# EL HUMANISMO IGNACIANO HOY

RAFAEL FERNÁNDEZ HART, SJ





## EL HUMANISMO IGNACIANO HOY

RAFAEL FERNÁNDEZ HART, SJ





Fernández Hart, Rafael

El humanismo ignaciano hoy / Rafael Fernández Hart.- Primera edición.- Lima : Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2022.

55 páginas: ilustraciones; 17 x 24 cm

Bibliografía : páginas 53-55. ISBN 978-612-4102-66-0

- 1. Humanismo ignaciano. 2. Pedagogía ignaciana. 3. Espiritualidad ignaciana.
- 4. Historia de la Iglesia. I. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

271.519 F38

El humanismo ignaciano hoy

#### © Rafael Fernández Hart, 2022

Corrección de estilo: Paul Forsyth Diseño de portada: Marco Loo

Diagramación de interiores: Francisco Borjas

Imágenes de portada: Standret y Rawpixel (Freepik)

Imágenes interiores: cortesía de la Oficina de Archivo y Patrimonio de la Compañía de Jesús en el Perú

Derechos reservados

### © 2022, Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Avenida Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima 21

Telf.: (511) 719-5990 fondo.editorial@uarm.pe

www.uarm.edu.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2022-05315 ISBN: 978-612-4102-66-0

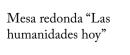
Conversión a libro electrónico por: Litho Mass Arte S.A.C. Calle Nicolas Copérnico 236, San Miguel, Lima – Perú Mayo de 2022

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú (CC BY-NC-ND 2.5 PE)



El 14 de octubre de 2021, la Oficina de Formación Humanista de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya organizó una mesa redonda; en aquel encuentro participaron, además de Rafael Fernández Hart SJ, Luis Bacigalupo, Milagros Lucero, Soledad Escalante y Sandra Pinasco.

El contenido de este libro, en una primera versión, fue leído aquella vez.



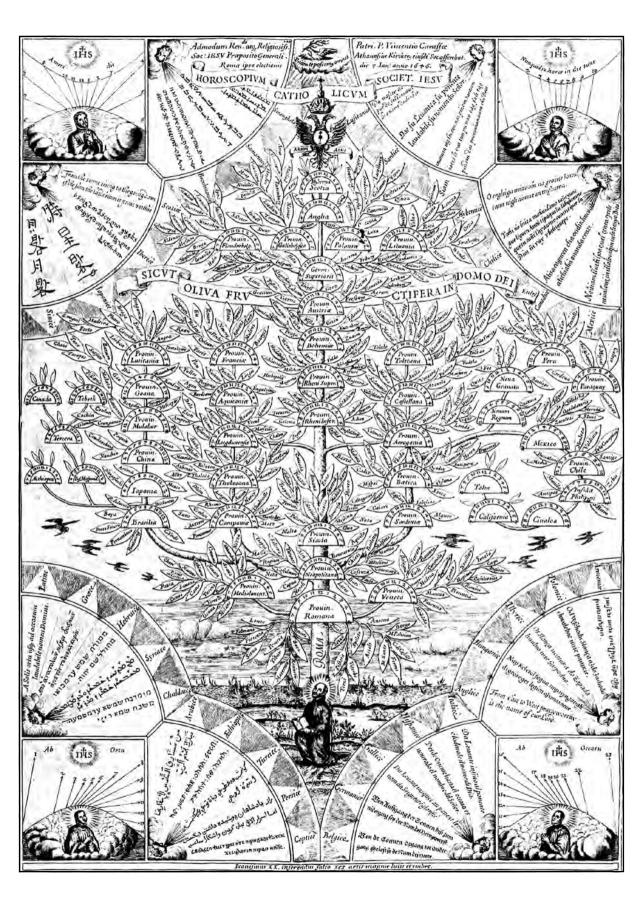


Aunque a veces lo pretenda, no es verdad que el ser humano pueda organizar la tierra sin Dios. Más bien, a fin de cuentas, sin Dios, la organiza contra sí mismo. El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano.

DE LUBAC

Un discurso válido únicamente para unos cuantos ya no puede hoy ser el fin del hombre verdadero.

SANTUC





## CONTENIDO

## Introducción [pág. 13]

Estructura de texto	13
Tesis	14
Un problema: Poshumanismo-transhumanismo	16

# CAPÍTULO 1 Contexto: algunos hitos históricos [PÁG. 19]

## CAPÍTULO 2 Experiencia: el don [PÁG. 27]

## Capítulo 3 Reflexión/imaginación: atravesar tensiones [PÁG. 31]

1.	Totalidad y pluriculturalidad	31
2.	Justicia y libertad	32
3.	Ciencia e interdisciplinariedad	35
4.	Mundo domesticado y casa común	37

# CAPÍTULO 4 Acción: sistema de calidad [PÁG. 41]

CAPÍTULO 5 Evaluación [PÁG. 49]

A MODO DE COLOFÓN [PÁG. 51]

Bibliografía [pág. 53]

## INTRODUCCIÓN

#### Estructura de texto

Años atrás, la pedagogía ignaciana recogió su tradición educativa y la expresó a través de cinco momentos que completan el proceso de aprendizaje. Según Codina (2007), estos momentos son los siguientes: contexto, experiencia, reflexiónimaginación, acción y evaluación (p. 1430). Cada uno de estos corresponde, por cierto, con diferentes instrumentos e hitos del proceso ignaciano registrado, tanto en su autobiografía como en los Ejercicios espirituales. Para el presente desarrollo, me ha parecido valioso remitirme a dicho esquema para expresar el sentido de las humanidades en el proyecto educativo de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Sigo de este modo los cinco momentos de la pedagogía ignaciana, pero procuro mantener dos características de esta pedagogía de modo transversal a toda mi presentación: flexibilidad y apertura. La ventaja de que lo ignaciano no sea propiamente un «modelo cerrado» permite conservar su dinamismo y subrayar, más bien, las grandes intuiciones ignacianas que iluminan la formación. Por tanto, no pretendo ofrecer un modelo humanista cerrado, sino uno que «dé qué pensar»<sup>1</sup> y se mantenga abierto, como el itinerario de aquel a quien se dirige la formación: la persona. San Ignacio de Loyola tiene una atención dedicada y una valoración de la persona.

<sup>1</sup> Tomo prestada la frase de Paul Ricoeur (2004), quien en su libro sobre el simbolismo del mal explica que el «símbolo da que pensar». En una perspectiva ignaciana en la que la experiencia mística tiene un valor muy particular deberíamos preguntarnos cómo desarrollar de un modo más consecuente su vertiente simbólica.

#### Tesis

El presente texto parte de la premisa de que existe un humanismo ignaciano y jesuita. Obviamente, no existe oposición entre ellos, sino una prolongación del segundo sobre el primero<sup>2</sup>. El fundador de la Compañía de Jesús no fue un experto en latín. Lo aprendió tarde y no llegó a dominarlo<sup>3</sup>; se encuentra, por ejemplo, en las antípodas de Erasmo de Rotterdam, cuyo preclaro conocimiento del latín y la literatura latina lo convirtieron en un personaje célebre, en un nuevo Cicerón<sup>4</sup>. Ignacio de Loyola habita el ambiente humanista renacentista, recibe esa formación, pero le da una orientación propia que intentamos poner en valor<sup>5</sup>. De acuerdo con Modras (2004), el humanismo que se desarrolla en las páginas que siguen es ignaciano, incluso si ello puede suscitar interrogantes (p. 64):

La gente no suele pensar en Ignacio de Loyola como un humanista. Evidentemente, no encaja en el molde secular ni en el estereotipo de un neopagano renacentista. Pero si se piensa en el humanismo como una orientación en la educación y la cultura, con todas las características enumeradas anteriormente, entonces Ignacio y sus compañeros pueden ser descritos como los productos y luego los proveedores de la educación y la cultura humanista.

Nuestra investigación se dedica especialmente al humanismo ignaciano en un sentido muy amplio. Se busca recoger elementos ignacianos que conservan vigencia en el presente. No se pretende un desarrollo extenso del humanismo jesuita, ya que se excedería con mucho el espacio de la presente pesquisa. Con todo, es evidente que existen vasos comunicantes, como el lector descubrirá en las páginas que siguen.

Aunque ya se puede apreciar las razones de esta carencia en el texto de la *Autobiografía*, en carta a Diego Laínez, del 21 de mayo de 1547, Ignacio de Loyola explica, a propósito de la relevancia del latín (1982): «porque tengo por muy importante el hacerse una vez señor de la lengua, para quedarse después con ella y servirse como cumple; lo cual no alcanzan los que de una vez no ponen en esta cosa el tiempo y trabajo competente: como acontece a muchos, que llevan la piedra de Sísifo quasi hasta la cumbre y, allí dejándola, tornan otra vez al pie de la cuesta. Y algo de esto sélo por experiencia propia [...], todo esto por el no hacer de una vez la fatiga hasta señorear la lengua» (p. 731).

<sup>4</sup> Los vacíos en la formación de Ignacio de Loyola son notables; él mismo es consciente de ello. Cuando cuenta con casi cuarenta años de edad y ha pasado por diferentes ciudades en España, con el fin de estudiar, recala en París, donde debe comenzar de nuevo (1982): «como le habían hecho pasar adelante en los estudios con tanta priesa, hallábase muy falto de fundamentos; y estudiaba con los niños, pasando por la orden y manera de París» (p. 134).

Puede leerse la misma correspondencia, ya indicada, del 21 de mayo de 1547, en la que Ignacio de Loyola explica las diferentes razones para estudiar o mejor, «fundarse en la humanidad». Como sostendremos enseguida, su visión es instrumental con respecto de los estudios de humanidad (humanidades) y el latín.

A despecho del autor de los *Ejercicios espirituales*, emerge un humanismo alternativo. Como queda dicho en la *Autobiografía*, según Loyola (1982) el fin de los estudios era ayudar a los demás: «[Ignacio] al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona» (p. 119[50]). Su contacto académico con el humanismo y las humanidades tiene un claro rol instrumental, precisamente porque su experiencia mística de base determinó su acceso a los estudios. Esta misma experiencia es la que configura todo lo que propone; también es ella la que, llegado el momento, amenaza incluso su progreso en la gramática (1982): «Mas empedíale mucho una cosa, y era que cuando empezaba a decorar, como es necesario en los principios de gramática, le venían nuevas inteligencias de cosas espirituales y nuevos gustos; y esto con tanta manera, que no podía decorar, ni por mucho que repugnase las podía echar» (p. 122[54]).

