

El mundo invisible y la educación del espíritu

David Luque

Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)

E-mail: david.luque@urjc.es

Recibido: 22 de septiembre de 2020

Aceptado: 4 de diciembre de 2020

RESUMEN: El reconocimiento de la educación del espíritu dentro de la legislación educativa británica consolidó y enriqueció una profunda discusión internacional que ya venía desarrollándose previamente. Algunas de sus aportaciones más relevantes coinciden en señalar que se dirige a educar valores de naturaleza superior, aunque todavía no se comprende muy bien cómo. Este artículo entiende que esa dimensión trascendente puede identificarse con lo que el cristianismo confiesa como “mundo invisible” y que ha sido estudiado por John Henry Newman y Pável Florensky. Así que su objetivo es estudiar las aportaciones de estos teólogos para discernir una serie de orientaciones pedagógicas que puedan aportar algunos matices a la discusión internacional.

PALABRAS CLAVE: Educación del espíritu; educación religiosa; John Henry Newman; Pável Florensky; mundo invisible.

The invisible world and the education of the spirit

ABSTRACT: The recognition of the spiritual education within British educational legislation consolidated and enriched a deep international discussion, that had already been developing previously. Some of its most relevant contributions coincide in pointing out that it is aimed at educating values of a higher nature, although how is not yet well understood. This article understands that this transcendent dimension can be identified with what Christianity confesses as the “invisible world”, and that has been studied by John Henry Newman and Pável Florensky. So its objective is to study the contributions of these theologians to discern a series of pedagogical orientations that can contribute some nuances to the international discussion.

KEYWORDS: Spiritual education; religious education; John Henry Newman; Pável Florensky; invisible world.

1. Introducción

En el contexto de la filosofía de la educación, la discusión sobre la educación del espíritu adquirió un nuevo relieve como consecuencia de una nueva legislación educativa en Inglaterra en la que, en virtud del desarrollo integral de los estudiantes, se pedía a todas las instituciones educativas que atendieran el desarrollo del espíritu en sus aulas. Antes –más en el ámbito psicológico que en el filosófico–, ya se había producido un rico y polémico debate sobre aquello que Howard Gardner llamó “inteligencia espiritual” como una más de sus inteligencias múltiples, y que terminó retirando por diversas razones. Aunque con matices distintos, lo cierto es que también esta nueva demanda emanada del Parlamento británico fue recogida por la comunidad pedagógica con división de opiniones. Quienes ya se encontraban estudiando esta dimensión vieron que sus esfuerzos académicos habían dado frutos y quienes recelaban de cualquier matiz trascendente entendieron que había una injerencia religiosa en el ordenamiento público de la educación, y debieron esforzarse en comprender cómo sería esa educación pensada al margen de lo religioso. Con todo, no parece que ni unos ni otros hayan llegado a una conclusión clara sobre lo

que debería ser la educación del espíritu.

Aunque esta discusión se desarrolla principalmente en el contexto anglosajón, y por lo tanto es necesario advertir la influencia del anglicanismo en el espíritu de esta ley educativa, lo cierto es que toca temas que afectan a la naturaleza más profunda del fenómeno educativo, y en ese sentido se puede decir que no debería ser una discusión ajena a la filosofía educativa de otros países como el nuestro. Pero la verdad es que lo es. En nuestro país, este vacío podría atribuirse a que se asocia a la educación religiosa y esta se ha movido en el terreno de la politización y la judicialización durante todo el periodo democrático, lo que además me parece que ha impedido el desarrollo de una discusión rica y profunda sobre la forma y los desarrollos que debería adquirir. Basta estudiar con cuidado las revistas pedagógicas más importantes de nuestro país para constatar que apenas hay estudios que intenten articular una teoría de la educación religiosa que discierna sus posibles consecuencias en la vida práctica de las aulas. Aunque la educación del espíritu no tiene por qué asociarse exclusivamente a la educación religiosa, aquí, en este artículo, me gustaría abordar esos dos vacíos, es decir, la forma

que podría tener una educación del espíritu para imaginar un tipo de educación religiosa.

