

ANTROPOLOGIA Y VALORES EN SAN IGNACIO

Ricardo Antoncich S.J.

El título pretende abordar dos temas principales: la antropología y los valores. La antropología como estudio del ser humano tiene una gama muy amplia de sentidos conforme a diversas disciplinas especializadas. Aquí nos referimos exclusivamente a dos disciplinas: a la antropología filosófica que lo entiende como ser personal, y la teológica que lo pone en el contexto de la relación con Dios por la fe.

La axiología, a diferencia de la antropología que nos dice lo que es el ser humano, se refiere más a lo que hace, explicando sus acciones desde los valores, y por ello tiene una relación estrecha, aunque no exclusiva, con la ética.

En la primera parte dedicada a la antropología examinaremos el aspecto esencial de las estructuras antropológicas en el Principio y Fundamento; el aspecto existencial de las relaciones en el conjunto de los ejercicios, y el sentido que el ser humano confiere al cosmos por las actitudes frente a la totalidad del universo. En la segunda parte dedicada a la axiología señalaremos el valor absoluto que tiene la libertad humana, la construcción de la existencia a través de una jerarquía axiológica contemplada en el modelo antropológico de la persona de Cristo, y, finalmente, la proyección cósmica de una concepción englobante que parte de la persona y pasa por la historia buscando el sentido de la vida humana. En la tercera parte recogemos los temas en forma de desafíos e interrogantes para la educación. En la conclusión ofrecemos algunos aportes para vivir la misma actividad educativa como auténtica experiencia espiritual.

1ª. Parte:

LA ANTROPOLOGIA QUE SUBYACE EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES.

San Ignacio no escribe un tratado antropológico, sino una serie de ejercicios que presuponen una visión del ser humano. El mismo título de “Ejercicios Espirituales” se contrapone a los “corporales” y marca ya una distinción antropológica entre lo psicósomático y lo espiritual, y al mismo tiempo una jerarquía axiológica de lo espiritual sobre lo corporal.

Me apoyo para la primera parte en la magnífica obra del P. Henrique de Lima Vaz, S.J.: Antropología filosófica, Ed. Loyola. Y deseo de esta manera agradecer el gran influjo que tuvo en mi modo de ver la persona y la sociedad.

La antropología, nos recuerda Lima Vaz, es a la vez un conocimiento del sujeto humano y un objeto del mismo; por tanto tiene una característica de inmediatez, de reflexividad, de la que carecen todos los demás objetos del conocimiento. Al reflexionar sobre sí mismo el sujeto humano constata distintos aspectos de su propia realidad: tiene un cuerpo por el cual está en el mundo, pero al mismo se conoce como “fuera el mundo” con una interioridad. Lo psíquico corresponde a este modo particular humano de “animación” de la materia y se manifiesta en un modo específico de conocer racional, de sentir emocional, de volición y tendencia, que lo separa de los animales, y al mismo tiempo, le permite vivir con otros seres humanos, sus semejantes.

La razón y la capacidad de autodeterminarse -y no simplemente responder a estímulos en forma reactiva-, constituyen al ser espiritual abierto a realidades que no se constatan empíricamente pero que sustentan a éstas como su condición de posibilidad. El cientismo moderno descalifica este modo de conceptualizar el conocimiento y la libertad, por partir del supuesto de que sólo existe lo que es empíricamente constatable. Aplicando una metáfora, sólo existe “lo que es visto”. Pero esta afirmación gratuita encierra una contradicción, porque también existe aquella facultad que nos hace capaces de ver, sin ser vista ella misma. Nosotros vemos nuestros propios ojos siempre como “vistos”, pero no como “viendo”, en el acto de ver; sin embargo lo suponemos en toda visión.

La antropología ignaciana aunque usa la oposición cuerpo-alma (EE 47) en realidad puede ser descrita por la trilogía cuerpo, alma y espíritu, para distinguir con mayor propiedad lo espiritual, de lo psicológico -en el sentido moderno de esta palabra, sentido bien diferente al de la “psique” griega- y, por supuesto, de lo somático.

La estructura del ser humano encierra, por tanto, un triple estrato, lo somático, lo psíquico y lo espiritual. Ignacio es muy cuidadoso para distinguir e integrar al mismo tiempo estos tres estratos. Tiene normas muy precisas para que lo somático contribuya al fin espiritual que se pretende, y de la misma manera, maneja con propiedad los recursos psicológicos, asociados a la imaginación y visualización de personas y acciones; atención a los ecos afectivos de determinadas ideas, discernimiento de emociones contradictorias.

Pero lo central en la antropología ignaciana es la dimensión del espíritu: es decir, del entendimiento racional y de la voluntad o amor. El amor como tendencia del espíritu no debe confundirse con el emoción o sentimiento del compuesto psicósomático: de allí la distinción de los afectos “ordenados” y “desordenados”. Ambos pueden sentirse en el nivel psicológico, más aún, experimentarse en conflicto mutuo; pero el signo del amor del espíritu es el conocer la verdad de la tendencia que aproxima a Dios examinando “a donde nos conduce” una moción; el “discernimiento espiritual” no es otra cosa que separar la confusión del amor del espíritu y de la tendencia amorosa psicósomática. En otros términos, hay opciones del espíritu que pueden contradecir los apetitos de nuestro psiquismo.

1.1 La antropología ignaciana en el Principio y Fundamento

El “Principio y Fundamento” (EE 23) presenta los rasgos fundamentales de la antropología ignaciana en sus estructuras esenciales. Estas estructuras las consideramos luego en la propuesta de perfecta humanidad en Cristo, modelo de las dimensiones existenciales de relación con Dios, los otros y el mundo.

El texto del Principio y Fundamento comienza con una afirmación: “El hombre es creado para...” Desde la creación, como acto divino que da inicio a todo el universo, se entiende al ser humano como un segmento especial, a quien le corresponde la capacidad de encaminar su propio destino, de tener un “para qué” que puede ser libremente asumido conformándose con el fin querido por Dios. Lo esencial de la antropología ignaciana es, pues, entender al ser humano por su doble condición de criatura (vivida en los aspectos psico-somáticos), por ser naturaleza; y de libre, por ser persona (originada en la dimensión espiritual). El ser humano está enfrentado a esta doble polaridad que le

es intrínseca, de disponer por la autodeterminación del espíritu sobre algo que antecede a esa autodeterminación, como el don recibido de lo psico-somático; de realizar el paso de una situación naturalmente dada a otra personalmente transformada; de vivir en todos sus actos una cierta inmanencia que le liga al mundo en que se encuentra y al pasado, y una cierta trascendencia que le abre a otros seres personales y al futuro. La persona está dentro de un proceso dinámico que se inicia antes de su existencia y que culmina después de su presencia en la historia. Proceso, que al final de los Ejercicios se comprenderá como nacido de un gran amor y que, durante el proceso de los ejercicios, se irá comprendiendo como finalizado en un gran amor.

El “ser criados para” tiene un fin bien preciso: “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma”. En forma inmediata se añade “y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado”. La creación abarca a personas y cosas, pero no de la misma manera; las cosas para el hombre se sitúan en el puro ámbito de la naturaleza psico-somática; y el hombre se encuentra ante los otros y Dios por su condición de persona o ser espiritual. En sentido inclusivo el ser humano es pues, psico-somáticamente parte del mundo, en sentido exclusivo, como ser personal, está frente a él para darle sentido según su modo de usarlo. Pero nada legítima en este texto entenderlo en sentido individualista, como si cada persona se sintiera ella sola llamada a la gloria de Dios y su propia salvación y todo lo demás, es decir otras personas y las cosas, fueran medios. La creación aquí descrita separa, por una parte, al ser humano como sujeto, personal y colectivo de una acción que glorifica a Dios, y por la otra, el resto de los instrumentos sobre los que el ser humano dispone. El universo de las cosas creadas cobra su sentido a través de la acción humana, pues por ella se constituyen objetos y mediaciones objetivas en caminos de acceso o de barrera para Dios.

Podemos hablar de tres “espacios”: el primero, el de la trascendencia de Dios, de su gloria, reverencia y servicio; el segundo, el de la vida humana en el mundo, como “espacio de exterioridad” en el que están personas y cosas, y el tercero, el “espacio de interioridad”, lugar de la intimidad de la conciencia. Éste último, será en adelante el campo privilegiado en donde se han “hacer los ejercicios” con operaciones espirituales, en paralelo a las corporales de los ejercicios físicos.

LA PERSONA Y SU LIBERTAD

La antropología ignaciana aparece, pues, en todas sus dimensiones esencialmente constitutivas en el Principio y Fundamento. Como criatura en libertad, como persona en sociedad, como un “yo” en un “nosotros”, como creador de una historia de seres humanos en el contexto de un cosmos, cuya inmediatez sentimos y tocamos en el planeta tierra, humilde pero privilegiada estrella en las miríadas de estrellas.

Esa criatura en libertad tiene una capacidad racional, de conocer, comprender, articular los conocimientos, buscar causas y efectos, pero sobre todo de establecer medios y fines. Esta articulación es la que distingue al ser humano de los otros seres vivos, la que ha incentivado permanentemente el progreso de la técnica, la que ha forjado utopías y las ha traducido en realidades. Pero por la apertura de su espíritu no se limita a realidades empíricas, sino que abarca lo ultra-sensible. Tenemos entonces la esfera de lo metafísico y de lo religioso.

Lo interesante de la antropología ignaciana es haber comprendido que la batalla de decidir correctamente entre medios y fines, entre el ser humano y las cosas, se encuentra en el orden del deseo. La lógica es impecable cuando se afirma que el ser humano ha usar o no usar, tanto cuanto las cosas ayuden o estorben para el fin para el que fue criado. Esta medida no es solo cuantitativa sino también cualitativa. ¡De poco sirve usar mal lo mucho bueno!

La frontera entre la lógica imparcial y el verdadero dominio y autoconquista, está en la afirmación: “Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que les concedido a nuestro libre albedrío y no le está prohibido”. Aquí se inaugura la actividad propia de los Ejercicios que será ganar esta libertad para el uso de las criaturas. En tanto que estas ocupan el espacio exterior a nuestra conciencia, la ordenación de nuestras preferencias se juega en el espacio interior de la propia conciencia.

La antropología ignaciana aporta pues el dato de la racionalidad para conocer el mundo, para evaluar la consistencia de las cosas y su utilidad en función de un Fin último, fin de todos los fines. Pero es un conocimiento con finalidad práctica es decir, el usar las criaturas en función del fin último.

El problema no está tanto en las criaturas sino nuestra aproximación afectiva; en la manera de entenderlas y los fines puestos por nosotros para usarlas o dejarlas. Y este sello “añadido” por la libertad humana a las cosas mismas es objeto, por tanto, de un ejercicio que debe ser realizado para terminar en la indiferencia.

LA INDIFERENCIA, CONDICIÓN PARA LA PREFERENCIA.

Es importante destacar aquí que esta “indiferencia” es ignaciana y no tiene nada que ver con el uso habitual de esta palabra, entendida como desinterés, alejamiento de las cosas. Habitualmente entendemos indiferencia como actitud que no valora las cosas porque no ve utilidad en ellas. El dejarlas es señal de lo poco que nos interesan y de lo poco que valen. La indiferencia ignaciana, en cambio, puede nacer desde una preferencia, netamente valiosa, de algo en sí hermoso, como el matrimonio y la vida familiar, cuando está en juego ver si la decisión que Dios pide puede ir por el camino celibatario. Es una lógica que se mueve no entre el aprecio (lo elegido) y el desprecio (lo no elegido), sino entre el aprecio y el “menosprecio” que sigue valorando lo que se deja, pero valora más lo que se elige.

Por eso el juego de cargas semánticas en torno a la palabra invita a hacer una comparación etimológica. No existe en nuestras lenguas ibéricas la palabra “ferencia” que expresaría el sentido del verbo latino “fero, feris, ferre, tuli, latum”, pero sí existen las palabras derivadas como “referencia”, “indiferencia”, “diferencia”, “preferencia”; y la palabra “relativo” que se opone a absoluto. La ferencia sería pues el movimiento tendencial, modificado por los prefijos “re”, “pre”, “di”. La ferencia se convierte en “diferencia” cuando existe alternativa de dos o más elecciones. La elección hecha por la libertad como un acto voluntario, supone –paradójicamente- el elemento involuntario de los motivos. Una elección racional supone que los términos de la elección tienen en sí fuerzas motivadoras, que no son causa de la elección, porque ésta dejaría de ser acto libre si fuera un simple efecto de causas, pero sí motivos racionales que invitan al movimiento libre.

La filosofía clásica de la tradición tomista enseña que hay en todos los seres un “apetito natural” como movimiento necesario hacia el bien que satisface la naturaleza de cada ser. Desde la concepción creacionista, supuesta en los Ejercicios, no puede haber ese apetito natural en el ser humano, creado a semejanza de Dios y por tanto conducido por un movimiento interior hacia Dios. La voluntad humana constitucionalmente está enderezada hacia el Bien Supremo, pero esa misma voluntad, cualificada por la libertad, sobre todo cuando se expresa como libre albedrío, es aquella que puede elegir, y esto sólo es posible cuando los bienes a escoger no tienen el carácter de Absoluto Bien, sino de bienes relativos a los que corresponden distintos motivos que hay que ponderar.

