50. Diciembre 10 de 1989.
- Juan Pablo II. (1993). *Encíclicas*. Madrid, España: Edibesa.
- Mattai, G., (1988). *Ecología, un problema moral nuevo*. *Selección de Teología*.
- Menchén Carrasco, J., (1993). *Sabiduría y ecología*. *Estudio Bíblico*.
- Uehlinger, C., (1995). *El clamor de la tierra, el clamor de los pobres*. *Concilium*, 261.



# Pacto Educativo Global, paradigma tecnocrático y Destino Universal de los Bienes

Reflexiones teológicas sobre la  
fraternidad y la inclusión en la era digital

*Guillermo Rosolino*

UCC / Universidad Católica de Córdoba

## Introducción

Con el Pacto Educativo Global, el Papa impulsa una educación que promueva la fraternidad, la inclusión y la paz; en este contexto los retos teológicos al reflexionar sobre las tecnologías desde el principio del Destino Universal de los Bienes (DUB) se centran en cómo estas pueden servir al bien común y no solo a intereses particulares o corporativos del mercado.

Las tecnologías digitales tienen el potencial de democratizar el acceso a la información y el conocimiento, pero también pueden exacerbar la brecha digital y concentrar el poder en manos de unos pocos. La teología debe reflexionar sobre cómo garantizar un acceso equitativo a las tecnologías y evitar su uso para la explotación o la manipulación. Las tecnologías pueden potenciar la creatividad y la libertad humana, pero también pueden ser usadas para la vigilancia, la discriminación y la deshumanización. La teología debe discernir cómo las tecnologías pueden usarse para promover la dignidad humana y el desarrollo integral de la persona. Las decisiones sobre el desarrollo y uso de las tecnologías tienen un impacto social y ambiental significativo. La teología debe contribuir a la formación de una conciencia ética que guíe la toma de decisiones responsables y sostenibles. Las tecnologías plantean nuevos desafíos para la comprensión del ser humano y su lugar en el universo. La teología debe promover un diálogo fecundo entre fe y tecnociencia (Navana Amezcua, 2020, pp. 113-145) que ayude a discernir el significado y la finalidad de la tecnología en el marco de la creación divina.

En primer lugar se presentan los rasgos destacados de la era digital, el paradigma tecnocrático y el potente impacto de la IA en el inmediato porvenir de la humanidad (1); en segundo lugar, se muestran los componentes fundamentales del Pacto Educativo Global propuesto por el Papa Francisco y su vinculación con el principio teológico del Destino Universal de los Bienes (2); en tercer lugar,

se proponen tres líneas de reflexión y acción para un futuro más humano, recogiendo algunas alianzas propuestas en el Pacto Educativo Global.

## La era digital, el paradigma tecnocrático y el impacto de la IA en la sociedad y la cultura

Sachs (2021) caracteriza el siglo XXI como la edad digital de la globalización, porque “el mundo ha llegado a la omniconectividad” y “tendremos aún más conectividad”; “La revolución es tan profunda que podemos considerar justamente nuestra era como una nueva y séptima edad de la globalización” (p. 170). La pandemia de la COVID-19 aceleró este proceso y definió con más precisión y alcance los patrones que caracterizan nuestra época; la IA, por su parte, se mostró como una herramienta clave en la búsqueda de la cura, en el intercambio de conocimientos, en la observación de la evolución y predicción de la pandemia, y en el apoyo al personal sanitario en el diagnóstico, entre otros aportes.

En las instituciones educativas de todos los niveles, aunque con mayor y mejor impacto en el nivel superior, las plataformas educativas y las herramientas de videoconferencia irrumpieron de manera decisiva para sostener la continuidad de los procesos de enseñanza y aprendizaje. La pandemia también puso de manifiesto el desigual acceso a las redes digitales y las diferentes capacidades en la gestión y aprovechamiento de estas. La aceleración en la incorporación de las tecnologías digitales en las tareas de enseñanza y aprendizaje se realizó en un tiempo récord, pero de manera desigual según los recursos y posibilidades de acceso, de las instituciones y de la población, a los entornos digitales. A este panorama de por sí complejo y desafiante para la educación global se ha sumado un jugador que lo cambia todo, la IA generativa y su capacidad para procesar volúmenes inmensos de datos y generar respuestas en tiempos imposibles para una inteligencia humana.

Ya no se trata del desafío de incorporar una herramienta más a los procesos de enseñanza y aprendizaje, sino de comprender el estatus propio de la misma y sus particulares procesos cognitivos. Ya no se trata de evaluar cómo y de qué manera es más conveniente incorporar en la gestión educativa y los procesos de enseñanza y aprendizaje, sino de comprender su inmenso impacto y su capacidad de transformación, en todos los ámbitos, de la sociedad moderna. El Papa Francisco ha realizado un análisis agudo y lúcido en su discurso a la Sesión del G7 sobre inteligencia artificial el 14 de junio de 2024. En primer lugar, el Papa recuerda que la capacidad de construir herramientas caracteriza la historia del hombre, especialmente en “cantidad y complejidad que no tiene igual entre los seres vivos”. Pero aún en este contexto, además, el Papa afirma que “la inteligencia artificial es una herramienta aún más compleja. Yo diría que es una herramienta *sui generis*.” (Francisco, 2024). Su potencial se destaca porque “la llegada de la inteligencia artificial representa una auténtica revolución cognitiva-industrial”, con capacidad para construir “un nuevo sistema social caracterizado por

complejas transformaciones de época.” (Francisco, 2024). En relación al sistema del conocimiento especifica algunas cuestiones “la inteligencia artificial podría permitir una democratización del acceso al saber, el progreso exponencial de la investigación científica”; la magnitud de estas transformaciones está vinculada al “rápido desarrollo tecnológico” de la inteligencia artificial. Por ello, no duda en calificarla como “un instrumento *fascinante y tremendo* al mismo tiempo”. La profundidad y alcance de este análisis no es fácil de dimensionar; por un lado, la inteligencia artificial aparece como “un instrumento” en la larga historia del ser humano que “ha mantenido una relación con el ambiente mediada por los instrumentos”, por otra, como ya se observó, la inteligencia artificial aparece como un “instrumento *sui generis*”. ¿Por qué? Porque una herramienta simple, piénsese en un cuchillo, está siempre bajo el control del ser humano que la usa y depende totalmente de él; en cambio, la inteligencia artificial “puede adaptarse de forma autónoma a la tarea que se le asigne y, si se diseña de esa manera, podría tomar decisiones independientemente del ser humano para alcanzar el objetivo fijado.” (Francisco, 2024) Las máquinas tienen la capacidad de “elegir por medio de algoritmos”, se trata de elegir entre varias posibilidades técnicas y se “basa en criterios bien definidos o en inferencias estadísticas.”

A diferencia de la máquina, el ser humano es “capaz de decidir”. “La decisión es un elemento que podríamos definir el más estratégico de una elección y requiere una evaluación práctica.” (Francisco, 2024). Por ello, en la decisión humana interviene no sólo la información y el conocimiento teórico, sino también la sabiduría, es decir “la *phronesis* de la filosofía griega y, al menos en parte, la sabiduría de la Sagrada Escritura.” Las decisiones involucran situaciones dramáticas y urgentes que pueden implicar “decidir con consecuencias para muchas personas.” (Francisco, 2024). La diferencia entre elegir y decidir no es una cuestión menor, para el Papa Francisco está en juego algo mucho más decisivo: “Necesitamos garantizar y proteger un espacio de control significativo del ser humano sobre el proceso de elección utilizado por los programas de inteligencia artificial. Está en juego la misma dignidad humana.” (Francisco, 2024). En este contexto de interacción compleja y bidireccional entre el hombre y la tecnología que crea, Francisco observa que ya las herramientas simples tuvieron la capacidad de modelar la vida humana, cuanto más “ahora que los seres humanos han modelado un instrumento complejo, verán que este modelará aún más su existencia.” (Francisco, 2024). Después de describir brevemente el mecanismo básico que sigue la inteligencia artificial, el Papa advierte sobre el riesgo de “olvidar que la inteligencia artificial no es otro ser humano y que no puede proponer principios generales, es a veces un gran error que parte de la profunda necesidad de los seres humanos de encontrar una forma estable de compañía...” (Francisco, 2024).

Francisco también se ocupa de reflexionar específicamente sobre las implicancias de la IA generativa en el campo de la educación:

Un último ámbito en el que emerge claramente la complejidad del mecanismo de la llamada inteligencia artificial generativa (*Generative Artificial Intelligence*). Nadie duda de que hoy en día están a disposición magníficos instrumentos de acceso al conocimiento que permiten incluso el autoaprendizaje (*self-learning*) y la auto tutoría (*self-tutoring*) en una gran cantidad de campos. Muchos de nosotros nos hemos quedado sorprendidos por las aplicaciones fácilmente accesibles en línea para componer un texto o producir una imagen sobre cualquier tema o materia. Esto atrae de forma especial a los estudiantes que, cuando deben preparar los trabajos, hacen un uso desmedido. (Francisco, 2024).

A continuación, plantea una crítica al concepto de IA “generativa”, pues “lo que esta hace es buscar información en los macrodatos (*big data*) y confeccionarla en el estilo que se le ha pedido. No desarrolla conceptos o análisis nuevos.” Su carácter, en opinión del Papa Francisco es más repetitivo que creativo o generativo: “Más que ‘generativa’, se la podría llamar ‘reforzadora’, en el sentido de que reordena los contenidos existentes, contribuyendo a consolidarlos, muchas veces sin controlar si tienen errores o prejuicios.” Y en este punto observa un serio problema y un grave riesgo “legitimar la difusión de noticias falsas y robustecer la ventaja de una cultura dominante”; con ello, “La educación, que debería dar a los estudiantes la posibilidad de una reflexión auténtica, corre el riesgo de reducirse a una repetición de nociones, que se considerarán cada vez más incontestables, simplemente a causa de ser continuamente presentadas.” (Francisco, 2024). Estas consideraciones abren la reflexión a la propuesta del Pacto Educativo Global que tratamos en el siguiente apartado.

## El Pacto Educativo Global y el Destino Universal de los Bienes

52

En septiembre de 2019 el Papa Francisco convoca a “Reconstruir el Pacto Educativo Global”; un encuentro para reavivar el compromiso por y con las jóvenes generaciones, renovando la pasión por una educación más abierta e incluyente, capaz de la escucha paciente, del diálogo constructivo y de la mutua comprensión.” (Francisco, 2019a); un evento a realizarse el 14 de mayo de 2020, cuando aún no se tenía ninguna información sobre la pandemia de la COVID-19.

Entre los motivos que impulsan la iniciativa se encuentra el hecho de que “La educación afronta la llamada rapidación, que encarcela la existencia en el vórtice de la velocidad tecnológica y digital, cambiando continuamente los puntos de referencia. En este contexto, la identidad misma pierde consistencia y la estructura psicológica se desintegra ante una mutación incesante que «contrasta la natural lentitud de la evolución biológica» (Carta enc. *Laudato si'*, 18).” (Francisco, 2019a). Se puede observar que desde el inicio el Papa toma en cuenta el gran impacto de la tecnología digital, tanto en la educación con su efecto de “rapidación”, cuanto en la construcción y desintegración de la identidad

de las nuevas generaciones. A la vez, señala el rumbo de una educación más abierta e incluyente, marcada por el diálogo constructivo capaz de hacer “madurar una nueva solidaridad universal y una sociedad acogedora”. La propuesta de un pacto educativo global implica también la necesidad de un esfuerzo conjunto, colaborativo, orgánico “un camino que involucre a todos”. Este factor clave cobra fuerza en la imagen de “aldea de la educación”, “una red de relaciones humanas y abiertas” capaz de encontrar la “convergencia global” capaz de portar una alianza que involucra a “todos los componentes de la persona”:

...entre el estudio y la vida; entre las generaciones; entre los docentes, los estudiantes, las familias y la sociedad civil con sus expresiones intelectuales, científicas, artísticas, deportivas, políticas, económicas y solidarias. Una alianza entre los habitantes de la Tierra y la “casa común”, a la que debemos cuidado y respeto. Una alianza que suscite paz, justicia y acogida entre todos los pueblos de la familia humana, como también de diálogo entre las religiones. (Francisco, 2019a).

En estrecha vinculación con las preocupaciones del Papa Francisco al llamar a un Pacto Educativo Global está el principio teológico del Destino Universal de los Bienes y su orientación al bien común. El DUB es un principio teológico que sostiene que los recursos de la creación están destinados al bien común de toda la humanidad. Este principio implica una responsabilidad compartida en el uso y distribución justa de los bienes materiales, sociales y culturales, con el fin de promover la dignidad humana y el bienestar integral de todos los seres humanos, especialmente de los más vulnerables. Desde el enfoque del DUB, debemos cuestionar si las tecnologías educativas están siendo utilizadas de manera justa y equitativa, favoreciendo el desarrollo integral de todas las personas, independientemente de su condición socioeconómica o geográfica.

Estas cuestiones fueron abordadas por el Santo Padre en su discurso a los participantes en el Seminario “Sobre el bien común en la era digital”; para el Papa “El bien común es un bien al que aspiran todas las personas, y no existe un sistema ético digno de ese nombre que no contemple ese bien como uno de sus puntos de referencia esenciales.” (Francisco, 2019b). En la ocasión retoma un paralelismo que estableció en *Laudato si'* según el cual el beneficio que puede obtener la humanidad del progreso tecnológico depende del uso ético del mismo; a la vez que advierte sobre los riesgos del “paradigma tecnocrático” dominante (*Laudato si'*, III) “que promete un progreso incontrolado e ilimitado” con capacidad de imponerse e incluso de eliminar “otros factores de desarrollo con enormes peligros para toda la humanidad.” (Francisco, 2019b). No obstante, tiene clara conciencia de que la humanidad “se enfrenta a desafíos sin precedentes y completamente nuevos” que “requieren nuevas soluciones: el respeto de los principios y de la tradición, de hecho, debe vivirse siempre con una forma de fidelidad creativa y no de imitaciones rígidas o de reduccionismo obsoleto.” (Francisco, 2019b). En este contexto, enumera dos problemas que requieren un análisis y soluciones comunes; por un lado, la robótica que “podrá poner fin a algunos trabajos fatigosos, peligrosos y repetitivos”, pero a la vez, si es “utilizada sólo para

aumentar beneficios y rendimientos, privaría a miles de personas de su trabajo, poniendo en peligro su dignidad.” (Francisco, 2019b).

Por otra parte, el uso de la inteligencia artificial puede favorecer el acceso grandes volúmenes de información confiable para realizar análisis más concretos de los problemas; pero también puede, como nunca antes, “hacer circular opiniones tendenciosas y datos falsos, “envenenar” los debates públicos y “manipular las opiniones de millones de personas” hasta poner en peligro las “instituciones que garantizan la convivencia civil pacífica” (Francisco, 2019b). El atento análisis del Papa lo lleva a una conclusión cargada de certeza “Si el progreso tecnológico causara desigualdades cada vez mayores, no podríamos considerarlo un progreso real.” y más bien “conduciría a una desafortunada regresión a una forma de barbarie dictada por la ley del más fuerte.” (Francisco, 2019b). No obstante, estos graves riesgos, lo que caracteriza la visión del Papa es una mirada esperanzada en la humanidad y en las potencialidades de un desarrollo tecnológico positivo “acompañado de una ética basada en una visión del bien común, una ética de libertad, responsabilidad y fraternidad, capaz de favorecer el pleno desarrollo de las personas en relación con los demás y con la creación.” (Francisco, 2019b).