Para ello, voy a intentar articular la idea del “mundo invisible”. Casualmente, es un concepto que estudiaron de forma específica John Henry Newman y Pável Florensky, cuya importancia no es necesario subrayar al lector: Newman fue uno de los mayores protagonistas del Movimiento de Oxford e influyó fuertemente en algunas de las decisiones más importantes del Concilio Vaticano II mientras que Florensky escribió una de las investigaciones más originales que existen sobre Trinidad y fue ejecutado luego de diez años confinado en un campo de concentración soviético. Sin conocerse entre sí, ambos coincidieron en justificar su interés por el mundo invisible por cuanto es un artículo de fe que confesamos en el credo niceño. “Creo en un solo Dios, Padre Todopoderoso”, oramos, “creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible”. Así, dividiré el artículo en tres partes, que proporcionarán los datos básicos sobre la discusión de la educación del espíritu, la fisonomía del mundo invisible en los pensamientos de Newman y Florensky, y unas últimas deducciones de carácter pedagógico que harán también las veces de cierre conclusivo.

Ahora bien, antes de comenzar es necesario realizar dos precisiones de carácter epistemológico, que retomaré ya en el último punto del artículo y que a la postre refuerzan una misma idea. Como he dicho, cuando estudio la educación del espíritu aquí lo hago en la relación que mantiene con la educación religiosa, entre otras cosas porque las premisas del argumento brotan de teologías que estudian la noción del “mundo invisible”, que es parte de una confesión de fe, y por tanto las deducciones lógicas se mueven necesariamente en ese ámbito. En este sentido, y esta es la segunda precisión, la educación del espíritu puede contener la educación religiosa y darle forma del mismo modo que la desborda y la excede a partes iguales porque supone también la capacidad de cualquier persona para saber escuchar a Bach, y deleitarse con la Sinfonía n.º 3 de Henryk Górecki, para ser capaz de penetrar hoy en la mente de Don Quijote, dejándose empapar por su sed ingenua de justicia, o para abnegarse en el cuidado de los enfermos que lo necesitan, aun a riesgo de contraer cualquier posible enfermedad. Ya digo que me centraré exclusivamente en la íntima relación que mantienen la educación del espíritu y la educación religiosa desde la idea frontal del “mundo invisible”, pero el lector debe saber que hay

otras vías para entender la educación del espíritu en el contexto de una discusión pública que no trataré en este espacio. Comencemos.

2. Los principales hallazgos pedagógicos en torno a la educación del espíritu

Una breve introducción a los principales núcleos argumentales sobre la educación del espíritu obliga a moverse en dos grupos de investigaciones. Uno primero, yo diría que de naturaleza antropológico-psicológica, y otro más, donde se encuentran las discusiones de naturaleza filosófico-educativa.

El primer núcleo de discusiones ha partido de la hipótesis de que, aunque es difícil definir qué es el espíritu, parece indudable que existe una dimensión antropológica que mueve a los seres humanos internamente y les concede cualidades especiales que no comparan de una forma tan refinada con el resto de las criaturas. Si esto es así, entonces, estas investigaciones han aventurado algunas conclusiones interesantes. Han entendido que el elemento fundamental del desarrollo del espíritu en la infancia y la juventud es la capacidad especial que se tiene para establecer relaciones significativas con la realidad que les rodea, es decir,

con la naturaleza, las personas que están en el entorno más próximo y Dios. Esas relaciones aparecerían como sobrenaturalizadas. Porque toda realidad natural aparece rodeada del asombro y la maravilla que suscitan, y las personas cercanas originan relaciones tan íntimas y profundas que marcan incluso el carácter de los jóvenes. Quedaría Dios mismo, que aparecería de forma espontánea como una realidad incuestionada hasta la adolescencia, donde emerge una búsqueda de sentido más intensa¹.

En el ámbito de la filosofía de la educación, se ha intentado comprender más el sentido y la forma que debería tener una educación del espíritu para poderla articular en el contexto de una teoría curricular o una visión institucional.

¹ Cf. K. ADAMS. – R. BULL, M. – L MAYNES, "Early childhood spirituality in education: Towards an understanding of the distinctive features of young children's spirituality", *European Early Childhood Education Research Journal* 24/5 (2015) 760-774; L. JONES, "What Does Spirituality in Education Mean?" *Journal of College and Character* 6/7 (2005); R. WILLS, "Beyond relation: A critical exploration of 'relational consciousness' for spiritual education", *International Journal of Children's Spirituality* 17/1 (2012), 51-60; A. SCHINKEL, "Wonder and Moral Education", *Educational Theory* 68/1 (2018), 31-48; C. KILCUP, "Secret wisdom", *Gifted Education International* 32/3 (2016), 242-257.