También se puede decir que la alternativa que emerge de la tradición ignaciana es un humanismo jesuita que, en cambio, posee una intención bien determinada. En efecto, los jesuitas de las primeras generaciones, interpretando el legado ignaciano, trasformaron el humanismo clásico (los «estudios de humanidad», como se lee en la correspondencia ignaciana) en un instrumento de transformación de las personas; le asignaron una función pragmática en el cultivo de agentes de cambio, tal como lo habría proyectado Ignacio. Al respecto, resulta valioso el aporte de Peter Hans Kolvenbach (2007), quien recuerda que, aunque las expresiones de *pietas y eruditio*, «aparecen poco en la pluma de Ignacio mismo» (p. 12), estas acompañan la visión que el santo se hace de la formación. Así, los términos se articulan con el fin de tener personas sabias y espirituales a la vez. Se puede decir que (p. 14):

la *eruditio* no se erige en valor por sí misma o como fin de la vida; se articula al impulso y dinamismo de una *pietas* que se quiere comunicativa. Así es el deseo, jamás negado, sino al contrario, siempre motor, de «ser siempre más útil a las almas», que conduce a Ignacio a entregarse, siempre con más convicción, al trabajo del estudio.

Ahora bien, una vez que hemos identificado un humanismo ignaciano y otro jesuita, los cuales coinciden en su propósito práctico, nuestra insistencia en el presente estudio estará centrada, prioritariamente, aunque no de modo exclusivo,

en el humanismo ignaciano, por ser un término más restrictivo y que nos dispensa de largas referencias históricas adicionales de largas referencias históricas adicionales<sup>6</sup>.

### Un problema: Poshumanismo-transhumanismo<sup>7</sup>

En 1999, en el marco de unas jornadas de reflexión filosófica sobre Heidegger y Levinas, Peter Sloterdijk (2000) presentó *Regeln für den Menschenpark* (traducido al español como *Normas para el parque humano*), un comentario a la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger. Si la reflexión heideggeriana ya constituía una crítica del humanismo, Sloterdijk, uno de los primeros en referirse al poshumanismo, incluso si se distancia de Heidegger, retoma elementos altamente corrosivos de la visión heideggeriana. En su exposición, Sloterdijk identifica al humanismo con una práctica de educación, cría, domesticación y amansamiento de la persona. Para entender su crítica, conviene reseñar sucintamente su punto de vista. Las *Regeln* entienden al humanismo como una cultura epistolar basada en el eje escritura/ lectura; más precisamente, es una «telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito» (p. 19). Basado en la idea de textos escritos, como las cartas, concluye que se trata de una *actio in distans* (p. 23), pero inmediatamente aparece también como un ejercicio sectario (pp. 23-24):

Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran. En el núcleo del humanismo así entendido, descubrimos una fantasía sectaria o de club: el sueño de una solidaridad predestinada entre aquellos pocos elegidos que saben leer.

Así pues, en el amplio espectro de la historia universal, encontramos al humanismo clásico grecolatino; sobre éste se construye el humanismo renacentista que conocen Ignacio y los primeros jesuitas, quienes, a su vez, reinterpretan y elaboran una producción humanista *sui generis* que, sin descuidar la verdad, se ocupa de las personas. Puede ayudar la cita de Corella (1994) al respecto: «Ignacio, que vive una profunda fe familiar, vive también una época de afirmación de la propia identidad y autonomía personal. Es el comienzo del Renacimiento, que remite a un humanismo no transido de valores cristianos, algo preteridos al final de la Edad Media, con un rebrote de la vinculación al mundo grecolatino. Esto lo vive Ignacio cuando va a Roma porque, anteriormente, el Ignacio joven está muy vinculado al mundo medieval, de profundos valores cristianos» (pp. 149-150).

<sup>7</sup> Aunque me centraré en el sentido del poshumanismo como crítica del humanismo, las obligadas referencias a los desarrollos tecnológicos permitirán avizorar la emergencia del transhumanismo a través de la constancia de lo monstruoso en nuestra historia biocultural.

El humanismo aparece también como un ejercicio que desarrolla la idea de una nación: «los pueblos se organizaron a modo de asociaciones alfabetizadas de amistad forzosa, unidas bajo juramento a un canon de lectura vinculante en cada espacio nacional» (p. 25). Según Sloterdijk, como indica Méndez Sandoval (2013), el humanismo pretende rescatar a los hombres de la barbarie (p. 175). Pero el humanismo no se refiere solo a textos; ellos nos llevan a un nivel de mayor elaboración del humanismo sloterdijkeano (p. 175):

A la superficial definición del humanismo como sociedad literaria-educativa, hay que agregar ahora (con una profundidad creciente) la del humanismo como *antropodicea*, es decir, como una posible respuesta a la pregunta acerca de cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real y qué medios o instrumentos de comunicación podrían usarse para que el hombre concuerde con aquello que debe ser.

El humanismo juega un rol preponderante como técnica en el control de la desinhibición-inhibición, como técnica de domesticación y selección, pero Sloterdijk se interesa en subrayar que el ser humano es «el producto de una serie de técnicas aplicadas a sí mismo» (p. 176). A esto se refiere Sloterdijk (2000) con el término «antropotécnica»: «El término "antropotécnica" hace referencia a un teorema filosófico y antropológico básico según el cual el propio hombre es fundamentalmente un producto y, por tanto, sólo puede entenderse si se observa, con espíritu analítico, su modo de producción» (p. 18). La pregunta, solo retórica, viene inmediatamente a nosotros: ¿No es acaso verdad que el humanismo así concebido, no solo ha cumplido su función en términos de domesticación y cría, sino que ha mantenido al ser humano al abrigo de cierta conciencia de sí mismo? Lejos de esta visión, Sloterdijk ilustra el carácter biocultural del ser humano, es decir, hace hincapié en que el ser humano posee una historia natural e historia social que no ha estado exenta de lo monstruoso; el ser humano se ha separado del animal a través de la técnica y por ello no tiene puesto en la naturaleza (p. 18):

En realidad, el hombre, concebido como creación de una especie y como matriz de oportunidades de individualización, es una dimensión que no existe, que no puede existir en la naturaleza; sólo se ha generado a sí mismo bajo el efecto retroactivo de prototécnicas espontáneas, en el curso de larguísimos procesos formativos de tendencia antinatural. La condición humana es enteramente un producto y un resultado, pero un

producto de fabricaciones que rara vez han sido descritas adecuadamente como tales, y el resultado de procesos cuyas condiciones y reglas son todavía demasiado poco conocidas.

Así, puede sospechar el lector que lo monstruoso no es excepcional, sino cotidiano y tan antiguo como el ser humano (p. 18). Tanto la técnica nuclear como la biológica grafican elocuentemente nuestra capacidad «autogeneradora» de nosotros mismos a través de dispositivos tecnológicos. De allí que, para el filósofo alemán, como señala Méndez Sandoval (2013), se puede decir, sin más, que somos animales tecnogénicos (p. 184). Sin embargo, si el propósito de la metafísica y de las humanidades ha sido parte de la historia de la voluntad de poder, Sloterdijk cuestiona la visión contemporánea que se concreta en una alotecnología, es decir, en un desarrollo tecnológico basado en la dominación, y promueve más bien una homeotecnología basada en el principio de cooperación entre el ser humano y la tecnología.

Por nuestra parte —y esta será la perspectiva que desarrollaremos—, nos parece necesario recuperar la peculiaridad del humanismo ignaciano que se encuentra, no tanto en la producción del ser humano a través de su propia gesta, sino en la capacidad de admiración, goce y ofrenda de un ser humano que ya no se encuentra en el centro como actor, sino que, marginal, desarrolla relaciones de don en las que recibe y ofrece. Así lo explica el peregrino Loyola, en carta de agosto de 1537 a Pedro Contarini, con respecto de buscar el reino, ya que lo demás viene dado por añadidura (1982): «Dios por su parte nunca falta» (p. 667). Pero también por eso, en el culmen de la respuesta a la llamada del Señor eternal, Ignacio de Loyola (1987) propone responder con una oblación (p. 89 [98]). La peculiaridad está, pues, qué duda cabe, en la experiencia mística de fondo que transforma todo el humanismo que ha respirado en su ambiente histórico. Este humanismo está traspasado por exigencias que ya no encuentran a la medida del ser humano, o, mejor dicho, por exigencias en las que la persona, aunque central, no es la medida. La medida es Dios<sup>8</sup>.

Por mi parte, dado que el presente texto tiene interlocutores contemporáneos, haré un esfuerzo permanente por traducir las referencias ignacianas a Dios. Soy consciente de que esta tentativa puede, en algunas circunstancias, llevar hasta el extremo la intención de Ignacio de Loyola, que obviamente está circunscrita a su propia historia. Para ser riguroso en mi lectura de la tesis ignaciana, mantengo tres principios de interpretación: 1. No decir nada que no diga Ignacio de Loyola; por ello me sirvo de frecuentes referencias al autor. 2. Priorizar las afirmaciones de Ignacio de Loyola de acuerdo con un legítimo ejercicio de análisis y síntesis reflexiva en el que uso elementos contemporáneos que coadyuvan a desentrañar dichos e intenciones del «santo». 3. Abandonar una lectura empobrecida por una visión ontológica según la cual Dios es un objeto del mundo. Este

### **CAPÍTULO 1**

## CONTEXTO: ALGUNOS HITOS HISTÓRICOS

«La palabra humanismo seguía en boga tras la Segunda Guerra Mundial, hasta el punto de que todas las corrientes de pensamiento se referían a ella» (Godin y Margolin, 2021). En efecto, el debate se aviva inmediatamente después de esta deflagración «mundial» por la que se ponía en evidencia la distancia entre el ser humano y sus propias convicciones e ideales. Henri de Lubac publicó, en 1945, el libro Le drame d'un humanisme athée (traducido como El drama de un humanismo ateo); al año siguiente, en 1946, Sartre creó la partida de nacimiento del existencialismo con L'existencialisme est un humanisme (traducido como El existencialismo es un humanismo); en ese mismo año, Jean Beaufret entraba en contacto con Heidegger y le transmitía sus inquietudes en torno a los debates que tenían lugar en Francia. El filósofo alemán contestó a sus consultas con una carta que fue publicada al año siguiente, en 1947, como Brief über den Humanismus (traducida como Carta sobre el humanismo). En este debate se deben aludir, por supuesto, por lo menos dos respuestas a la especulación heideggeriana: la de Levinas y la de Sloterdijk, ya aludida.