La referencia hacia el Bien Absoluto se transforma en diferencia, porque hasta el mismo Bien Absoluto se reviste humildemente de relatividad frente a otras opciones, y esto es esencial para el acto de fe, para que sea acto de libertad y no de mero asentimiento a una evidencia intelectual se impone por sí misma. Se somete a la ponderación de motivos que preside toda elección racional en alternativa de opciones.

APECTO Y DECISIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA IGNACIANA

El deseo une al criterio racional otro criterio nacido de nuestras facultades tendenciales, sea el apetito sensible o sea el apetito racional que es la voluntad. Pero el deseo tiene tanta fuerza que es capaz de “opacar” las fuerzas de los motivos, de anteponer la fuerza de unos motivos sobre otros, de imponer una perspectiva axiológica sobre otra, en virtud de lo cual, sin negar los valores en juego, unos se sitúan prioritariamente sobre otros. Por el deseo los valores cambian su lugar en la jerarquía y lo primero puede volverse último y lo último primero.

Es aquí donde se encuentra a mi entender la contribución más importante de la antropología ignaciana a la educación. Todos conocemos desde la fe el fin de la creación y de toda criatura, sobre todo de la humana; todos aceptamos la lógica en el nivel teórico del “tanto cuanto”. Pero el punto álgido está en la conquista de la indiferencia, la cual hay que entenderla como un modo de caminar hacia la preferencia ante la diferencia. Ignacio sabe que no es problema de cantidad de motivos, sino del “peso” de ellos, y todos los ejercicios estarán encaminados al “trabajo interior” sobre el mundo afectivo.

Se trata de una victoria para ganar libertad. Ignacio en el n. 21 define los Ejercicios Espirituales como actividades ordenadas “para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” y el número 1, en forma más radical todavía, los Ejercicios son definidos así: ... “todo modo de preparar y disponer el alma, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida, para la salud del alma se llaman ejercicios espirituales”. Comparando ambos textos, la primera versión es light porque se limita a no dejarse determinar, y la segunda es fuerte porque exige quitar las afecciones desordenadas y sólo después de quitadas, seguir adelante en la búsqueda.

Me atrevo a presentar la educación de la afectividad como la perspectiva fundamental de los Ejercicios ignacianos. Ignacio es un hombre de acción, práctico, que quiere transformar el orden de las cosas. Su intuición de fe le lleva a comprender que esa transformación no puede ser arbitraria, ni caprichosa. Un mundo creado es un mundo con destino, con proyecto que para Ignacio es el Reino al que Jesucristo nos invita a

colaborar. Lo fundamental de su espiritualidad es que el proyecto sobre el que la persona hace elección coincida con el mismo Proyecto en el cual Dios se complace.

Pero esta coincidencia no es fácil, porque los proyectos humanos siguen una dinámica de crecimiento en poder, en riqueza, en honores, para conducir a los demás “desde arriba” por el éxito. La paradoja, en cambio, es que Dios no parece interesado en ese camino para su Proyecto y su propio Hijo aparece pequeño, pobre, humillado, torturado. Si conduce a los suyos para su Reino es “desde abajo”, o mejor aún “desde dentro” porque su “poder” es “amor” y por eso lo ejercita mandado una “ley de amor”.

Ignacio sabe que mientras las “preferencias humanas” nos lleven a escoger medios para el Reino estaremos desencaminados. Por eso hay que educar la voluntad para el “preferir divino”, quitando nuestras afecciones desordenadas, porque éstas desaprueban el camino de la cruz. Pedro reconoce a Jesús como el Cristo pero no lo acepta como el crucificado. Que el dolor, el sufrimiento, la humillación puedan ser “objetos preferidos” es difícil si ellos no son iluminados “desde fuera” por algo que les dé sentido. Para Ignacio es perfectamente claro que la salud es un don de Dios y no algo negativo en sí, pero también la enfermedad puede ser don de Dios en algunas circunstancias. No son los estados, las cosas, las acciones en sí mismas las que encaminan al Reino, sino la relatividad en todas ellas que les permite en determinadas circunstancias ser objeto preferencial, porque se siente y se vive en la fe la certeza de que Dios quiere esto o aquello como el camino para una persona concreta y en un momento determinado de su vida. Relatividad quiere decir que estas situaciones no son absolutas, pero además quiere decir que están en relación y tienen su sentido a partir de la relación humana con ellas y con los fines a los que las cosas apuntan.

PEDAGOGIA DEL AFECTO

Los ejercicios como escuela de afectividad comienzan en la primera semana por tocar profundamente aquello que nos llevó al pecado: el amor de sí mismo en forma egoísta, la negación del amor a los demás y de compartir con ellos el don de la vida en forma fraternal, la negación de dar a Dios la primacía absoluta, de ponerse en sus manos providentes, de acoger voluntariamente su Paternidad con el corazón de un hijo, moldeado por el Hijo de Dios con su Espíritu.

Pero el afecto no es sólo una tendencia que debe ser purificada del desorden; el afecto sano, tiene que crecer, saliendo de sí mismo por un camino que lleve a la fraternidad y la filiación, a “ser para los demás”. El afecto tiene que encenderse ante un ideal, un proyecto, pero sobre todo ante una Persona que encarna el ideal y el proyecto. Y siguiendo la idea de que el “poder en Dios es amor” llegar a la perfección de la indiferencia en el corazón totalmente enamorado, como acontece cuando se pasa del segundo modo de humildad al tercero, donde las dificultades son aceptadas con un amor que les da sentido.

Y un afecto así suscitado tiene que “configurarse” en la historia, leyéndola desde el acontecimiento pascual. La tercera y cuarta semana de los ejercicios son intensamente afectivas para educar las tristezas y las alegrías humanas desde la tristeza y alegría de Jesús. Sólo así dispuestos –una cruz sólo se puede cargar con amor para que sea salvadora- podemos enfrentar el proyecto concreto, la voluntad de Dios expresada en las circunstancias, en la vocación a un estado de vida, en la decisión importante ante una propuesta o situación, sabiendo que en todas partes encontraremos allí la cruz.

LA EXPERIENCIA GERMINAL DE IGNACIO SOBRE DISCERNIMIENTO AFECTIVO

Antes de dejar este aporte de la antropología ignaciana quisiera señalar que ella es sencillamente una antropología cristiana. ¿Por qué dar el nombre de “ignaciano” a lo que todo creyente sabe y conoce? Porque Ignacio ha transmitido una experiencia original de vivir su existencia creyente: ha experimentado la transformación de su afectividad ante unos libros, primero recibidos con escepticismo y aburrimiento, y después con calor y pasión. Los mismos libros no podían producir esos hondos sentimientos contradictorios, a no ser que fueran interpretados de diferente manera y esta interpretación está relacionada con las preferencias que fueron objeto del “tejido anterior” de la vida y que se han ido modificando poco a poco. Ignacio descubre un tesoro, una mina. Es por la reeducación del afecto por donde accedemos a la comprensión de los caminos que Dios tiene para nosotros.

La “ignacianidad” de la antropología, pues, consiste en un modo particular de situar las facultades espirituales entre sí. No basta la razón, la inteligencia. Hay sabios que se alejan de la Verdad. Hay que ir a lo profundo: el corazón con sus afectos. Son tan poderosos que legitiman situaciones y preferencias poniendo la razón al servicio de la propia voluntad, sin confrontar ésta con la de Dios.

No olvidemos que, en consonancia con la antropología ignaciana, la educación del deseo no se ordena a la satisfacción de una persona que llegó al equilibrio humano, y se considera feliz por haber llegado allí con su esfuerzo disciplinado. No es el gozo de un virtuoso estoico. El autodomínio no es sino la condición pero no suficiente para entender la finalidad de la vida y que ésta sólo se encuentra en darse a los demás siendo compañeros de un camino hacia Dios, es decir “para en todo amar y servir”. La vida se entiende cuando se la ve como proyecto en comunión con el proyecto de Dios, y sobre todo cuando ese “ver” se va construyendo, por el actuar, en experiencias parciales, comprometidas y permanente reevaluadas, cuyo tejido sólo puede ser comprendido a posteriori.

Por eso le es esencial a la comprensión ignaciana del ser humano entenderlo por su posición ante la historia. Es decir una persona que sale de sí hacia los demás.

1.2 La antropología de las cuatro semanas, o las relaciones del ser humano en su existir concreto en el mundo, con la humanidad y ante Dios.

La antropología es incompleta si se contenta con describir la esencia humana por sus elementos psico-somáticos y espirituales. Ganar la libertad por la indiferencia ignaciana es la condición de posibilidad para poder vivir existencialmente conforme a una jerarquía axiológica. Aquí está la unidad que relaciona la antropología con la axiología. Pero antes de entrar en el aspecto axiológico es necesario examinar las relaciones de cada estrato del ser con un sector de la realidad: la mundana en donde nos encontramos por nuestro cuerpo; la sociedad e historia de aquellos con quienes existimos y que teje el mundo de lo psico-social, y la divina de Aquel ante quien estamos y a quien reconocemos desde nuestra dimensión espiritual.

Por la realidad psico-somática nos encontramos en relación con el mundo, con el cosmos; somos un cuerpo entre otros cuerpos, ocupamos un espacio entre muchos espacios. Estamos en el mundo

Pero sobre todo nuestro psiquismo nos pone en relación con otros psiquismos, con deseos, expresiones, símbolos, comunicación. Nos pone en relación con procesos culturales e históricos como tareas de responsabilidad. Existimos con otros.

La relación más profunda y decisiva es la espiritual, por nuestra inteligencia y voluntad llegamos al Ser Absoluto que es la Verdad y el Bien. Vivimos y existimos ante y para Dios.

El Absoluto del ser de Dios relativizaba todas las otras realidades en el Principio y Fundamento. ¿Cómo esa estructura esencial se vuelve existencia concreta por medio de las relaciones?

EL MODELO ANTROPOLÓGICO DE LA PERSONA DE CRISTO.

Las cuatro semanas de los Ejercicios nos proponen un modelo antropológico en la persona de Cristo. Él vive, existencialmente, las relaciones con Dios y toda la humanidad bajo la unidad del esquema “Padre-hermanos/as” teniendo el mundo como escenario y, en muchas ocasiones, como símbolo de las relaciones filiales y fraternas.

Para entender este modelo antropológico considero como centrales los textos del llamamiento del Rey Temporal que ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal, [91-109] y de la primera contemplación del primer día de la segunda semana sobre la Encarnación.

¿Por qué son esenciales? Porque prolongan de alguna manera las reflexiones del Principio y Fundamento, es decir, establecer el fin y los medios para vivir la vida. Lo que en el texto del Fundamento puede ser estrictamente considerado como reflexión exclusiva de la razón, se retoma desde la certeza de la fe. La tarea de vivir la propia humanidad no es ajena al misterio divino, pues el Verbo se encarna y el Hijo de Dios asume como propia esa tarea de vivir la humanidad, sin disociarla de su naturaleza divina

La vida hay que construirla no sólo desde un corazón y una razón ordenadas, sino de acuerdo con las llamadas de Dios en los acontecimientos. Cada ser humano tiene que ordenar su interioridad, pero como capacidad de apertura para el encuentro con otros. La historia es ese espacio donde todos nos encontramos y que construimos a través de los eventos. Cada época tiene los suyos y delante de cada ellos hay que tomar una posición. Pero hay un evento central en toda la historia: la revelación, en Jesucristo, del amor del Padre que redime a la humanidad y la transforma por su Espíritu. Este es el ámbito en donde hay que moverse en la segunda semana.

Los actos de usar o no usar de la creación, de usarla de una manera o de otra se insertan en una sociedad, en una cultura, en una tradición. Son actos por los que entramos en relación con las cosas, con las personas y con Dios. Podemos pedir el sentido de lo que hacemos, a la historia que hemos recibido, a la tradición que heredamos, a la cultura en cuyo contexto crecemos. Pueden ser sentidos distorsionados, modos falsos, poco

humanos de estar en el mundo; Pueden ser sentidos verdaderos que recogen todas las aspiraciones y deseos que concuerdan con el principio y fundamento.

Ignacio, al encontrarse con Cristo se encontró también con los santos y con toda la Iglesia. Los santos fueron uno de sus puntos de referencia; hacer las cosas que ellos hicieron para ser como ellos fueron. Pero todo ello está centralizado, personalizado en Jesucristo. La fe en Jesucristo es el corazón de la vida de Ignacio y de su escuela de los ejercicios. La vida humana con sentido, apuntando hacia la gloria divina, y pasando por el mundo creando relaciones con cosas y personas, es en primer lugar la vida de Jesucristo. Los ejercicios, sustancialmente son contemplación de la vida de Cristo. Es el principal de los ejercicios espirituales a realizar, al que más tiempo se le dedica, el que con más frecuencia es repetido y repetido para grabar bien la experiencia contemplativa. Jesucristo es Camino, Verdad y vida; camino para ser seguido, Verdad para ser conocida, Vida para ser amada.