## Hacia una reflexión y acción consciente, fraterna e inclusiva

En la Exhortación apostólica *Laudate Deum*, el Papa profundiza y amplía su análisis sobre las derivas del “paradigma tecnocrático” dedicándole un apartado cuyo subtítulo ya insinúa sus preocupaciones: “2. Más paradigma tecnocrático” (números 20 a 33). (Francisco, 2023). A la vez que confirma el diagnóstico realizado años atrás, observa con inquietud el avance de dicho paradigma que impulsa una disrupción de la mano de la “inteligencia artificial y las últimas novedades tecnológicas”. Lo que el Papa denuncia es que parte “de la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología. Así, el paradigma tecnocrático se retroalimenta monstruosamente.” (Francisco, 2023, n° 21). Tampoco se asumen los límites de los “recursos naturales que requiere la tecnología, como el litio, el silicio y tantos otros”; el problema mayor es la obsesión en “acrecentar el poder humano más allá de lo imaginable”, de modo que todo lo que existe “se convierte en un esclavo, en víctima de cualquier capricho de la mente humana y sus capacidades.” (Francisco, 2023, n° 22). Por este camino se disocia la vida humana de su pertenencia originaria a la naturaleza y el medio ambiente, con sus respectivas fuerzas y equilibrio interno. Por ello se hace necesario repensar nuestra condición humana, en particular el poder humano que “ha aumentado frenéticamente en pocas décadas”, pero sin advertir en que “nos convertimos en seres altamente peligrosos, capaces de poner en riesgo la vida de muchos seres y nuestra propia supervivencia.” (Francisco, 2023, ° 28). Sin la lucidez y hones-

tividad para reconocer que “nuestro poder y progreso se vuelven contra nosotros mismos” será difícil superar la “globalización de la indiferencia y la cultura del descarte” (Francisco, 2020).

En el presente trabajo se articula la iniciativa del Pacto Educativo Global, en el contexto del “paradigma tecnocrático” y la centralidad de la búsqueda del bien común en la era digital. La propuesta del Pacto Educativo Global es una apuesta fuerte al valor y al potencial de la educación como componente fundamental de humanización. Porque “educar es apostar y dar al presente la esperanza que rompa los determinismos y fatalismos con los que el egoísmo de los fuertes, el conformismo de los débiles y la ideología de los utópicos quieren imponerse tantas veces como el único camino posible.” (Francisco, 2020).

Educación es el mejor antídoto a la cultura individualista que genera la globalización de la indiferencia; educar es iniciar un itinerario integral y compartido que nos haga más conscientes de un necesario compromiso intergeneracional, que nos permita escuchar el grito de las nuevas generaciones para contrarrestar las graves injusticias sociales, las violaciones de los derechos humanos y la exclusión de los más débiles. La violencia y el maltrato de los menores, los menores vendidos y esclavizados, los menores “usados” para delinquir, convertidos en “usuarios” de la droga, son flagelos que están ante nuestros ojos empañados por la indiferencia y anestesiados por la cultura del descarte. Dos líneas de acción del Pacto educativo proponen poner en el centro a los niños, a las niñas y a los jóvenes escuchando su voz y dándoles protagonismo y plena participación en la educación.

Educación en la fraternidad, en la solidaridad intergeneracional concreta para generar nuevos horizontes de mutua acogida, de hospitalidad y de cuidado mutuo. La auténtica humanidad puede desarrollarse también en el contexto de la civilización tecnológica si es impulsada por la potencia transformadora de una educación integral, creativa, compartida y solidaria con las nuevas generaciones y los nuevos desafíos. Se trata de poner en el centro y en el horizonte la fraternidad con todas sus consecuencias para superar definitivamente la cultura del descarte, que no descarta solamente comida y bienes sino también a las personas.

¡Qué bonito sería que la fraternidad, esa palabra tan hermosa y, a veces incómoda, no se redujera exclusivamente a asistencia social, sino que se convirtiera en la actitud de fondo de las opciones en el ámbito político, económico, científico, en las relaciones entre las personas, entre los pueblos y los países! (Francisco, 2017).

Este mensaje del Papa Francisco implica un potente llamado e interpelación a la educación superior, especialmente universitaria; un llamado a que la fraternidad se constituya en el paradigma que interpela a las diversas disciplinas y ámbitos de la sociedad convocando al ámbito político, económico y científico. Esta interpelación es profundizada y enriquecida por el Papa en su encíclica *Fratelli tutti*, toda ella construida sobre el eje de la fraternidad humana y el

diálogo social (en sus muy diversos ámbitos), intercultural e interreligioso. En dicha encíclica, todos los saberes que están en juego en el ámbito de la universidad son provocados a un plus que ponga el diálogo entre los saberes y la interacción con la sociedad al servicio de una fraternidad capaz de contrarrestar las polaridades, las grietas, el individualismo y la indiferencia en orden a construir la necesaria fraternidad entre toda la humanidad.

No es posible disociar el ambiente humano del ambiente natural, no es posible afrontar la degradación ambiental sin afrontar la degradación humana y social. Por ello, en la séptima línea de reflexión y acción del Pacto educativo se propone “salvaguardar y cultivar nuestra casa común”, con un estilo de vida más sobria, respetando el entorno humano y social, desarrollando las energías renovables y la economía circular. El paradigma del cuidado de la casa común implica el cuidado y la acogida de los más vulnerables y marginados, tal como lo propone la quinta línea de reflexión y acción del pacto educativo. Una educación construida, impulsada e impregnada del paradigma de la fraternidad es capaz de contrarrestar los riesgos de deshumanización del paradigma tecnocrático dominantes, reeducar en el cuidado de los más débiles y excluidos, y en el cuidado de la casa común.

## Bibliografía

Francisco (24 de mayo de 2015). *Carta encíclica Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

Francisco (12 de septiembre de 2019). *Mensaje del Santo Padre para el lanzamiento del pacto educativo*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html)

Francisco (27 de septiembre de 2019). *Discurso del Santo Padre a los participantes de un Seminario sobre “El bien común en la era digital”*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/september/documents/papa-francesco\\_20190927\\_eradigitale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/september/documents/papa-francesco_20190927_eradigitale.html)

Francisco (15 de octubre de 2020). *Videomensaje del Santo Padre con ocasión del encuentro promovido y organizado por la Congregación para la Educación Católica “Global Compact On Education. Together to look beyond”*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pontmessages/2020/documents/papa-francesco\\_20201015\\_videomessaggio-global-compact.html#\\_ftnrefl](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pontmessages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html#_ftnrefl)

Francisco (16 de diciembre de 2022). *Videomensaje del Santo Padre para el lanzamiento de la misión 4.7 y el pacto educativo. La educación es un acto*

de esperanza. Vatican. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco\\_20201216\\_videomessaggio-pattoeducativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201216_videomessaggio-pattoeducativo.html)

Francisco (4 de octubre de 2023). *Exhortación apostólica Laudate Deum. A todas las personas de buena voluntad sobre la crisis climática*. Vatican. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost-exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html>

Francisco (14 de junio de 2024). *Discurso del Santo Padre Francisco a la Sesión del G7 sobre Inteligencia artificial*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html#\\_ftnref6](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html#_ftnref6)

Jeffrey D. Sachs (2021). *Las edades de la globalización. Geografía, tecnología e instituciones*.

Nava Amezcuca, A. (2020), *¿Qué es la Tecnociencia? Tecnociencia, poder y entorno*. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 20(41), (pp. 113-145).

<https://doi.org/10.18270/rcfc.v20i41.2784>



# Propuestas de principios para la formación de las cristianas conforme a las propuestas del Papa Francisco en su llamado al Pacto Educativo Global

*Jutta Battenberg Galindo*

Pontificia Universidad Javeriana (PUJ)

## Introducción

Es todo un reto hacer una propuesta digna, profunda y pertinente de forma sucinta con relación al tema de este apartado; sin embargo, ese es uno de los múltiples desafíos que implica nuestro tiempo que corresponde enfrentar.

Ciertamente todos los seres humanos somos iguales en dignidad ante los ojos de Dios<sup>5</sup>; sin embargo, nuestras diferencias biológicas y fisiológicas producen de suyo una percepción diferenciada de la realidad que han sido utilizadas a lo largo de la historia para oprimir, descalificar, discriminar, abusar, devaluar y limitar a las mujeres y las manifestaciones de lo femenino.

Con los movimientos de emancipación de las mujeres, sin que haya desaparecido del todo este tipo de violencia en contra de las mujeres, también han surgido conductas que buscan su reivindicación como la rebeldía, la lucha sostenida y la negación de la femineidad, entre otras.

Lo anterior no es un dato más para registro de la historia, es un asunto que ha tenido hondas repercusiones en el desarrollo de la humanidad, así como en las sociedades actuales que conviene replantear para dirigir nuestros esfuerzos al mundo pensado por Dios, mostrado por Jesucristo y resumido en el símbolo del Reino.

Así, a diferencia del resto de la creación, en los seres humanos nuestra condición de posibilidad para expandir nuestro ser no solo está limitada al instinto, nuestro comportamiento no está predeterminado para repetir la misma conducta como en otras especies. Por el contrario, el don de la libertad que hemos recibido posibilita desarrollar múltiples versiones de cómo ser personas y, por lo tanto, sociedades.

Nuestra condición creatural, libre y siempre limitada, conlleva de suyo la posibilidad de desplegar nuestro ser en dirección opuesta al plan de Dios (pecado)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> STh q 93, a4, ad1; a6, ad2.

<sup>6</sup> Es cierto que en la actualidad la palabra pecado genera conflicto, porque puede producir sentimientos de culpa excesivos, porque se ha abusado de ella para controlar y abusar de otros, porque lo importante es el castigo y se pierde su verdadera dimensión de posibilidad de manifestación de la Gracia y transformación del corazón humano (Rm 5,20-21).

perjudicando al prójimo, al resto de la creación y a nosotros mismos. De aquí la permanente necesidad de repensar el mundo que estamos construyendo, iluminados tanto por las fuentes bíblicas como por las aportaciones de otras áreas del conocimiento humano, el análisis profundo y la reflexión juiciosa para reforzar los aciertos y corregir los errores que descubrimos en el camino.

En efecto, los mundos culturales en los cuales nos hemos desarrollado, han sido construcciones sociales que han priorizado unos valores sobre otros de acuerdo con las motivaciones y los intereses dominantes de pensadores y/o grupos de poder que han defendido y promovido su manera de ver el mundo. Todos y cada uno de ellos ha visualizado un orden ideal que desean conservar basados en las conquistas y las guerras<sup>7</sup>; o en el dominio y la explotación de los recursos ajenos<sup>8</sup>; o el comercio y el consumismo<sup>9</sup> entre otros modelos. Los cristianos también lo hemos hecho todo el tiempo con la comprensión dominante del misterio de Dios de cada época concreta<sup>10</sup>.

## Visión cristiana

En efecto, al igual que otros aspectos del desarrollo humano, los cristianos hemos interpretado el mensaje revelado por Jesucristo de acuerdo con los condicionamientos de cada tiempo que fueron funcionales en su momento y que en la actualidad necesitan replantearse apoyados en nuevas comprensiones para enfrentar tanto lo cotidiano como las situaciones emergentes sin perder lo central del evangelio.

Esta tarea no solo recae en sacerdotes, religiosos, consagrados o expertos en teología, sino en todos los cristianos; misión que además requiere no sólo clarificar la creencia religiosa que tenemos, sino en instruirnos constantemente con la guía correcta para corregir los errores del pasado, así como disciplinarnos en su práctica para ser congruentes con la fe que confesamos y compartimos.

Efectivamente, la forma de ser cristiano no es una conducta que se aprende exclusivamente en el catecismo, la escuela de pastoral o la enseñanza teológica; sino también en la informalidad de nuestro actuar cotidiano. Estas conductas son vistas y duplicadas por las nuevas generaciones que las asimilan o las rechazan, dependiendo de los argumentos dominantes en su contexto y su fuero interno.

Como cristianos y en respuesta a esta propuesta sinodal que nos hace el Papa<sup>11</sup> tenemos la misión de proponer nuestra visión para este Pacto Educativo Global

7 Parker, G. (2023). *Historia de la guerra*. Ediciones Akal.

8 Ramos, B. G. (2015). Colonialismo, colonialidad y modernidad. *ArtyHum: Revista Digital*; Osterhammel, J., & Jansen, J. C. (2019). *Colonialismo: historia, formas, efectos*. Siglo XXI de España editores.

9 Serrano Sáseta, R. (2012). La arquitectura del comercio y del consumo en la historia y en la ciudad contemporánea. *4IAU 4ª Jornadas Internacionales sobre Investigación en Arquitectura y Urbanismo, Valencia, 2011*.

10 Küng, H. (2023). *El cristianismo: esencia e historia*. Trotta; Robbins, J. (2011). Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião & Sociedade*, 31, (pp.11-31).

11 Ver La Sinodalidad en la Vida y en La Misión de la Iglesia [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html)

acorde con los valores del Reino. Para ello necesitamos identificar aquellos que corresponden a nuestra fe y formarnos en ellos para moldear a otros. Si bien, todos ellos aplican para ambos géneros, en este texto enfatizamos su pertinencia en la educación de las mujeres.

Así considerando el lugar desde donde hacemos nuestra propuesta, necesitamos forzosamente fundamentarnos en principios propios de nuestra tradición, y que necesitan permear toda nuestra interpretación y acción. Es decir, reconocer el vínculo insoslayable entre lo espiritual y lo mundano, como una sola verdad que interactúa en nuestra manera de ser y estar en el mundo.

## Principio fundamental y virtudes teologales

**Confesionalidad Religiosa.** En efecto, como subrayé antes, los principios que mueven la manera de vivir en el mundo de los cristianos requieren cimentarse en el conocimiento y la práctica de estos. Es decir, necesitamos ir más allá del catecismo para profundizar nuestra fe. El conocimiento permite diferenciar los argumentos culturales de los verdaderos valores mostrados por Jesús que sirven de base para hacer un mejor juicio de las realidades actuales, sobre todo aquellas sobre las que no se pronunció específicamente.

**Fe.** La fe cristiana no es ciega, ni tampoco infantil; ésta está basada en la experiencia y el testimonio de otros que reconocemos como testigos veraces (Hch), pero que requiere forzosamente hacerse propia, es decir, necesitamos lugares y momentos que promuevan esa misma experiencia que impulsa a compartir con otros la gracia recibida<sup>12</sup>.

**Esperanza.** Una esperanza que sostiene la utopía de forma adulta y madura<sup>13</sup>, dejando atrás las fantasías que llevan a la inmovilidad y comprometida con su tiempo, que lleva a reconocerse como agente de paz, de evangelización, respetuosa de otras formas de ver y apreciar la realidad, que propone, no impone, cierta de que todo puede trabajar para el bien, porque Dios siempre es capaz de sacar algo bueno si se lo permitimos.

**Caridad.** Una caridad entendida como la capacidad de vincularse con todo y con todos más allá de las afinidades y de las coincidencias. Un compromiso que se desarrolla hacia toda la creación de manera general (LS) y hacia los seres humanos en particular (Mt 25, 35-40), reconociendo la corresponsabilidad que se tiene para el desarrollo pleno de todo y de todos<sup>14</sup>.

12 Basualto Porra L., C. González Núñez, and D. Cerda Santander. (2022). Propuesta de un itinerario de confirmación desde la centralidad del kerygma, la iniciación cristiana y la educación de habilidades en la fe. *Revista de Educación Religiosa* 7(4), (pp.97-121). <https://doi.org/10.38123/rev.v2i4.216>

13 Espinosa Arce, J. P. (2017) Pensar una pedagogía teológica de la esperanza. *Anales de Teología* 19(1), 97-115 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6601882>  
<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/49472>

14 Ver Papa Francisco, "Un plan para resucitar", *Vida Nueva digital* en <https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2020/04/UN-PLAN-PARA-RESUCITAR-PAPA-FRANCISCO-VIDA-NUEVA.pdf>

## Acciones impulsadas por el Espíritu

Además de estos principios propios de nuestra tradición cristiana, conviene profundizar en el ser humano en general y las mujeres en particular, cuando permitimos que Dios reine en nuestras vidas. Es decir, más que hablar del Reino de Dios, es necesario vivir el reinar de Dios en la experiencia de cada uno de nosotros, y establecer criterios que permitan reconocer que esto verdaderamente está sucediendo, más allá de nuestras especulaciones personales<sup>15</sup>.