Este debate, que ha mantenido una relativa vigencia, ha procurado esclarecer nuestra visión de ser humano, aunque algunos —a la luz del Renacimiento—preferirán referir el término de «humanista» a tres aspectos (Godin y Margolin, 2021): «el período sociocultural [1], el poder de transformación que [...]

tercer elemento debe ser una advertencia para el lector que no está familiarizado con el ambiente de Ignacio de Loyola. Nuevamente, hay que hacer hincapié en que es un místico y por tanto capaz de sostenerse cara a cara con Dios; pero Dios no es una cosa, como una que ubico delante de mí para describir sus características, no es un objeto al alcance de la mano, sujeto a las condiciones de mi propio conocimiento. Poco o nada podemos decir de Dios, como señalaba al respecto Tomás de Aquino, para quien *de Deo non possumus scire quid sit* («de Dios no podemos decir qué es»). En todo caso, es firme el hecho de que, de acuerdo con Loyola (1987) Dios nos precede y convoca a un hacer, como puede colegirse del «Principio y fundamento» (pp. 57-58 [23]).

reestructuró la imagen del mundo [2], y la concepción del hombre, que se impuso progresivamente gracias a esos agentes de transformación que fueron los propios humanistas, con el apoyo de fuerzas materiales y espirituales externas [3]».

Los italianos tenderán a reclamar la existencia del «humanismo» a partir de los siglos XII o XIII, pero la generalización del fenómeno en Europa se produce más bien a partir de los siglos XIV y XV. O'Malley (2000) lo expresa en estos términos (p. 4):

Los humanistas del siglo XV, al tratar de recrear el programa educativo y los ideales de los *studia humanitatis*, crearon en efecto el diseño básico de las «buenas» escuelas primarias y secundarias que persistieron en el mundo occidental hasta mediados de este siglo. (Utilizo el término «secundario» como una abreviatura conveniente, pero no perfectamente precisa). Los principios en los que se basaban estas escuelas eran esencialmente los siguientes: en primer lugar, el plan de estudios se centraba en obras de historia, oratoria, teatro y poesía en latín, ya que estas enseñaban a expresarse con elocuencia; en segundo lugar, estas obras también tenían un propósito didáctico, es decir, daban orientación en la moral y en los asuntos prácticos; en tercer lugar, el supuesto en el que se basaba el plan de estudios era el clasicismo, es decir, los mejores pensamientos habían sido pensados, el mejor estilo había sido modelado, de modo que lo que se necesitaba en el estudiante era apropiarse de tales pensamientos y estilo; en cuarto lugar, la escolarización formal debía terminar cuando el muchacho estuviera en la adolescencia. En quinto lugar, la formación de una persona recta era el objetivo del sistema; Erasmo lo especificaría más tarde con la palabra pietas.

Sin embargo, de una parte, conviene subrayar que el uso del término en el sentido actual se precisa en la segunda mitad del siglo XIX; en 1859, Georg Voigt vinculó el término definitivamente con el fenómeno del Renacimiento (Godin y Margolin, 2021). De otra parte, en *El mundo del humanismo*, Gilmore (1952) considerará que el humanismo surge con dos acontecimientos dramáticos que refieren a la cristiandad europea: por un lado, la caída de Constantinopla, en 1453, con la consecuente división del mundo cristiano en Oriente y Occidente; y, por otro, la publicación de las noventa y cinco tesis de Lutero, en 1517, con la consecuente fractura del mundo cristiano occidental. Sin duda, hay una conexión entre el naciente humanismo y la Europa cristiana. De acuerdo con O'Malley

(2000), la *pietas* emerge como cualidad que evidencia la madurez del carácter de la persona (p. 4):

La pietas en el contexto incluía y estaba condicionada por la piedad cristiana, pero denotaba más directamente la madurez del carácter. Aunque Erasmo y otros escritores del Renacimiento sobre el tema creían que la pietas se impregnaba a través de las obras del plan de estudios, quizás daban más énfasis a las cualidades morales y humanas requeridas en el maestro para lograr el objetivo, un énfasis que los jesuitas se apropiaron más tarde con entusiasmo.

Erasmo ilustra de manera bastante cabal el sentido del término «humanismo», el cual supondría que debía arrancarnos del estado de naturaleza<sup>9</sup>, mientras se mostraba optimista frente al movimiento cultural que veía a su alrededor. Cuenta Gilmore (1952) que Erasmo escribía entusiasta al Papa León X para felicitar su preponderante rol político junto con los principales actores políticos europeos de la época; en efecto, junto con el proyecto humanista se gestaba la aparición de los estados modernos de la Europa de entonces (p. 260):

Erasmo dedicó su *Novum Instrumentum* a León X el 1 de febrero de 1516. En la carta de presentación al Papa celebraba la virtud y el saber que habían florecido bajo el pontificado de León. Proclamó que León X había restaurado la moralidad incluso en Roma, pero que su mayor virtud [era] el celo con el que había restaurado la piedad cristiana.

En el entusiasmo de Erasmo se reconocía una perspectiva por la que se unía el cristianismo, la moral, las letras y una nueva Europa. En efecto, la «historia del ascenso de la Europa moderna es, en un sentido, la historia del ascenso del nacionalismo, el capitalismo y la ciencia» (1952, p. 264). El humanismo no daba la espalda a la modernidad, sino al contrario: nos introducía de lleno en ella asumiendo una visión que adelantaba la relación que se desarrollaría entre las letras y las ciencias.

<sup>9</sup> Está de más decir que, en esta empresa, Erasmo parece corroborar, al menos en una primera instancia, lo que había sostenido Sloterdijk con respecto de la pretensión del humanismo como un esfuerzo por arrancarnos de la barbarie.

O'Malley (2000) señala que hasta cierto punto las universidades que aparecieron desde los siglos XII y XIII parecían opuestas al humanismo. Así, la «universidad no se centraba en la *pietas* sino en la *veritas* [...]. No se centraba en el desarrollo del estudiante o en la mejora de la sociedad, sino en la resolución de problemas intelectuales. No se glorifica en la *vita activa* del compromiso público, sino en la *vita contemplativa* del estudio y la investigación» (p. 6). Sin embargo, señala también que tanto las escuelas humanistas como las universidades coincidían en la valoración del *trivium* medieval (gramática, retórica y lógica), aunque como se puede comprender, con propósitos distintos.

En este contexto de ruptura y reacomodos históricos, aparecerá Ignacio de Loyola y su inevitable diálogo con una cultura que presta atención a las producciones del ser humano. En su tiempo, «la tradición humanista había encontrado un hogar en dos lugares que persistirían en el mundo occidental hasta el presente siglo: la escuela secundaria y la Escuela de Artes de la universidad, y con ello manifestaban dos modalidades bien distintas» (p. 7). Ya cuando el fundador de la Compañía de Jesús había muerto, se publica la *Ratio Studiorum*, en 1599. Este documento —que no posee hoy el mérito, ni la utilidad, que tuvo entonces—, tiene el valor histórico de haber propuesto una idea global de lo que se perseguía con la formación jesuita e ignaciana, aunque no parece brillar en él —como cabría imaginarse— el estudio de las humanidades.

Hay que señalar que en la naciente Compañía de Jesús, tanto Juan de Polanco como Jerónimo Nadal ofrecen más bien una versión pragmática de los estudios de las humanidades (p. 8): «Polanco argumentó que [las cosas de humanidad ayudan] a la comprensión de las Escrituras, [son] una propedéutica tradicional a la filosofía y [fomentan] las habilidades de comunicación verbal esenciales para los ministerios en los que los jesuitas se comprometen». O'Malley se arriesga a señalar que una de las motivaciones de los jesuitas para entrar en la educación secundaria y universitaria fue el valor acordado a la *pietas* en estrecha relación con la conversión personal que buscaban tanto el cristianismo como los jesuitas. Estos buscaban, según se puede colegir, formar líderes con cualidades de discernimiento y capaces de influir en la sociedad. Con todo, aunque Polanco y Nadal, e incluso la *Ratio*, parecen imprimir un carácter pragmático a «las cosas de humanidad», como indica O'Malley (p. 12), «no podemos afirmar categóricamente que en el sistema jesuita tales estudios [no apreciaran] sus cualidades estéticas»

La Compañía de Jesús no ha cejado en su empeño por recrear y repensar la formación jesuita e ignaciana, que ha de tener un pie en la historia humanista de la primera generación y otro en el presente, cuando tenemos el desafío de formar

personas con ayuda de nuevas tecnologías. Más aún, de formar personas que están inevitablemente sujetas a una tecnogénesis, a una permanente transformación a la luz de la tecnología. En el presente, el humanismo y las humanidades que emanan de éste, se convierten en un espacio de encuentros de diferentes preocupaciones y tensiones. Las duras circunstancias que hemos vivido con el cataclismo sanitario del 2020 han provocado que el paradigma humanista ya no solo se abra a otras disciplinas y ciencias, sino que incorpore las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC) hacia las que hemos tenido que virar de una manera dramática. Aunque lo característico de ellas es acortar distancias y hacer que la sensación del tiempo se haga cada vez más estrecha<sup>10</sup>, no ha sido este el caso.

Las humanidades que llamamos «ignacianas» (y que se prolongan en las jesuitas) enseñan que podemos y debemos exigir que la tecnología nos ponga en contacto y acerque especialmente cuando su centro gravitacional no esté propiamente en el ser humano, sino en un Dios que lo precede, el cual, dicho sea de paso, que no es más un objeto a la medida de la persona, sino la realidad que nos precede y recibe. Desde el humanismo ignaciano queda claro que el ser humano es un *tard-venu*, que interactúa con la Creación como un entorno que lo acoge. Si la tecnología nos modifica y transforma nuestras capacidades de agencia en el mundo, no puede, sin embargo, variar esta condición del ser humano. Llegamos tarde, por lo que estamos prefigurados para la relación con el otro<sup>11</sup>. Esto nos lleva a repensar nuestra experiencia de las humanidades más allá de visiones puramente intelectuales debido a las cuales el ser humano parece ser artífice y producto de sí mismo. El humanismo ignaciano no se identifica de modo unilareral con la búsqueda de la *veritas* o de la *eruditio*; lo suyo es más bien un determinado tipo de *pietas*, o mejor dicho, el propiciar una experiencia de Dios.

<sup>10</sup> Heidegger, al inicio de *La cosa* —y en un sentido distinto al que aplicamos—, expresaba la distancia que persiste en la aparente cercanía que parece asegurar la tecnología: el ser humano ha suprimido las distancias, pero ello no ha traído ninguna cercanía (Heidegger, 1994).

<sup>11</sup> Ya Santo Tomás de Aquino había sentenciado que el ser humano es *capax Dei*, capaz de Dios, pero es solo a la luz de Levinas que podemos comprender mejor que esta capacidad señala fundamentalmente la apertura hacia el otro. Sin esta cualidad, no habría posibilidad alguna de constituir un mundo delante de nosotros. Seríamos un conjunto apenas animado de mónadas.