Nuevamente, la común experiencia de la fe cristiana de confesar en Jesús de Nazaret al Hijo de Dios, nacido de la Virgen María, es mirado desde una óptica especial en la que consiste la “ignacianidad” de la experiencia espiritual y de sus contribuciones educativas. Como educador Ignacio quiere despertar una conciencia, encender una afectividad y mover una voluntad. Sabe que los elementos cognitivos, por sí solos, sin estar enraizados en la experiencia y en la vida, se vuelven pura abstracción. Por eso insiste: no es el mucho saber el que satisface al espíritu. Prefiere orientaciones verdaderas, basadas en la realidad, pero pocas y densas, ricas, jugosas, que sean digeridas por un proceso natural y que sean semillas de vida nueva.

EL SENTIDO DE LA VIDA PERSONAL EN EL CONTEXTO DE UN PROYECTO EN LA HISTORIA.

El “para” del Principio y Fundamento entendido como salvación, pasa por una historia, en la cual no simplemente hay que vivir y ser llevado por ella, sino moldear por una conquista. Ignacio vive la experiencia conquistadora de tierras y pueblos, propia de la cultura de su espacio y tiempo, y la traslada al campo espiritual. Una tarea grande, hermosa, englobante de todo, que da sentido a todo.

La metáfora del Rey temporal para comparar la generosidad de la respuesta al Rey Eternal tiene un fallo; nos es más conocido el Rey Eternal, que el Temporal con tantas y tan hermosas cualidades que Ignacio quiere atribuirle. Pero es una metáfora que funciona como idea reguladora de una experiencia, sólo que al revés. Toda idea reguladora compara un término ideal con una praxis real. Ignacio propone un ideal de rey humano, para iluminar una praxis de servicio al Rey divino. La relación que hay que establecer con Jesucristo y su proyecto de Reino es más verdadera que el modelo humano que sirve como punto de comparación. Es un “a fortiori” que parte de experiencias de entusiasmo y dedicación, conocidas, en el mundo de las empresas, de la universidad, de las ciencias, del deporte. Hazañas de una persona, pero integrada, excepcional por el conjunto de cualidades. Ninguna respuesta humana a un proyecto humano puede tener comparación con escuchar una propuesta de Jesucristo, Alfa y Omega, principio y término de toda la historia, su culminación y plenitud. No un mito sino un ser humano como nosotros y al mismo tiempo “único”, compañero de nuestro caminar en el dolor y en la esperanza, en las alegrías y en la oscuridad.

La interpelación más profunda que puede tocar un corazón humano es la que hace Cristo: “ven y sígueme”, tú serás pescador de personas, constructor de un reino que condensa las expectativas de la humanidad y al mismo tiempo es proyecto de Dios, voluntad de Dios.

La contemplación del Rey Eternal no se entiende sin la siguiente contemplación de la Encarnación. Existe un cierto orden lógico que debería nacer en la fe trinitaria y pasar luego a la Encarnación del Hijo y terminar con su invitación como Rey. Pero, por otra parte, hay una pregunta que Ignacio dejó pendiente desde la meditación del pecado: ¿qué hice, que hago, que haré por aquel que en la Cruz me muestra tanto amor, expresado en acciones del pasado y del presente junto con proyectos del futuro? Empalmando, pues, con esas preguntas se comprende mejor la meditación del Rey Eternal.

LA ANTROPOLOGIA SE ILUMINA DESDE LA CRISTOLOGIA

La antropología ignaciana miró al ser humano desde la óptica de la afectividad que debe ser trabajada para poder llegar a vivir la coherencia entre nuestras convicciones intelectuales y nuestras prácticas cotidianas. Ahora la Antropología encuentra la Cristología, y deduce de la gran verdad del Hijo de Dios, Encarnado en la historia, la urgencia, el valor, la absoluta exigencia de estar con Cristo en la aventura de dar sentido a la persona, a la historia humana y al cosmos entero. Este es el objetivo de la contemplación siguiente.

La visualización de la contemplación de la Encarnación se establece por la simetría de tres puntos, personas, palabras y acciones, y de tres niveles espaciales: arriba el diálogo trinitario, abajo la vida del mundo y en el centro un momento privilegiado de la historia: la Anunciación a María y la Encarnación del Verbo. En ese momento los proyectos divinos se vuelven proyectos humanos por un “sí” incondicional y absoluto dado por una Virgen al mensajero divino. Esta es la “composición de lugar” típicamente ignaciana que condensa el mensaje de los Ejercicios y su propia teología. Los diálogos del ejercitante con el Espíritu que actúa en los ejercicios y sus mediaciones históricas, tienen el mismo escenario: la Trinidad, la historia global de la humanidad, y el momento concreto de las grandes decisiones de la vida de cada persona.

Pero cada ser humano que repite este momento crucial no se encuentra solo. Hay una persona, María, que ha vivido ya esa experiencia y por cuya respuesta afirmativa tenemos la historia en que vivimos. El sí de María es el paradigma del sí de cada creyente y de la Iglesia entera para ser mediadora entre la Trinidad y la historia humana. Y esa mediación pasa por engendrar la vida: María, la de su hijo, la Iglesia la de los hijos de Dios. Cada “sí” dado a Dios es un parto de vida nueva que acontece en el mundo por el Espíritu que hace nuevas todas las cosas.

UNA CONTRIBUCIÓN TÍPICAMENTE IGNACIANA

La “ignacianidad” de la búsqueda de sentido de la existencia de cada ser humano en la historia está expresada por estas dos contemplaciones. Una que es una propuesta y la otra que explica quién es el sujeto de esta propuesta: el Verbo que tiene una misión “hagamos la redención del género humano” [107] divina, pero depende de una madre para su entrada en ese mundo de alegrías y tristezas, blasfemias y alabanzas a Dios, asesinatos y comunicación de vida.

Los Ejercicios ofrecen un sentido de la vida pero dentro de una historia compartida por la humanidad, historia que a su vez tiene un centro desde el cual se irradia la inteligibilidad, la afectividad, y la voluntariedad de todo. Visualizando esta grandiosa manera de ver todas las cosas, no puede dejarse de lado la persona de María, modelo de respuestas humanas a planes divinos. La persona de María en la espiritualidad ignaciana es muy importante, es mediadora para los coloquios con las personas divinas, mediadora de gracias que nos acercan y configuran con Cristo y aproximan al Padre. Y no está lejos de la manera que Ignacio tiene de ver a la Iglesia, como jerárquica y al mismo tiempo como Madre, pero ello porque la Iglesia y Cristo viven una relación esponsal. La obediencia ignaciana a la Iglesia está expresada en esta frase llena de matices y de sentido de la primera regla para sentir con la Iglesia: “depuesto todo juicio, debemos tener ánimo preparado y pronto para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor que es nuestra santa Madre Iglesia jerárquica”.

La primaria y radical relación con el Hijo de Dios es la del amor; porque se sabe que del Padre que es Amor nos viene el Hijo que vive el amor divino en prácticas humanas y comparte su vida con una Iglesia en relaciones esponsales. Obedecer a esta Iglesia esposa y madre es el sentido de la obediencia evangélica, en la que el amor y la ley se funden en una sola realidad. La obediencia o comunión en el amor de la voluntad humana con la divina, es el gran sello de la historia humana.

Pero Ignacio nos coloca todavía en un contexto más amplio. Diríamos que la experiencia ignaciana se desenvuelve en tres círculos: el más interior de la persona que se ordena en sus afectos, el intermedio de una historia que se ordena por la comunión de las voluntades humanas y divinas; y el más envolvente, por un cosmos que antecede y acompaña la historia humana como un inmenso abrazo de energía de la materia, que protege con cariño la energía mas rica del espíritu que es el amor.

1.3. El ser humano como el ser que atribuye sentido al orden cósmico.

Los Evangelios nos presentan un Jesús que fue muy sensible a la belleza del mundo y que ve en la naturaleza preciosos símbolos del modo de actuar de Dios con sus criaturas. Al final de los Ejercicios se explicita la conciencia del cosmos asociado al amor de Dios, que todo lo envuelve.

La última contemplación de los Ejercicios lleva el título de “para alcanzar el amor”. [230-237] Amor que se pone en obras y que se manifiesta en el compartir [231] La gracia a pedir es el conocimiento interno de tanto bien recibido, para que reconociendo esto pueda en todo amar y servir a Dios.

Como hemos dicho, la importancia de una decisión la describe Ignacio por una composición de lugar especial que condensa todo el sentido de la historia y del cosmos en el momento existencial de una decisión o experiencia. Y aquí encontramos la confirmación: la composición de la contemplación para el amor es “ver aquí cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpelantes por mí” [232]

Cada bien recibido en mi vida tiene su origen en el Padre “de quien todos los bienes descienden”. La relectura de la propia vida va destacando en hechos triviales y de gran importancia una constante como telón de fondo: el amor, fuente de gratuidad y gracia: de allí el vivir, el tener unos padres que me amaron, la salud, la inteligencia, las

oportunidades de desarrollarla, compañeros y amigos, sacerdotes, religiosos que guiaron mi conciencia, y ese proceso corto o largo de los años que se suceden, los cambios y las transformaciones, los elementos nuevos, los abandonados y los relativizados, las nuevas intuiciones de la fe, del misterio de Dios. Podemos decir: todo es don, todo es gratuidad.

Pero esta historia que es mi cordón umbilical que une mi conciencia al mundo, me lleva más lejos, hay una creación que lleva procesos de millares de años, de infinitos espacios cósmicos; la materia del universo está en parte recogida en nuestro planeta, es asimilada por nuestro comer, beber, respirar. Dios habita en esa materia que me precede por siglos, hace que cada ser sea lo que es y tenga las funciones que le corresponde, desde las vegetativas hasta las intelectuales y volitivas del espíritu humano; pero en ese conjunto de creaciones, está la nuestra, la humana, marcada con el sello de la imagen y semejanza. Esa presencia en los elementos y en toda vida es activa, en él vivimos y respiramos, amamos y gozamos.

Los tres primeros puntos de esta contemplación tienen una connotación trinitaria: la del Padre de quien todo procede, la del Hijo que por la encarnación es presencia física y humana en nuestra historia, la del Espíritu, el “obrero divino” que está siempre actuando transformando nuestra vida interior, haciendo de cada corazón humano un corazón filial y fraterno configurado con el Corazón de Jesucristo. Trinitarias son también las dos comparaciones del sol y del agua que tienen un punto de origen que remite al Padre, un medio de conducción (rayo, arroyo) que nos remiten al Hijo y un punto terminal en el corazón humano que se transforma por la acción del Espíritu.

Si la contemplación de la encarnación tenía como horizonte la historia humana contemplada por la Trinidad, la contemplación del amor tiene como horizonte la totalidad del cosmos, pero de nuevo centrado en el misterio de Cristo, quien ha compartido con nosotros, y con obras y no palabras la divinidad y tomado nuestra humanidad. Esta contemplación tiene un horizonte axiológico, el respeto por el cosmos, que va más allá de la tarea inmediata de construir nuestra historia como Reino.

2ª. Parte:

LA JERARQUIA AXIOLOGICA IMPLICITA EN LA EXPERIENCIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

La antropología ignaciana no sólo refleja la esencial estructura tripartita de cuerpo, alma y espíritu, y la existencial de las relaciones con el mundo, los otros seres humanos y Dios, sino que propone un modelo concreto de humanidad en la persona de Jesucristo. Dijimos que era una antropología filosófica en cuanto a la estructura esencial y las relaciones existenciales que de allí se desprenden. Pero es sobre todo una antropología teológica, en cuanto al modelo de humanidad que es propuesto en la persona de Jesucristo..

El camino de acceso a los valores ha sido preparado en la primera semana cuando el ejercitante ha reflexionado en el desorden de su afectividad. Los valores, entendidos en polaridades, abren al reconocimiento de anti-valores. El primer paso es el gran valor de la verdad, de la autenticidad, del reconocimiento de la presencia del mal en la propia libertad. Pero es una especial experiencia, que podemos llamar de “cristiana” y por tanto diferente a lo que se conoce como “complejo de culpabilidad” propio del psiquismo. El

mal realizado, en los Ejercicios, no está visto “en sí” y en forma aislada, sino dentro de un contexto de misericordia. Se medita en el pecado en cuanto se sitúa dentro del perdón; es la manera cristiana de ver el mal, como superado por el Bien y la Vida. No se busca una auto-superación psíquica, sino un encuentro redentor.

Por eso, al interior de la misma primera semana, el coloquio de la meditación sobre el pecado acaba con dos series de preguntas: “qué hice, hago y haré con Cristo, qué hizo, hace y hará Cristo por mí”. La historia personal con su pasado, presente y futuro es contrastada con la acción de Cristo, en el pasado, en el presente y en el futuro. Por la acción presente nos encontramos con la propuesta de Cristo, la invitación a su Reino.

Esta propuesta encierra el dato más importante con relación a la segunda parte sobre la axiología. Los valores para configurar una vida no se demuestran por pura lógica, sino que se muestran en testimonios de vida.