En este sentido se ha escrito muchísima literatura<sup>16</sup>, en esta ocasión, me parece pertinente puntualizar cuatro verbos que reflejan la acción concreta del Espíritu de Dios en nuestras personas. Cuatro acciones que, si bien parten de Dios hacia el ser humano, en cada uno de nosotros son experiencias procesuales y concatenadas que permiten una vivencia encarnada de la Gracia, una evolución en el comportamiento personal que reflejan el camino hacia la semejanza con Dios (Gn 1,26)<sup>17</sup>, a saber: perdonar, liberar, incluir y compartir.

**Perdonar.** Ciertamente la diferencia radical entre Juan el Bautista y Jesús radica en la comprensión de la actitud de Dios frente al pecado personal<sup>18</sup> que, si bien no lo niega, lejos de castigar impulsa a la conversión (Jn 8). Esta conducta de Dios para con el ser humano es la fuente de inspiración para ejercitarnos en el perdón. Perdonar lejos de olvidar, solapar o volvernos a exponer a la misma agresión, es soltar ataduras que impiden caminar en plenitud con el conocimiento de que el pecado propio y ajeno existen con el respectivo daño, pero también con la certeza de que se pueden prevenir, evitar y superar en futuras ocasiones.

**Liberar.** Dios nos libera tanto de las cadenas del resentimiento como de las conductas que limitan nuestra existencia (Mc 5, 1-20). Liberación que nos impulsa a hacia una mejor vida, porque nos permite caminar ligeros hacia el encuentro de los otros y lo otro, reconociendo el valor de comprometernos con su historia.

**Incluir.** Al reconocer que Dios nos tiene a todos incluidos en su proyecto, se despliega en nuestro entendimiento una gama de posibilidades para emplear los dones recibidos en beneficio propio y de los y lo demás<sup>19</sup>. De igual manera, se abren nuestros corazones para aceptar lo diferente, así como es, con sus luces y sus sombras para tender puentes de entendimiento, compromiso y fraternidad

15 Ver Alviar, J. (2004). Hacia una teología personalista del Reino de Dios. *Scripta theologica* 36(3), (pp. 753-793).

16 Entre muchos otros, ver Guerra, P. (2016). La economía solidaria y sus prácticas pastorales en el marco del pensamiento económico de la Iglesia. En J. L. Coraggio (org.), *Economía social y solidaria en movimiento* (39-54) Universidad Nacional de General Sarmiento; Nolan, A. (1981) *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Editorial Sal Terrae; Bevere, J. (1999) *Quebrando la intimidación: Cómo vencer el temor y liberar los dones de Dios en tu vida*. Casa creación; García Ahumada, E. (1987) Aportes liberadores a un compendio universal de la fe católica. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe* 13(52), (pp. 526-571). <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/1212>

17 Ver Battenberg, J. (2022). *Violencia de género y conciencia moral*. PUJ, (pp. 152-158).

18 Si bien hay muchas similitudes entre el Bautista y el Mesías incluso en el discurso, la actitud de Jesús para con los enfermos, así como las parábolas de la misericordia de Lucas 15 reflejan la acción de Dios de cercanía y perdón incluso antes del arrepentimiento, cfr. Bermejo Rubio, F. (2010). Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del Segundo Templo: paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles. *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 15, (pp. 27-56).

19 Ver Deiros, P. A. (2008). *Dones y ministerios*. Publicaciones Proforme.

(FT)<sup>20</sup>, al tiempo que identificamos los límites claros que se requieren en cada caso para construir relaciones sólidas y perdurables.

**Compartir.** Dios nos comparte su ser todo el tiempo y de manera concreta e histórica en la segunda persona de la Trinidad para mostrarnos su cercanía, su luz, su esperanza, su propuesta de ser seres humanos. Compartir no solo implica poner al servicio de los demás lo que tenemos, es sobre todo colaborar con todo lo que somos en el bien común.<sup>21</sup>

## Propuestas acordes al siglo XXI

Ahora sí, partiendo de estas condiciones previas fundamentales y particulares de todo cristiano por un lado y de considerar aquello que sucede en la existencia del creyente cuando permite que Dios vaya reinando en su vida por el otro, pasemos a subrayar algunos factores esenciales en la formación específica de las mujeres cristianas de acuerdo con las condiciones del siglo XXI.

**Dignidad humana.** En efecto, el primer valor a subrayar es la dignidad de las mujeres, que no es inferior, pues fue creada en igualdad y con la misma responsabilidad según el primer relato del Génesis (Gn 1, 26-28)<sup>22</sup>, como tampoco es más pecadora que el varón, pues haber comido primero del fruto no le implica de suyo mayor responsabilidad (Gn 3, 6)<sup>23</sup> y, en todo caso, de acuerdo con las enseñanzas de Jesús la haría favorita de Dios y receptora privilegiada de su Gracia (Lc 5,32; Rm 5, 20-21).

Si bien la dignidad humana necesita ser reconocida por los otros, se tiene de suyo, y es, precisamente desde esta certeza, que cada ser humano en general, y nosotras, las mujeres en este caso en particular, necesitamos aprender a reconocérsela, enseñarla a las nuevas generaciones, exigirla en toda ocasión, además de aplicarla en nuestro trato y consideración hacia las otras mujeres y hacia nosotras mismas.

**Legitimación de lo femenino.** Ciertamente fueron necesarios los movimientos de liberación femenina para reclamar los derechos negados por siglos<sup>24</sup>; sin embargo, la radicalidad de algunas de estas posturas masculinizaron a las mujeres y devaluaron aquellas conductas y actividades con las que siempre estuvimos

20 Además de la encíclica del Papa ver Costadoat Carrasco, J. (2013). *Cristianismo en construcción* (Colección Tabor 28). Universidad Católica del Maule; Aguirre, R. (1994). *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, PT 77. Sal Terrae.

21 Ratzinger, J. (2004) *La fraternidad de los cristianos*. Sígueme; Illanes, J. L. (1988) *Juan ESQUERDA BIFET, Compartir la vida con Cristo. Dinamismo de la vocación cristiana*, Ed. Balmes; Bullón, A. (2021) *Compartir a Jesús es todo*. Editorial ACES.

22 Reinhart, E. (2005). *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*. EUNSA; Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander; Argüello, S. (2007) *Imago et similitudo Dei. Tópicos. Revista de Filosofía* 33(1), 37-71; idem, (2012) *La lectura*. San Esteban, 245-276. Crouch, C.L. (2010) *Genesis 1:26-7 As a statement of humanity's divine parentage. The Journal of Theological Studies* 61(1), 1-15 <https://doi.org/10.1093/jts/flp185>; Mateo-Seco, M. *Imágenes de la Imagen. Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa* (2008). *Scripta theologica* 3(40), 677-693 <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/10750/8565>

23 Ver Battenberg, *Violencia de género y conciencia moral*, (pp. 173-175).

24 Para una idea, ver "Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana" de Olympe de Gouges en [https://observadoresddhh.org/wp-content/uploads/2019/09/declaracion\\_derechos\\_mujer.pdf](https://observadoresddhh.org/wp-content/uploads/2019/09/declaracion_derechos_mujer.pdf)



La autonomía afectiva permite desarrollar la propia facultad de amar y la satisfacción que da hacerlo, pero también exige reciprocidad para ayudar a incrementar la capacidad de amar de otros.

**Vivencia espiritual.** La verdadera vivencia espiritual del cristiano va más allá de seguir normas y ritos de orden obligatorio, por el contrario, es una experiencia existencial gozosa que conecta a la persona con el Misterio<sup>28</sup>, que llena todo el ser, que fortalece, ilumina y da sentido, que abre al compromiso con los otros<sup>29</sup> y lo otro (LS)

Si bien lo anterior no son los únicos aspectos son una base para que cada uno de nosotros pensemos y actuemos juntos, comprometidos con el tiempo y el espacio en el que estamos, para que hagamos real el proyecto de Dios en nuestras historias.

## A modo de conclusión

Cada sociedad, cada ideología, cada grupo religioso, cada familia intervienen en la formación de las nuevas generaciones, este es un hecho ineludible, este fenómeno pasa independientemente de la consciencia que se tenga en la influencia que se está ejerciendo en otros. Ciertamente, cada ser humano, desde su propia libertad, toma los consejos, los ejemplos, los principios y los valores que van a configurar su identidad, pero sólo puede tomar aquello que esté en su contexto. De aquí la importancia como adultos de reflexionar comunitariamente qué personas estamos formando.

La invitación que nos hace el Papa Francisco a corresponsabilizarnos en el Pacto Educativo Global, nos atañe a todos y a todas en general y a los cristianos en particular desde nuestra propia trinchera. De aquí la necesidad de profundizar en nuestra fe -confesionalidad religiosa-; en nuestras virtudes teologales -fe, esperanza y caridad-; en las conductas que promueve el Espíritu en nuestra persona cuando permitimos que Dios reine en nuestra existencia -perdonar, liberar, incluir y compartir-; además de considerar aspectos fundamentales de la actualidad -dignidad humana, legitimar lo femenino, subrayar la importancia en la formación de las nuevas generaciones, autonomía y vivencia espiritual.

No solo corresponde pensar qué mundo vamos a dejar a las nuevas generaciones, sino qué generaciones vamos a dejar al mundo futuro.

28 Duque, J. M. (2018). Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana. *Revista Española de Teología* 78/2, 225-243; López Peñalba, J. *Los Dinamismos De La Experiencia Cristiana. La Perspectiva De La Conversión*. Universidad San Dámaso, 2020; García, J. M. (2015). Experiencia cristiana mística y contemporaneidad. *Teología y Catequesis* 132, (pp. 13-36).

29 "Nadie se salva solo" cita frecuentemente repetida por el Papa Francisco y especialmente significativa en la homilía del 27 de marzo del 2020 en plena pandemia del coronavirus y motor indiscutible de la misión de la Iglesia a lo largo de la historia. Ver [https://www.google.com/search?sca\\_esv=91e5e3360bc36966&xsrf=ADLYWlleSLFOHJyxPTgwezqPsO8S-OPh5XWA:1726146845474&q=homilia+nadie+se+salva+solo&tbm=vid&source=lnms&fbs=AEQNm0](https://www.google.com/search?sca_esv=91e5e3360bc36966&xsrf=ADLYWlleSLFOHJyxPTgwezqPsO8S-OPh5XWA:1726146845474&q=homilia+nadie+se+salva+solo&tbm=vid&source=lnms&fbs=AEQNm0)



# Educar para un estilo de vida más sobrio: un reto del presente

Román Guridi

Pontificia Universidad Católica de Chile

## Introducción

Los compromisos y áreas de investigación propuestas por el Papa Francisco en el año 2020, para renovar el Pacto Educativo Global resuenan todavía como una invitación pertinente. Particularmente en el contexto de la crisis socioambiental que caracteriza a este tiempo. El compromiso número siete, de hecho, plantea la necesidad de salvaguardar nuestra casa común, entre otras cosas, a través de la adopción de estilos de vida más sobrios. No obstante, es inevitable hacerse algunas preguntas ante este llamado ¿en qué sentido la sobriedad puede ser un valor atrayente para los códigos culturales actuales? ¿cuáles serían las razones teológicas que hagan de la sobriedad un irrenunciable desde el punto de vista religioso? ¿qué significa en concreto un estilo de vida más sobrio? y ¿cuáles pueden ser algunas implicancias de esta búsqueda para los procesos educativos?

Ante estas preguntas, el presente capítulo aborda el modo en que la sobriedad aparece en la encíclica *Laudato si'* como parte esencial de la conversión ecológica que hace frente a la cultura del descarte. Además, profundiza el sentido teológico de la sobriedad a través de las nociones de *ascesis* y de la *kénosis* de Jesús. En este punto se muestra que más que un proceso de refrenar, coartar, o limitar, la sobriedad se orienta a impulsar, explorar, y desplegar una forma de vida que sea fiel al tipo de relaciones entre las criaturas querido por Dios: con uno mismo, con las demás personas, y con el resto de las cosas y seres. A través de estas dos nociones es posible legitimar teológicamente la centralidad de la sobriedad. Por último, se abordan algunos desafíos educativos al querer apuntar a un horizonte de sobriedad, destacando el tipo de experiencias y narrativas oportunas para esa búsqueda. Estas tienen que ver con: la gratitud, la interdependencia, la esperanza, y la agencia personal.

## El insistente llamado a un estilo de vida más sobrio

El capítulo décimo del compendio de la Doctrina Social de la Iglesia incluye la única mención a la sobriedad que se encuentra en todo el texto. En referencia a *Centesimus Annus* destaca la importancia de nuevos estilos de vida no solo para hacer frente al consumo desmesurado - un tópico recurrente en los escritos sociales de la Iglesia - sino que también para contrarrestar las causas de los de-

sastres ecológicos. Nos dice el número 486 que “los graves problemas ecológicos requieren un efectivo cambio de mentalidad que lleve a adoptar nuevos estilos de vida (...) Tales estilos de vida deben estar presididos por la sobriedad, la templanza, la autodisciplina, tanto a nivel personal como social” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005). Este nexo entre la crisis ecológica y la necesidad de estilos de vida más sobrios es el que desarrollará fuertemente la encíclica *Laudato sí*.

Siete números de esta encíclica aluden a la sobriedad. En la primera ocurrencia, el Papa Francisco la vincula, junto con el cuidado, al sentimiento de unidad que tenemos con todo lo que existe. Si este sentimiento nos habita, entonces las actitudes mencionadas brotarán de manera espontánea y nos preservarán de considerar la realidad como mero objeto de uso y de dominio (LS 11). Al mismo tiempo, reconoce que la vida monacal - especialmente el *ora et labora* de la regla de San Benito - confirió al trabajo manual un sentido espiritual que modifica nuestra relación con el mundo impregnándola de una sana sobriedad, volviéndonos más cuidadosos y respetuosos del ambiente (LS 126). Recuperando el mensaje del Papa Benedicto XVI para la jornada mundial de la paz de 2010, *Laudato sí* señala también que es necesario que las sociedades tecnológicamente avanzadas estén dispuestas a favorecer comportamientos caracterizados por la sobriedad, dando a esta última un alcance social más allá de las dimensiones personales de la misma. El desarrollo sostenible implica pensar nuevas formas de entender el crecimiento e incluso aceptar cierto decrecimiento (LS 193). Así, la sobriedad tiene que ver con el reconocimiento de la interdependencia de todo lo existente, y con el sentido espiritual de la transformación de la realidad (el trabajo) que reconoce límites que deben ser respetados.

El resto de las ocurrencias de la noción de sobriedad están todas en el capítulo sexto: *educación y espiritualidad ecológica*, específicamente en el apartado sobre gozo y paz, que sucede a la reflexión sobre la conversión ecológica. El contexto es la insistencia del Papa Francisco en la importancia de que la conversión ecológica - que es personal y comunitaria - cristalice en hábitos cotidianos, a través del ejercicio concreto de virtudes. Para *Laudato sí* la conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos (LS 209); porque sólo a partir del cultivo de sólidas virtudes es posible la donación de sí en un compromiso ecológico (LS 211). Por eso, es muy noble asumir el deber de cuidar la creación con pequeñas acciones cotidianas, y es maravilloso que la educación sea capaz de motivarlas hasta conformar un estilo de vida (LS 211). Por lo que no hay que pensar que esos esfuerzos no van a cambiar el mundo. Esas acciones derraman un bien en la sociedad que siempre produce frutos más allá de lo que se pueda constatar, porque provocan en el seno de esta tierra un bien que siempre tiende a difundirse, a veces invisiblemente (LS 212). La conversión ecológica por lo tanto debe plasmarse en un estilo de vida que cultive virtudes pertinentes para hacer frente a la crisis socioambiental.