Me parece que hay tres aportaciones que destacar aquí. La primera es la del profesor David Carr, que escribe desde una perspectiva cristiana. Sostiene que la educación del espíritu se relaciona con fines que son sobrenaturales y, en virtud de esta apreciación teleológica, sería necesario cultivar las destrezas intelectuales y morales que permiten una comprensión y actitud de esos valores más elevados². Por su parte, Michael Hand, que escribe desde un cierto agnosticismo, entiende que la educación del espíritu debería consistir en formar el corazón para hacerlo más sensible al mundo que rodea a los estudiantes³. Finalmente, Hanan A. Alexander, en el marco de una filosofía semítica, entiende que la educación del espíritu es la búsqueda intelectual crítica de un tipo de bondad superior, que termine conformando la vida ética de una persona, para lo que sería necesario formarse en comunidades educativas que pertenecen a tradiciones determinadas⁴.

² Cf. D. CARR, "Towards a Distinctive Conception of Spiritual Education", *Oxford Review of Education* 21/1 (1995), 83-98.

³ Cf. M. HAND, "The Meaning of 'Spiritual Education'", *Oxford Review of Education* 29/3 (2003) 391-401.

⁴ Cf. H. A. ALEXANDER, *Reclaiming goodness. Education and the spiritual quest*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001.

En fin, me parece que se pueden extraer dos conclusiones de los argumentos desarrollados hasta aquí. Que el desarrollo del espíritu se expresa en la transformación de las relaciones que las personas mantienen con su entorno en su vida cotidiana. Y que debería orientarse a hacer pedagógicamente explícitos esos valores trascendentes para formarlos de un modo que todavía no se ha llegado a comprender. Sobre ambos discursos parece sobrevolar la realidad de un mundo invisible.

3. Los mundos invisibles de San John Henry Newman y Pável Florensky

Como dije, estudiaré la idea de mundo invisible a partir de algunos escritos de Newman y Florensky. Los escritos del santo proceden de los volúmenes tercero y cuarto de la colección de *Parrochial and Plain Sermons*, a excepción de *Invisible Presence of Christ*, cuyo texto se encuentra en *Sermons on Subjects of the Day*⁵. Los del mártir ortodoxo están contenidos mayoritariamente en su libro *El Iconostasio*, aunque algunas ideas tam-

⁵ Cf. J. H. NEWMAN, "Invisible presence of Christ", en *Sermons on Subjects of the day*. Cf. <http://www.newmanreader.org/works/subjects/sermon21.html>

bién aparecen en *La Columna y el fundamento de la verdad*.

San John Henry Newman y la vida interna del mundo visible

El mundo invisible que pareció entrever Newman podía percibirse no a través de los sentidos, sino sólo por la fe. En base a esta vía de acceso, el cardenal intentó articular una explicación.

Newman entendió que la relación entre el mundo visible e invisible podía intentar explicarse en torno a tres vías de aproximación. La primera sostenía que así como se habla de otros mundos como el político, el artístico o el animal, donde se reúnen criaturas que comparten elementos en común y de los que poco o nada saben quienes no pertenecen a ellos, así también podía existir un mundo invisible de naturaleza religiosa que contuviera elementos de los que no tenemos un conocimiento detallado⁶. La segunda vía sostenía que nos relacionamos con ese mundo de una manera física. Esto se puede dar cuando los elementos que forman parte del mundo invisible se revelan físicamente ante nuestros sentidos sensoriales. Así

se puede sostener que los ángeles intervienen en la historia humana, por ejemplo, o aquella primera época de una altísima densidad epifánica. Del mismo modo, podemos tener conocimiento de ese mundo invisible a través de los movimientos que experimentan nuestras emociones o sentimientos, cuyo ejemplo lo podemos encontrar en la turbación de Jacob cuando despierta del sueño donde ha peleado cuerpo a cuerpo con Dios, la misma inquietud y sorpresa de las mujeres en el sepulcro o el momento en que los de Emaús caen en la cuenta de que habían estado cerca del maestro⁷.

Pero me parece que es el último argumento, mucho más profundo, donde se expresa lo verdaderamente newmaniano. Aquí, el cardenal extrapola la dinámica de las estaciones del año a la vida del espíritu –con ciertas resonancias paulinas–. Si la primavera expresa una vida interna que hace que la vegetación se abra a una nueva vida después del otoño, también este mundo visible debe contener una fuerza del espíritu que haga posible no sólo conjeturar la existencia de un mundo invisible, sino la relación de ambas dimensiones –cómo decirlo– casi en una dimensión espacial y temporal semejan-

⁶ Cf. J. H. NEWMAN, "El mundo invisible", en *Sermones parroquiales*, vol. 4, Encuentro, Madrid 2010, 229.

⁷ Cf. *Ibíd.*, 228, 232.

te⁸. Pero para comprender un poco más estas intuiciones es necesario explicar todavía algunas ideas.

Según el santo inglés, el mundo invisible constaría de tres elementos. Dios-Trinidad, es decir, la vida divina en todas sus formas y en unidad⁹. Además, como ya he sugerido anteriormente, el mundo invisible contendría también la existencia de los ángeles y los arcángeles y todo el resto de formas de vida suprasensibles que aparecen testimoniadas por la Sagrada Escritura y que “son servidores y compañeros nuestros, colaboradores que velan y defienden al más humilde de nosotros si pertenecemos a Cristo”¹⁰. Finalmente, contendría el alma de los difuntos, es decir, la existencia de los seres humanos cuando fallecen, que es el momento en que pasarían a formar parte de ese mundo invisible. De ellos llega a escribir que “Viven como vivían antes, pero la estructura exterior por la que mantenían contacto con otros hombres se separa de ellos no sabemos cómo, se seca y marchita como las hojas desprendidas de un árbol. Las almas permanecen, pero sin los medios usuales de acercarse y mantener relación con nosotros”¹¹.

⁸ Cf. *Ibíd.*, 232-235.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 227.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, 228.

¹¹ Cf. *Ibíd.*, 228.

Al hilo de este último contenido, Newman desarrolla unos argumentos que intentan profundizar todavía en la relación que mantiene este mundo con el invisible. Al margen de unas alusiones eclesiológicas donde aparece la noción de “invisible” pero en escasa relación con estos contenidos¹², Newman entiende que dentro de cada ser humano hay una inhabitación crístico-pneumatológica¹³. Esta inhabitación le permite argumentar, en continuidad con el argumento sobre esa vida interna de las estaciones del año que hace estallar la primavera, que los seres humanos pasan a formar parte del mundo invisible con su fallecimiento en virtud de que poseen la misma presencia de Cristo dentro de sí¹⁴. Algo, además, que adopta también la forma de una ley escrita en el fondo de nuestros corazones -lo que en Newman alude explícitamente a su noción de conciencia moral.

En suma, Newman entiende que “consideradas en conjunto las cosas que vemos y las que no vemos, hay que afirmar que el mundo

¹² Cf. J. H. NEWMAN, “Iglesia visible e invisible”, en *Sermones parroquiales*, vol. 3, Encuentro, Madrid 2009.

¹³ Cf. *Ibíd.*, 214.

¹⁴ Cf. J. H. NEWMAN, “Invisible presence of Christ”, en *Sermons on Subjects of the day*.

invisible es mucho más excelente que el mundo que vemos"¹⁵. Florensky tiene intuiciones muy semejantes, pero llega a ellas por una vía completamente distinta.

Pável Florensky o el icono como pórtico de entrada al mundo invisible

En su mayoría, las alusiones al mundo invisible de Pável Florensky se encuentran en el marco de una teoría estética. Sostiene que sería posible acceder al mundo invisible a través del sueño o la mística, pero será el icono lo que se constituye como "el confín entre el mundo invisible y el visible"¹⁶.

A esa idea llega Florensky a través de dos argumentos interrelacionados. El primero tendría una naturaleza antropológica. Tomaría el rostro como punto de referencia para discernir el estado de condenación o santidad de una persona. En sí mismo, el rostro sería el fenómeno que expresa visiblemente el interior del ser humano. En base a ello, se puede cubrir como de una pátina de suciedad o una máscara que desfiguraría el propio rostro como consecuencia del pecado, lo que haría evidente

que incluso ya se habría producido el mismo juicio de Dios¹⁷. En el extremo opuesto se encontraría el "semblante", que sería el reflejo de la imagen de Dios, a cuyo estado se llegaría tras una transformación de la mente que permitiría reconocer, cumplir y gustar la voluntad de Dios¹⁸. Y así se llega al segundo argumento que tiene una pretensión litúrgico-espiritual. Florensky entiende que el templo es un camino que conduce hacia el cielo y en él, en el camino quiero decir, el altar es el lugar más importante. Sin embargo, hay orantes que se encontrarían todavía en una situación de debilidad espiritual y no son capaces de apreciar esta dimensión del mundo invisible que esconde tras de sí la arquitectura, por lo que se hace necesario el iconostasio, es decir, la colocación de unos iconos donde los santos que aparecen en ellos ofrecen insinuaciones que permiten captar progresivamente el mundo invisible en virtud de sus semblantes. Como "hagiofonías" o "angelofonías". Lo que conduce el discurso a la ontología del icono.

En realidad, lo que proporcionan los iconos es una revelación del contenido del mundo invi-

¹⁵ NEWMAN, *El mundo invisible*, 227.

¹⁶ P. FLORENSKY, *El iconostasio. Una teoría de la estética*. Sígueme, Salamanca 2018, 67.

¹⁷ Cf. *Ibíd.*, 57.

¹⁸ Cf. *Ibíd.*, 61-62.

sible, que Florensky concreta en “el grupo unido de los santos, la nube de testigos que circundan el Trono divino, la esfera de la gloria celeste, testigos que anuncian el misterio”¹⁹. Más concretamente, “el iconostasio son los propios santos”²⁰ que perpetuarían su existencia en este mundo visible de ese modo para contribuir así al acceso espiritual de las personas al mundo invisible. De hecho, Florensky entiende que si los iconos dejaran de cumplir su función como pórtico de entrada a una realidad suprasensible, no dejarían de ser más que tablas pintadas²¹. “El carácter fenoménico de los iconos en el sentido propio de la palabra indica los *fenómenos* generados por ellos, las señales de la gracia divina que se han manifestado mediante el icono. La curación del alma que se produce mediante el contacto con el mundo espiritual a través del icono es ante todo y sobre todo la manifestación de un socorro milagroso”²². Por ello, concede una importancia fundamental al pintor de iconos²³, que se movería como en tres ámbitos. En una vida monástica que le permi-

te ver el semblante de los santos que debe pintar. En un canon que debe respetar porque expresa la continuidad de las revelaciones²⁴. Y en la sumisión a la Iglesia, que es quien reconoce que el icono pintado expresa en verdad el contenido del mundo invisible²⁵. Lo interesante es que, al hilo de esa teoría del proceso creativo, Florensky sugiere algunas intuiciones que comienzan a centrar el discurso en la dimensión filosófico-educativa de la última parte de este artículo. Porque sostiene que los iconos cumplen una función gnoseológica por cuanto revelan una dimensión de la realidad que amplía la estrecha perspectiva que proporciona el mundo visible por sí solo²⁶. Además, escribe que “es precisamente función del culto revelar las imágenes sagradas y es él quien educa y guía a las personas”²⁷.

Esta misma intuición pedagógica de Florensky casi abre ya el discurso a las sugerencias que cabe deducir sobre la educación del espíritu.

¹⁹ *Ibíd.*, 67.

²⁰ *Ibíd.*, 67.

²¹ Cf. *Ibíd.*, 71.

²² *Ibíd.*, 82.

²³ Cf. *Ibíd.*, 103-118.

²⁴ Cf. *Ibíd.*, 88 y ss.

²⁵ Cf. *Ibíd.*, 110.

²⁶ Cf. *Ibíd.*, 69, 152-153.

²⁷ *Ibíd.*, 119.

4. Orientaciones pedagógicas sobre el mundo invisible y la educación del espíritu

En efecto, las argumentaciones que Newman y Florensky articulan en torno a la idea del “mundo invisible” se prestan a una interpretación pedagógica que aporta algunas líneas muy sugerentes para pensar la educación del espíritu. Pienso que habría tres puntos que es necesario comentar.

Me parece que una interpretación que puede ayudar a orientar la práctica de la educación del espíritu consiste en entenderla como una educación en la capacidad de ver los elementos que componen la realidad. Newman aludía a una necesidad de ver a través de la fe²⁸ y Florensky llegó a describir el efecto de los iconos en el espíritu del orante como la consecuencia de haber “retirado las escamas de los ojos”²⁹. Ambas intuiciones parecen dirigirse a la necesidad de percibir la realidad del mundo visible, que es la realidad que penetra en nosotros a través de los sentidos, como si contuviera dentro o estuviera inmersa en un mundo invisible, que es el mundo que se percibe a través de los ojos de la fe. Es difícil hacer operativa

esta intuición, pero existe una correspondencia en el mundo de la pedagogía. Cuando Max Van Manen quiere hablar sobre la manera en que los docentes toman decisiones en el aula sugiere la idea de que perciben a sus estudiantes de un modo distinto a si fueran sus nietos, hijos o sobrinos, y ello determina su conducta. Quiero decir, que los ven con una finalidad distinta que marca la relación que mantienen con ellos. En formar algo así consistiría la educación del espíritu. En provocar que los estudiantes vean la realidad y se relacionen con ella de modo que sepan que hay una dimensión invisible que les afecta.

Obviamente, una relación con la realidad como la que cabe deducir del punto anterior tendría como consecuencia el hecho de que la persona experimentaría una transformación integral. Las argumentaciones de Florensky sobre el “rostro”, la “máscara” y el “semblante” así como la leve intuición de Newman sobre la conciencia moral y la inhabitación crístico-pneumatológica parecen señalar en esta dirección. Ambos entienden que la capacidad de discernir el mundo invisible transforma al sujeto internamente³⁰ y eso sig-

²⁸ Cf. NEWMAN, *El mundo invisible*, 226.

²⁹ FLORENSKY, *El Iconostasio*, 76.

³⁰ Cf. NEWMAN, *El mundo invisible*, 231; FLORENSKY, *El Iconostasio*, 59-61.

nifica, ya en una deducción filosófico-educativa, que se relaciona con todas las potencias educables del ser humano en virtud del espíritu. Desde el punto de vista de la educación intelectual, la educación del espíritu conduciría a una comprensión ampliada de la realidad que sería capaz de comprender ésta en virtud de la dinámica propia del mundo invisible, que es el ámbito donde habita Dios-Trinidad y su cohorte de ángeles, santos y difuntos. En lo que tiene que ver con la educación moral, y casi en virtud de una noción inexpressada de sabiduría, parecen sugerir que el conocimiento condiciona la expresión moral. De manera que se podría decir que el individuo actuaría en el mundo visible casi en función del mundo invisible que percibe a través de la fe.

El tercer punto incide todavía más en el currículo. Porque si lo que acabo de decir debiera permear un currículo, ambos autores parecen sugerir que hay contenidos que ayudan a percibir mejor el mundo invisible tal y como afecta a la educación del espíritu. Esos contenidos podrían sintetizarse en dos. El primero, que es deudor del pensamiento newmaniano, diría que la propia educación religiosa proporciona contenido y sentido al mundo invisible refiriendo todo otro contenido a la realidad

de Dios-Trinidad. El segundo, casi basándonos exclusivamente en las intuiciones de Florensky, sostendría que la educación estética introduce al estudiante en un grupo de contenidos y sensaciones que casi *per se* ayudan a introducirse en el mundo invisible y, por tanto, a configurar su experiencia espiritual -además de abrir las posibilidades a personas sin creencias religiosas. Así, la religión y la estética establecen un vínculo especial que forma el espíritu y se extiende al resto de materias.

En definitiva, y con esto cierro ya el texto, parece obvio que la educación del espíritu es de suyo desbordante. Así, cuando se habla de ella no es posible referirse sólo a la educación religiosa, sino a una interpretación de todo el proceso educativo -cuya expresión, quizá, eso sí, adquiere mayor profundidad bajo una forma religiosa. Lo que quiero decir es que debemos comprender que hay valores superiores de la existencia que deben ser cultivados con independencia de haber recibido el don de la fe. Intelectualmente, todos los seres humanos deben adquirir las destrezas mentales básicas para pensar críticamente, con independencia de que los cristianos sepamos que cualquier cosa que conozcamos queda transformada bajo el peso de la cruz y el grito del aban-

dono. Moralmente, todos los seres humanos deben actuar de tal forma que su libertad enriquezca su propia dignidad y la de todos los otros, con independencia de que los cristianos lo hagamos en la amorosa obediencia a la Voluntad de Dios. Políticamente, las personas deben buscar la justicia y denunciar la opresión por todos los rincones de la tierra, con independencia de que los cristianos lo ha-

ceamos buscando el Reino de Dios y su justicia. Estéticamente, todas las personas deben tener la actitud receptiva para saber apreciar la belleza cuando la tienen delante, con independencia de que los cristianos veamos en ella un reflejo de la luz divina. En fin, en fin, pienso que la educación del espíritu tiene como base estos argumentos y alcanza su culminación en la educación religiosa. ■