LOS VALORES

Los iniciadores de la axiología filosófica, como Max Scheller, han insistido en separar el orden del “ser” del orden del “valer”, para poner de relieve que la aproximación racional cognoscitiva es insuficiente para captar la esencia del valor. Los objetos que “son” pueden ser comprendidos en “sí mismos” y no necesariamente en “polaridades”. Los valores que “valen” en cambio se comprenden dentro de polaridades, como feo-bonito, justo-injusto, malo-bueno, rico-pobre, sabio-ignorante. Suponen el conocer racional y algo más: es decir una “estimativa”, una “valoración” que en sí misma es una comparación y que podría sintetizarse en la frase popular: ¿Qué es un valor? Pues “lo que vale la pena”. Nada vale si no tiene un precio, una pena, un sacrificio, una postergación, una espera...

Los valores no se transmiten por conceptos, sino por testimonios, por ejemplos. El ejemplo vivo de la antropología del Principio y Fundamento es la persona de Jesucristo que en su vida concreta se relaciona con los bienes porque come y bebe, pero sobre todo acoge a personas pobres, sinceras, humildes y amonesta a las egoístas, poderosas, autosuficientes. Es decir, el uso de las cosas y las relaciones con personas, “tanto-cuanto” está mostrado por el ejemplo.

La axiología encarna, pues para la pedagogía ignaciana, el paso desde la comprensión antropológica de estructuras y relaciones hacia una vida concreta construida frente al horizonte de los valores.

Consideremos los grandes aportes axiológicos de los Ejercicios, la libertad del decidir (en el Principio y Fundamento), la responsabilidad de construir la historia (en el seguimiento de Cristo) y el respeto por el orden cósmico asociado a través del ser humano a la gloria de Dios (contemplación para el amor).

2.1 El aprecio del “absoluto del decidir” o el respeto de la libertad humana.

Si algo queda claro en la espiritualidad ignaciana es que la gran opción de ordenar la vida la toma solamente cada ejercitante desde su conciencia ante Dios. El papel “activo” del acompañante que ayuda a que se den las condiciones de silencio, libertad espiritual ante los afectos desordenados, sensibilidad ante las mociones y

discernimiento(EE,6-14) , va disminuyendo conforme se aproxima el momento en que Dios y el ejercitante se encuentran para las opciones decisivas. (EE.15)

Para la pedagogía es esencial educar a la propia experiencia de la subjetividad, de la interioridad, de la libertad, de la autodeterminación. Por ello todo ser humano es “digno”, porque confiere a su propia vida una significación y sentido. No es lícito arrebatarse ese privilegio exclusivo por medio de sutiles manipulaciones psicológicas e incluso espirituales, aunque sean muy bien intencionada

Se trata de llegar a constituir un sujeto y no una mera prolongación objetiva del sujeto educador, paterno o materno.

2.2 La construcción de una existencia humana a través de una jerarquía axiológica.

En la decisión que cada uno toma sobre su propia vida, procedemos, con frecuencia tomando “prestados” ejemplos, tradiciones, valores que nos son ofrecidos por nuestro entorno. Hay fases, tal vez inevitables de imitación y de mimetismo, que deben ser superadas para llegar a la autenticidad y creatividad personal.

Llega el momento en el proceso de desarrollo personal en que los valores recibidos son cuestionados, incluso rechazados y combatidos. El flujo de inculturación y contraculturación parece marcar el paso de lo receptivo del pasado a lo creativo del presente y del futuro.

La gama de valores que Jesús vive en su vida es muy extensa: paciencia, bondad, firmeza de carácter, amor a la naturaleza, vivencia filial de Dios y muchos otros. Propongo articular muchos valores en torno a los ejes antropológicos de lo psicosomático y de lo espiritual, en las relaciones ante el mundo, los otros y Dios.

POBREZA Y RELACION CON EL MUNDO

El valor central de la relación de Jesús con el mundo es la pobreza. Usamos esta palabra en el sentido del Evangelio, es decir como “Bien-aventuranza”, como portadora de felicidad y de realización antropológica. Es muy difícil evitar la connotación moderna que ve en la pobreza solamente un mal, por ser carencia de condiciones para una vida humana. El sentido radical y espiritual de la pobreza es la incapacidad que todo ser humano tiene para poder vivir la vida divina; tal posibilidad es iniciativa gratuita de Dios y en modo alguno adquisición o derecho humano. Esta radical pobreza es reconocimiento de los propios límites, experiencia de gratuidad recibida de la bondad de Dios y traducida en una gratitud activa y generosa. Es querer ver y mirar el mundo como lo ve el Padre. Jesús nos da un ejemplo muy claro de esto, refiriéndose al Padre al ver el mundo y la sociedad, por ejemplo cuando asocia a Dios que hace llover sobre buenos y malos a la conducta de perdonar y amar a todos, “para ser hijos semejantes al Padre”

Desde la pobreza radical de quien vive ante Dios una vida que sobrepasa todas sus capacidades, se aprende una manera de relacionarse con las cosas y las personas que merece llamarse también “pobreza”, no como carencia de los bienes necesarios para la vida, sino como uso responsable y sobrio de la creación para que la vida personal y de los demás sea posible en la paz y la justicia. Diríamos que la pobreza como bien del espíritu exige límites a la riqueza para que no se vuelva en obstáculo a la fraternidad. La

pobreza puede entenderse como el “compartir solidario” de lo que se tiene, donde la actitud de la persona es más importante que la cantidad de cosas sobre las que dispone.

En este sentido no vemos en la vida de Jesús ningún rasgo de ansia de acumulación de los bienes, de obsesión por la riqueza. La pobreza de Jesús ante el mundo es el uso de las cosas dentro de la permanente referencia filial y fraterna de su vida. Para Jesús la naturaleza, el cosmos, es ante todo, el libro abierto que revela las características del Padre: ve la providencia en la comida ofrecida a los pájaros o en el vestido de los bellos colores de las flores; ve en la lluvia y el sol que no discriminan personas sino que caen por igual sobre justos y pecadores, la analogía más hermosa de un amor paterno que se prodiga a todos sus hijos. Los bienes de la naturaleza y los trabajados por el ser humano deben servir a la vida de las personas; y donde existe la escasez de algunos debe existir el remedio de la solidaridad de otros.

La relación del ser humano con los bienes de la naturaleza supone el trabajo que bien ha descrito Juan Pablo II en la *Laborem Exercens*, el Evangelio de Jesús como el evangelio del trabajo. El trabajo de hijos es compartido por todos en el sudor y en el gozo de los frutos; el trabajo de esclavos es diferente, explotado, arrebatando los frutos para beneficio de otros.

El mundo es pues el escenario de la contemplación gratuita de un Padre que se revela, y la activa colaboración de un trabajo humano en condiciones de fraternidad y justicia para que lo creado para todos, sirva a la vida de todos.

Si la presencia corporal que nos coloca en el mundo es vivida con tanto amor y respeto, la presencia psico-somática que nos relaciona unos a otros, es vivida también con respeto y solidaridad encarnando el gran valor de la fraternidad. Las dos presencias, son fundadas por la espiritual.

La palabra “pobreza” es semánticamente muy rica, y en sentido opuesto a toda pobreza que es negación del crecimiento humano: de la miseria que bloquea el acceso a los bienes; de las discriminaciones sociales, económicas, políticas. La pobreza el Evangelio es respeto ecológico, solidaridad, sobriedad personal. Por eso la “pobreza” del Evangelio nunca se agota en la mera relación con las cosas, sino que las “resitúa” en el marco de las relaciones con las personas. Aprendemos a ser pobres siendo fraternamente solidarios.

Jesús ha vivido intensamente la experiencia de Dios como Padre, fuente de vida. Allí está la raíz de su fraternidad. No son dimensiones que se separan o contraponen, se integran. Encuentra al Padre en oración nocturna y con toda naturalidad, al ser interrumpido en su oración, pasa a la intensa actividad de servir anunciando el Reino.

FRATERNIDAD Y RELACIÓN CON OTROS

La fraternidad enseñada por Cristo tiene algunos rasgos típicos que constituyen valores propios del Evangelio.

La primera cualidad de esta fraternidad es su concreción. Cuando a Jesús se le pide que explique lo que es la fraternidad (amor al prójimo), no da una definición, sino propone una parábola: el buen samaritano. La fraternidad no es acercamiento a una idea, a un concepto humanista, es aproximación a un ser humano.

Amor concreto

Amar, en concreto, a las personas, es rescatarlas del “lugar“ anónimo en donde son colocadas por los prejuicios sociales. Rescata el gesto de la limosna de la viuda, que otros interpretan sólo en términos cuantitativos y no de entrega de si misma que entraña dar lo necesario; rescata la purificación del publicano que se reconoce ante Dios como es, en tanto que el fariseo se escuda en sus “buenas obras” legales; rescata la dignidad humana de la adúltera, forzando a todos los circunstantes a examinar la propia conciencia y fragilidad; rescata la sencillez y confianza de los niños que se abandonan al amor que los protege; rescata el amor universal del Padre que ama y vela por todos y se manifiesta en alimentar a los pájaros y vestir a las flores. Y cuando llega la relación más difícil, de la reconciliación y del perdón, propone de inmediato el modelo del Padre “que hace llover y lucir el sol sobre justos y pecadores”.

Lo importante de estos gestos de amor a personas concretas es que al mismo tiempo que se dirigen a esas personas, las ponen en contextos sociales que deben ser transformados.

El amor a una persona concreta puede ser “abstracto” cuando la abstraemos o sacamos del marco de sus relaciones. El amor en el Evangelio es personal, porque nace y termina en la persona y al mismo tiempo un cuestionamiento social porque la persona es considerada en el conjunto de las relaciones que la envuelven. El amor a la persona es a ella pero en sociedad, como lamentando que las actitudes de los “otros” ahonden el mal que la persona misma ha cometido; es pues una denuncia de una sociedad que asume el lugar de Dios, para juzgar y condenar.

Un aspecto muy destacado en el amor fraterno de Jesús es rescatar a la mujer del lugar en que se la había relegado en la cultura del judaísmo. La mujer es digna de escuchar la Palabra y de anunciarla.

La dimensión universal de la fraternidad es llevada a su plenitud en la parábola del juicio final (Mt 25) porque señala que todo ser humano en situación de exclusión (por enfermedad, prisión, pobreza...) es presencia del mismo Cristo.

En términos axiológicos ésta es la gran revolución de la pedagogía ignaciana. Lo que no es valioso para el común de las personas, el pobre, es en cambio para el cristiano lo más valioso. Por la fe encuentra a Cristo en el pobre. Poner todo el conocimiento de las ciencias al servicio de técnicas sociales de efectivo servicio a la causa de los pobres, debería ser una meta, si no la gran meta de nuestro proceso educativo. Y esto porque si la educación se orienta por valores, la parábola del juicio final en Mt 25 trastorna todos nuestros criterios axiológicos humanos obligándonos a reconocer el valor supremo (Cristo) en los abandonados y explotados del mundo (los pobres).

El pobre

La afirmación del gran valor de la fraternidad, y su práctica en forma preferencial en relación con los pobres por su relación con Cristo es el pilar de la espiritualidad que anunciamos en los ejercicios y de la pedagogía que alimenta nuestra educación.

El pobre nos cuestiona no sólo humanamente, como lo hace con tantas personas de buena voluntad que dedican su ciencia y sus recursos humanos y económicos a buscar un mundo justo, sino que nos cuestiona sobre todo divinamente, porque al cristiano le

demanda y exige un reconocimiento a algo que ha sido anunciado en el Evangelio como tema de su fe.

Si la espiritualidad ignaciana nos conduce a una decisión sobre nuestra vida, ésta en el mundo de hoy, tendrá entre sus interrogantes más profundos, la relación con los pobres a ser construida en el futuro. Es decir, deberá ser una decisión sobre el encuentro con Cristo en los pobres del camino de su vida.

La pedagogía ignaciana es sin duda una gran contribución en el campo humano de la educación; pero pretende ir más lejos, quiere ser una contribución en el campo divino de la fe para llevarnos en el mundo moderno a cuestionar nuestra falta de indiferencia ante el tema de los pobres. ¿No será porque ya tenemos una preferencia sesgada, culturalmente transmitida que privilegia el saber, el tener, el poder? ¿Qué significaría la indiferencia ignaciana aplicada al campo de los prejuicios sociales, de las ideologías, de las preferencias de razas, clases sociales, culturas, prácticas religiosas?

Si el “juicio final” constituye la gran evaluación o examen de toda la vida, ¿no debe serlo también de todos los procesos educativos de la vida? ¿No es éste el “perfil educativo” del egresado de nuestras instituciones educativas o de nuestros ejercicios espirituales?

El pobre es convergencia en un ser humano de un mundo de relaciones frustradas y que deben ser transformadas. El mundo creado para servir a la vida de los seres humanos, está cerrado por leyes de propiedad y estructuras de mercado que impiden el acceso de los pobres a los bienes necesarios. La naturaleza es violada cuando no se conforma con el destino del creador; las relaciones humanas están deshumanizadas cuando la propiedad sobre las cosas está en primer término sobre la solidaridad con las personas. Y en ambos casos, se ofende al Creador y Padre, aunque todavía no se haya ingresado en un templo ni iniciado ningún rito religioso.