Es ahí donde se sitúa la inclusión de la sobriedad, que forma parte del modo en que la espiritualidad cristiana entiende la calidad de vida. *Laudato sí* afirma que esta espiritualidad propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad

de gozar con poco (LS 222). Esta perspectiva de que “menos es más” se ancla en la Biblia y es compartida también con otras tradiciones religiosas. La simplicidad a la que apunta permite estar presente con serena atención ante cada criatura, y una actitud agradecida ante la vida (LS 222). Es por eso que la sobriedad que se vive con libertad y consciencia es liberadora (LS 223). Ayuda a concentrarse en lo esencial, discriminando las verdaderas necesidades de las que no lo son. Orienta hacia una felicidad que sabe limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida (LS 223). Esta mención de la felicidad resuena con el modo en que el activista y escritor francés Pierre Rabhi se refería a la sobriedad (*sobriété heureuse*) (Lainé, 2023, p. 67). El Papa Francisco, de hecho, recurre dos veces a esa expresión: feliz sobriedad (LS 224 y 225), y la vincula con la posibilidad de alcanzar paz y armonía con uno mismo, con los demás, con el resto de las criaturas y con Dios (LS 225).

Reconocida en su dimensión social (Miller, 2018), y propuesta incluso como un principio permanente de la doctrina social de la Iglesia (Lainé, 2018), la sobriedad puede ser entendida como una autolimitación voluntaria que se orienta a una nueva manera de habitar el mundo - un nuevo estilo de vida - más respetuosa de las demás personas y criaturas. En este sentido, la sobriedad no es un fin en sí misma, ni apunta a una pérdida de vida o a una devaluación de esta. Tal como señala J-Ph Pierron la sobriedad no “es vivir menos, sino vivir mejor cambiando el sentido de lo que es vivir (...) Al intensificar nuestras relaciones con los demás y con nuestro entorno vital, se trata más de desear mejor que de desear menos” (Pierron, 2024, p. 9). El foco de la sobriedad, por lo tanto, no es la moderación o la renuncia, sino que el establecimiento de relaciones que honren la interdependencia de todo lo existente, nos permitan estar presentes con serena atención ante toda criatura, y nos conecten con la gratitud. En este sentido, la sobriedad es un modo de ser, una virtud a practicar y un principio para organizar nuestra vida en común.

## El ejemplo de Jesucristo y el *ascetismo ecológico*

Así entendida, la sobriedad encuentra en la vida de Jesús y en el desarrollo de la ascesis cristiana una inspiración fecunda. Dado que no se trata de un fin en sí misma, es inevitable preguntarnos ¿por qué la sobriedad sería una virtud a practicar y un horizonte vital al cual tender? ¿cuál podría ser su soporte teológico? Es ante estas preguntas que el ejemplo de la kénosis de Jesús, resaltado por San Pablo en la carta a los filipenses, y la búsqueda de un estilo de vida congruente con la fe profesada en los albores del cristianismo aparecen como sugerentes.

Muchas veces comprendida en la práctica como un sinónimo de la encarnación, la kénosis de Jesús alude a un movimiento existencial distinto (Fil. 2,5-11). San Pablo refiere al ejemplo de Jesús que siendo de condición divina no utilizó esa condición para su propio beneficio, sino que se abajó asumiendo la condición

de siervo. Es interesante constatar que la kénosis implica, por así decirlo, un doble movimiento existencial (Guridi, 2018, pp. 223-258). Por una parte, en un camino de autolimitación Jesús escoge no utilizar su igualdad con Dios para provecho propio. Y este es el sentido de la expresión *arpagmos* que aparece en el texto de Filipenses (Wright, 1986). Jesús deliberadamente renuncia a privilegios y honores que podría haber reivindicado. Por otra parte, la carta a los Filipenses muestra que Jesús entendió su condición divina como un camino de entrega, como la donación de sí mismo. Y este es el sentido de la expresión *ekenosen* que muchas veces es traducida como abajarse o vaciarse. Jesús no se vacía de nada ni pierde nada que le sea esencial. Más bien, despliega una entrega amorosa de sí mismo que resulta en vida y bienestar para todos. Con su amor de entrega y donación, Jesús revela que "Dios no es un ser egocéntrico y codicioso" (Fee, 2010, p. 101). Haciendo un paralelo con la figura de Adán, es posible decir que Jesús enfrenta la misma elección arquetípica, que de hecho enfrentamos todas las personas: ¿qué hacer con el propio poder? (Wright, 1993, p. 88). No obstante, es Jesús y no Adán quien revela y encarna la verdadera imagen de Dios, y podemos reconocer en él lo que verdaderamente caracteriza a Dios: el don (Di Pede & Wénin, 2012).

El doble movimiento existencial de la kénosis, por lo tanto, se inscribe en la lógica del amor-todopoderoso que se autolimita y dona. La entrega profunda siempre implica un tipo de limitación, que no tiene que ver con la ausencia, la impotencia o el no involucramiento. Jesús se autolimita por fidelidad al amor que se entrega a sí mismo. Y así, revela la verdadera imagen de Dios y, tal como señala el texto de Filipenses, recibe el nombre por encima de todos los nombres: Señor, porque Dios ha reconocido en él la imagen de Dios perfectamente realizada. Esta perspectiva teológica permite una primera comprensión de la autolimitación implicada en la sobriedad. Esta limitación no se inscribe en la dinámica de la perfección moral personal, sino que en la dinámica de la donación y fidelidad a la imagen de la humanidad plena.

Una perspectiva teológica similar es la desplegada por el movimiento ascético de los albores del cristianismo, y que encuentra un correlato en el ideal de pobreza de varios movimientos y órdenes mendicantes de la plena Edad Media (Piron, 2012). No obstante, es importante no reducir la comprensión del ascetismo a las prácticas relacionadas con la *fuga mundi*, la restricción de alimentos, la privación del sueño, o la abstinencia sexual, propias de los monjes y eremitas del naciente cristianismo. El ascetismo ecológico es una actitud necesaria en nuestros días tal como lo señala John Zizioulas: "necesitamos no una ética, sino un ethos. No un programa, sino una actitud y una mentalidad. No una legislación, sino una cultura" (John Metropolitan of Pergamon, 1992, p. 61). Tomando una definición contemporánea del ascetismo, este puede ser comprendido como prácticas dentro de un entorno social dominante, destinadas a inaugurar una nueva subjetividad, diferentes relaciones sociales, y un universo simbólico alternativo (Valantasis, 2008). Esta mirada resalta la vigencia de la ascesis en el contexto de la crisis ecológica.

El ascetismo tiene que ver con hacer las cosas de otro modo, con poner en marcha nuevas prácticas. No obstante, estas prácticas no son fines en sí mismas, sino que apuntan a una nueva subjetividad, a habitar el mundo de otro modo. Es por eso por lo que la ascesis implica siempre una dimensión de resistencia o de alternativa ante un contexto cultural dominante muchas veces incuestionado. Sin embargo, el acento de esta es la exploración, el despliegue y la búsqueda de nuevos estilos de vida. De este modo, las prácticas ascéticas necesitan ideas, imágenes, y razones que legitimen su realización. Sin un universo simbólico que las integre como coherentes y válidas, probablemente no perdurarán en el tiempo. Las prácticas ascéticas, por lo tanto, no se definen por su dureza o austeridad, sino que por el horizonte al que apuntan. Así como la kénosis de Jesús nos permite comprender la autolimitación de la sobriedad como fidelidad al amor de entrega, esta mirada sobre el ascetismo arroja luz sobre las prácticas que podemos asociar a la sobriedad. Estas no se distinguen meramente por la moderación o la renuncia, sino que por el tipo de relaciones que vehiculan: con uno mismo, con los demás, y con el resto de los seres y cosas.

En medio de la cultura del descarte, el llamado a la sobriedad requiere activar el discernimiento sobre los límites a respetar - la autolimitación - y el tipo de relaciones que estamos invitados a poner por acto: relaciones que dan vida. Estas acciones concretas pueden estar relacionadas con nuestros patrones de consumo, los hábitos alimenticios, el uso del agua, los medios de transporte, la utilización de fuentes energéticas, el tratamiento de los desechos, la elección de materiales, el ritmo de vida, las opciones de recreación y lugar de residencia, etc. La sobriedad despliega una forma de habitar el mundo que no es de dominio, acaparamiento o acumulación, sino que de respeto y cuidado.

## Educar para la sobriedad: narrativas y experiencias.

¿Qué tipo de narrativas y experiencias son deseables en los procesos formativos para favorecer la sobriedad? Comentando el marco EDS para 2030 de la Unesco, Markus Vogt ofrece una pista interesante para abordar esta pregunta. Señala que el desarrollo sostenible podrá permear la educación siempre y cuando no quede relegado a ser solo un tema para tratar, sino que logre permear transversalmente los contenidos, las didácticas y las organizaciones educativas (Vogt, 2022, p. 415). Alain Thomasset, por su parte, nos recuerda que la vida moral se desarrolla en la medida en que puedo insertar mi propia historia en una narrativa de sentido o historia compartida (Thomasset, 2019). Podemos afirmar, de este modo, que la sobriedad será significativa en los procesos formativos solo si está conectada con las biografías personales, y afecta transversalmente a las instituciones educativas en todas sus dimensiones.

En esta línea, las experiencias y narrativas pertinentes para favorecer la sobriedad tienen que apuntar, al menos, a estos cuatro aspectos:

## La interdependencia o interconexión.

Tal como señala *Laudato si'* la sobriedad está vinculada al sentimiento de unidad que tengamos con todo lo existente (LS 11). La interconexión de todo lo creado es fuertemente destacada por la encíclica que llega a afirmar que el ser humano forma una sublime comunión o una especie de familia universal con el resto de las criaturas (LS 89). *Laudate Deum*, por su parte, profundiza en esta perspectiva al señalar que "la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas" (LD 67). Dado que bíblicamente la vida no equivale a la sobrevivencia, el reconocimiento de esta dependencia humana devela una riqueza profunda. Los procesos formativos, por lo tanto, debieran permitir a los estudiantes experimentar esta interconexión no solo desde un punto de vista cognitivo, sino que experiencial. No es suficiente demostrar racionalmente que las demás criaturas son importantes para nosotros o que dependemos de ellas intrínsecamente. Lo que se requiere es que hagamos experiencias prácticas para ocuparnos de ellas en concreto. Es a través de esta actitud de cuidado que reconocemos su valor (Pierron, 2024, p. 2).

## Prestar atención y gratitud.

El modo en que *Laudato si'* entiende la sobriedad resalta la importancia de saber estar plenamente presente con serena atención ante toda criatura. La conversión ecológica hacia la sobriedad supone un cambio en nuestros modos de percibir. La percepción, de hecho, es una facultad moral resaltada por varios pasajes evangélicos (Noisette, 2019, p. 112). El buen Samaritano supo percibir al herido, y el juicio final relatado en Mateo 25, está relacionado con la capacidad de ver: ¿cuándo te vi? Esta capacidad de prestar atención moviliza el reconocimiento existencial de que todo lo importante de la vida es un don recibido y como consecuencia, la gratitud. Esta es la base de "actitudes gratuitas de renuncia y gestos generosos, aunque nadie los vea o los reconozca" (LS 220). Prestar atención implica reconocer la presencia y acción de Dios en todas las cosas, y esta mirada sacramental sobre la realidad es un impulso relevante para el cuidado de la casa común (Schaefer, 2022). En esta misma línea se puede destacar el acento de varios escritos contemporáneos en la noción del asombro (*wonder*) que significa al mismo tiempo maravillarse e interrogarse ante la realidad (Deane-Drummond, 2006).

## La agencia personal.

En un interesante libro, Per Espen Stoknes muestra las barreras psicológicas que dificultan la toma de decisiones hacia estilos de vida más sustentables. Una de las formas de hacer frente a estas barreras es la de promover acciones simples que muestren progreso. Al mismo tiempo, resaltar las buenas historias de

transformación que modelan los cambios posibles (Stoknes, 2015). Es claro que la crisis ecológica tiene componentes estructurales y sistémicos que tienen que ser abordados políticamente por los países. No obstante, las acciones personales son importantes y construyen una base social más fuerte para las políticas y transformaciones estructurales. Los procesos formativos deben acentuar, por lo tanto, la capacidad de transformación e incidencia personal, a través de acciones concretas.

## Cultivar la esperanza.

Lo anterior está directamente vinculado a la necesidad de proponer una narrativa esperanzadora de cara a la crisis ecológica. Dentro de la proliferación de conceptos y perspectivas discursivas que intentan nombrar esta época - Antropoceno, crisis climática, los límites planetarios, desarrollo sostenible, etc. - es clave que la mirada cristiana sobre la realidad plantee una visión del presente y del futuro articulada en clave de la esperanza. No de una esperanza acrítica que podría ser una confianza ciega en los desarrollos científico-tecnológicos o en un Dios providente que nos preservará a toda costa de la catástrofe sin importar lo que hagamos. Que Dios lleve adelante la consumación de la creación es un horizonte de bien con el que el ser humano puede colaborar. Los procesos formativos deberían permitir al estudiante inscribir su propia biografía personal en un horizonte colectivo mayor, un horizonte fundado en la esperanza y en la dimensión colectiva de nuestro actuar. La crisis ecológica es un aliciente para crecer en humanidad - la humanidad plena revelada por Jesucristo en su kénosis - desde una mirada menos individualista y antropocéntrica. Se trata de alentar la colaboración con la acción renovadora del Espíritu hacia todo lo creado.

## Conclusión

La encíclica *Laudato si'* pone en el corazón de la conversión ecológica la búsqueda de estilos de vida más sobrios. Este llamado se actualiza en los compromisos propuestos por el papa Francisco para el nuevo Pacto Educativo Global. En cuanto a la autolimitación voluntaria la sobriedad no apunta a una pérdida de vida o una menor calidad de esta. No se funda en la carencia, sino que en el establecimiento de relaciones que den vida, a uno mismo, a los demás, y al resto de las criaturas. En este sentido, se orienta a la plenitud de la vida, testimoniada en la kénosis de Jesús. En cuanto a cultivar la sobriedad requiere explorar nuevas formas de habitar el mundo. Los procesos formativos necesitan narrativas y experiencias que permitan a los estudiantes dar significado personal y biográfico a la sobriedad, pero vinculado a un sentido e historia colectiva. Es ahí donde algunas de las dimensiones relevantes para formar hacia la sobriedad son el reconocimiento de la interdependencia, la gratitud, y el despliegue de la agencia personal, desde una mirada esperanzada de la realidad.

## Bibliografía

- Deane-Drummond, C. (2006). *Wonder and Wisdom: Conversations in Science, Spirituality, and Theology*. Templeton Foundation Press.
- Di Pede, E., & Wénin, A. (2012). Le Christ Jésus et l'humain de l'Eden. L'hymne aux Philippiens (2,6-11) et le début de la Genèse. *Revue théologique de Louvain*, 43(2), (pp.225-241).
- Fee, G. D. (2010). *Philippians*. IVP Academic.
- Guridi, R. (2018). *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- John Metropolitan of Pergamon. (1992). Preserving God's Creation. En E. Breuilly & M. Palmer (Eds.), *Christianity and Ecology* (pp. 47-63). Cassell.
- Lainé, L. (2018). Pour une éthique de la sobriété. *Revue d'éthique et de théologie morale, hors série*, (pp.117-131).
- Lainé, L. (2023). Avec Laudato si': Pour une éthique de la sobriété. En F. Revol, L. Andrianos, & G. Kerber (Eds.), *Penser les relations écologiques en théologie à l'ère de l'anthropocène. Contributions œcuméniques en théologie de l'écologie*. (pp.65-75). Les Éditions du Cerf.
- Miller, J. E. (2018). The Virtue of Sobriety: Integral Ecology in Its Full flourishing. *Nova et Vetera*, 16(1), (pp.205-219).
- Noisette, H. (2019). La morale du pape François: Une éthique des vertus au risque du dialogue avec tous. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 302, (pp.107-121).
- Pierron, J.-P. (2024). Temperance, Humility and Hospitality: Three Virtues for the Anthropocene Moment? *Philosophies*, 9(5), (pp.1-15).
- Piron, S. (2012). Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Age central. En D. Bourg & P. Roch (Eds.), *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie* (pp.49-73). Labor et Fides.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Libreria Editrice Vaticana.
- Schaefer, J. (2022). Venerating Earth.Three Sacramental Perspectives. En A. Hampton & D. Hedley (Eds.), *The Cambridge Companion to Christianity and the Environment* (pp.247-262). Cambridge University Press.