## **CAPÍTULO 2**

EXPERIENCIA: EL DON

El humanismo y las humanidades conservan su reputación hasta el punto de que más de una institución de educación superior reclama para sí misma la etiqueta de «humanista». El término es polivalente, de acuerdo con Modras (2004), y, precisamente por ello, nos parece que el humanismo ignaciano debe considerarse un aporte relevante en particular debido a su capacidad de adaptación y dinamismo (p. 286). Ahora bien, este humanismo no es solo un programa de estudios, sino un estilo de vida articulado sobre una experiencia espiritual (p. 287):

Evidentemente, hacer los ejercicios espirituales no garantiza que uno se convierta en un humanista, más que en un santo. Dicho esto, abrazar la espiritualidad ignaciana, especialmente a medida que ha ido evolucionando, se presta a formar cierta mentalidad humanista.

Lo ignaciano, junto con la historia y la literatura, aspira a seguir el camino esbozado por un método científico como saber riguroso. Resta preguntarse, como lo haremos más adelante, si el único modo de obtener rigor es a través de las matemáticas. En todo caso, este saber ignaciano, sin olvidar la *veritas*, acepta que se accede a ella al final de un proceso de intercambio entre la persona y Dios. Por ello, para Ignacio, el punto de partida está en otra parte (1987): «no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (pp. 43-44 [2]). La intención explícita se centra en un goce de aquello que se nos regala; un goce de aquello que se acoge. Conviene notar que Ignacio concentra la densidad del afecto en una frase que ha devenido en un exitoso *slogan*, la cual me permito explicar a partir de la idea del don. *Sentir y gustar de las cosas internamente* es un modo de describir la situación privilegiada en la que se encuentra quien descubre «tanto bien recibido» (p. 134 [233]).

Cuando el humanismo que retratamos ofrece acceder a la verdad por un camino como éste, no propone ningún atajo, sino todo lo contrario; en definitiva, es el único itinerario que favorece que la persona sea transformada en el hecho mismo de aprender. Así, el aprendizaje deja de ser un hecho solitario, y más bien evidencia un contacto, una apertura que supone que haya alguien del otro lado. Es, pues, un don porque nace en el seno de una relación en la que ya no existe reciprocidad, es decir, no estoy sujeto a la relación en la que los regalos se pagan con regalos de la misma clase o tipo<sup>12</sup>. Precisamente por ello, hay un don como expresión de un amor que va en ambas direcciones (p. 134 [231]).

Como lo explica Jean Luc Marion, el don legítimo —el adjetivo es nuestro—no da nada (Vinolo, 2019, p. 63), porque no me atrapa en la relación de reciprocidad en la que tarde o temprano estaré en la obligación de saldar la deuda. El don me enriquece sin poseerme, como cuando estoy en la necesidad de retribuir. Esta situación de excepción puede ser ilustrada por un excelso pasaje de Bernanos en su novela *Journal d'un curé de champagne* (1936, p. 162):

¡Oh, qué maravilloso es que podamos hacer un regalo de lo que no poseemos, qué dulce es el milagro de nuestras manos vacías! La esperanza que moría en mi corazón ha vuelto a florecer en el suyo, el espíritu de oración que creía perdido sin retorno, Dios se lo ha devuelto, y quién sabe... En mi nombre, tal vez... Que lo conserve también, que lo conserve todo. Aquí estoy, desnudo, Señor, como sólo tú sabes desnudar, pues nada escapa a tu temible solicitud, a tu temible amor.

Cuando la persona se conserva en el espacio del don, deja advenir la verdad y la espera pacientemente, sabe que tarde o temprano llegará especialmente si sus esfuerzos se han propuesto como fin el servicio pleno de Dios. Una vez más intentemos una traducción. La experiencia de estar en el medio de un acto de donación es un disparador y el fin ya no puede estar a la medida de cálculos previsibles: el fin es el mayor servicio de Dios, ya que éste es el único modo de salir del marco de la pura reciprocidad. Puede que este don se concilie con alguna forma de sacrificio o domesticación de sí mismo, pero solo para que el género humano pueda ser como tal: el sacrificio del singular en beneficio de otros (Loyola, 1987, p. 115 [189]): «Porque piense cada uno que tanto se aprovechará

<sup>12</sup> Un modo de manifestar este don es expresado por el místico Silesius: «la rosa es sin porqué; florece porque florece, no guarda su belleza, no le interesa que la vean» (1993, p. 65).

en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese». Con ello, quiero subrayar que esta experiencia es reclama algún tipo de renuncia a sí mismo. A esto hace alusión Eric Weil con la idea de lo razonable (Santuc, 2017, p. 347): «Weil nos invita a pensarlo a partir de la autonegación del individuo, a partir del *sacrificio*. El sacrificio no es una novedad que el hombre encuentre ahora, sino la actitud que ha sostenido y sostiene todos los discursos y todas las actitudes en la vida del ser humano».

No cabe duda de que las ciencias duras son indispensables y que la apertura humanista ha traído también consigo la revolución de las ciencias, pero la última palabra, aquella que se comparte tomando un café o que reclama justicia, la tendrán siempre las humanidades, entendidas ahora en la perspectiva ignaciana del don. En mi opinión, este es el humanismo ignaciano que, después de recoger los grandes símbolos del humanismo clásico, desarrolla una perspectiva en la que el ser humano construye siempre colectivamente. Así lo evidencia la meditación «Llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal» de los *Ejercicios espirituales*, cuando insiste en una acción que no es solitaria (Loyola, 1987, p. 87-88 [93]): «quien quisiere venir comigo [sic] ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte comigo [sic] en la victoria, como la ha tenido en los trabajos». El ejercitante es puesto en la perspectiva de un colectivo, ya que el ser humano no construye para sí mismo.

Este humanismo ignaciano puede perfectamente habitar, tanto en las ciencias del espíritu (*Geisteswissenchaften*), como en las de la naturaleza (*Naturwissenchaften*), según Dilthey (2015, p. 41). El humanismo reconfigurado por Ignacio de Loyola piensa y establece los fines últimos, aquellos que reclamamos cuando alguien actúa mal o contra el sentido común, así como aquellos fines que escogemos como insignia de una institución o aquellos que construyen una mística en nuestro quehacer de todos los días, y, sobre todo, aquellos que no dejan de discernir el fin último de la técnica.

En este sentido, en un extremo de abreviación, se podría llegar a decir que la última palabra es precisamente «la palabra», ya no en el sentido elitista que parece mostrar el poshumanismo que grafica Sloterdijk, sino precisamente porque ella se refiere siempre a una experiencia (Leon-Dufour, 1967, p. 559) de encuentro en la que se verifica tanto la apertura de la sensibilidad como el goce de la gratuidad, o mejor dicho, en la palabra se evidencia el don. La palabra escapa al pensar ocioso y rebuscado; integra todos los niveles de nuestra existencia. Esa palabra es cuerpo, es carne porque está siempre allí delante para impedir que escapemos o nos

recluyamos lejos del don. Ese es el punto de partida de la experiencia humanista ignaciana, la certeza de que la carne se nos regala porque sí, para hacer posible un encuentro<sup>13</sup>. Comprendemos de inmediato que ese encuentro, porque es vivo, no puede darse sin tensión o sin eventual resistencia, pero es en medio de esa tensión que gesta el don. Por la carne aparece primero el otro, y por él, o por la tensión que suscita en nuestra especie, aparecen otros lugares de tensión tales como: 1. Totalidad y pluriculturalidad; 2. Justicia y libertad; 3. Ciencia e interdisciplinariedad; y 4. Mundo domesticado y casa común. Vale aclarar que estas tensiones son propias de la experiencia del don, de la posibilidad de acoger el don.

<sup>13</sup> Cierto, no hemos separado la palabra y el cuerpo. Ya que nuestra apreciación de la vida siempre está mediada e interferida por el tiempo, la simultaneidad es lo que explica mejor la unidad que se da entre palabra y cuerpo. El don que podemos experimentar en virtud de la palabra-cuerpo lo envuelve todo: se prepara, se realiza en la tensión, se recoge y comienza otra vez en la nueva experiencia. Algo que no solemos notar pero que es central es que solo cuando se han comprendido o visualizado estas tensiones, aparece mi propio cuerpo. El yo siempre ha llegado tarde: siempre está desfasado y siempre debe ponerse al día.

## **CAPÍTULO 3**

## REFLEXIÓN/IMAGINACIÓN: ATRAVESAR TENSIONES

Entramos ahora en las cuatro tensiones evocadas al instante. Si el humanismo ignaciano y las humanidades que se derivan de esta matriz se han mantenido a la escucha de la persona (del hecho de su encarnación), es inevitable atravesar tensiones, las cuales emergen ante nosotros, tanto en la persona que se dedica al humanismo, como en el esfuerzo por transmitirlo a través de la educación. Pero sobre todo, emergen cuando el humanismo ignaciano dialoga con la Creación en el más amplio sentido de la palabra.

### 1. Totalidad y pluriculturalidad

Lo señalado hace un instante revela que las humanidades ignacianas son un clima, un talante, no solo un programa de estudios. El programa debe conducir hacia el fortalecimiento de ese clima, en el que la persona puede florecer. Así, no habrá humanidades sin una valoración de la diversidad en toda su extensión. Al respecto, hace ya mucho tiempo se resquebrajaron las ideas de totalidad o, por lo menos, se pusieron en evidencia las estratagemas por las que saturaban la libre agencia del ser humano. Desde 1934, Levinas fustigaba la lógica totalitaria encubierta detrás de Hitler y de Heidegger; en este sentido, se puede señalar que uno de los últimos intentos políticos por absorber a las naciones en un único modelo fue el nacional-socialista. Uno de los últimos —no el último—, porque llegaron luego el comunismo y el neoliberalismo, cuyo fin era el mismo de todo modelo totalizador: la unidad forzada, la totalidad.

Más bien, la persona ha sido quien se ha abierto camino en medio de estas pretensiones, a través de lo que hoy se conocen como «identificaciones múltiples»<sup>14</sup>. En efecto, las identificaciones múltiples constituyen un fenómeno emergente en el mundo. Dicho fenómeno se hace manifiesto en ámbitos religiosos, sociales y culturales. A través de relatos propios (*self-identification*), las personas no se definen como poseedoras de una identidad, sino que se identifican de modo activo con diferentes universos religiosos o culturales. Así, por ejemplo, con respecto de lo que ocurre en el ámbito de las religiones y que podemos extender *mutatis mutandi* a otros circuitos (Cornille, 2010, p. 1): «[el] pluralismo religioso ha dejado actualmente a la persona religiosa con la posibilidad de elegir no solo *qué* religión, sino también a *cuántas* religiones puede pertenecer». Parece claro que de manera progresiva se abandona el concepto de identidades múltiples y en su lugar emerge la realidad de las personas que son actores de diversas identificaciones, con las que buscan construir un relato, una narrativa.