¿No estaría frustrado Ignacio de Loyola si su espiritualidad y la pedagogía que allí se encierra, fuera aprovechada en métodos y procesos, pero no en contenidos y fines? ¿Podría separarse dentro de la pedagogía ignaciana la antropología de la axiología? ¿Podrían considerarse opciones maduramente tomadas desde esta espiritualidad, las que nada tienen que ver con la cuestión del pobre y lo que su encuentro significa como criterio de evaluación de toda la vida?

La indiferencia ignaciana crea una gran distancia ante la cultura consumista y los pseudovalores del mundo globalizado; y esta distancia que nos permite liberarnos de las seducciones de ese mundo, para estar libres a otros valores por los cuales apostamos en nuestras instituciones de espiritualidad y educación. En la tercera parte de este trabajo queremos retornar sobre este tema considerándolo como uno de los desafíos más significativos.

LA FILIACIÓN, FUENTE DE LA FRATERNIDAD

Hay en el Evangelio de Jesús una gran certeza: Todo nace de un Padre que es creador del mundo y dador de vida para sus hijos. La felicidad humana se encuentra en las relaciones filiales con Dios y fraternas entre hermanos. El poder de Dios, su Espíritu, trabaja en el interior de las conciencias, aparta del mal, abre al bien; lleva al perdón y a la reconciliación.

La vida humana es lucha, es prueba y tentación. La experiencia de la intimidad con el Padre se le revela al decirle “Tú eres mi Hijo amado” en el momento del Bautismo. Y sin embargo esta misma certeza será el tema de las tentaciones del desierto: “Si eres el Hijo de Dios...” como si la certeza de la Palabra del Padre necesitara pasar por el test de la experiencia del Hijo, para demostrarse como válida. La confianza y la desconfianza ante Dios vuelven a presentarse, en la vida de Jesús, como se presentaron ya en el Génesis por las palabras de la serpiente: “si comen el fruto prohibido tendrán vida...”

¿Hay algo más tentador que convertir con el poder de Dios las piedras en pan para saciar el hambre de su Hijo? Tal tentación es negación del ser mismo del Padre que ha creado los bienes y las personas; la negación misma de la Encarnación y de su sentido. ¿De qué serviría que el Verbo se hiciera hombre para vivir nuestra vida si tendría privilegios que le eximen de nuestras hambres y de nuestros dolores?

La prueba de un amor todopoderoso en favor de la felicidad y vida de sus hijos, que viven en la historia, parece que tiene que suceder dentro de la misma historia. “Danos una señal del cielo” dicen los adversarios de Jesús: que aquí, ante nuestros ojos sucedan cosas inequívocamente atribuidas sólo al poder de Dios que domina los poderes del cosmos y las maldades de la historia humana. Y sin embargo la respuesta de Dios parece ir por otro lado.

El conflicto axiológico

Por eso, la Pasión de Jesús es el evento de conflicto axiológico más profundo de toda la historia humana. Hay conflicto entre el hambre somático y el deseo espiritual de alimentarse de la voluntad de Dios; entre los medios espectaculares de atraer a las multitudes y la sumisión al camino del Padre; entre la adoración del maligno y la obediencia del Sumo Bien.

Hay permanente conflicto axiológico entre la sencillez de aquellos a quienes el Padre se revela y el orgullo de aquellos que están ciegos por su autosuficiencia. Los ojos de un ciego de nacimiento se pueden abrir, pero no los de un ciego del corazón y sólo los limpios de corazón pueden ver a Dios.

Hay conflicto axiológico entre el bien y el mal; entre los poderes del bien y del mal. Jesús luchó por el Bien. Triunfó muchas veces; sus discípulos le escuchan y le siguen. Pacientemente va construyendo una fe y una adhesión completa. El poder del Padre le hizo vencer en muchas oportunidades el dolor, la enfermedad y la misma muerte.

¿Puede una vida generosamente dedicada como Hijo para servir al Padre terminar trágicamente porque otros lo deciden así? ¿Es el Padre el que fija el momento de entrada y de salida del Hijo en la historia humana? Si lo es, ¿por qué el origen es tan humilde y la muerte tan ignominiosa? ¿No será el escándalo de la cruz tan excesivamente fuerte que la semilla de la Iglesia en la comunidad de los discípulos se seque como la semilla que cayó entre espinos y el sol la quemó? ¿Será posible apostar por el evangelio de Jesús, cuando se entierra su cuerpo antes del gran Sábado de la Pascua?

Todos los valores que intentamos formar en la educación se encuentran en proceso de confrontación con otros valores, muy seductivos, de un mundo que progresa cerrándose en sí mismo y excluyendo a muchos. ¿No es verdad que pretendemos ansiosamente que

nuestros educandos tengan acceso a ese mundo privilegiado? Lo queremos, lo sabemos y podemos hacerlo. ¿Pero entrarán en ese círculo viviendo en coherencia con los valores del Evangelio?. “Para Dios nada es imposible” respondió Jesús cuando había duda de si los ricos podrían salvarse. Pero los indicadores de la salvación según el Evangelio tienen valor también para aquellos que llegan al mundo de la “inclusión” globalizada. Sin embargo esos indicadores (¿de que sirve ganar el mundo si se pierde el alma?, “me diste de comer porque estaba en el hambriento”) parecen ausentes muchas veces en el bienestar y prosperidad de nuestros egresados.

El Evangelio ha sido enseñado en nuestros colegios, se han celebrado las semanas santas en nuestras liturgias, nos son conocidas la muerte y la resurrección. ¿Pero se han convertido en valores? ¿Son capaces de ser luz en los conflictos axiológicos supremos que suceden en cada vida humana?

La cruz, símbolo axiológico

La cruz es el símbolo axiológico de mayor significación por su densidad y contenido.

Nadie espera ver que la fotografía de un muerto sea esperanza de vida. Nadie pretende transformar el instrumento de tortura que asesinó a su líder para que se convierta en el signo de identidad de sus seguidores. Y sin embargo eso mismo es el crucifijo.

No había fotografías pero los artistas más consumados del mundo rivalizaron entre sí para reproducir el rostro divino de un ser humano que muere en la tortura.

La cruz es signo de muerte. ¿Puede ser acaso signo de vida, de “bendición”? La cruz marca el punto final de una persona en la historia, ¿puede acaso marcar el punto inicial de una presencia nueva en la historia?

La cruz es señal del odio que mata injustamente al Justo, ¿puede ser acaso señal de amor del que es la Justicia misma?

Sí. La respuesta a todas estas preguntas es “sí”. Ellas son centrales en nuestra fe. El conflicto axiológico que orienta nuestra vida tiene soluciones “trans-históricas” por un evento más allá de la muerte que es la resurrección.

Tal solución sería consoladora para el que muere, ¿pero puede darnos consolación a los vivos? La fuerza de la resurrección ¿puede volverse en fuerza intrahistórica? ¿Pueden cambiarse las situaciones aquí y ahora, porque Cristo murió y resucitó allá y hace mucho tiempo?

La respuesta nuevamente es sí, porque entre Cristo y nosotros hay una misma fuerza vital, de modo que podemos decir con verdad que somos “un mismo cuerpo” que es su Iglesia. En el Resucitado están todos los que mueren en El, presentes en nuestra historia como El lo está, formando un cuerpo de Iglesia triunfante inseparable de la militante.

Si la cruz es el signo visible, físico, que nos recuerda la Pascua, hay otro signo también visible pero no físico social que nos hace presente el misterio pascual, es el perdón.

La axiología suprema del perdón

El perdón es el valor axiológico que Jesús más insistentemente predicó y practicó. No se

perdona a quien nos ha hecho bien, sino al que nos hizo mal. El perdón tiene un lado de muerte, el mal realizado. Pero el perdón tiene a su vez un lado de vida, de resurrección. Yo diría hasta de “creación” en el sentido de dar “realidad desde la nada”. Allí donde no hay motivos para “responder con el bien” porque sólo existe el mal, allí mismo, nace. se “crea de la nada” el bien que se ofrece con el perdón.

El perdón es síntesis de todos los valores del Evangelio. La bondad, la solidaridad, la misma justicia, todos los valores tienen un trasfondo implícito: “hacer a los demás lo que quiero que sea hecho conmigo”; hay una exigencia de reciprocidad, donde la medida del bien a los otros está determinada por la medida del bien que deseo recibir. El perdón va más allá: nace precisamente de la no-reciprocidad, de la transformación del mal recibido en el bien dado; nace de la gratuidad de una vida que “sobreabunda” de tal manera que cubre el vacío del mal. Hace falta tener un corazón muy lleno de Dios para poder perdonar de verdad.

El perdón es un gesto personal, nace de aquel a quien se ofendió. Pero puede ser también social. Eso es claro en el microcosmos de una familia. Una familia ofendida puede sentir entre sus miembros la división del perdón y del odio; unirse toda en el perdón es una victoria inmensa en cada uno de sus miembros, pero también un vínculo nuevo que los une a todos en un difícil gesto común. ¿Es una utopía hablar de naciones que se reconcilian? ¿clases que superan sus enemistades?, ¿razas, religiones, culturas que fueron discriminadas y explotadas?

El misterio de las libertades de las personas es un santuario que sólo Dios conoce. Nos toca sembrar el perdón con nuestras conductas; muchas veces cosecharlo será una realidad “tranhistórica” para la vida de una persona, pero histórica para las personas del futuro.

Los conflictos axiológicos tienen una respuesta en la “pascualización” de la vida. Es decir, vivir anticipando la resurrección, vivir siendo testigos del bien posible, presente o futuro, ante el mal pasado o presente. Donde hay muerte el creyente pone el germen de la vida.

La predicación de Jesús comenzó diciendo que “el Reino Dios está cerca”, esa “proximidad” comienza a manifestarse porque los valores del Reino comienzan ya a dar frutos. La Pascua es irrelevante si no da frutos en el hoy de la historia; pero esos frutos tienen algo de especial: no se sostienen ni explican por sí mismos, sino por la fe y la esperanza, por una relación con el Padre Trascendente que envía su Hijo y su Espíritu al mundo para transformarlo.

Esperamos recoger en la tercera parte el desafío de pascualizar nuestra vida y dar sentido al tiempo cósmico.

En los Ejercicios, la tercera y cuarta semana, son el momento apropiado para educarnos en el valor de la reconciliación y del perdón. Los misterios de la pasión y resurrección son el don más valioso que Dios nos ha dado para dar sentido a nuestra vida. Los dones meditados como recibidos de Dios tienen sus oscuridades, sus momentos de vacío o de tristeza. El don de la Resurrección es el don de la certeza absoluta de que “todo acaba bien”. No hay sufrimiento humano que no se haga soportable, cuando se piensa que va a pasar y en forma definitiva. La certeza de la Resurrección es la verdadera marca de la

vida cristiana. Cristo nos anunció la cruz, no nos eximió de ella por ser sus discípulos; pero nos anunció también su victoria.

2.3 El sentido de la vida humana en la totalidad del cosmos, como exigencia axiológica del respeto de la naturaleza.

La espiritualidad ignaciana tiene como característica una visión global. Dios tiene derecho a pedirlo todo, porque es aquel a quien se responde dignamente diciendo: tomad toda mi libertad, memoria, entendimiento, voluntad, todo mi haber y poseer, Vos me lo disteis, disponed a toda vuestra voluntad... Por eso, es necesario ubicarse en ese gran cosmos del mundo, y dentro de él el de toda la historia y dentro de ella la totalidad del misterio de cada persona. Así como conocer, decidir, amar son vistos en sus relaciones para que la totalidad del ser personal encuentre su sentido; y así como los hechos de la historia humana son vistos en su totalidad como drama de pecado y de gracia en donde Dios actúa con mediaciones humanas, así también la historia está en comunión con los megaspacios y los megatiempos. Cuando con los avances modernos comenzamos a sentirnos exploradores del espacio, sobre el que ingenuamente proyectamos nuestras fantasías guerreras que nacen de nuestra pobre historia humana, no podemos aislar nuestro sentido en la tierra sin ver el lugar que ocupamos en el cosmos. No sabemos si existen los extraterrestes que imaginamos, pero sí sabemos que si ellos pudieran conocer nuestro planeta se sentirían extrañados por esa raza especial que se autodestruye... y a la que sin embargo Dios ama tanto que le envía su Hijo Jesucristo.

La contemplación para el amor nos coloca en un contexto de millares y millares de siglos, de espacios infinitos. Comparados con ellos el espacio y tiempo de nuestra vida es tan corto como los segundos del tiempo y los milímetros del espacio. La nueva experiencia de la informática está cambiando la experiencia del espacio y del tiempo significativamente por una especie de simultaneidad (muchos tiempos en un solo momento) y de ubicuidad (muchos espacios en un solo lugar). Nos abre a la imaginación de un nuevo tiempo llamado con acierto el “glacial”, es decir de un tiempo de extraordinarias dimensiones que cubren los tiempos generacionales a los cuales estamos acostumbrados. Sólo desde el tiempo glacial es posible asumir la responsabilidad ecológica, por ejemplo. Decisiones de meses o años de un presente irresponsable pueden afectar miles de años a la humanidad entera.