- Stoknes, P. E. (2015). *What We Think About, when we try not to think about, Global Warming. Toward a New Psychology of Climate Action*. Chelsea Green Publishing.
- Thomasset, A. (2019). L'éducation morale comme apprentissage des vertus. Nécessité et insuffisance. *Revue d'éthique et de théologie morale, Hors-série*, (pp.129-146).
- Valantasis, R. (2008). A Theory of Asceticism, Revised. En *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism* (pp.101-116). Wipf & Stock Pub.
- Vogt, M. (2022). Theological Ethics in Discourse with Concepts of Sustainability Education and Sustainable Transformation. En M. Eckholt (Ed.), *Creation–Transformation–Theology. International Congress of the European Society for Catholic Theology* (pp.413-420). LIT Verlag.
- Wright, N. T. (1986). Harpagmos and the Meaning of Philippians 2:5-11. *Journal of Theological Studies*, 37, (pp.321-352).
- Wright, N. T. (1993). *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Fortress Press.



# Los procesos migratorios en América Latina a la luz de la fe como desafío para una educación en clave intercultural y dialógica

*Bacher Martínez, Carolina*

Instituto Teológico Egidio Viganó  
Universidad Católica Silva Henríquez

*Da Costa, Nathalia*

Instituto de Filosofía Juvenal Dho  
Universidad Católica Silva Henríquez

En el marco del proceso migratorio contemporáneo global, la reflexión hace foco en los desafíos socioculturales y pastorales que suscita en la actualidad de América Latina su incorporación en el Pacto Educativo Global y los aportes que la teología pastoral ofrece para pensarlo desde la fe. En dicho marco, la migración de jóvenes latinoamericanos comporta una interpelación peculiar: hace más de cuatro décadas que ellas y ellos emigran a países vecinos, situación que desafía su inclusión en la formación superior, especialmente en la educación superior católica.

Luego de presentar una descripción de los procesos migratorios actuales en América Latina a la luz del magisterio de Francisco, se explicita el derecho de educación de los migrantes como derecho humano fundamental, y los fundamentos teológicos que lo sustentan, a fin de explicitar una agenda educativa y pastoral intercultural y dialógica para la región.

## La migración actual en América Latina a la luz del magisterio de Francisco

La migración no es un fenómeno actual sino por el contrario, es de muy larga data y ha sido una cuestión fundamental en las diferentes culturas y civilizaciones. La diferencia de religiones, creencias, tradiciones y prácticas; el color de la piel o el idioma, fueron factores que desde la antigüedad han generado miedo y rechazo hacia el extranjero, hacia “el otro”, atentando contra su dignidad. Las migraciones se dan por diversas causas, económicas, familiares, políticas, como consecuencia de las guerras, pero también de la crisis climática, y que gran parte de estos movimientos y cambios no se dan de manera voluntaria ni espontánea.

La Organización Internacional de Migraciones indicó que para el 2020 existían alrededor de 281 millones de migrantes internacionales, equivalente al 3,6% de la población mundial. En América Latina, región que acoge al 5.3% de los migrantes internacionales, se ha producido el incremento más alto de la tasa de migración, duplicándose en 15 años, pasando de 7 a 15 millones en 2022 (OIM, 2022: 24). El 80% de los migrantes de la región de América del Sur, son intrarregionales, cifra que ha ido en aumento desde 2010 y que responde a diversas causas como las barreras para la emigración hacia Europa o América del Norte, el incremento de las oportunidades laborales, reducción de los costos de transporte y mejora de los medios de comunicación (OIM, 2022:111). Ahora bien, estos cambios en los procesos migratorios se han dado de manera mucho más rápida que aquellos que han operado a nivel legislativo y cultural, dificultando y, en algunos casos, obstaculizando el ejercicio de los derechos de las personas migrantes.

En línea con estas declaraciones, el Papa Francisco se ha manifestado en innumerables ocasiones por el respeto de la dignidad humana, expresando que:

todo ser humano tiene derecho a vivir con dignidad y a desarrollarse integralmente, y ese derecho básico no puede ser negado por ningún país. Lo tiene, aunque sea poco eficiente, aunque haya nacido o crecido con limitaciones. Porque eso no menoscaba su inmensa dignidad como persona humana, que no se fundamenta en las circunstancias sino en el valor de su ser. Cuando este principio elemental no queda a salvo, no hay futuro ni para la fraternidad ni para la supervivencia de la humanidad (*Fratelli tutti*, 2020, p. 28).

En este sentido, y tal como se manifiesta en *Dignitas Infinita*, la situación de los migrantes se vincula estrechamente con el tema de la dignidad inherente al ser humano y en la misma pueden observarse algunos ejemplos de las graves violaciones que se producen actualmente contra la dignidad humana. Asimismo, el Pacto Educativo Global recoge esta preocupación por los migrantes, a quienes incluye entre los vulnerables y excluidos, abogando por la apertura a la acogida, y el fomento de la inclusión educativa y cultural.

## Los migrantes como sujetos de derechos, en particular, el derecho a la educación

Más allá de la existencia de principios y normas jurídicas que determinan el respeto de los derechos de las personas migrantes, la situación por la que atraviesan los mismos expone la gran distancia que existe entre lo que se encuentra plasmado en las declaraciones y lo que sucede en la realidad. Los migrantes siguen “sufriendo abusos, explotación y violencia”; siendo vistos como objeto de derechos, tanto respecto de su rol clave para el desarrollo económico de los países -es decir, como un factor de producción, o como víctimas de tratantes de personas y/o de organizaciones delictivas internacionales. Es así como se deja de lado su condición de sujeto de derechos, de seres humanos con derechos hu-

manos y dotados de dignidad, obviándose, en muchos casos, que son los estados quienes deben combatir todo tipo de abuso y discriminación contra los mismos y entregar las garantías necesarias para el ejercicio adecuado de sus derechos en igualdad de condición que el resto de los ciudadanos (OAS, 2013).

En este punto es importante recordar que la "dignidad del ser humano incluye también la capacidad, inherente a la propia naturaleza humana, de asumir obligaciones hacia los otros" (*Dignitas infinita*, 27); que la globalización en sí es un proceso neutro, que objetivamente no es bueno ni malo en sí mismo, dependiendo de la sociedad y de los gobiernos determinar si puede servir para elevar muros y barreras o para construir puentes que no unan y acerquen más; y, en ese sentido, establecer cuáles son las responsabilidades y obligaciones que asumirán cada de una de las partes frente a los movimientos migratorios y la dignidad con la que los migrantes deben ser acogidos e integrados.

Vinculado a esto último, hay dos elementos de suma importancia, que pueden ayudar a que los migrantes desarrollen un sentido de pertenencia en la sociedad que los está recibiendo. Por un lado, la educación intercultural -basada en el respeto de la dignidad e igualdad de las personas- relacionado al verdadero significado de acogida; y, por el otro, la participación social y política de las personas migrantes vinculada a la contribución en la formulación de políticas públicas que puedan afectarles (Lucas et al, 2008, p. 83).

Respecto del derecho a la educación, el mismo debe ser garantizado, con independencia de la situación migratoria, considerando que es un derecho humano irrenunciable (Principios Interamericanos, 37). En relación con esto, ya en 1965, en la Declaración *Gravissimum educationis* se establecía el derecho universal a la educación expresando que

Todos los hombres, de cualquier raza, condición y edad, en cuanto participantes de la dignidad de la persona, tienen el derecho inalienable de una educación, que responda al fin propio, al propio carácter; al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y, al mismo tiempo, esté abierta a las relaciones fraternas con otros pueblos a fin de fomentar en la tierra la verdadera unidad y la paz (número 1).

Ahora bien, esa educación debe ser de carácter intercultural<sup>30</sup>, pretendiendo la eliminación o desaparición de las jerarquías existentes en las estructuras sociales que generan discriminación y exclusión; entendiéndose, como bien lo expresa Walsh

como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico -de saberes y conocimientos-, que afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación (2009, pp. 76-78).

30 Como bien lo expresan Stefoni et al "la interculturalidad se basa en un enfoque democrático que requiere igualdad entre todos los actores sociales involucrados. Esto significa que se deben eliminar las barreras que impiden la participación plena y activa de las personas, y se debe fomentar un ambiente de igualdad y respeto mutuo" (2016, p. 9)

El Papa Francisco, en su discurso sobre el Pacto Educativo Global, emitido en el Seminario de Educación (2020), expresaba la importancia de que, principalmente, las nuevas generaciones comprendan sus tradiciones y culturas propias, de modo que desarrollen la autocomprensión asumiendo los cambios culturales, para lo que hay que promover una cultura del diálogo y el encuentro pacífico.

## Algunos fundamentos teológico-pastorales de la dignidad de los migrantes y del compromiso eclesial recíproco

Es posible reconocer la fuerte raigambre que tiene en la tradición judeocristiana la posición creyente sobre las migraciones. El relato de Ex 3, 7-12, conocido como la misión de Moisés, presenta a Dios escuchando el clamor del pueblo, impulsando su salida hacia una tierra prometida, y convocando a Moisés a favorecer este proceso. Así, la migración de los pueblos se presenta como garantía de la protección de la imagen de Dios amenazada en la trama de dominación entre seres humanos (Castillo Mora & Gil Ortiz, 2021, p. 80).

La familia de Nazaret también oyó la voz del Señor que la animaba a buscar protección huyendo de la amenaza cierta de muerte (cf. Mt 2, 13-23). Siendo ya adulto, Jesús sintió compasión ante la exclusión de los migrantes, y transpuso los conceptos culturales judíos abriéndose a los extranjeros (cf. Glaab, 2023, p. 73).

Acoger a los migrantes ha sido una característica fundamental de los seguidores de Jesús. Por eso, la hospitalidad también está llamada a tener un lugar central en la Iglesia y en su pastoral, ya que acoger al migrante, es acoger a Jesús mismo (cf. Kuzna, 2021, p. 161). Esto implica una opción por establecer con ellos relaciones interpersonales recíprocas, en la que cada uno de sus protagonistas contribuye “donando y recibiendo, sirviendo y asumiendo responsabilidades e iniciativas” (Lussi, 2021, p. 184).

Esto será posible si al pensar las dinámicas interculturales consideramos a los pueblos concretos como sujetos de la interacción cultural al servicio de un proyecto político alternativo que los ubica en un diálogo simétrico. Al decir del teólogo Fabricio Forcat: “parece prioritario que lo hagamos con la intención de superar la mera tolerancia de las diferencias culturales, para proponer el desarrollo de una práctica de convivencia y mutuo enriquecimiento en el horizonte de una cultura del encuentro” (2019, p. 87). De tal manera que acoger a los migrantes, en las comunidades educativas y pastorales, implica darle paso a una experiencia de formación y experiencia creyente intercultural, que testimonie que la vocación humana y cristiana acontece en la pluralidad de culturas que convocan al diálogo recíproco entre ellas.

Este diálogo intercultural no constituye un desafío exclusivo de la Iglesia: las distintas tradiciones religiosas tienen un importante aporte que ofrecer para este

encuentro entre migrantes y comunidades de acogida, en la medida que juntas pueden construir espacios al servicio de la fraternidad y sororidad universal, propiciando la recepción y promoción de las personas y familias que han migrado, y de sus culturas, dando testimonio de la hermandad humana por sobre las diferencias (Burbano Alarcón, 2010, p. 49).

En este marco, las instancias educativas confesionales, en particular aquellas cristianas de denominación católica, están llamadas a desempeñar un rol protagónico a través de su apertura a la presencia de migrantes, ya sea de estudiantes, de académicos y del personal administrativo; o también mediante trayectos formativos e investigaciones que prioricen esta temática en su agenda académica. Así, se inscriben en una dinámica en la cual realizan una hermenéutica de fe en contexto histórico, social, cultural y eclesial en el encuentro con los migrantes, posibilitando caminos interculturales y de empoderamiento (cf. Lussi, 2021, p. 192).

## A modo de conclusión

A la luz del magisterio pontificio actual, se constata la llamada a vivir el encuentro en la diversidad y la valoración de los aportes culturales de los migrantes, junto con la necesidad de suscitar procesos públicos y eclesiales de acogida cordial (cf. FT 100). La propuesta supone una educación que facilite la formación de la mirada para percibir la dignidad de todos y de cada uno, y que ayude a descubrir el valor y la dignidad de los más pobres, y el respeto en su estilo propio, con su cultura. Y que esté al servicio del camino por el cual cada ser humano puede constituirse en artífice de su propio destino, especialmente los más jóvenes (cf. FT 187).

La llamada a “abrirnos a la acogida”, establecida como uno de los compromisos fundamentales del Pacto Educativo Global, recoge las reflexiones en torno a las migraciones, que se vienen plasmando hace tiempo en diversos documentos de la Iglesia, actualizándolos a la realidad, a las necesidades que surgen como consecuencia de los avances tecnológicos, de la crisis ambiental y de una interculturalidad que cada vez se hace más visible, pero que aún no ha podido ser incorporada en las agendas públicas estatales.

Como bien lo expresa el Papa Francisco “solo si se cambia la educación se puede cambiar el mundo”<sup>31</sup>, asumiendo la importancia del rol de la educación, especialmente la católica para hacer frente a los desafíos actuales. La educación es una herramienta fundamental para poder comprender la complejidad y multidimensionalidad del fenómeno migratorio, pero también para poder avanzar en la inclusión, equitativa y de calidad, basada tanto en el reconocimiento de la interculturalidad y en el respeto de la dignidad de las personas y de sus derechos humanos, como en una mirada de fe que sabe reconocer a Cristo en cada uno de los hermanos migrantes.

31 Audiencia a los miembros de la Fundación “Gravissimum Educationis”, 25.06.2018

## Bibliografía

- Audiencia a los miembros de la Fundación *Gravissimum Educationis*. (25.06.2018). Disponible en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/25/grav.html>. Fecha de acceso: 21 de junio de 2024.
- Burbano Alarcón, M. (2010). Migración y religión, desafíos para la Iglesia. *Pensar Revista Eletrônica da FAJE* v.1 n.1. (pp. 45-61). Belo Horizonte.
- Castillo Mora, D. & J. Gil Ortiz. (2021). Violencia y migración forzada. Una lectura de Éxodo 3.7-10 desde las Hermenéuticas Postcolonial y de la Liberación. En Lussi C. y C. Kuzma (orgs.) *Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana*. Brasilia: CSEM; (pp.75-91). Bogotá.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024). "Declaración del Dicasterio para la doctrina de la Fe *Dignitas Infinita* sobre la dignidad humana". Boletín N° 080424c. El Vaticano.
- Francisco. (2020). Carta encíclica *Fratelli Tutti*. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf). Fecha de acceso: 21 de junio de 2024.
- Francisco. (2020). Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el seminario sobre "educación: el pacto mundial". Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Sala del Consistorio. El Vaticano. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200207\\_education-globalcompact.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200207_education-globalcompact.html). Fecha de acceso: 09 de julio de 2024.
- Forcat, F. (2019). Usos, costumbres y leyes en la cultura popular. Una visión inter legal de lo intercultural. *Stromata* 75 n°1. (pp.83-94). Córdoba.
- Glaab, B. (2023). La acción de Jesús en tierras extranjeras y la convivencia en la ad religiosa y migratoria. Investigación de Mc 7. (p.23-37). En Baggio M. & P. Ueti (orgs.) *Conviviendo en la pluralidad religiosa migratoria. Caminos Posibles*. Csem/Clar. (pp. 63-85). Brasilia/Bogotá.
- Kuzma, César (2021) Acoger y proteger la fragilidad, promover e integrar en la fraternidad. Mirando la migración desde la Encíclica *Fratelli Tutti*. En Lussi C. y C. Kuzma (orgs.) *Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana*. Brasilia: CSEM. (pp. 201-225). Bogotá.
- Lucas, J. Añón, M, Galiana, A. García, J. Mestre, R. Miravet, P. Ruiz, M. & Simó, C. Carles, X. (2008). "Los derechos de participación como elemento de

- integración de los inmigrantes". Madrid: Fundación BBVA / BBVA Foundation.
- Lussi, C. (2021). El desafío de la reciprocidad en el contexto eclesial. Reflexiones pastorales en la escucha de hombres y mujeres que migran con fe. En Lussi C. y C. Kuzma (orgs.) *Hospitalidad, comunidad cristiana y movilidad humana*. Brasilia: CSEM. (pp. 177-200). Bogotá.
- Tamayo, J. y R. Fornet-Betancourt (eds.). (2005). Interculturalidad, diálogo religioso, y liberación. *I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la liberación*. Barcelona, 11 y 12 de julio 2004, Navarra, Verbo Divino.
- Organización Internacional de Migraciones. (2022). Informe Mundial Migraciones. Disponible en: <https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2022>. Fecha de acceso: 07 de julio de 2024.
- Organización Estados Americanos (OEA); Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). (2013). "**Los migrantes son seres humanos con derechos humanos**" Comunicado de prensa por el Día Internacional del Migrante proclamado por las Naciones Unidas. Disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2013/102.asp>. Fecha de acceso: 08 de julio de 2024.
- Santo Concilio Ecuménico. (1965). Declaración *Gravissimum Educationis* sobre la educación cristiana. El Vaticano. Disponible en: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat\\_ii\\_decl\\_19651028\\_gravissimum-educationis\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html). Fecha de acceso: 23 de junio de 2024.
- Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis. *Estudios Internacionales*, 48(185), Santiago de Chile. (pp. 153-182). Disponible en: [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0719-37692016000300008](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-37692016000300008). Fecha de acceso: 9 de julio de 2024.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo Interculturalidad Crítica*. (pp. 75-96). La Paz.