Las humanidades ignaciano-jesuitas, como valoración del don, abiertas al mundo en su complejidad, asumen la responsabilidad de ingresar en estos relatos y examinarlos, sin dejar de lado la utopía de universales que no violenten, sino que constituyan las condiciones de posibilidad de encontrarnos sin prejuicios ni complejos en una suerte de fraternidad universal (Fratelli Tutti, 2020). En la estrategia ignaciana, se renuncia a la totalidad para convertirla en una apertura que germine en una diversidad, pero unida y animada por la fraternidad (Loyola, 1987): «ver las personas, las unas y las otras [...] en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo» (p. 91 [106]). Es evidente que dicha fraternidad es imposible sin la intervención de alguna forma de trascendencia como posibilidad de una mirada común y compartida.

### 2. Justicia y libertad

No hay humanidades en el don, si el otro (cualquier otro y en especial ese otro desconocido) no tiene espacio en ellas. ¿Pero cómo aparece este otro? Los debates en torno a la justicia y la libertad son interminables, aunque no dejan de tener interés. Toda la primera ola del humanismo, desde su aparición y hasta el siglo

<sup>14</sup> Nótese que no usamos la expresión «identidades múltiples», sino «identificaciones múltiples». Con ello, se subraya el rol activo del agente y de su capacidad para evidenciar identidades caracterizadas por su fluidez.

XX, ha estado marcada por la centralidad de la libertad y del ser humano libre, como lo deja ver el debate de la Posguerra. Ya hemos mencionado a Sartre, quien en una posición antimetafísica rechaza cualquier esencia previa del ser humano: la esencia está por hacerse y crearse. En sus propias palabras (1973): «Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad» (p. 42). La libertad, pues, se erigía como la condición primigenia de toda persona. Si algo lo caracterizaba, era su posibilidad de inventarse. En esta misma perspectiva, y antes que Sartre, Heidegger (2006), existencialista en esto a pesar de sí mismo, retrotrae la vocación del ser humano al ser: «El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojo, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el "cuidado"» (p. 66). No hay en esta estrategia heideggeriana una verdadera pregunta por el otro, con el que comienza la justicia. Todo se circunscribe a la primera persona y a su propio ser y en el mejor de los casos, si el ser humano puede trascender, será en dirección de sí mismo y en dirección de un cuidado que no va más allá de los límites de sí mismo. En efecto, este ser humano se ocupa del ser, de su ser, pero no cuida de nadie<sup>15</sup>. Hasta aquí nos ha llevado un humanismo exclusivamente centrado en la libertad como posibilidad de la persona, pero es imposible soñar con la experiencia del don cuando el ser humano es incapaz de avanzar más allá de las fronteras de sí mismo<sup>16</sup>.

Frente a esta filosofía, en la que el humanismo aparece más bien como la condena a cultivar mi propia expresión o en la que el mundo se reduce a la sola centralidad del ser humano (del yo mismo) y a su capacidad de dominio del mundo, emerge un humanismo alternativo que interroga a la libertad, la cuestiona y la hace madurar a fuerza de confrontarla con la justicia. La justicia permite que se asome el otro y que la libertad, inicialmente conjugada solo en la primera persona del singular, se abra ahora a otras libertades que me preceden. Eso es lo que intenta enseñar Levinas, pero eso es también lo que yacía en el humanismo

<sup>15</sup> Levinas (1991) lo advierte con un acento crítico (p. 227): «Aquí está la ontología a través del ser-ahí preocupado por el ser y aquí está el ser-en-el-mundo manteniendo una prioridad y un privilegio a la *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud por los demás. La solicitud está ciertamente asegurada, pero condicionada por el ser-en-el-mundo; el acercamiento a los demás ciertamente, pero desde las ocupaciones y el trabajo en el mundo, sin encontrarse con los rostros, sin que la muerte de los demás signifique para el ser-en-el-mundo, para el superviviente, más que comportamientos y emociones funerarias y recuerdos».

<sup>16</sup> Como lo señala Fernández Hart (2013): «Lo que caracteriza la existencia del *Dasein* es el *cuidado* por su existir, cuidado angustiado por sí [mismo]. El "por sí" que, por supuesto, contrasta con un *por el otro* característico de la posición de Levinas» (p. 95).

(más temprano, y sobre todo, ignaciano) inspirado por las letras de una Escritura cuya santidad consiste precisamente en poner por delante el «humanismo del otro»<sup>17</sup>. La justicia es, así me parece, la consecuencia «natural» de entrar en el espacio del don.

Puede decirse sin más que debemos a Levinas el redescubrimiento en filosofía de la categoría de la justicia en su enraizamiento bíblico. Cierto es que no ha sido el único autor que se ha centrado en la justicia, pero su obra valorará de un modo nuevo un cuidado que nunca se limita a sí mismo, sino que llega a extremos como los que referimos (Calin y Sebbah, 2002, p. 43):

El término «justicia» nombra esta exigencia primordial del «dejar ser» al otro, de dejarlo expresarse a partir de sí-mismo. Esta exigencia de renunciar a ejercer un dominio sobre otro, de siempre deponer las armas para inaugurar el cara a cara, se radicaliza y se cumple de la manera siguiente: «la justicia consiste en reconocer en otro a su maestro».

Como se puede observar, no tomamos la justicia solo en su sentido ético o político, sino en su sentido profundo de justeza, que le da otro color porque es igualmente justo repartir bienes de modo equitativo como valorar, respetar y cuidar de lo real en todas sus dimensiones<sup>18</sup>.

Por lo dicho, en la estrategia ignaciana, el discernimiento interroga a la libertad: la sitúa en tensión y confronta con la exigencia de decidirse, de determinarse, de comprometerse sin reticencias ni evasiones. Por lo tanto, sin más, puede decirse que, junto con la libertad, como posibilidad para autodeterminarse, emerge la justicia, ya no solo como medida de nuestras relaciones con los demás o como recurso para justificar nuestras propias reivindicaciones. La justicia de esta tesis humanista es aquella en la que mi libertad solo puede estrenarse cuando «cometo» el bien por el

Tomo prestado el sentido del título de una obra de Levinas de 1972, L'humanisme de l'autre homme. Su estrategia es diametralmente opuesta a la heideggeriana. De acuerdo con Fernández Hart (2013), Levinas busca «un humanismo donde la libertad sea menos que el yo puedo o el yo quiero» (p. 168). De este modo, corro un riesgo extremo, ya que considero que la fuente escriturística había conducido a Ignacio de Loyola a las mismas conclusiones que en el siglo XX desarrollará Levinas. En ambos casos la libertad es obediencia y ello corresponde a la influencia de la Escritura, según la cual la libertad no se justifica por ella misma, sino que se abre a la trascendencia, a Dios. Sobre la libertad que se perfecciona por la obediencia en los textos ignacianos, se puede revisar la carta a los padres y hermanos de Portugal, del 26 de marzo de 1553 (Loyola, 1982, pp. 849-860); sobre la libertad como obediencia en Levinas, el libro Difícil libertad (2006, p. 25).

<sup>18</sup> Por lo «real» nos referimos, por cierto, a la persona, a instituciones, naciones, a la naturaleza; por «justeza», a la exigencia de cuidar de todas ellas.

otro (Loyola, 1987): «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para que somos criados» (p. 58 [23]). En el sentir ignaciano, nunca se apela a la justicia para reivindicarse a uno mismo. Ahora bien, queda claro que una justicia de este tipo fue imaginada por el autor de los *Ejercicios espirituales* como un acto sostenido por la fe; de lo contrario, sería puro voluntarismo o un ejercicio que conduciría inevitablemente a una amargura sin horizonte. La justicia se realiza con nuestra complicidad, pero como una agencia que refleja la redención, como señala Loyola (1987): «hagamos redención del género humano» (p. 91 [107]).

#### 3. Ciencia e interdisciplinariedad

Al inicio de la *Metafísica*, Aristóteles (1994) declara que «todos los hombres buscan por naturaleza conocer; así lo demuestra el amor a los sentidos [...], y de ellos el que más el amor a la vista» (p. 69 [985ª]). Al mismo tiempo, el estagirita ponía delante del pensamiento occidental la obsesión por descubrir una ciencia superior, una ciencia de las ciencias, una ciencia de las primeras causas y principios. Consciente de la diversidad de las ciencias entonces conocidas, al mismo tiempo, parecía dirigido por el pensamiento de la unidad: era necesario que hubiera una ciencia que gobernara sobre todas. Aristóteles dejó a la posteridad la preeminencia de una ciencia que desde Andrónico de Rodas (s. I a.C.) se llamaría «metafísica» y cuya vocación sería totalizadora.

Dilthey (2015) explica el triunfo aristotélico debido a las esperanzas que se abrían para las ya existentes ciencias del espíritu (p. 41): «Si triunfó Aristóteles se debió a que esta metafísica podía aplicarse a las ciencias del espíritu que habían prosperado poderosamente desde la época de los sofistas». Sin embargo, la posición del mismo Dilthey permite extender el sentido de ciencia que hemos manejado bajo el dominio de una razón instrumental que desdeña lo que no se acomoda a sus condiciones (p. 41):

Designamos, por lo tanto, con la expresión *ciencia*, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características y que, por lo general, suele llevar tal nombre: así fijamos el ámbito de nuestra tarea de un modo provisional. Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente.

Así, pues, las especializaciones que existen entre los saberes permiten, sin embargo, que usemos legítimamente el término de «ciencia» más allá de ciertas fronteras algo estrechas: junto a las ciencias como la física o las matemáticas que tienen para Kant (1978) una ejemplaridad, las ciencias también pueden ser «del espíritu». Una vez más, romper el límite de la ciencia monolítica supone entrar en el don que se allega a nosotros en su compleja variedad.

La comprensión es esencial a las ciencias del espíritu, que amplían el ámbito de las humanidades clásicas. Dicha comprensión supone que se aproximan de su «objeto de estudio» sin otro ánimo que el de dejarlos hablar y, así, interpelar incluso a quien toma la iniciativa del conocimiento. En efecto, estamos aquí frente a una paradoja de la que se sirven las ciencias del espíritu: quien las desarrolla, al estudiar y aplicarse a la realidad que le aparece, no puede hacerlo sin que al mismo tiempo sea interrogado o interpelado. Porque son una apertura, las humanidades se convierten también en un estilo de vida.