De modo parecido el “tiempo pascual” no es sólo el espacio de las semanas desde la Resurrección hasta Pentecostés, sino una manera de ver la historia misma, que obliga a trascender la extensión de la vida de nuestra generación y entenderla en horizontes más amplios. El tiempo glacial y el pascual nos remiten a dos maneras de ver el cosmos y la historia, que ayudan a dar sentido al momento presente en el sentido de modificar nuestros comportamientos desde esos dos tiempos. Hay que “glacializar” y “pascualizar” nuestro presente mirándolo desde el eterno amor creador de Dios y de su presencia y trabajo en el cosmos entero, y desde el misterio pascual de la muerte y resurrección del Hijo en la historia.

En la primera parte de este trabajo he subrayado la importancia de la afectividad y lo repito en relación con la tercera y la cuarta semanas de los ejercicios. Son dos semanas de intensa afectividad, no por esfuerzo nuestro sino por don de Dios, la tristeza de ver a Cristo que sufre y la alegría de ver a Cristo que goza. Son afectos que valen tanto cuanto

se vuelven “excéntricos” es decir, en cuando que no somos nosotros los interesados o tocados por el dolor o el gozo, sino Cristo, con el cual sentimos com-pasión, con-sufrimiento, con-gozo. Es el intenso gozo que revierte desde Cristo a nosotros y que nos lleva a vivir una alegría desinteresada: estar contentos porque El está contento, estar tristes porque El está triste.

La Contemplación para el amor no nos saca de la historia. Nos hace saborearla en un momento muy especial, por verla en su conjunto, en su unidad, en su sentido, pero nos vuelve a remitir a ella, al acabar los Ejercicios.

Todas las experiencias de la antropología vivida como contemplación de la vida y muerte de Jesucristo nos ayudan a ver cómo cada sujeto confronta su propia vida en presencia del Señor y en relaciones con los otros. El tiempo pascual y el tiempo glacial no son tiempos “fuera” de nuestro tiempo, sino al revés, el nuestro está dentro de esos dos, pero no los agota. Tiempo glacial y tiempo pascual son aperturas al amor por la naturaleza, al respeto de la ecología, a los efectos futuros para otras generaciones de nuestras decisiones presentes. Glacializamos nuestro tiempo cuando respetamos el medio ambiente, cuando vivimos con sobriedad, cuando orientamos nuestra economía para no ser agresiva del mundo en que habitamos. Pascualizamos nuestro tiempo cuando ante cada cruz que vemos en el camino ponemos una esperanza de vida, una solidaridad en el dolor de los otros, una contribución a sus esfuerzos por superar sus males, un combatir las raíces de las opresiones y de las injusticias.

Nuestro amor a la verdad del cosmos y de la historia pasa por glacializar y pascualizar nuestro tiempo. La Resurrección de Jesús no es solamente un hecho aislado del pasado, o nuestra propia resurrección un dato de esperanza para el futuro. Si fuera una mirada a los dos puntos de un pasado en el cual no estamos y de un futuro que todavía no vivimos, no tendría ninguna relevancia histórica. Creer en la Resurrección de Cristo es pascualizar cada momento de dolor con la esperanza de la fe. Incansablemente, indomablemente, tercamente apostadores de que al final “todo saldrá bien”.

3ª. Parte:

INTERROGANTES Y DESAFIOS

3.1 Primer interrogante: ¿cómo educar a la persona como un “ser para los demás”?

La antropología ignaciana es una base común tanto para la espiritualidad como para la pedagogía. Esa antropología señala la singularidad de la persona dentro de la creación. Cada ser personal es único por la libertad de su espíritu. Pero vive en un mundo y una historia de seres personales. La dignidad que debe sentir para consigo mismo es recíproca a toda otra dignidad humana. La vida que cada uno recibe del Padre Celestial remite a la fuente de todas las vidas, independientemente de credos, razas, colores, géneros.

En términos prácticos de pedagogía ignaciana y remitiéndonos a la propuesta de educar para “ser para los demás” hay que destacar el polo del ser (en sí) y del “ser para los demás”. Porque la experiencia del respeto que merecen los otros debe estar fundada en la experiencia del respeto que cada uno se merece en sí mismo. Y ese respeto se funda en la capacidad de autodeterminarse, de decidir desde sí y ante sí cual es la actitud que va a tener ante el mundo de relaciones con las cosas, con los otros y con el mismo Dios. En la pedagogía ignaciana este “sentido de la dignidad de sí mismo” es transferido

desde la vergüenza por el mal cometido, hacia el proyecto de responder siempre a Dios y de tomar su voluntad como referencia para todas las preferencias. En términos evangélicos, ¿podrá un ser amar a otros “como a sí mismo” si nunca se amó de verdad a sí mismo? ¿De donde sacar la matriz del respeto personal si no se vivió con la propia persona, en su propia intimidad?

Desde el momento en que la dignidad de la propia persona está vinculada a la manera de usar las cosas y de relacionarse con las personas, el Principio y Fundamento pide que ese modo esté marcado por el Absoluto de Dios, por la relatividad de todas las cosas, y por el “pequeño absoluto” que es la libertad de cada ser humano. Absoluto no en el orden del ser, porque le ha sido dado, pero sí del decidir en libertad porque es autodeterminación.

Desde allí es necesario revisar muchas realidades humanas que han terminado por absolutizarse y conducir hasta el desprecio de la dignidad de los otros. Son las barreras de la riqueza, de los falsos honores, de la soberbia que idolatra el propio “ego”; son las barreras de la discriminación racial, religiosa, social. En el evangelio se usa una palabra para designar los efectos anti-fraternos de estas barreras: los pobres, los pecadores. Frente a la actitud discriminatoria del fariseo con sus fidelidades a Dios, está el publicano que reconoce el mal en su vida y lo confiesa pidiendo misericordia; frente a la actitud egoísta del rico epulón, está la pobreza de Lázaro. La palabra “pobre” que Jesús va a usar dando otro sentido más profundo al proclamar para ellos la bienaventuranza, es una palabra de advertencia: hay pobres porque hay empobrecidos, porque hay seres que levantan fronteras ante ellos para no sentir el remordimiento de la falta de solidaridad.

Las exigencias de la pobreza evangélica nos advierten: cuidado, porque nuestro corazón pueden convertir “en pobres” a los ricos. Puede darse la paradoja de que un rico, con sus egoísmos y espíritu consumista, sea un “pobre” para mí porque frente a él he levantado la barrera que me impide considerarlo como un ser humano, un hermano. Por mucho que sus actos equivocados le centren en sí mismo, esos actos no le han despojado de la dignidad de una libertad que puede abrirse en el futuro, a la compasión, a la solidaridad, al servicio de los demás. Aunque el egoísmo de otros levanten murallas en nuestras relaciones, un seguidor de Cristo no puede hacerlo.

Si las discriminaciones fueran objetos físicos, visibles y tangibles, sería más claro decir: no uses de eso porque te impide la realización del fin para el que has sido creado. Sin embargo, la discriminación, como los valores, son entes de carácter moral, negativo o positivo, que pueden ser pensados pero que deben ser sobre todo realizados en el caso de los valores positivos, o dejados de lado en los negativos y en este caso de la discriminación.

Hay valores y contravalores que “exigen” estar presentes o ausentes en nuestra vida, cuando la enfocamos desde el punto de vista de alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor.

La pedagoga ignaciana nos pide tomar ante estos valores y contravalores la actitud de discernimiento, la libertad de espíritu que consiste en vencer los afectos desordenados. Pedagógicamente estamos llamados primero al reconocimiento, a dar el nombre al valor y contravalor, a reconocerlo presente en nuestra vida. Nada mejor que los ejemplos de

las personas. El frecuente recurso a los santos por parte de Ignacio ha sido el deseo de ver modelos vivos de que la santidad es posible y de que otras personas han recorrido ya el camino con Cristo, al cual somos invitados.

El interrogante que nace de esta antropología tanto para la espiritualidad como para la educación es: ¿cómo explicar la incoherencia de “absolutizar” las diferencias sociales, culturales, religiosas? ¿cómo explicar el individualismo que ha marcado con demasiada frecuencia tanto la educación como la espiritualidad? ¿cómo salir de ese individualismo y egoísmo? ¿Cómo evitar la identificación entre individualismo y espiritualismo? Con humildad hemos de reconocer que ni nuestra educación ni nuestra práctica de ejercicios espirituales han conseguido arrancar (o por lo menos conseguir que no sean determinantes) los afectos sociales de prejuicios de clase, segregaciones y falsas jerarquías sobre el valor de las personas.

Nadie niega las diferencias, desde las más externas del color de la piel o de los atributos de cada género, hasta las más internas de convicciones religiosas, tradiciones culturales. Pero todas ellas son relativas y deben ser referidas al fin para el que el ser humano ha sido creado. Tal vez hoy tengamos mayor sensibilidad para comprender que es incompatible con la gloria de Dios el matar a un pagano. Tal vez percibamos mejor la contradicción entre invitarle a la fe y presentarle por otra parte de la imagen de nuestro Dios como una terrible agresión contra su cultura y tradición.

Parece, pues, que nuestra conducta durante siglos de la historia ha sido usar unas diferencias muy relativas y sacralizarlas como absolutas. Tal vez nos ha faltado la profunda indiferencia para saber que en cualquier clase social, en cualquier raza, en cualquier género puede estar presente la gracia de Dios, y la riqueza de sus dones: inteligencia, sensibilidad humana, solidaridad con los demás.

Educar para el “ser para los demás” no es simplemente para los demás que son semejantes a mí, a los que pertenecen a mi familia o a mi pueblo. No es pedir “demasiado” extender ese “demás” a toda la humanidad.

No cabe duda alguna de que tanto para la espiritualidad como para la educación surge aquí un grave interrogante: ¿cómo educar para superar las barreras que nos dividen en clases sociales, en ideologías políticas, en intereses económicos? ¿cómo formar la mente y el corazón de personas en nuestros ejercicios espirituales y en nuestros colegios para que el “tanto cuanto” del uso de las cosas y de las relaciones con las personas no levante barreras a relaciones más evangélicas con los pobres, con los de otras razas y credos, con la superación del tradicional machismo de nuestras sociedades? Necesitamos de “maestros de la sospecha” que en el orden espiritual inviten a una deconstrucción heredada de siglos. Ignacio es buen pedagogo para ello porque todas las cosas son relativizadas en función de una finalidad a la cual sólo pueden adherir los seres libres, las personas humanas.

Evidentemente tal tipo de educación es exigencia de una sociedad pluralista, en la que los argumentos racionales deben unirse a todos, pero ¿no hay desde los valores cristianos una exigencia más profunda de testimonio, que nace de dentro de nuestra experiencia religiosa y no de fuera de un acuerdo social?

El interrogante lanzado por la antropología nos obliga a partir de la situación actual y revisar el modo de acercarnos al mundo, de escoger nuestras prioridades de acción, nuestros criterios. No se trata de anular las diferencias sino de vivirlas humana y cristianamente y en este campo falta mucho por hacer. Los movimientos sociales de nuestro siglo, los de género, de raza, de clases sociales, de ecología ¿no serán manifestaciones del Espíritu interpelando la manera de vivir la espiritualidad ignaciana y el modo de aplicar su pedagogía? ¿No podremos contribuir con esta pedagogía y espiritualidad a que esos movimientos purifiquen los elementos puramente reactivos que nacen y terminan en el simple rechazo, y hagan crecer los elementos proactivos, que en forma constructivas saben incluir las diferencias en un proceso más rico y complejo de inclusión?

Se impone por tanto una tarea permanentemente crítica tanto en trabajo en el campo de la espiritualidad como en el de la educación para examinar el poder de los medios de comunicación, los contenidos que difunden, sus valores, y una educación y espiritualidad que nos eduque para actitudes de uso racional (¡tanto cuanto!)

Esta función crítica de la educación, de los medios de comunicación, debe tender sobre todo a detectar su influjo en los “afectos desordenados”. Los medios bombardean nuestra conciencia cotidianamente con criterios muy ajenos a los del Principio y Fundamento.

Creo que se impone la búsqueda de una metodología que nos lleve primero a la identificación de nuestro mundo afectivo, al reconocimiento de nuestras pulsiones, y luego a los medios de ordenar esa afectividad.

Ignacio nos propone como remedio radical el “oppositum per diametrum”; también el acompañamiento espiritual que nos permite ver desde otra óptica nuestro propio desorden. Son recursos, como el de tratar el problema de cada uno como si fuera el de una tercera persona, que tienen indudablemente su valor. ¿Se ha adelantado en este nivel de la enseñanza, con nuevos recursos pedagógicos? ¿Siguen siendo válidos los consejos ignacianos? Ignacio combatió radicalmente el desorden afectivo de la nobleza, de pertenecer a una familia hidalga y resiste a las continuas presiones que quieren desviarle del camino de Jesucristo. ¿No estamos obligados por la fuerza de las circunstancias a una “selección natural” en los destinatarios de nuestra educación por los recursos económicos que ellos poseen? ¿Cuántos jóvenes de excelentes condiciones humanas, pero pobres, quedan marginados de nuestros servicios educativos?

Cuando se trata de diferencias sociales es difícil entender las ideas y sentimientos de los excluidos de la sociedad si no nos ponemos en contacto con ellos, con su cultura, con los limitados medios de subsistencia con que cuentan. El “tener más” es el valor más importante de la sociedad de consumo y es difícil no quedar atrapado por esta jerarquía axiológica. Sólo un constante trabajo de autenticidad personal nos puede aproximar al mundo de los pobres, de los sencillos. En este primer interrogante nos limitamos a educar a los sujetos en la indiferencia, en la libertad de espíritu, para que el sutil desorden en torno a la jerarquía social, siendo un hecho, sea relativizado cuando se trata de estar disponibles para las llamadas de Dios.

El problema de la identificación del desorden afectivo en el nivel personal está muy ligado al efecto de “contagio” de los desórdenes que se están viviendo ya en la sociedad.

Cuesta mucho cuando nos sentimos identificados con una familia, un colegio o universidad, o cualquier otra institución dejar de adherirnos a los valores que buscan y que viven cotidianamente. Es difícil mantener el respeto y la acogida que comprende y valora al ser personal, y al mismo tiempo la claridad en tomar distancia frente a valores que no podemos compartir. ¿No hay que volver de nuevo sobre el Absoluto amor que une a toda la humanidad, y las relativas divergencias, comprendidas y respetadas, pero que nunca pueden cerrar el camino para avanzar juntos en la búsqueda de entender y superar nuestras diferencias?

La metodología individual de ordenar los afectos desordenados, sobre todo los que proceden de la identidad con una clase social debe ser bien pensada. Pero, paradójicamente, la solidaridad con los pobres, por su radicalidad, puede ser también el sutil camino del mal espíritu que lleva a opciones de violencia y de lucha social. Necesitamos mucha luz de Dios para bajo la virtud de la prudencia no esconder la cobardía, el conformismo; y bajo la solidaridad no esconder nuestros egos ansiosos de protagonismo.

3.2 Segundo interrogante: ¿cómo educar a la persona para vivir un contexto social concreto?

El primer aporte antropológico ignaciano se refiere a la concepción del ser humano en el mundo y en la historia y al uso de sus facultades cognoscitivas, afectivas y volitivas. La ignacianidad supone una cierta perspectiva jerarquizadora. Ignacio apuesta por la clave afectiva, donde está el obstáculo más fuerte para las opciones y por tanto para mantener la coherencia entre las creencias y convicciones abstractas y las elecciones y realizaciones concretas.

El segundo aporte antropológico ignaciano nos remite a una historia humana con un eje central de la persona de Jesucristo. La contemplación de la Encarnación nos presenta el camino escogido por el Padre para entregar al mundo al Hijo y por tanto el papel del consentimiento humano paradigmáticamente presentado en María. Por este camino de entrar al mundo, como todos, nacido de mujer, el Hijo de Dios va a compartir los gozos y esperanzas, sufrimientos y tristezas de toda la humanidad. Hay que sentir pues el interrogante sobre esas situaciones en donde las personas hablan, lloran y ríen, esperan o se angustian. El mundo que espera ser redimido pero por mediaciones de personas que digan el sí de María.

La diferencia de perspectiva entre este punto y el anterior es atender al carácter de fuerzas históricas que tienen los grupos humanos con los que trabajamos. Si en el punto anterior tratábamos de mecanismos psicológicos de las personas individuales y por tanto de crear condiciones personales para enfrentarse a los desordenes afectivos, ahora se trata de enfrentarse a desórdenes que provienen del entorno social. Nos interesan pues los condicionamientos psico-sociales.

Nos hemos preguntado varias veces: ¿cómo integrar en nuestra educación la buena formación que conduce a formar una elite social y al mismo tiempo, educarla en la sensibilidad ante los dolores de los pobres? ¿No vemos que muchos de nuestros exalumnos, formados con competencia, han tenido luego en la sociedad papeles que no favorecieron la justicia social ni transformaciones urgentemente necesarias para la igualdad y el equilibrio social? ¿Hay una exigencia y necesidad de que la técnica de lo

económico y de lo político sea llevada adelante al margen de los valores morales? ¿Puede haber o no una economía justa y distributiva de la riqueza? ¿Puede haber un poder político participativo y que propicie efectivamente el ejercicio de la democracia, desde las clases altas hasta las más humildes? ¿No da la impresión de que la acción educativa formó generaciones con calidad, pero cuyos papeles en la sociedad se desvían hacia el conformismo, el mantenimiento del status quo, el instalamiento, la agudización de los abismos que separan a las clases sociales?

Sé que existen grandes cambios ya en nuestras instituciones educativas y se ensayan con eficacia modelos pedagógicos. En este punto la interdisciplinariedad pueda orientarnos. Las intuiciones de espiritualidad pueden ser retomadas desde las experiencias científicas, en particular de las ciencias sociales, y confrontadas con los métodos de educación gradualmente aplicados. Ignacio nos da la pista cuando en orden personal nos dice que las afecciones tienen papel “decisivo en las decisiones” cuando están desordenadas. La fuerza del afecto enturbia la libertad del acto del espíritu sobre la voluntad.

Educar para transformar la historia requiere el aporte de sociólogos, economistas, de filósofos interesados en los problemas de la epistemología social. Es decir, teniendo por supuesta la necesidad de no dejarnos llevar por los afectos desordenados, reconocer en este segundo interrogante la complejidad de estos afectos cuando son fenómenos colectivos, ideologías de intereses sociales.

La intuición ignaciana del papel de la afectividad en el conocimiento y en la decisión se ve plenamente corroborada por todos los estudios acerca de la ideologización de los conocimientos científicos. Las ciencias sociales, difícilmente llegan a la verdadera objetividad que reclaman por su carácter científico. Se proponen ciertos dogmas como el de una economía ajena a los valores, cuya función es incrementar la riqueza sin interesarse por su justa distribución; se propone una ciencia política que estudia el ejercicio del poder con un total pragmatismo de eficacias inmediatas sin respeto de horizontes éticos. Detrás de muchas decisiones y opciones “científicas” están intereses sociales, económicos y políticos, que dan legitimidad racional a una acción por las ventajas que tiene (indudablemente para los que toman esa opción) pero que traen muchas desventajas para los otros.

Por el contrario, el ideal de educar en el “ser para los demás” viene a significar entonces dedicar toda la ciencia que se posee con gran competencia profesional, a pensar y ayudar a los afectados negativamente por las “sabias” decisiones de los que ejercen el poder cegados por las ventajas positivas para una minoría. “Ser para los demás” es pensar y actuar constantemente en beneficio de las mayorías empobrecidas, perfeccionar, puliendo, las decisiones de modo que sus efectos negativos sean controlados y los positivos aceptados y mejorados. Nunca sacrificar la solidaridad humana por la eficacia económica o por el inmediato éxito del poder político. Esto hace más difícil la toma de decisiones, pero las hace humanas, dignas del espíritu cristiano.

El gran adelanto de la comunicación informática ha dado instrumentos técnicos a personas sin horizontes morales y muchas veces sin normas jurídicas. Se aplican en forma fundamentalista las exigencias del mercado, a los países pobres que no tienen recursos ni jurídicos ni económicos para regular los flujos financieros que van a entrar y salir del país sin ningún control por las reglas del mercado. Una economía así no puede

sustentarse; lo saben los países europeos que han aceptado estas reglas después de larga experimentación y de búsqueda de instrumentos legales para aminorar los bruscos efectos de una liberación total en el mercado financiero.

¿Puede hablarse con honestidad de querer implantar en el mundo un reino de justicia y de paz, cuando las fuerzas sociales, las estructuras son desconocidas o poco manejadas?
¿Cómo educar desde los niveles más iniciales no sólo en sensibilidad social sino también en prácticas y habilidades para ejercitar, después en la vida profesional, una madurez en las grandes opciones económicas y decisiones políticas?

La gran intuición ignaciana tiene valor vigente no solo en ese micromundo que es cada ser humano donde sus afectos desordenados obnubilan y cierran para las grandes decisiones, sino también en esta historia macro de pueblos y naciones, regidas todas por el afecto desordenado del consumo, de la riqueza conquistada y ganada a como dé lugar.

El magisterio social ha propuesto directrices bien concretas en el orden económico como el salario familiar, la coparticipación en gestión, propiedad y utilidades para dar al trabajo un lugar que se merece; la expropiación de tierras que por su tamaño o modo de uso han sido perjudiciales para los pueblos y para los trabajadores. Y sobre todo un dato muy importante: la exigencia de que el mercado se realice en países y grupos en igualdad y equilibrio de poderes, justamente para mantener las ventajas del sistema del intercambio y no hacer de él un instrumento de presiones y explotaciones. ¿Podemos predicar en el mundo de la globalización, la grave falta moral de ciudadanos que provistos de recursos abundantes, fruto del trabajo de una nación, los sacan fuera del país por sus puros intereses de lucro? (Cf PP24)

El interrogante para la educación es la utilidad y casi diría necesidad de comparar permanentemente la educación de elites con la educación popular. Gracias a Dios tenemos ejemplos de ambas, pero lo importante es que sean confrontadas, enriquecidas mutuamente, a través de exalumnos, alumnos, profesores, padres de familia. Reuniones conjuntas de modo que el “continuum ignaciano” marque una misma identidad a pesar de que las clases sociales beneficiadas con nuestras instituciones sean muy diferentes entre sí. El continuum educativo mostraría con claridad la misma pedagogía adaptada a las circunstancias presentes pero abriéndose para los cambios futuros. Y mostraría sobre todo seres humanos educados por una pedagogía ignaciana que relativizan las distinciones de clase social, los factores de poder, riqueza, prestigio, para buscar juntos al Único Absoluto que nos convoca en Jesucristo y su Iglesia.

3.3 Tercer interrogante: ¿cómo integrar todos los conocimientos dentro del Amor que todo lo globaliza?

La contemplación para alcanzar amor se revela cada vez más como un particular aporte de la espiritualidad ignaciana, conforme va creciendo nuestra conciencia sobre los deberes en relación a la ecología. Nadie negará que en la imagen de la religiosidad popular, el Poverello de Asís, capaz de hablar con tanto cariño del hermano sol y de la hermana luna, es la persona más destacada en la fe cristiana por su relación con la naturaleza. Sin querer hacer comparaciones, o tal vez precisamente por quererlas hacer –ya que el propio Ignacio dijo “lo que hizo Francisco lo tengo que hacer, lo que hizo Domingo lo tengo que hacer”- hay una rica espiritualidad en la que se engloba la ecología desde el momento en que se afirma “mirar cómo Dios habita en las criaturas,

en los elementos dando el ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando...” mirar “cómo Dios trabaja por mí en los cielos, en los elementos, plantas, frutos, ganado....[235-236]

La “cosmologización” de nuestro conocimiento, de nuestra voluntad y de nuestra afectividad, pide que nuestra formación intelectual aunque restringida muchas veces a comprender y pensar los problemas y las realidades humanas, se mantenga también abierta para entender la evolución de las fuerzas cósmicas. Lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande parecen ser factores cada vez más importantes en la vida humana. Basta recordar la ingeniería genética que está llamada a grandes contribuciones y riesgos, y el uso de los satélites para la intercomunicación humana.

Pide esa cosmologización además de la apertura intelectual, la apertura afectiva para amar la naturaleza, el cosmos, las formas de vida vegetal y animal. Sabemos que plantas y animales nos servirán de alimento y su subordinación al uso humano lo justifica, pero no se justifica la crueldad ni la irresponsabilidad.

La apertura a lo ecológico nos abre a otra dimensión del tiempo que no es la inmediata al alcance de una vida humana, y que hemos mencionado anteriormente como “tiempo glacial”, es decir, de grandes plazos que abarcan varias generaciones humanas. Tenemos que salir, pues de la falsa imagen de que la “historia” de la que somos responsables, es aquella que abarca los años de nuestra vida. Podemos tomar decisiones que afecten muchas generaciones humanas, no solo dentro de la historia o ámbito de lo humano, sino fuera de ella pero que afecta a la humanidad. La ecología contribuye a ordenar la economía, -que parece dogmáticamente afirmarse siempre como irreductible a cualquier tipo de regulación que no sea el libre intercambio- cuando muestra que los daños ecológicos afectarán por igual a los países pobres y a los ricos.

La ecología es como una anticipación visible de los efectos positivos o negativos de vivir el mundo económico como lo estamos haciendo. La terrible dramaticidad del film “The day after” elaborado con la cooperación de científicos atómicos, tuvo una fuerza excepcional para parar posibles guerras atómicas. La realidad de las consecuencias mundiales era tan grande que prácticamente no existirían vencedores ni vencidos.

Estas formas de racionalidad humana que nuestro tiempo va incrementando y potenciando en sus alcances, ¿no pueden ser también vividas como una exigencia de la fe, como fruto de una experiencia de Dios, admirado y amado cuando está en las plantas y animales dando el ser, vegetando y sensando?