# Educação com e para os mais necessitados – A Boa Notícia é dada aos pobres<sup>32</sup>

*Prof. Dr. Elias Wolff*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Brasil

## Elucidando os conceitos

Em nosso estudo, “educação”, “boa notícia” e “necessidade” são termos que se implicam mutuamente. Não são sinônimos, mas interagem no processo vital das pessoas, individualmente e nas relações sociais. “Necessidade” indica falta ou carência de algo que contribui para o desenvolvimento do ser humano no aspecto físico, material, cultural, espiritual. “Educação” é o processo pelo qual se visa suprir essas necessidades, pelo que falamos de educação física, moral, ambiental, financeira, religiosa, etc. E quando tal acontece, a educação se torna “boa notícia”, confirmando que algo positivo aconteceu para suprir uma falta essencial para a realização humana. As necessidades humanas requerem, exigem, clamam por educação transformada em boa notícia, e estas só são reais quando respondem àquelas.

O processo educativo acompanha a história da humanidade, visando formar comportamentos, estilos, modos de ser conforme os tempos e os contextos. Visa o desenvolvimento da pessoa, o que acontece formalmente nas escolas e nas universidades, mas também informalmente nas experiências cotidianas. Trata-se de um processo de aprendizado tanto teórico quanto de habilidades práticas que contribuem para a “autoformação” (ensinar a assumir a condição humana) e a “se tornar um cidadão” (Morin, p. 65). Educar é socializar o ser humano, num vínculo entre educação e cultura, pela transmissão de conhecimentos, valores, crenças, hábitos, etc. que formam a sua identidade (cf. Forquim, 1993, p. 24). Tal processo qualifica o viver individual e social, de modo que a pessoa se afirma como sujeito da própria existência.

Nessa direção é que aponta a Mensagem do Papa Francisco (2019) no lançamento do Pacto Educativo Global (PEG), considerando “a necessidade de investir nos talentos de todos, porque todas as mudanças precisam de um caminho educativo para fazer amadurecer uma nova solidariedade universal e uma sociedade mais acolhedora”. Daqui porque educação é uma das necessidades primordiais da vida humana e condição para suprir outras necessidades. Toda

32 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 09/2022 - Bolsas de Produtividade em Pesquisa - PQ

pessoa só cresce na medida em que suas necessidades são atendidas. Contudo, com a expressão “necessitadas” indicamos aqui as pessoas em situações sociais de vulnerabilidade intensa, como pobreza, fome, miséria, sem acesso à educação formal, ao emprego, à saúde. São necessidades que as impede de viver com dignidade e as coloca à margem da sociedade. Como exemplo, situam-se aqui quem sofre a migração forçada - em todo o mundo, são cerca de 108,4 milhões de pessoas perseguidas por fatores políticos e religiosos, das quais quase 35,3 milhões estão na categoria de refugiadas (Groody, 2022, p. 28); quem vive em situação de pobreza - na América Latina, “70 milhões não têm renda para adquirir uma cesta básica de alimentos” (Nações Unidas, 2023); quem vive graves consequências das questões climáticas, entre outros.

A questão que emerge é: o que é “boa notícia” anunciada a tais pessoas? Deve ser aquela que lhes possibilita superarem a situação de vulnerabilidade em que se encontram. Não é mero “anúncio” de nova realidade, mas “concretização” do anunciado. Uma boa notícia não se resume em dizer “Deus existe” ou “a igreja se interessa por você”. É preciso dar visibilidade a esse anúncio por práticas de diaconia social, num compromisso de militância pela defesa dos direitos humanos e a afirmação de políticas públicas. Desse modo, quando Jesus diz que o Espírito o ungiu para “dar a boa notícia” às pessoas pobres (Lc 4,18), a mensagem por Ele anunciada se realiza plenamente em todas suas dimensões da vida humana, espirituais e também na materialidade da existência. A educação como boa notícia às pessoas pobres historiciza o projeto divino do Reino, retirando-as da marginalidade social e curando suas feridas sociais, como fez o Bom Samaritano (Lc 10, 25-37).

## O Projeto Educativo Global: educação para a transformação das injustiças estruturais na sociedade

O Projeto Educativo Global quer ser uma boa notícia às pessoas socialmente carentes/necessitadas. A concretude dessa boa notícia está na ajuda solidária para a superação das vulnerabilidades que sofrem. Trata-se de uma boa notícia como educação libertadora de toda passividade e opressão que impede a autonomia nas decisões sobre a própria existência (Freire, 2000). Então o PEG contribui para mudanças das estruturas injustas, seletivas e excludentes da sociedade regida pelo mercado global. Essa sociedade expressa “sombras de um mundo fechado” (FT cap. I) nos projetos econômicos que idolatram o dinheiro (EG 55-56) excluem (EG 53-54) e geram a “cultura do descarte” (Papa Francisco). No aspecto social, a pobreza, a fome e a violência dilaceram vidas, há “sonhos desfeitos em pedaços” (FT 10-14). Na política, as relações entre os povos mostram que “a história dá sinais de regressão” com “conflitos anacrônicos” e “nacionalismos fechados” (FT 11) que, intensificam a discriminação e o preconceito por motivos racistas, xenofóbicos, sexistas, entre outros. Na cultura, enfatiza-se uma postura consumista com “uma tristeza individualista que brota do coração

comodista e mesquinho” (EG 2). No campo religioso, crescem os fundamentalismos e as ameaças à liberdade de crença (EG 61); tendências gnósticas expressam “uma mente sem Deus e sem carne” (GE 37-39), intensificando a “desertificação espiritual” (EG 86) de sociedades que “querem construir sem Deus”.

Como, concretamente, o PEG pode ser boa notícia para quem vive as consequências das estruturas sociais injustas? Contribuindo para reeducar a sociedade como um todo no horizonte da justiça, solidariedade e fraternidade universal, socializando o acesso aos meios para uma vida digna. Isso requer superar um “mundo de sócios” (FT 101-105), pela afirmação dos “direitos sem fronteiras” (FT 121-123), dos quais “ninguém pode ser excluído” (FT 121). Exige um envolvimento social e político que fortalece os movimentos populares, de desempregados/as e de trabalhadores/as de todas as classes, a economia popular e a produção comunitária, gerando uma “política econômica ativa” (F 168) para todas as pessoas.

Trata-se de uma educação de qualidade, humanizante e libertadora das pessoas necessitadas, que não quer apenas fazer algo “para” elas, mas fazer “com” elas, tornando-as sujeitas da própria história. Então, o PEG propõe uma “ética global de solidariedade e cooperação” (FT 127), na interdependência e corresponsabilidade dos povos por um mundo melhor. Tal é a promoção da política como a “caridade mais ampla” (FT 180), e uma “emergência educativa” (PEG-IL, p. 4). Toda a humanidade é chamada a envolver-se, “a cuidar das fragilidades do povo e do mundo em que vivemos” (PEG-IL, p. 2), construindo novas relações, de fraternidade e amizade social com base no bem comum, na justiça, na paz, no cuidado da criação. A educação tem um papel fundamental nesse processo, garantindo um “novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza” (EG 215).

## O Projeto Educativo Global como concretude da doutrina social da Igreja

O Papa Francisco propõe o PEG num contexto de missão eclesial em sentido amplo, fortalecendo a doutrina social da igreja e sua com incidência nos processos socioculturais. O PEG propõe à sociedade um novo estilo, com relações humanas que superem a “egolatria” (PEG-IL, p. 6). Nessa missão, o anúncio da boa notícia do Reino não exclui ninguém, vai “a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo” (EG 23). A educação se faz boa nova às pessoas necessitadas, e a igreja “primeira” no encontro com elas pessoas, contribuindo para a libertação de toda forma de penúria. O PEG portanto, vincula educação e missão na afirmação da “vida em abundância” (Jo 10,10).

## O PEG propõe uma “nova educação”. O que há de novo?

### Impulsionamento para um novo humanismo

Na cultura atual, as relações cotidianas são cada vez mais fragmentadas, pragmáticas, efêmeras, com padrões de comportamento definidos com base em critérios subjetivistas. Frente a isso, o PEG propõe uma “nova educação”, no sentido de re-humanizar a sociedade. Busca repensar valores, opções, prioridades para o presente e o futuro da humanidade, como propõe o Papa Francisco: “muitas coisas devem reorientar a própria rota, mas antes de tudo é a humanidade que precisa de mudança. Falta a consciência duma origem comum, duma recíproca pertença e dum futuro partilhado por todos” (LS 202).

Para tanto, a nova educação visa “educar a sensibilidade para a solidariedade, a compaixão e a fraternidade”, o que significa orientar tanto o auto-conhecimento quanto o conhecimento das outras pessoas e do meio onde se está. Isso é condição para o desenvolvimento do “eu” em relação aos “outros”, todos somos seres de/em relação (Buber, 1993; Lévinas, 2004; Dussel, 1987). Por isso, uma nova educação deve “colocar no centro a pessoa que é relação capaz de intervir em todos os processos da vida pessoal e social” (PEG-IL, p. 13).

Educar para um novo humanismo é o grande desafio do PEG, ajudando cada indivíduo a “sair de si mesmo para encontrar nos outros um acréscimo de ser” (FT 88). Numa cultura desenvolvida na lógica da concorrência individualista e corporativista, há que se repensar as relações com base no princípio do bem comum, da igualdade, da justiça e da fraternidade. Esses princípios reeducam o humano, capacitando-o para a convivência e o reconhecimento dos direitos comuns. Isso está na base da solidariedade para com as pessoas mais necessitadas, superando a “globalização da indiferença” que lentamente nos faz “habituar” ao sofrimento do outro, fechando-nos em nós mesmos (PEG-IL, p. 7).

A nova educação que visa um novo humanismo não é algo a ser assumido individualmente, mas pela sociedade toda, tornando-a uma “vila global da educação” (PEG-IL, p. 6). É nesse contexto que cada pessoa se afirma com seu próprio valor. O PEG fortalece “a identidade de cada pessoa, cuidando de todas as suas dimensões, consolidando as suas estruturas psicológicas, evitando assim a sua fragmentação e desintegração face a uma mudança incessante e rápida” (PEG- Vademecum - PEG, 1). Trata-se de reconhecer cada pessoa em seu direito de ser o que é, dando-lhe condições para o próprio desenvolvimento. Isso requer uma nova sociedade, pois se a pessoa está no centro, é preciso buscar “outros modos de compreender a economia, a política, o crescimento e o progresso” (PEG-IL, p. 15). Modos alternativos, capazes de garantir a cidadania a todos/as, particularmente a quem é marginalizado/a, descartado/a.

## Revigoroamento da opção preferencial pelas pessoas pobres

O novo humanismo, como processo educativo na sociedade atual, está em sintonia e reforça a opção preferencial pelos pobres, afirmada pelo episcopado latino-americano<sup>33</sup>. Essa opção é revitalizada hoje na igreja universal pelo magistério do Papa Francisco, o qual mostra que “existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres” (EG 48), de modo que “há um sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora” (EG 195). Trata-se de colocar as pessoas mais necessitadas, carentes, fragilizadas no centro da atenção dos projetos políticos e econômicos da sociedade, bem como da igreja e seus projetos de missão. Como Deus se faz próximo e solidário para com as pessoas pobres e necessitadas, assim também deve ser a postura da igreja e de toda pessoa crente em Deus. Essa presença solidária exige novos parâmetros da educação, superando a lógica do tecnicismo, do pragmatismo, do cientificismo. Educar para a centralidade da pessoa necessitada e pobre, requer o entendimento da dinâmica da vida que acontece na espontaneidade dos fatos e das situações cotidianas. Não há previsibilidade lógica, pois ela sequer pode planejar o dia de amanhã. A pessoa desempregada, moradora de rua, que vive nas favelas e periferias das grandes cidades, não tem o controle das situações em que vive no presente, e muito menos condições de planejar o futuro. Sequer há uma opção a ser feita para quem não tem condições de optar.

Revigorando a opção preferencial pelas pessoas pobres, o PEG mostra que tal não é desenvolver uma postura sentimentalista ou espiritualista, mas ter atitudes de serviço solidário e compassivo, a exemplo de Maria para com a prima Isabel (Lc 1, 39-56) e do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37). Esse serviço precisa ter expressão no projetos e nos processos técnico-científicos que move nossas sociedades, de modo a incidir na transformação de suas estruturas políticas, culturais, econômicas e religiosas. O PEG “é pensar e agir em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos [...] É também lutar contra as causas estruturais da pobreza, a desigualdade, a falta de trabalho, a terra e a casa, a negação dos direitos sociais e laborais [...] é uma forma de fazer história” (FT 116). Tal é a finalidade de uma “nova educação” com opção preferencial por quem é pobre, miserável, desvalido/a e capaz de reafirmar seus valores, sua dignidade, sua pertença à sociedade e à humanidade.

33 Ver, por exemplo, as Conclusões de Medellín (1968), p. 14.8-14.11; Puebla (1979), n. 1134-1165; Santo Domingo (1992), n. 85; 161-170; 178 e (Aparecida), 2007, n. 391-398. A Conferência de Santo Domingo não enfatiza essa opção com a mesma força das demais, mas ela é afirmada sobretudo no horizonte da inculturação da fé.

## Desafios fundamentais para o Projeto Educativo Global

### Acolher as pessoas pobres reconhecendo sua dignidade e suas diferenças

Particularmente nas grandes cidades, a pessoa pobre e necessitada está isolada, ignorada, excluída, faz parte da massa descartável. Cruza-se com imigrantes, refugiados, moradores de rua, mas não há “encontro” com elas/es, pois as relações são fugazes e impessoais. Sem alguém expressa afeto, geralmente é no sentido de uma piedade abstrata, insolidária, ou hostilidade. A sociedade classifica as pessoas e impõe padrões de convivência, protocolos frios e distantes da relação com quem é pobre. “Estar com” ou “ser” pobre recebe um olhar crítico, é quase um crime. Mesmo ao dar uma esmola, evita-se o “olho no olho”, toque das mãos, o abraço: “sob as aparências do politicamente correto ou das modas ideológicas, olhamos para aquele que sofre, mas não o tocamos” (FT 76). Essa “relação” não gera compromissos que conduzem à efetiva acolhida, fraternidade e cidadania.

Uma nova educação para e com pessoas necessitadas implica incluí-las na relação, acolher em seu valor como pessoa, como gente, como cidadã/o. É uma educação que “rompe classificações fechadas [...] livre de todas etiquetas e estruturas” (FT 101). Então há proximidade, direção do olhar, da voz, da mão, sem discriminação. Interrompe-se os próprios projetos como fez o Bom Samaritano, supera-se preconceitos e regras estabelecidas para atender quem está à margem da sociedade, correndo todos os riscos que essa acolhida pode apresentar (Derrida, 1999, p. 137). É nesse sentido que o PEG visa “reavivar o compromisso para e com as novas gerações, renovando a paixão por uma educação mais aberta e inclusiva” (Francisco, 2019)).