Todavía en plena revolución científica, Descartes (1977), aristotélico en ello, sostenía que todo el árbol de las ciencias tenía a la raíz a una sola ciencia, la metafísica. Pero, la revolución científica de los siglos XVI y XVII estaba en pleno desarrollo, con lo que llegó, no solo bienestar, sino que también se aceleró el proceso por el cual las ciencias fueron adquiriendo cada vez más autonomía entre ellas y con respecto de las ciencias tutelares, como la teología o la filosofía. Esta conquista devino, sin embargo, en una dificultad, ya que condenaba a la sabiduría a quedar atada a compartimentos incapaces de dialogar entre sí.

Al respecto podemos apelar a la fenomenología de Husserl. La fenomenología no ha desarrollado directamente la interdisciplinariedad, pero quebró el modo cómo accedemos a la realidad: por la fenomenología: ya no se tratará entonces de decir *qué es* lo real, sino *cómo me aparece*. Así, se crean las condiciones de posibilidades de nuevas formas de investigar más allá de la dicotomía sujeto-objeto porque, desde ahora, cuando volvemos a la vida, las cosas hablan, la vida nos habla. Eso es lo que encontramos en la apertura al saber que nos ofrece Husserl (1992, p. 99-100).

[En las ciencias del espíritu] el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra *vida* no tiene

aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu.

A lo largo del siglo XX, las ciencias desarrollaron paulatinamente formas de interactuar y mantenerse en relación. Tanto la fenomenología como la hermenéutica abrieron horizontes de encuentro entre ciencias que están llamadas a interpretar hechos y no solo a recogerlos como si no estuvieran ya insertos en un mundo de vida. Las humanidades del presente confirman que no es posible estar frente a hechos asépticos o neutros y, precisamente por ello, las humanidades que promovemos buscan crear vínculos entre las ciencias con el fin de expresar mejor en qué consisten los fenómenos emergentes. La preocupación es doble: rigor y responsabilidad con relación a lo real. Podría decirse que se trata de honestidad con respecto de aquello que emerge ante nosotros. De esta honestidad con lo real, de este estilo de vida que habita los hechos que estudia, de esta responsabilidad, emana la diversidad interdisciplinaria. La interdisciplinariedad es un modo de hacerse cargo de la vida en su propio movimiento de apertura a nosotros. Cierto, ya no se trata solo de la persona que se abre y se caracteriza por su apertura, sino que de lo real, que se abre ante nosotros y ofrece sus misterios como si todo lo que está a nuestro alrededor se nos diera más allá de todo cálculo: «mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba» [Loyola, 1987, p. 135 [237]).

Por obvias razones, no se puede decir que Ignacio de Loyola (1982) haya promovido una visión interdisciplinaria; al contrario, tenía una especial valoración de la escolástica como un saber total y autosuficiente (p. 819). Con todo, lo que sí encontramos en su obra es que las cosas que nos rodean están todas habitadas por una intención que nos es desconocida, y en este sentido, comunican una meta que nos excede. Tal vez eso explica por qué su esfuerzo permanente es acertar con esa intención a través del discernimiento, y para ello se vale de instrumentos que no son solo teóricos y abstractos: se sirve del sentir, que abre una ruta de acceso a la verdad. Pero aquí se trata de la verdad de la voluntad de Dios, que rige sobre nosotros.

### 4. Mundo domesticado y casa común

En el tiempo de Ignacio de Loyola, el «mundo» estaba en pleno proceso de transformación, como quizás lo ha estado siempre, por efecto de la conquista del

homo sapiens, de quien se ha dicho que es el más grande depredador del ecosistema (Harari, 2014). Habida cuenta de su humanismo, caracterizado por un proyecto que une al ser humano con Dios, las letras y la historia de la salvación, el sentir y el don, la tonalidad que Ignacio de Loyola da al término «mundo» no podía ser otra: se trata de la tierra habitada, de la totalidad de los seres humanos. Así, por ejemplo, en su contemplación de la encarnación se refiere a las personas divinas que «miraban toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres» (Loyola, 1987, p. 90 [102]), pero además, «todas las cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» (p. 57 [23]). El mundo, sin embargo, supone al mismo tiempo la totalidad de los seres «experimentables» (Guerrero, 2007, p. 1309). No se reduce, por tanto, al ser humano como *non plus ultra*<sup>19</sup>.

Con la modernidad, el ser humano se lanzó frenéticamente sobre el mundo natural para conquistarlo, domesticarlo, dominarlo según una interpretación más bien antojadiza de la Biblia: «crezcan y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla» (Gn. 1,28). Se «ha dicho que, desde el relato del Génesis, que invita a "dominar" la tierra (cf. Gn 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia» (Francisco, 2015, p. 67). La supremacía del ser humano por encima del mundo llegó estrepitosamente a su fin en el siglo XX, con la caída del paradigma construido sobre una razón instrumental pretendidamente todopoderosa, que se había beneficiado de una mala interpretación del rostro antropomorfo del mundo: «El avance progresivo de los medios técnicos se ve acompañado por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir la idea de hombre» (Horkheimer, 1973, p. 7). Este aserto nos previene contra la razón instrumental, pero también contra una técnica que se hace su aliada.

Esta vez Heidegger tiene razón en fustigar a la filosofía y a la metafísica tradicional el haberse convertido en un instrumento de dominación, ya que todo lo real es reducido al mundo de los objetos de los que podemos enumerar sus cualidades. Se trata del ejercicio del poder —*Die Macht*— que se ha consagrado a

<sup>19</sup> Se puede decir que el humanismo inaugurado por Ignacio de Loyola colisiona contra una de las versiones más difundidas del humanismo, aquello según la cual el ser humano es lo definitivo. Me atrevería a decir que el fundador de la Compañía de Jesús y los jesuitas que lo siguen, en ese punto, contaminan ese humanismo que parecía extenderse muchas veces no solo en contra de Dios, sino también de la Iglesia católica. La oposición de Ignacio de Loyola a los reformistas, alguno de ellos en coqueteos con Erasmo de Rotterdam, ha sido representada en un cuadro que se ubica a la entrada del Templo de la Compañía en el Cusco.

través de la técnica aliada a la razón instrumental. Lejos de toda razón instrumental, las tecnologías, y en especial las de la información, contribuyen hoy en día con el ser humano, en su búsqueda por hacer un mundo caracterizado por rostros y no por aparatos anónimos. En este sentido, el humanismo ignaciano, ya ahora en un sentido mucho más amplio —ya que incluye a todas las ciencias del espíritu que, a su vez, iluminan a las ciencias de la naturaleza— tiene un rol directriz espiritual en el sentido siguiente: la persona es salida hacia otros, la persona es capaz de Dios. Poco importa aquí si el término incomoda; lo que se intenta subrayar es la disposición para que la persona, aún en su limitación, o precisamente por ella, descubra en el sentir y en el entrar en el don, además de entender que hay un entorno que no controla, un entorno que escapa a toda posibilidad de dominio. El humanismo y las humanidades deben propiciar encuentros y, así, imaginar cómo poner rostros a instrumentos que, por muy valiosos que sean, o parezcan, pueden alejarnos de lo que somos: palabra-encuentro.

En efecto, un determinado tipo de ciencia y de razón habían encontrado en la técnica el modo de ejercer un dominio, una voluntad de poder, que olvidó la responsabilidad para con un mundo como casa común de la humanidad (Francisco, 2015, p. 5 [13]). A lo largo del siglo XX, y a la luz de la Escuela de Frankfort, pero también de una filosofía relacional, se conciben otras formas de desarrollar el quehacer humano en armonía con el mundo y el planeta. El mundo dejó de ser un objeto reducido a nuestros vaivenes antojadizos y devino en interlocutor. Un mal entendido humanismo —como voluntad de poder—, debió aplicar correctivos para que el ser humano saliera del centro gravitacional y en su lugar emergiera el mundo de la vida, un mundo de experiencia que compartimos, que nos cobija y cobijamos, que nos alimenta y alimentamos, que nos hace y hacemos: este mundo de la vida es bastante más que un lugar que arreglamos o desarreglamos a nuestra merced. «El mundo de la vida proporciona un conjunto de horizontes para toda la actividad humana, incluida la actividad científica. Según Husserl, es "el suelo de toda praxis" (Crisis § 37). El mundo de la vida "fundamenta" el mundo de la ciencia (Crisis § 34e), es el "suelo fundacional" (gründende Boden, VI 134) de las ciencias» (Moran y Cohen 2012, [4045: life-world]). El mundo de la vida no es propiedad de nadie, porque es cada uno en su disposición de encuentro.

Desde un humanismo ignaciano, pretendemos que ese mundo no ha dejado de hablarnos. Esto nos pone en la posición, privilegiada, por cierto, de ser visitantes y viajeros de novedades que solo aquel puede abrir para nosotros. El humanismo ya no ubica al ser humano en el centro, a menos que sea para recordarle su tarea. El ser humano, *tard-venu*, no llegó primero; por eso, su fin está en hacerse oyente del

mundo de vida (Loyola, 1987, p. 57 [23]) y de lo que el mundo de vida representa para él: Dios, el otro, la naturaleza. Algo de ello había expresado Pierre Teilhard de Chardin en el macizo de Ordos (Mongolia Interior) cuando hacía del mundo algo tan vital como la encarnación y solo el mundo mismo podía convertirse en sucedáneo de las cosas más entrañables que podría imaginar: dialogaba con el mundo como si este y sus minerales comunicaran más y mejor que la palabra misma. Así, pues, el mundo nos habla y lo hace más allá de nuestros propósitos más inmediatos. Por ello, en los *Ejercicios espirituales*, el recurso al coloquio es permanente y transversal. No solo se propone un diálogo permanente con Dios, sino que Dios habita «en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra» (Loyola, 1987, p. 135 [236]). El mundo no es un testigo mudo y ciego, sino que expresa también la vocación, ahora sí, universal del ser humano.

## **CAPÍTULO 4**

ACCIÓN: SISTEMA DE CALIDAD

El humanismo ignaciano no ha sido ajeno a la exigencia de lograr fines medibles. En este sentido, la necesidad de crear, evaluar y mejorar continuamente conduce a la construcción y consolidación de un «sistema integral de calidad», término actualmente en boga, que quisiera explicar desde las humanidades ignacianas y, en concreto, desde el término del magis. En efecto, la calidad como cometido institucional supone comprender el magis ignaciano. Ignacio de Loyola se refiere a los fines últimos siempre con un término superlativo: la «mayor alabanza de Dios», el «mayor bien de las almas», el «bien más universal», entre otros, aunque también aparece relativamente pronto el comparativo «más». En 1537, en carta dirigida a Juan de Verdolay, Ignacio de Loyola se sirve de la expresión por primera vez: «si mayor servicio y gloria de Dios nuestro Señor halláseis mucho deseo que podamos vernos en estas partes» (De Diego, 2007, p. 1155). Desde la perspectiva de esta expresión, la calidad supone una excelencia que, para el fundador de la Compañía de Jesús era una obsesión, pero sobre todo la excelencia mantiene con el deseo una relación única. Animado por el infinito de Dios, el deseo no deja de reconfigurarse aspirando cada vez a algo más, una nueva meta, algo mejor: el límite abierto es precisamente la gloria de Dios. Trataremos de explicar este punto.

Puede imaginarse un escenario en el que uno satisface su deseo encontrando un objeto hecho a la medida de su imaginación; pues bien, la noción de «satisfacción» es demasiado limitada para comprender el deseo ignaciano. El deseo no se da como un hecho acabado, sino que se configura a lo largo de la historia y su configuración obedece a modelos de los que nos apropiamos por diferentes motivos (por ejemplo, las primeras socializaciones en general). Así, el mayor servicio y alabanza de Dios o la mayor gloria de Dios expresan un modelo

y un *telos* inaprehensibles, y sin embargo, cuanto más nos acercamos a dicho fin, tanto más crece este deseo, precisamente hecho a la medida de la mayor gloria que lo aviva. Esto quiere decir que lo que se desea acaba por configurar o, mejor aún, modificar, nuestro deseo permanentemente. Pero aquí hace falta otra traducción: la mayor gloria de Dios debe entenderse como el bien universal, según el aserto del propio Ignacio de Loyola, «el bien cuanto más universal, más divino». Lejos de provocar una suerte de frustración y desesperanza, Dios, devenido en bien universal, tira de nuestra existencia, envuelve nuestra vida y sus acciones. La calidad consiste en que los actores lleven más allá el bien: al mundo y a todos los mundos que nos toca transformar, tales como instituciones, países, familias. En un documento de la Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina ([AUSJAL] 2017) sobre la calidad en la educación, se señala que (p. 5):

la calidad se da en dos ámbitos en la organización: la primera el «ser», donde los miembros de la institución interiorizan la calidad; mientras que en el segundo está el «hacer», donde la comunidad universitaria planifica. Esto implica: definir referentes (visiones internas y externas), crear criterios estratégicos de calidad (definición de calidad, proyecto educativo y visión diferencial) y elaboración de parámetros de evaluación. Todo bajo la premisa de una evaluación constante de la gestión para garantizar coherencia con una planificación armónica con la visión de la universidad.

Definir referentes y planificar requiere que añadamos un tercer momento entre el ser y el hacer, esencial a la pedagogía ignaciana: el desear. De modo que si, con toda razón, exigimos hoy a nuestros estudiantes soñar con un proyecto de vida y darle luego concreción, descubrimos que es exactamente esta la tarea que deben realizar los actores de una institución preocupada por la calidad. Por tanto, el punto de partida no está solo en la unidad en la que se desarrolla un trabajo, sino, una vez más, en la propia persona: no importa de dónde venga o cuánto tiempo tenga en la institución, sino que haya tomado en serio la elaboración de un propio proyecto de vida para que su relación con la institución sea sincera, honesta y decidida. Si no se encuentra sentido en esto, tal vez se debería replantear el deseo y ponerlo desde la perspectiva de un *magis*, de una aspiración convencida del valor del bien.

Frente a la visión instrumental de lo referido por el documento AUSJAL, para precisar el deseo ignaciano, conviene remitirse a uno de los momentos de mayor iluminación en los ejercicios espirituales, la «oblación de mayor estima y momento». En él, Ignacio de Loyola (1987) propone responder al Creador a través de un acto de entrega, de don: el ejercitante puede repetir la fórmula que sigue o puede recrear su propia oblación (p. 89 [98]):

Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa, y de todos los sanctos y sanctas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como [e]spiritual, queriéndome vuestra sanctísima majestad elegir y rescibir en tal vida y estado.

La fórmula expresa el deseo como imitación de un modelo, pero la condición de posibilidad de dicha imitación es, a la vez, la voluntad (deseo) de Dios. ¿Cómo interpretar esta lógica según la cual yo no quiero lo que quiero, sino lo que tú quieres? Las filosofías contemporáneas podrían aludir a esta situación como la de un desfase en el interior de la persona: un desmontaje, un ejercicio de despojamiento que coincide con una centralidad que no es el ser humano. En todo caso, Ignacio de Loyola parece esbozar un círculo virtuoso que mantiene cierta tirantez, ya que, en efecto, el deseo no nos exime de experimentar dinámicas que tironean en direcciones aparentemente disímiles y distantes de nuestra propia frontera. En medio de esta condición —que los ejercicios espirituales nos ayudan a reconocer—, emergerá un deseo transfigurado por el bien universal: no será más la medida de sí mismo. En el humanismo ignaciano, la oblación de la persona llega hasta la transformación de ella como instrumento del bien universal²o. Por eso, de acuerdo con el manual Características de la educación de la Compañía de Jesús (1986, p. 178 [109]), el magis:

no implica una comparación con otros ni una medida de progreso, en relación con un nivel absoluto. Más bien, es el desarrollo más completo posible de las capacidades individuales de cada persona en cada etapa de su vida, unido a la prontitud para continuar este desarrollo, a lo largo de la vida, y la motivación para emplear al servicio de los demás las cualidades desarrolladas.

Puede anotarse, al respecto, este ejemplo extraído de la célebre carta a los estudiantes de Coimbra; en ella, Ignacio de Loyola insta a los estudiantes jesuitas a ser diligentes en «haceros idóneos instrumentos de la divina gracia para tal efecto» (Loyola, 1982, p. 722).

La referencia previa menciona un tema de difícil tratamiento: ¿Cómo es posible cuantificar el crecimiento o la mejora sin comparación? Pero, ¿cómo es posible tal empresa, sin olvidar lo que caracteriza a la persona y que se expresa hasta aquí a través de los términos de don, sensibilidad, gratuidad o goce?

Al respecto, reforzando la idea de una técnica capaz de ejercer una dominación ciega, hoy somos víctimas de una frenética matematización de indicadores que construyen rankings de centros de estudios superiores. Así, ocurre que el medio académico y universitario se ha convertido en un escenario, competitivo, es cierto, pero en el que los rasgos personales se difuminan en virtud de los elevados niveles de comparación numérica. Repetimos de este modo las condiciones que crean el caldo de cultivo de los ciclos de violencia a los que llegamos en el pasado debido a la insistencia ingenua y carente de reflexión, gracias a la cual asumimos que estamos en condiciones de determinar a los mejores sin consecuencias. Aunque las matemáticas lo digan y las universidades estén dispuestas a invertir ingentes sumas de dinero en ello, ¿es verdad que Harvard es la mejor universidad del mundo? No me atrevería por ningún motivo a poner en duda su prestigio ni su calidad, pero, ¿qué es ser mejor en un planeta que marcha a la deriva, porque los «mejores» imponen ideas y criterios para forjarse su propio destino? ¿Qué es ser mejor, si eso no ha florecido como don en beneficio de la felicidad de todos o de la mayoría? ¿Qué es ser mejor, si se puede obtener puntos en los rankings sin valorar procesos y diferencias ancestrales, si se usan medidas estandarizadas para condiciones reales que difieren en todo? ¿Qué es ser mejor, si se puede obtener de todo cuando se puede pagar más?

La matematización resulta indispensable. Sin ello, no tendríamos los avances técnicos que disfrutamos, pero también es cierto que esa obsesión conduce a callejones sin salida; llegamos a prescindir de rostros. Con ello quiero subrayar una ecuación que hemos leído muchas veces en la filosofía: la neutralidad numérica no es garantía de calidad, sino el primer paso hacia el totalitarismo que controla las fichas y piezas de un rompecabezas, y ello ha implicado, una y otra vez, el exterminio de la persona. Peor aún, la comparación engendra el deseo de asesinato<sup>21</sup>. Una alternativa de salida se encuentra, por cierto, en la

<sup>21</sup> Cuando Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1981), desarrolla la disposición de la persona hacia el bien, recuerda las tres dimensiones de esta: animalidad, humanidad y personalidad. Sobre la disposición a la animalidad, sostiene que ella se basa en el amor físico y tiende en consecuencia a la conservación del yo mismo, a la reproducción de la especie, a la vida en común con otros hombres. Sobre esta disposición, se pueden adherir diferentes tipos de vicios que están ligados a la brutalidad (o a la violencia) de la naturaleza. Sobre la disposición a la humanidad, afirma que se basa también en el amor de sí mismo (que en algún sentido es físico), pero señala que

homeotecnología<sup>22</sup>, pero también en el ejercicio de la franqueza con respecto del sistema actual que se mueve en virtud de una voluntad de poder según la cual los «mejores», aunque no sean más felices, establecen sus condiciones de calidad. Si la calidad acentuara el valor del proceso (como lo hace el modelo ignaciano), me atrevo a decir más, si valorara el relato salvífico mediante en cual la humanidad se pone al servicio de una justicia plena, aunque ello exija de nuestra parte un gran esfuerzo de imaginación, podríamos salir del formalismo matemático que mide resultados de modo absoluto.

Aunque en el humanismo ignaciano la persona decida libremente hacerse instrumento de una voluntad que la precede, sabe que su vocación última es la felicidad de un reino. La comparación promovida por doquier en la actualidad llega ineludiblemente a la guerra, y sin embargo, es lo que hoy se nos propone como modelo absoluto. Se trata de un modelo que disimula la guerra; más bien, la inocula como instrumento al servicio del darwinismo ideológico. Por eso, la medida del humanismo ignaciano no es el ser humano, sino la mayor gloria de Dios: solo el incomparable rompe la comparación. En relación con el incomparable, nuestro afecto y nuestra imaginación corren el extraordinario riesgo de catapultarse, como se puede apreciar en la estrategia de los ejercicios espirituales que propone el fundador de la Compañía de Jesús.

Todo lo señalado hasta aquí parece conducirnos por itinerarios extremadamente personalizados, sin decir mucho con respecto de un sistema de calidad. En este sentido, conviene, pues, recapitular. La preocupación por la calidad nos ha conducido al *magis* y al deseo. En efecto, solo puede haber *magis* donde hay deseo. Lo que hemos querido ilustrar es que la calidad en una institución ignaciana es impensable e inalcanzable sin una «elaboración» personal<sup>23</sup>; poco interesan

es comparativo. Uno mismo se atribuye un valor, al compararse con otros. Sobre esta disposición, se pueden adherir vicios ligados todos ellos a la envidia y la rivalidad.

<sup>22</sup> Como se indicó anteriormente, el término es usado por Sloterdijk para referirse a la posible cooperación entre el ser humano y la tecnología.

<sup>23</sup> Tomo prestado el término de la elaboración psicoanalítica, pero obviamente su sentido es otro. La elaboración a la que me refiero supone una relectura permanente de los *pensamientos*: en Ignacio de Loyola «se encuentra reflejada la importancia de los pensamientos en el crecimiento de la vida espiritual y en la adhesión a Dios y a su voluntad, que se inicia con Orígenes y se desarrolla sobre todo con Evagrio Póntico [...]. Ignacio sintetiza el papel de los pensamientos en el discernimiento de los espíritus, tomando en consideración al respecto casi todos los aspectos de la tradición» (Rupnik, 2007, pp. 1440-1441). La novedad ignaciana y del humanismo ignaciano que hemos desarrollado, sin embargo, se encuentra en el rol de la imaginación en la oración. El jesuita Rupnik la llama una «hermosa novedad» (p. 1440). Los pensamientos (que proceden de nuestro corazón), aunados al trabajo de la imaginación, son recogidos, discernidos, purificados y convertidos en acción. A todo este proceso me refiero con la elaboración.

los actores, si se han visto despojados de lo que más y mejor los caracteriza de acuerdo con la tradición humanista y que a su vez es un deseo que reconoce sus encrucijadas, pero que justamente por ello sabe que lo suyo es avanzar siempre más allá. Sobre la base de un deseo que se asienta en las personas, puede levantarse un sistema integral de calidad que, inspirado por Dios, por un *magis* o por el infinito, está en condiciones de elevarse. Las personas no deben ser un obstáculo para los procesos, sino una oportunidad para comunicar a la institución el reflejo de sus deseos transmutados en utopías.





## <u>Capítulo 5</u> Evaluación

Los cinco momentos del paradigma pedagógico ignaciano se cierran con un momento final de evaluación. A continuación nos quisiéramos detener en elementos muy específicos que permiten valorar, en particular, la relevancia del *magis*, quizás precisamente porque no son un punto de llegada, sino un lugar de paso para seguir el sueño:

- 1. **El magis** es un proceso. Como ya se ha evidenciado, el *magis* no es un lugar de llegada, sino una intención que exige un proceso. En este sentido, se puede decir que recuerda que debemos aprender del tiempo. ¿En qué sentido me planteo tiempos razonables para cumplir con mis tareas? ¿En qué sentido planteo tiempos razonables para cumplir con tareas que delego?
- 2. El magis implica una visión transcendente y de conjunto del mundo (no miramos un bien particular). Esto recuerda que debemos aprender a mirar el contexto y la perspectiva. ¿En qué sentido planteo y replanteo mis metas o las de mi unidad sobre la base de lo que ocurre alrededor de mí? ¿Cuánto dialogo o cuánto dialoga mi unidad con el entorno? ¿Cuánto dialoga mi institución con el entorno?
- 3. El magis quiebra la verdad del yo, afirma la belleza y bondad del mundo (y del otro). Esto recuerda que debemos aprender a acoger el mundo. ¿En qué sentido recojo o recogemos las buenas prácticas para hacerlas nuestras? ¿Cuán dispuestos estamos a recoger lo que es bueno o adecuado en otros lugares (de la institución o fuera de ella) para adaptarlas?

- 4. **El magis** asume el valor de la historia y articula las historias en la historia. Esto recuerda que debemos aprender a acoger la historia y repensarla. ¿En qué sentido estamos dispuestos a dialogar con otras historias y alternativas para enriquecernos, enriquecer a mi unidad o a mi institución? ¿Cuán dispuesto estoy a salir de automatismos?
- 5. **El magis lleva a plantearse metas razonables**. Recuerda que debemos aprender a proponernos metas y cumplirlas, debemos ser los primeros en interesarnos por saber en qué podemos mejorar. ¿En qué puede mejorar el proceso que lidero? ¿En qué puede mejorar el proceso en el que participo?
- 6. **El magis** nos hace felizmente insatisfechos. Nos recuerda que debemos aprender a soñar. ¿En qué sentido soy o somos capaces de pensar fuera de la caja (*out of the box*)?

## A MODO DE COLOFÓN

«Humanismo» no es un término unívoco. Su historia temprana, sobre todo los desarrollos posteriores, evidencian el abanico de posibilidades que admite el término. Esta realidad explica discursos poshumanistas que deben comenzar por enunciar contra cuál humanismo elevan su crítica. Con todo, algo que parece común a los diferentes momentos del humanismo es un reclamo por el lugar que tiene o no el ser humano.

Desde el inicio del estudio, hemos intentado presentar y desarrollar un humanismo ignaciano, es decir, el humanismo que Ignacio de Loyola introduce en la historia subvirtiendo al primero, ya que el bagaje humanista es puesto al servicio de la comunicación de experiencias de fondo que evidencian y prolongan la voluntad de Dios. Este humanismo ignaciano es teocéntrico, mejor dicho, cristocéntrico, de modo que el ser humano puede descubrir la misión que le cabe cuando desarrolla la intuición de su interior y del mundo.

La intuición, o simplemente el sentir, es la disposición afectiva por la que la persona ingresa en una relación de intercambio, de don, por la que no solo alcanza su felicidad, sino que contribuye con la realización de la felicidad de otros. El *magis* no busca, por lo tanto, la perfección propia, sino la transfiguración del mundo a la luz de un designio que lo precede y dirige.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1994). Metafísica. Madrid: Gredos.
- Bernanos, G. (1936). *Le journal d'un curé de campagne*. Paris: Ebooks libres et gratuits.
- Buber, M. (1979). Yo y Tú. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión SAIC.
- Calin, R. y Sebbah, F. D. (2002). Le vocabulaire de Levinas. París: Ellipses.
- Compañía de Jesús (1986). *Características de la Educación jesuita*. Roma: Compañía de Jesús.
- Codina, G. (2007). Pedagogía ignaciana. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Santander-Bilbao: Sal Terrae, Ediciones Mensajero.
- Cornille, C. (2010). Many mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers.
- De Diego, L. (2007). Magis. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Santander-Bilbao: Sal Terrae, Ediciones Mensajero.
- Descartes. (1977). Meditaciones metafísicas. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- Dilthey, W. (2015). *Introducción a las ciencias del espíritu. Obras I.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Francisco, Papa. (2015). Laudato Si. Roma: Vaticano.
- Francisco, Papa. (2020). Fratelli tutti. Roma: Vaticano.
- Fernández Hart, R. (2013). *Creo, luego existo. Revelación y religión en Levinas.* Lima: Fondo editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

- Gilmore, M. P. (1952). *The world of humanism*, 1453–1517. New York: Harper Torchbooks.
- Godin, A. y Margolina, J. C. (2021). *Universalis*. Último acceso: 2 de abril de 2021: https://www.universalis.fr/encyclopedie/humanisme/
- Guerrero, J. A. (2007). Mundo. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Santander-Bilbao: Sal Terrae, Ediciones Mensajero.
- Harari, Y. N. (2014). Sapiens. De animales a dioses. Madrid: Debate.
- Heidegger, M. (1994). La cosa. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Trad. Elena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1992). La filosofía en la crisis de la humanidad europea. *Invitación a la fenomenología* (pp. 75-128). Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial del Sur.
- James, W. (2009). *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular.* Traducido por Ramón Vilà. Barcelona: Marbot.
- Kant, I. (1978). Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1981). La religión dentro de los límites de la mera razón. Trad. Felipe Martínez. Madrid: Alianza Editorial.
- Kolvenbach, P. H. (2007). Pietas et eruditio. *Revista de Espiritualidad Ignaciana*. XXXVIII (2): 11-26.
- Léon-Dufour, X. (1967). Vocabulario de teología bíblica. Barcelona: Herder.
- Levinas, E. (1934). Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. *Esprit* 26.
- Levinas, E. (1991). Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset.

- Levinas, E. (2006). Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme. Paris: Albin Michel.
- Loyola, I. (1982). Obras completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Loyola, I. (1987). Ejercicios Espirituales. Santander: Sal Terrae.
- Méndez Sandoval, C. A. (2013). Peter Solterdijk: Pensar al hombre en una época posthumanista. *Revista científica Guillermo de Ockham* 11 (2): 173-185.
- Moran, D. y Cohen, J. (2012). *The Husserl dictionary*. London-New York: Continuum International Publishing Group.
- Modras, R. (2004). *Ignatian Humanism: A Dynamic Spirituality for the 21<sup>st</sup> Century*. Chicago: Loyola Press.
- O'Malley, J. (2000). How Humanistic is the Jesuit Tradition? From the 1599 Ratio Studiorum to Now. *Jesuit Education 21: Conference Proceedings on the Future of Jesuit Higher Education*. St. Joseph's University Press.
- Rupnik, M. I. (2007). Pensamientos. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Santander-Bilbao: Sal Terrae, Ediciones Mensajero.
- Sánchez Aviña, J. G. (2017). Calidad educativa en las Instituciones de Educación Superior confiadas a la Compañía de Jesús, en América Latina. Lima: AUSJAL.
- Santuc, V. (2017). El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy. Segunda edición. Lima: Fondo editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati de Fernández, Barcelona-Buenos Aires: EDHASA.
- Vinolo, S. (2019). Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica. Trad. Esteban de los Reyes. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Esta edición de *El humanismo ignaciano hoy*, se compuso en el marco de los actos celebratorios del año jubilar Ignatius 500 en mayo de 2022.





En plena revolución científica, Descartes sostuvo que todo el árbol del conocimiento tenía a la metafísica como raíz. A pesar de ello, aquella revolución de los siglos XVI y XVII aceleró el proceso por el cual las ciencias fueron adquiriendo cada vez más autonomía hasta el día de hoy. Durante el siglo XX y hasta nuestros días, la fenomenología ha abierto formas nuevas de vincularnos con el conocimiento científico, ya no se tratará decir qué es lo real, sino cómo nos aparece.

De este modo, tras un análisis de ideas que provienen de la Filosofía y la Historia, Rafael Fernández Hart SJ propone construir un humanismo que no se identifique de modo unilateral con el hallazgo de la verdad o la erudición, sino con la formación de una persona con visión trascendente y del mundo en su conjunto.