El concepto de “tiempo glacial” que sobrepasa nuestras generaciones humanas nos evoca también se otro “tiempo pascual”. Las semanas tercera y cuarta que presentan el “conflicto axiológico” en la muerte de Cristo y su Resurrección iluminan las paradojas y los sin-sentidos de la historia. La historia pues, sólo se puede entender desde “fuera” de ella misma, así como la vida no es comprensible sin un cosmos que nos rodea por todas partes. El presente necesita del pasado y del futuro para ser espacio clave de agradecimientos y de responsabilidades. La vida que hay que ordenar delante de Dios tiene el horizonte de todo lo que Dios creó, porque para Ignacio hay un sentido muy verdadero cuando reflexiona “y todo esto por mí”. Perdido entre los millones de seres humanos y los millones de estrellas cada uno de nosotros es una conciencia y libertad

que puede dialogar con el Absoluto y entender el sentido de su existencia desde allí...
“alabar, hacer reverencia y en todo amar y servir...”

El tercer interrogante tiene pues un alcance glacial y pascual como marcos más amplios para comprender nuestra propia historia. Se trata de esta historia, pero de decisiones, de usos de la creación que nos entrelazan más allá de las generaciones y más allá de los fracasos de este mundo, cuando son vividos desde la fe pascual. La Pascua no es sólo un hecho del cual vivimos, porque Jesús resucitó, sino literalmente en el cual vivimos, porque cuando ante cada dolor de la historia ponemos desde la fe las semillas de la esperanza, esa Pascua de ayer, germina en el hoy y nos prepara para la pascua escatológica. Haber aludido brevemente a esto en el segundo aporte, exigía un poco por cierta lógica, incluir los eventos de nuestra historia como segmentos, y del mundo como espacio, en una visión cósmica del espacio y glacial del tiempo, con su “gran sacramento” que es la Pascua de Cristo. Es decir, la clave total y definitiva de la historia no se encuentra dentro de ella sino que la trasciende. Querer comprender y controlar totalmente el misterio de nuestra vida es reducirla y agotarla y terminar en rebeldías ante lo que nos parecen absurdos.

UN ESTILO DE VIDA: ARMONIA ENTRE LAS PERSONAS Y EL UNIVERSO

Las consecuencias pedagógicas y de experiencia espiritual de este tercer aporte ignaciano no se traducen sólo por determinadas acciones por ejemplo a favor del ambiente sano, sino que apunta a un estilo global de vivir la vida, caracterizado por la sencillez de los gustos, por el consumo de lo necesario, por el alejamiento de todo lo superfluo y costoso que apunta a satisfacer únicamente una vanidad social. Hay ciertas actitudes de vida como la no-violencia, la defensa de la paz, la lucha contra las contaminaciones ambientales, que contagian y con fuerza extraordinaria a la juventud y otros grupos sociales que quieren transformar las cosas. Ellos captan que no se puede separar el modo de vivir la vida personal de los objetivos sociales que son buenos para la comunidad humana en su conjunto. Esta unidad entre objetivos sociales y modo habitual de vida personal (por ejemplo en el campo de no-violencia, o de la ecología) tienen presupuestos humanistas, filosóficos, culturales que dan cierta identidad. ¿Es que no hay riquezas bien fundadas en la espiritualidad ignaciana para este modo de vivir y de actuar? Tal es la importancia de la Contemplación para el Amor para esta problemática.

CONCLUSIÓN

LA VERIFICACION DEL SENTIDO TOTAL DEL COSMOS Y DE LA HISTORIA

La práctica de la actividad educativa vivida, ella misma, como espiritualidad.

La verificación, literalmente, significa “hacer verdad”. Es afirmar demasiado cuando se trata por ejemplo de comprobar la exactitud de una teoría científica. En realidad lo que se hace es “empirizarla” o traducirla a los términos de la experiencia.

Queremos dar, sin embargo, a este término el sentido “fuerte” y pleno, de “hacer verdad”. La verdad de una existencia no es sólo la esencia del ser que la constituye sino que esta esencia esté realmente existiendo, es decir, encontrándose en el tiempo y el espacio como una realidad entre otras realidades. Así, pues el “sentido” (que en el fondo

es como la plenitud de esencia inteligible del cosmos y de la historia) supone que esa inteligibilidad “se hace carne” y existe, y esto sólo es posible por “vidas vividas”.

El sentido, por tanto, hay que construirlo, hay que “ponerlo” desde la espíritu humano, en la materia, como su alma; y esto hay que repetirlo cada día y con cada persona. Cada uno no puede ir más allá de construir el sentido en su propia vida, pero puede hacer algo más, vivirlo de manera “contagiosa”, “testimonial”

Nos proponemos en esta parte conclusiva -y reformulando los términos de este seminario que habla de aportes mutuos pero que siempre supone dos tipos de actividades distintas, una pedagógica y otra de espiritualidad,- llegar a la unificación de las tareas pedagógicas, vividas por los sujetos de ellas de tal manera que constituyan una espiritualidad que le es propia.

No pretendo dar nada nuevo, pero sí recuperar algo ya presentado a la Iglesia en 1981, fecha de los noventa años de la *Rerum Novarum*, tal vez la única encíclica de los Papas que ha tenido el privilegio de servir como referencia a sucesivos progresos doctrinales en el campo social. Juan Pablo II era el pontífice a quien correspondía esta celebración y escribió con *Laborem Exercens* el mejor tratado doctrinal sobre el trabajo humano que se ha escrito a nivel de magisterio en la Iglesia católica.

Lo interesante de esta encíclica y enormemente novedoso, es que “dentro” de un tema que para muchos –sobre todo en esa época- parecía alejarse por completo de la espiritualidad y ser considerado como peligroso “horizontalismo” (el tema del trabajo, de los trabajadores, y de los conflictos entre clases sociales), dedica el quinto capítulo al tema precisamente de la “espiritualidad del trabajo”. En total oposición al marxismo que consideraba alienación entender al trabajo humano desde la espiritualidad y no exclusivamente desde sus dimensiones económicas y políticas, el Papa propone un verdadero tratado de espiritualidad, sobre el tema particular del trabajo.

Sus enseñanzas sobre el trabajo son válidas, especialmente, para el trabajo educativo que se hace sobre la “sagrada materia prima” de seres humanos. Por tanto la actividad pedagógica en sí misma puede ser considerada como verdadera y auténtica espiritualidad. Los educadores que la viven hacen la síntesis viviente de pedagogía y espiritualidad ignaciana, así como los que viven la espiritualidad y la comunican –lo cual supone a su vez una pedagogía de la experiencia espiritual.

Examinemos el punto de partida que tiene el Papa y los contenidos principales de espiritualidad que propone

En párrafo 24 de LE, afirma que el trabajo humano, sea manual o intelectual es una actividad del ser humano completo, gracias al “esfuerzo interior... para dar al trabajo...aquel significado que tiene ante los ojos de Dios, mediante el cual entra en la obra de la salvación...” No es difícil evocar detrás de estas palabras la afirmación de Pablo en 1Cor 2,11: ¿quién sabe lo íntimo de cada uno sino, en su interior, su propio espíritu? De igual modo el Espíritu de Dios conoce los secretos de Dios” Podemos afirmar que la espiritualidad es un encuentro del espíritu humano con el Espíritu Divino en torno a una actividad o proyecto que concentra toda atención humana y que tiene las complacencias de Dios.

Desde este punto de partida se ofrecen sobre todo dos grandes contenidos teológicos: el trabajo como participación en la obra de Dios creador, y el trabajo vivido a imitación de Jesús de Nazaret, el hombre del trabajo, y entendido “a la luz de la cruz y de la resurrección de Cristo”.

Por el trabajo el ser humano prolonga la actividad creadora de Dios. Todo trabajo lo es, y se ejercita sobre una “materia prima” ofrecida como don de naturaleza para ser transformada por la actividad trabajadora en un producto de la cultura. En todo trabajo hay “resistencias” que vencer, ofrecidas por esa materia. Pero el trabajo no es sólo realidad de orden físico, es también psicológico y moral. El proceso de transformación de la materia requiere de la técnica, de instrumentos cada vez más sofisticados para producir mejor y en mayor cantidad los bienes necesarios. De manera semejante, el ser humano que va a ser transformado por la educación, ofrece “resistencias”, sus antiguos hábitos, su manera de pensar, etc. El instrumento que el educador tiene es la palabra. El ser humano se cambia a través de la comunicación humana. Es el acierto, la prudencia, la exactitud y profundidad de las palabras educadoras las que transforman la personalidad. Pero la comunicación no es la exclusivamente verbal o escrita. La comunicación primaria, fundamental, es el testimonio y el ejemplo cuando se trata de valores a ser comunicados.

La espiritualidad del educador es la actitud consciente con la que toma su profesión como cooperación en la obra creadora de Dios de un ser humano que tiene un porvenir por construir como “ser para los demás”. Hay una paternidad y una maternidad biológicas, que se prolonga por la paternidad y maternidad de los educadores, no biológica, pero sí psicológica y espiritual. Cada vida joven supone un delicado “trabajo en equipo” de educadores y padres de familia.

La espiritualidad del educador vive con intensidad el hecho de que mostrar el sentido de la ecología y del respeto de la naturaleza es verdaderamente cooperar con la creación para que sea mantenida como reserva de riqueza para generaciones futuras. Tomando al educando como sujeto de la educación y situándolo en el contexto cósmico, desarrollamos su percepción del tiempo “glacial” tan decisivo para una economía sana en el mundo entero.

Pero hay otra gran contribución de la fe cristiana para la espiritualidad de los educadores: es el camino y el ejemplo de Cristo trabajador. Fácilmente reducimos su vida trabajadora a la oculta de Nazaret, sin entender su predicación como verdadera actividad de trabajo. Por el esfuerzo que supone, por la dedicación y atención a los otros, por la modulación de la voz conforme a los oyentes, desde los endurecidos practicantes de un legalismo religioso hasta los corazones rotos por la miseria y el pecado que buscan paz y perdón. La “resistencia” de la materia social, de ese pueblo, de esas clases dirigentes, llega a ser tal que provoca la muerte del trabajador y educador que es Cristo.

La pasión y muerte, la resurrección son una “luz” que alumbra y da sentido espiritual al trabajo educativo. Esta tarea tiene sus momentos de oscuridad y de fracaso. Sus sinsabores y amarguras. Vivir esos momentos “en comunión” con la Pasión de Cristo, y vivir los momentos de alegría y gozo en comunión con la Resurrección de Cristo es “pascualizar” el trabajo, es colocarlo dentro del “tiempo pascual” y darle un sentido bien diferente al de mero trabajo profesional bien realizado.

Todo educador, y el acompañante de los ejercicios debe serlo siempre, conoce los sinsabores de sembrar semillas en los corazones jóvenes que a veces quedan sin germinar, en una literal aplicación de la parábola del sembrador. Entonces viene la tentación de preguntarse si la educación tienen sentido, si no hay otras fuerzas y medios por ejemplo audiovisuales que van a hacer superflua la acción directa de personas ante los educandos. Otras veces se siente con fuerza las resistencias de padres de familia que no concuerdan con los valores cristianos de nuestra educación, que critican abiertamente la formación dada en nuestras instituciones provocando en los alumnos una tensión afectiva entre escuela y familia. ¡Cuántos símbolos de una verdadera pasión que sufre el educador!

Pero también se ha experimentado la alegría de los frutos abundantes cosechados en corazones generosos y valientes. Nada tan hermoso como ver una vida bien encaminada gracias a nuestros esfuerzos. Me decía un educador: es joven el corazón que tiene delante de sí muchos años de vida. Yo soy inmensamente joven porque tengo por lo menos 50 años de vida de cada uno de mis 50 alumnos, más de dos siglos de juventud; porque la vida futura de ellos, en parte es también la mía, porque yo estuve en los momentos de las decisiones cruciales con mis palabras y consejos.

Desde la espiritualidad, entendida como lo presentó Juan Pablo II en *Laborem Exercens*, en la educación se ha dado el “encuentro de espíritus” el humano, ya que educar supone en el educador una presencia total a sí mismo y busca llevar a cada discípulo a escudriñar lo profundo de su propio ser; pero se ha dado también un encuentro con el Espíritu de Dios en la obra más grata: hacer crecer en el corazón de sus hijos la libertad de los hijos de Dios y en el mundo y la historia la constitución del Reino.

En el momento de la oración, todo educador, puede acompañar el gozo de Dios al evaluar cada día la obra realizada: “Y Dios vio que era bueno”, sólo que este gozo es compartido y el educador puede decir con toda verdad, agradecido al Espíritu: “lo hicimos bien”. Cuando la actividad educativa se ha llenado de vivencias de espiritualidad, cuando en todo momento se ha querido completar la creación e incorporar la vida con sus goces y tristezas al misterio pascual de Cristo, se puede decir que la contribución de la espiritualidad y de la pedagogía ignacianas se han hecho carne, una sola carne, y han dejado de ser dos teorías que se confrontan y enriquecen en el plano meramente intelectual para hacerse vida.

Al terminar esta contribución he querido superar el desafío de contribuciones de un sector apostólico sobre otro, para apuntar un camino donde ambos sectores se vuelven uno solo, es decir, una espiritualidad vivida en cada instante del trabajo educador, El ideal de la espiritualidad ignaciana de configurarnos totalmente con la persona de Jesucristo, tendría aquí pleno sentido recogiendo estas reflexiones de Juan Pablo II en *Laborem Exercens*