### Promover a condução da própria educação e desenvolvimento

Como educação libertadora e humanizadora, o PEG visa tornar as pessoas sujeitos do próprio destino, conscientizando da situação em que se encontram, suas causas e as possibilidades de superação dos problemas. Desperta para o uso de forças, mecanismos e instrumentos que desenvolvem potencialidades individuais e coletivas. Educar com as pessoas necessitadas, segundo o PEG, é “formar pessoas maduras, capazes de superar a fragmentação e a oposição e reconstruir o tecido das relações para uma humanidade mais fraterna” (Francisco, 2019). Isso torna as pessoas pobres e necessitadas condutoras do próprio processo educacional com que elas tenham “uma participação ativa na comunidade” (FT 98). Afinal, sendo iguais na dignidade humana, não se admite discriminação e cada pessoa contribui para o bem comum. Isso é “cidadania política” (FT 164), garantida pelos “vários recursos que as instituições de uma sociedade organizada, livre e criativa são capazes de gerar” (FT 165).

## Reestruturar a sociedade para o exercício da cidadania plena de todos os cidadãos

A sociedade regida pelo mercado global sofre a “perda do sentido social” (FT 11), de modo que os “direitos humanos não são suficientemente universais” (FT 22-24). Naturaliza-se o interesse de poucos cidadãos como categoria política que regula as relações sociais. O individualismo cancela o sentido de responsabilidade ética pelo outro, raiz da cultura da fragmentação social, do “descarte mundial” (FT 18-21) e da “fraternidade dilacerada” (Francisco e Al-Tayyeb, 2019). Daí as posturas discriminatórias, xenófobas e racistas de muitas pessoas.

A educação para um novo humanismo busca garantir a cidadania, o que requer uma sociedade democrática, “compartilhada por todos os indivíduos ao ponto de garantir a todos o acesso ao espaço público e condições de sobrevivência digna, tendo como valor-fonte a plenitude da vida” (Corrêa, 2006, p. 217). Para isso, o PEG precisa ter efetiva incidência nas estruturas socioculturais, econômicas e políticas, possibilitando uma organização social que “se baseia na igualdade dos direitos e dos deveres, sob cuja sombra todos gozam da justiça” (FT 131). Então a pessoa necessitada e pobre não é “integrada” no meio social, mas reconhecida no direito de viver seu ser social.

## Educação ecológica integral

O cuidado das pessoas necessitadas no meio social, implica ajudá-las a viverem em ambientes saudáveis, pois “O ser humano e natureza devem ser pensados na sua interdependência” (PEG-IL, p. 9). A abordagem das questões sociais é vinculada com as questões ambientais, de modo que ouvir o grito do pobre implica ouvir também o grito da terra, dos animais, das matas, dos rios, que clamam por atenção, cuidado e proteção (cf. LS 49). Assim, a educação social é também educação ecológica, pois somente um ser humano novo terá novas relações com a natureza (cf. LS 118). Afinal, “tudo está relacionado”, “interligado” (LS 70, 92, 117, 120, 138, 142).

## Conclusão

A educação como boa notícia para as pessoas pobres e necessitadas visa afirmar o viver e o conviver na justiça e na paz, com liberdade e dignidade. Propõe um novo humanismo, aberto e inclusivo, inserindo quem é necessitada/o e pobre na sociedade, com a garantia de direitos e deveres que lhes assegure plena cidadania. É uma educação solidária que não se concebe a partir de princípios universais abstratos, categorias lógicas ou axiomas morais, mas numa ética eminentemente prática, que emerge ao entrar no mundo do/a outro/a, compreendendo sua situação e com disponibilidade para servi-lo/a. Tal “não é resultado apenas

de condições nas quais se respeitam as liberdades individuais, tampouco da prática de certa equidade” (FT 103). Essa educação tem um componente espiritual, ético e político que requer leis e instituições de uma sociedade justa e fraterna. Assim, a proposta do PEG impulsiona uma “vontade política [...] traduzida em uma educação para a fraternidade, o diálogo, a descoberta da reciprocidade e o enriquecimento mútuo” (FT 103). Nessa direção, a educação torna-se boa notícia para as pessoas necessitadas e pobres.

## Referências

- Concílio Vaticano II (2018). *Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- Conselho Episcopal Latino-Americano (1968). *Conclusões da Conferência de Medellín*. São Paulo, SP: Paulinas.
- (1979). *Conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo, SP: Paulinas.
- (2007). *Conclusões da Conferência de Aparecida*. São Paulo, SP: Paulinas.
- (1992). *Conclusões da Conferência de Santo Domingo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Corrêa, D. (2006). *A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas*. Ijuí: Unijuí.
- Derrida, J. (1999). *Manifeste pour l’hospitalité*. Paris: Paroles d’Aube.
- Dussel, E. (1987). *Ética comunitária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- Groddy, D. P. (2022). *A Theology of Migration: The Bodies of Refugees and the Body of Christ*. Ossining: Orbis, 2022.
- Forquin, J.C. (1993). *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Francisco, Papa (2013). *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo, SP: Paulus/ Loyola.
- (2015). *Carta Encíclica Laudato Si*. São Paulo, SP: Paulus/ Loyola.
- “Mensagem para o lançamento do Pacto Educativo Global” (2019, 12 de setembro). Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>

- (2020). Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. São Paulo, SP: Paulinas.
- & Al-Tayyeb, A. A. (2019, 04 de fevereiro). "Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum". Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (consulta: 03/04/2023).
- Freire, P. (2000). *Educação como prática da liberdade*. São Paulo, SP: Paz e Terra.
- Gomes, I. (2023, 06 de dezembro). "Pobreza cai para 31,6% da população em 2022, após alcançar 36,7% em 2021". *Agência IBGE Notícias*. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38545-pobreza-cai-para-31-6-da-populacao-em-2022-apos-alcançar-36-7-em-2021>
- Lévinas, E. (2004). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Morin, E. (2003). *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Nações Unidas (2023, 23 de novembro). "A pobreza na América Latina retornou aos níveis pré-pandêmicos em 2022, informou a CEPAL com um chamado urgente para avançar na inclusão laboral". (Comunicado de Imprensa). Disponível em: <https://www.cepal.org/pt-br/comunicados/pobreza-america-latina-retornou-niveis-pre-pandemicos-2022-informou-cepal-chamado>
- Pacto Educativo Global (2019) - *Instrumentum laboris*. Disponível em <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-sp.pdf>
- (2020). *Vademecum para o Pacto Educativo Global*. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>
- PNUD = Programa Nacional das Nações Unidas para o Desenvolvimento. (2023, 29 de setembro). "Pobreza monetária em Colombia durante 2022: efecto compensado y sus implicaciones en un panorama inflacionário". Disponível em: ht-

[tps://www.undp.org/es/colombia/discursos/pobreza-monetaria-colombia-efecto-compensado-implicaciones-panorama-inflacionario](https://www.undp.org/es/colombia/discursos/pobreza-monetaria-colombia-efecto-compensado-implicaciones-panorama-inflacionario)

Unicef-Brasil. (2023, 14 de fevereiro) "Há 32 milhões de crianças e adolescentes na pobreza no Brasil, alerta UNICEF". Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/ha-32-milhoes-de-criancas-e-adolescentes-na-pobreza-no-brasil-alerta-unicef>





# Una fraternidad abierta a todos

Birgit Weiler

Pontificia Universidad Católica del Perú

En este artículo se reflexiona sobre el concepto de la fraternidad en la fe cristiana, su fundamento y sus diferentes dimensiones así como el rol clave de la educación para poder llegar a una convivencia más fraterna en nuestro mundo. La reflexión se desarrolla en una perspectiva intercultural, ecuménica e interreligiosa.

En el Documento sobre la Fraternidad Humana, por la Paz mundial y la convivencia común, firmado por el Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, en 2019, se expresa el deseo de que esta declaración sea “una invitación a la reconciliación y a la fraternidad entre todos los creyentes, incluso entre creyentes y no creyentes, entre todas las personas de buena voluntad”. ¿En qué radica esta fraternidad? Tiene su fundamento en la fe de Dios como Padre y también como Madre (cfr. Is 49, 14-15 y Is. 66, 13 y otros)<sup>34</sup> ama con un amor infinito a cada ser humano y “con ello le confiere una dignidad infinita” (Declaración *Dignitas infinita* (en adelante DDi), 6<sup>35</sup>). Con el adjetivo “infinita” se quiere decir explícitamente que esta dignidad “le corresponde a cada persona humana, más allá de toda circunstancia y en cualquier estado o situación en que se encuentre” (DDi, 1). Como confiesa la fe judeocristiana, cada persona es creada “a imagen y semejanza de Dios” (Gen 1,26) y eso da le da “una dignidad infinita”<sup>36</sup> que debe ser respetada por los demás. La fuerte convicción en la fe de que todos somos creados y creadas a imagen de Dios “representa un dato originario” que quiere ser reconocido “con lealtad” y acogido “con gratitud” (DDi, 6). A eso se añade en la fe cristiana que, movido por amor, Cristo entregó su vida en la cruz “por todos y cada uno, por lo cual nadie queda fuera de su amor universal” (Encíclica Fratelli Tutti, en adelante FT, 85). El Papa Francisco nos recuerda que “ese manantial de dignidad humana y de fraternidad está en el Evangelio de Jesucristo. De él surge para el pensamiento cristiano y la acción de la Iglesia el primado que se da a la relación, al encuentro con el misterio sagrado del otro, a la comunión universal con la humanidad entera como vocación de todos” (Encíclica Fratelli Tutti 277). Es importante que ello sea comentado en los diversos ámbitos educacionales.

El apóstol Pablo, en su carta a los Gálatas, recalca la fe común entre judíos y cristianos en que “toda la Ley alcanza su plenitud en un solo precepto: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (Gal 5,14). En ello se manifiesta el auténtico amor a Dios. Jesús hace énfasis en ello al narrar la parábola del buen samaritano.

34 “Dios Padre de entrañas maternas”: Lucchetti Bingemer, M, (2018). (p.199).

35 Aquí y en otros documentos eclesiales las cifras indicadas se refieren al número correspondiente en el documento.

36 Cfr. El título de la Declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe del 08 de abril de 2024: “*Dignitas infinita* sobre la dignidad humana”. El concepto de la “dignidad infinita” está desarrollado ampliamente en esta declaración.

## La parábola del buen samaritano: hacerse prójimo

A través de dicha parábola, Jesús comunica varios aspectos centrales vinculados con la fraternidad. La parábola parte de una realidad de la época de Jesús, también conocida en la actualidad, ya que muchas personas, particularmente las que son pobres, vulnerables y frágiles, de un modo u otro han caído en manos de salteadores y están abandonados al borde del camino, no pocas veces también por autoridades políticas e instituciones estatales que tendrían que velar por ellas. Hay tantas personas descartadas en nuestro mundo, lo cual es un hecho profundamente chocante y doloroso.

En la parábola desconcierta que justamente las personas religiosas, dedicadas “a dar culto a Dios” (FT 74), es decir, un sacerdote y un levita, ignoran a la persona con gran necesidad de ayuda y pasan de largo. Con esta característica, Jesús busca llamar la atención al poner de manifiesto que el hecho de “creer en Dios y adorarlo no garantiza vivir como a Dios le agrada” (FT 74). Por ello, la Iglesia, llamada al seguimiento de Jesús, necesita estar dispuesta a una conversión permanente para ser verdaderamente una Iglesia en salida hacia quienes están en las periferias geográficas, sociales, culturales y existenciales, hacia todos aquellos que se encuentran al borde del camino. Sólo así podrá ser una discípula fiel de Jesús, *el buen samaritano*.

En el mundo actual hay muchos modos de mirar para otro lado y pasar de largo. Francisco identifica “un estilo elegante” de hacerlo en la sociedad globalizada, es decir: “bajo el ropaje de lo políticamente correcto [...] se mira al que sufre sin tocarlo, se lo televisa en directo” (FT 76). Esta realidad demanda una reflexión crítica sobre ella.

En la parábola que es un “ícono iluminador” (FT 67), el samaritano va más allá de los prejuicios y barreras históricas, culturales y religiosas que existían entre samaritanos y judíos; es capaz de ver en el judío mal herido un ser humano necesitado, un hermano. El hombre herido, frágil y vulnerado en su dignidad representa a tantas personas y grupos humanos dejados de lado en nuestras sociedades. En una lectura detenida de la parábola desde la realidad actual del mundo, surge la pregunta por los contextos, las estructuras y los mecanismos que facilitan que haya muchas víctimas de violencia y explotación, tantas personas caídas al borde del camino. Es una pregunta importante por plantear y reflexionar en los diversos ámbitos educativos.

La parábola presenta el reto de asumir una postura ética ante esta realidad escandalosa: o bien nos ubicamos entre los que pasan de largo, o entre los que están al lado del buen samaritano que se compadece, acude al hombre mal herido, le salva la vida y cura sus heridas. Por ello, una educación para un humanismo solidario es imprescindible para fomentar una actitud y práctica solidaria en niños, niñas y jóvenes.

## Hacerse prójimo y practicar fraternidad

Es significativo que el samaritano brinda su ayuda, tiempo y también parte de sus recursos de modo generoso y desinteresado al hombre asaltado y maltratado por quienes sólo tenían interés en sus medios económicos para enriquecerse a costa de él. Le hirieron no sólo físicamente, sino que lastimaron también su dignidad. Es un drama que se repite en tantos lugares del mundo. En este contexto vale resaltar un detalle: El samaritano no sólo ayuda al hombre lesionado a recuperarse de sus heridas físicas sino también de su experiencia traumática, al manifestarle su amor, preocupación y solidaridad, atendiéndole con delicadeza y ternura y reconociéndolo como un hermano suyo. Con la parábola, Jesús busca motivar a las personas a crecer en un amor con una dimensión universal, “capaz de traspasar [...] todos los intereses mezquinos” (FT 83) y superar las visiones sesgadas. Nos reta a salir de nuestros espacios de confort y seguridad para ir al encuentro de los indefensos y necesitados, víctimas de una gran indiferencia de parte de quienes pasan de lado.

Después de haber narrado la parábola, Jesús sorprende a su interlocutor al cambiar profundamente la perspectiva de la pregunta puesta por el interlocutor al iniciar la conversación: “¿Quién es mi prójimo?” Jesús devuelve la pregunta formulada desde la perspectiva de la persona necesitada: “¿Cuál de estos tres se comportó como prójimo del hombre que cayó en manos de los ladrones?” El cambio de perspectiva implica el llamado a “volverse prójimo” (FT 102) de la otra persona, a hacerse de modo activo un hermano, una hermana del otro, manifestándolo en hechos. Aproximarse al otro y hacerse su prójimo es mucho más que ser un “socio”; en esto el Papa Francisco insiste mucho ya que, por general, el “socio” es “el asociado por determinados intereses” (FT 102), mientras que la persona que a ejemplo del buen samaritano se hace prójima del necesitado, lo hace por un amor gratuito y servicial. Acoge al otro como hermano suyo. Es importante notar que se trata de un “prójimo sin fronteras” (FT 80-83).

## Los necesitados, hermanos de Jesús (Mt 25,40)

Otro texto clave del evangelio para la comprensión del concepto cristiano de *hermano* y *hermana* es la “parábola extraordinaria”<sup>37</sup> del juicio final (Mt 25,31-36). En ella, Jesús establece como criterio decisivo en el juicio final lo que se ha hecho o dejado de hacer a los necesitados, ya que eso se ha hecho o dejado de hacer a él mismo. Es significativo que a “estos más pequeños” (Mt 25,40) él los llama *mis hermanos*. El entonces teólogo Joseph Ratzinger comenta al respecto que “Cristo se ve representado de un modo absolutamente general en los pobres y en los pequeños, que hacen presente al maestro (al margen de su calidad ética, sólo por su insignificancia y la llamada al amor de los demás que en ellos

37 Ratzinger, J. 2004, *La fraternidad de los cristianos*, p.46.

subyace)<sup>38</sup>. El pronombre “mis” hermanos nos recuerda que “el Señor [...] se ha hecho el más pequeño de los hombres”. Cristo se identifica con “todos los necesitados sin excepción”<sup>39</sup>. De ahí, “la enorme importancia de este texto que radica en que se expresa una universalidad”<sup>40</sup> del amor a los necesitados a lo largo de los tiempos y en cualquier contexto social y cultural, pues ellos son los hermanos y hermanas de Jesucristo quien nos llama a reconocer el vínculo de fraternidad y sororidad<sup>41</sup> con ellos y ellas.<sup>42</sup> Aquí vale mencionar que, a nivel global, entre las personas necesitadas, las mujeres son las más afectadas por la pobreza en sus diferentes dimensiones y manifestaciones.

La educación puede aportar mucho a generar una mayor sensibilidad al respecto. A la vez, tiene muchas posibilidades para crear una mayor conciencia en los y las estudiantes de que están llamados a hacerse prójimos de las otras personas que requieren de solidaridad y, a motivar una reflexión de lo que significa e implica que se trata de un “prójimo sin fronteras” (FT 86).

## T2.Fraternidad y opción preferencial por los pobres

La opción preferencial por los pobres, arraigada en el anuncio por Jesús del amor preferencial de Dios por los pobres, implica reconocerlos como hermanos y hermanas nuestros, como sujetos y “protagonistas del camino de la Iglesia”<sup>43</sup>. Vale tener presente que “no hay una sola manera de pobreza” y hay “muchos rostros de los pobres”, entre ellos “están los de todos aquellos que no tienen lo necesario para vivir una vida digna”<sup>44</sup>, están los rostros de los migrantes y refugiados, de los pueblos originarios y afrodescendientes, de tantas víctimas de abuso y diversas formas de violencia, en particular los rostros de mujeres, etc.<sup>45</sup> Como cristianos comprometidos en el seguimiento de Jesús y su misión, “no podemos mirar hacia otro lado ni encerrarnos en nosotros mismos” (FT 57). Más bien corresponde dejarnos interpelar por los rostros sufridos de nuestros hermanos y hermanas y preguntarnos, movidos por la compasión: “¿Qué historia tienen? ¿cómo es su vida? ¿cuáles son las causas de su situación?”<sup>46</sup> ¿qué cambios en la sociedad se requiere para no perpetuar las causas de los diferentes tipos de pobreza y violencia? Superar la indiferencia y dejarse afectar por los rostros de nuestros hermanos y hermanas que sufren, desarrollar más un interés auténtico en sus historias y vidas así como en sus dones y capacidades deberían ser dimensiones esenciales de una educación en un espíritu cristiano e interreligioso.

38 Ratzinger, J. 2004, *La fraternidad de los cristianos*, p.47.

39 Ratzinger, J. 2004, *La fraternidad de los cristianos*, p.46.

40 Ratzinger, J. 2004, *La fraternidad de los cristianos*, p.47.

41 Desde un enfoque inclusivo en adelante se usa también el término sororidad para resaltar que se trata de relaciones de hermanos y hermanas.

42 Cfr. Gutiérrez, G. (2006). *Seguimiento de Jesús y opción por el pobre*. (p.lls).

43 Secretariado General del Sínodo de Obispos 2023, *Una Iglesia sinodal en misión*. Informe de Síntesis, título del cap.4.

44 Secretariado General del Sínodo de Obispos 2023, *Una Iglesia sinodal en misión*. Informe de Síntesis, cap.4 c.

45 Cfr. Secretariado General del Sínodo de Obispos 2023, *Una Iglesia sinodal en misión*. Informe de Síntesis, cap.4 c.

46 Kuzma, C. Building hope from a fallen humanity: A Latin American theological perspective, (p.69).

## Fraternidad y trabajo por la paz

Como Iglesia, discípula de Jesús, estamos llamados a dar un testimonio profético en las sociedades actuales de que ningún ser humano *sobra*, y que no hay derecho a marginalizar y excluir a personas, privándoles de las oportunidades para acceder a una vida digna. La falta de humanidad que se manifiesta en las diversas injusticias y violencias que sufren los pobres, tiene como consecuencia que nuestras sociedades se están deshumanizando cada vez más y que la paz social y la paz entre pueblos peligra en tantos lugares o ya está quebrada. El trabajo por la paz tiene como fundamento el reconocimiento de los “otros” que son diferentes, como hermanas y hermanos con sus necesidades, preocupaciones, anhelos y sueños. Por ello, el compromiso por la paz requiere la labor paciente de tejer relaciones interculturales, en las cuales se aprecia y respeta la gran diversidad cultural y no se busca homogeneizar las culturas.<sup>47</sup> Se fomenta más bien una cultura de acogida, diálogo y encuentro en condiciones de igualdad, trabajando juntos para superar mentalidades, actitudes y prácticas coloniales o neocoloniales. En el contexto actual, en el cual la Iglesia se empeña en ser cada vez más sinodal, “aún se siente los efectos del colonialismo y del neoliberalismo, que no han terminado”<sup>48</sup>. Es muy importante tenerlo presente, prestando atención a los modos de relacionarnos y tratarnos en la Iglesia y en la sociedad, especialmente en los diversos espacios educativos.

## Fraternidad y amistad social

La misión de la Iglesia en este mundo tan polarizado y dividido, con muchas relaciones rotas entre personas y pueblos y con tanto sufrimiento a causa de conflictos violentos, guerras y de la crisis climática, implica ser “parte activa de la rehabilitación y el auxilio de las sociedades heridas” (FT 77). Significa también colaborar con otras Iglesias cristianas, otras religiones, organizaciones de las sociedades civiles y muchas personas de buena voluntad para tal fin. A la Iglesia le corresponde dar testimonio a través de sus miembros de que entre todos, siendo diferentes, conformamos la familia humana y estamos llamados a acogernos y aceptarnos mutuamente como hermanos y hermanas y a reconstruir juntos este mundo roto. Se necesita fomentar la conciencia acerca de la verdad profunda de nuestra existencia humana, a saber que “la vida subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad; y es una vida más fuerte que la muerte cuando se construye sobre relaciones verdaderas y lazos de fidelidad” (FT 87). Por ello, es inherente a la misión de la Iglesia de promover y ayudar a cultivar “la amistad social” (FT 94) que se caracteriza por no excluir a nadie, y la “fraternidad abier-

47 Cfr. Mendes, V.H. (ed.) 2015, *El Reino de Dios nos reclama. Valoración crítica de la pluralidad histórico-cultural en América Latina y El Caribe*, (p.22s).

48 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (ed.) (2024), *Como ser una Iglesia sinodal misionera* (IL), nro. 95.

ta a todos” y todas (FT 94). Los espacios educativos son especialmente adecuados para incentivar la creación de relaciones de “amistad social”.

## Fraternidad, sororidad global y la ética del cuidado

Reconocer el vínculo profundo de la fraternidad y sororidad que nos une a nivel global, implica el llamado del amor y la exigencia ética de cuidarnos los unos a los otros y de cuidar entre todos el mundo que nos rodea y del cual somos parte; se necesita “constituirmos en un ‘nosotros’ que habita la casa común” (FT 17).

## El rol de las religiones para fomentar la fraternidad

El Documento sobre la Fraternidad Humana por la paz mundial y la convivencia común invita “a todas las personas que llevan en el corazón la fe en Dios y la fe en la fraternidad humana a unirse y a trabajar juntas, para que sea una guía para las nuevas generaciones hacia una cultura de respeto recíproco, en la comprensión de la inmensa gracia divina que hace hermanos a todos los seres humanos”. A la vez el documento resalta que Dios “ha creado a todos los seres humanos iguales en los derechos, en los deberes y en la dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos entre ellos”. Las religiones pueden aportar valores imprescindibles para que los derechos sean respetados y ejercitados y los deberes sean cumplidos. Eso vale, por ejemplo, respecto a los valores de la paz, del conocimiento mutuo, la sabiduría, mesura, justicia, caridad, solidaridad, el bien común y la tolerancia. Con ello pueden sensibilizar a las personas con relación al “peligro de las políticas de la codicia, de la ganancia insaciable y de la indiferencia, basadas en la ley de la fuerza y no en la fuerza de la ley”. A la vez, las diferentes comunidades religiosas tienen que ser vigilantes para que sus enseñanzas religiosas no sean desviadas para “alcanzar fines políticos y económicos mundanos”.<sup>49</sup> Las religiones tienen el potencial de motivar a muchas personas a comprometerse con una convivencia humana pacífica y respetuosa de la diversidad étnica, cultural, social, generacional, de orientación sexual y religiosa apreciándola como algo valioso, como una oportunidad para crecer constantemente en el amor solidario entre hermanos y hermanas. Como lo menciona el documento, otro rol importante de las religiones consiste en “despertar el sentido de la religiosidad entre los jóvenes, para defender a las nuevas generaciones del dominio del pensamiento materialista”.

En la vivencia de los valores mencionados, un sabio principio indígena que está arraigado en las religiones y espiritualidades de los pueblos originarios, puede inspirarnos: “Yo soy - tú eres; tú me miras - yo te miro; tú me cuidas - yo te

<sup>49</sup> Papa Francisco/Gran Imán de Al-Azhar, Al-Tayyeb, Ahmad 2019, *Documento sobre la fraternidad humana, por la paz y la convivencia común*, p.4.

cuido.”<sup>50</sup> Este principio nos anima “a entrelazar nuestras vidas y *senti-pensar*”<sup>51</sup>, sin dejar de ser nosotros mismos, reinventando lenguajes de vida cada vez más incluyentes y abarcadores”<sup>52</sup>. Una incorporación y realización del principio en los diversos contextos educativos requiere una educación intercultural e interreligiosa abierta a los diversos saberes y una pedagogía dialogal que genera espacios para “un encuentro con la alteridad y ofrece vías de aprendizaje acerca de cómo relacionarse con otras personas en su alteridad de un modo mutuamente enriquecedor. Esta pedagogía invita a profesores y estudiantes a abrirse a un proceso de aprendizajes mutuos en profundidad que demanda una disposición a la escucha mutua, presencia atenta hacia las otras personas y a un auténtico diálogo.”<sup>53</sup> Es notable que en su discurso en la Universidad Católica de Chile (2018) el Papa Francisco vincula el diálogo con la reflexión y el encuentro como prácticas que propician un crecimiento en sabiduría.<sup>54</sup> Una pedagogía dialogal facilita mucho el desarrollo de la capacidad de asombro y del valor de la gratitud.

## Una educación integral para la fraternidad

Las diferentes dimensiones de la fraternidad y sororidad presentadas y comentadas en el artículo demandan una educación integral que considera todas las dimensiones interrelacionadas de la persona y ayuda a cada alumno y alumna a no sólo reconocer a las otras personas como hermanos y hermanas sino, a ejemplo de san Francisco de Asís, a percibir y sentir también el vínculo que le une con las otras criaturas como hermanos y hermanas suyos. Hace falta fomentar una educación integral para cultivar de modo constante una fraternidad global, aprender a dialogar sobre todo cuando hay modos de pensar y criterios diferentes, a solucionar pacíficamente los conflictos y a vivir en relaciones de reciprocidad y enriquecimiento mutuo, con prácticas para generar y fortalecer el bien común.

Se requiere una educación desde una ecología integral. Ésta inspira una práctica de la justicia en sus diferentes dimensiones entrelazadas como la justicia social, cultural, política, económica, educativa, la justicia en las relaciones entre personas con diferentes orientaciones sexuales, así como la justicia ecológica, ambiental y climática. En la generación de una globalización alternativa que no sólo nos haga más cercanos sino y sobre todo más hermanos y hermanas, más solidarios los unos con los otros, la educación juega un papel muy importante. Una educación integral ciertamente ayuda a generar una disposición a “valo-

50 Tomichá-Charupa/López-Bac, Ernestina, *Dreaming a New Humanity: Human-Cosmic Synodality from the perspective of the foreigner and the hidden Exile*. (p. 109s).

51 El *senti-pensar* fue propuesto por el sociólogo Orlando Fals Borda como un método que busca unir la dimensión afectiva-colaborativa con la dimensión racional-intelectual. Cfr. Tomichá-Charupa/López-Bac, Ernestina, *Dreaming a New Humanity: Human-Cosmic Synodality from the perspective of the foreigner and the hidden Exile*. (p. 106).

52 Tomichá-Charupa/López-Bac, Ernestina, *Dreaming a New Humanity: Human-Cosmic Synodality from the perspective of the foreigner and the hidden Exile*. (p. 109s).

53 Cfr. Sullivan, J. 2021, *Dialogical Pedagogy and Humanising Education*. (p. 111).

54 Cfr. Papa Francisco 2018, *Discurso en la Universidad Católica de Chile*. Ver también Sullivan 2021, *Dialogical pedagogy and humanising education*. (p. 107).

rar lo que nos une y a ver las diferencias como oportunidades de crecimiento en el respeto de todos” (FT 134).

## Bibliografía

Congregación para la Educación Católica (2017), *Educación al humanismo solidario*. Recuperado de

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20170416\\_educare-umanesimo-solidale\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_sp.html).

Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024), *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*. Recuperado de

<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html>.

Gutiérrez, G. 2006, *Seguimiento de Jesús y opción por el pobre*. Páginas vol. XXX, (201). (pp. 6-21).

Kuzma, C. (2024), Building hope from a fallen humanity: A Latin American theological perspective, in: Cavanaugh, W.T./Mendoza-Álvarez, C./Okafor, I.U./Pilario, D.F., *Fratelli Tutti. A Global Commentary*, Studies in World Catholicism, Vol. 13, Eugene, OR: Cascade books. (pp. 65-72).

Lucchetti Bingemer, M.C. 2018, en: Escuela Social del Celam (Ed.), *Desde nuestros pueblos. Antropología Trinitaria en clave afro-indio-latinoamericana y caribeña*. (pp.177-207). Bogotá: Editorial Celam.

Mendes, V.H. (ed.) 2015, *El Reino de Dios que nos reclama. Valoración crítica de la pluralidad histórico-cultural en América Latina y El Caribe*. Colección Documentos Celam. N<sup>o</sup> 182), Bogotá: Digiprint Editores.

Papa Francisco 2018, *Discurso en la Universidad Católica de Chile*.

Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco\\_20180117\\_cile-santiago-pontuniversita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180117_cile-santiago-pontuniversita.html).

Papa Francisco/Gran Imán de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb (2019), *Documento sobre la fraternidad humana, por la paz mundial y la convivencia común*.

Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html).

- Papa Francisco (2020), *Fratelli Tutti. Carta Encíclica sobre la fraternidad y amistad social*, Lima: Editorial Paulinas.
- Ratzinger, J. (2004), *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Secretaría General del Sínodo de los Obispos (ed.) (2023), *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis*. Recuperado de [https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report\\_IMP.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf).
- Secretaría General del Sínodo de los Obispos [Ed.]. (2024), *Cómo ser una Iglesia sinodal misionera. Instrumentum Laboris para la segunda sesión en octubre de 2024*. Recuperado de [https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report\\_IMP.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf).
- Sullivan, J. 2021, *Dialogical Pedagogy and Humanising Education*, en: Idika, C./Luber, M. (Hg.), *Mission Menschlichkeit. Das kritische Potenzial christlich-humanistischer Bildung weltweit (Weltkirche und Mission, Bd. 15)*. (pp.107-123). Regensburg: Editorial Pustet.
- Tomichá-Charupá,R./López-Bac, E. (2024), *Dreaming a New Humanity: Human-Cosmic Synodality from the perspective of the foreigner and the hidden Exile*, in: Cananaugh, W.T./Mendoza-Álvarez, C./Okafor, I.U./Pilarío D.F., *Fratelli Tutti. A Global Commentary, Studies in World Catholicism, Vol. 13*. (pp.101-118). Eugene, OR: Cascade books.



**ucm**

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE