

¿ES LA PAIDEIA FRANCISCANA UNA TECNOLOGÍA FORMATIVA Y PASTORAL? ¹

Por: Crescencia Rivas Abadía ², Mónica Vélez Gómez ³,
Nelson Alfonso Mendieta Galindo ⁴, Diego Alejandro Muñoz Gaviria ⁵
(Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP) / clasificado Colciencias categoría B)

Recibido: Enero 20 de 2007 - Revisado: Febrero de 2007 - Aceptado: Abril 11 de 2007

RESUMEN

El siguiente escrito pretende comprender la Paideia franciscana como una tecnología formativa y pastoral, cuya especificidad antropológica y pedagógica se basa en la apuesta por procesos formativos cercanos a la idea de un Dios humilde, alegre y fraterno.

Palabras claves:

Paideia franciscana, tecnologías del yo, tecnologías formativas y tecnologías pastorales.

¿IS THE FRANCISCAN PAIDEIA A FORMATIVE AND PASTORAL TECHNOLOGY?

By Crescencia Rivas Abadía, Mónica Vélez Gómez,
Nelson Alfonso Mendieta Galindo, Diego Alejandro
Muñoz Gaviria

ABSTRACT

This current article aims at understanding the Franciscan Paideia as a formative and pastoral

technology, whose anthropological and pedagogical specificity is based on formative processes close to the idea of a humble, happy and fraternal God.

Key words:

Franciscan Paideia, technologies of the ego, formative technologies, pastoral technologies.

“Herder había afirmado que la historia es un proceso, un despliegue de la novedad, y que la educación, así mismo, tenía que ser un proceso. La educación debería ser un empeño para conseguir imágenes o modelos armónicos (con frecuencia, los grandes modelos de la antigüedad) y debería conducir al desarrollo del individuo, autónomo, pero consciente de su lugar en 'una cadena de individuos'” ⁶

¹ **Este texto hace parte de los productos académicos obtenidos en el proyecto de investigación titulado: Concepciones de niñez y juventud en las pedagogías católicas de principios del siglo XX: moral católica y temporalidades panoptizadas en Colombia (1900 – 1950). Este proyecto fue financiado durante el año 2006 por la Dirección de Investigaciones de la USB – Medellín, y hace parte de la producción académica del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP) clasificado en B por Colciencias.**

² Licenciada en Humanidades Lengua Castellana de la Facultad de Educación de la USB Medellín y miembro del Semillero de investigación SIGIDEP

³ Estudiante del séptimo semestre de Humanidades Lengua Castellana de la Facultad de Educación de la USB Medellín y miembro del Semillero de investigación SIGIDEP

⁴ Estudiante del séptimo semestre de Humanidades Lengua Castellana de la Facultad de Educación de la USB Medellín y miembro del Semillero de investigación SIGIDEP

⁵ Sociólogo, Especialista en Contextualización Psicosocial del crimen, Magíster en Psicología y Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales: Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales – CINDE, Director del grupo de investigación GIDEP: Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos de la USB Medellín y miembro del grupo de investigación FORMAPH de la Universidad de Antioquia. Contacto: Diegomudante@hotmail.com

⁶ YOUNG – BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt**, Valencia, Alfons el Magnánim, 1993, pp. 136.



INTRODUCCIÓN

Pensar en las formas, procesos y dinámicas que han ayudado a la configuración de una determina "identidad" comunitaria, encierra ejercicios complejos de reconstrucción y resignificación de prácticas discursivas y no discursivas que terminan por naturalizarse en la vida cotidiana, con el consabido riesgo de perder su reflexividad, su diferenciación, su distinción. De esta forma, un ejercicio como el propuesto en este texto, pretende poner en discusión, y por ende de incrementar la

capacidad de reflexión y crítica, sobre temas que parecen no necesitar fundamentación, lugares comunes que revisten para los ojos de un observador sospechoso temas de vital importancia para la configuración del sí mismo y de un "nosotros colectivo".

En las siguientes páginas se discutirá en clave reflexiva, las implicaciones pedagógicas y antropológicas que conlleva enunciar y practicar la Paideia franciscana. La idea central será problematizar dicha Paideia como una forma de vida ⁷, que debido a recurrentes y

⁷ En palabras de Jaeger, Paideia alude a "todas las formas y creaciones espirituales y al tesoro entero de su tradición"(Jaeger,2004: 277). Los griegos desarrollaron por vez primera el ideal de la paideia y lo propusieron como un ideal al que había que acogerse e intentar vivir acorde a él. Para Mas, "Este ideal se refiere, en primer lugar, a uno mismo, a la exigencia de desarrollo hasta alcanzar la máxima perfección posible, al deber de convertir en realidad práctica lo que teóricamente son sólo modelos". Los sofistas fijaron el canon educativo griego y desarrollaron unas metodologías para acceder a esa Paideia mediante la vinculación de la educación con el lenguaje, el discurso y el pensamiento. Tal vinculación se lograba no sólo con el recurso a los poetas - en especial Homero -, sino con la creación de la gramática, la retórica y la dialéctica, a lo cual luego unieron la aritmética, la astronomía, la geometría y la música. Este es el mayor aporte a occidente de los sofistas y con ello establecieron toda una tradición de pensar la educación, la pedagogía y aquellos saberes que determinarán la educación. El concepto de Paideia, en la tradición latina y medieval, es traducido como 'cultura', es decir, "el mundo de la cultura espiritual en su totalidad, el mundo en que nace el hombre individual por el sólo hecho de pertenecer a su pueblo o a un círculo social determinado"(Jaeger,2004:278). En la tradición latina el concepto de 'humanitas' traducía aproximadamente lo que para los griegos era la Paideia. Igual que entre los griegos, se esperaba que la poesía, la gramática, la retórica, la historia y la filosofía moral determinaran la formación del hombre, no sólo por que incrementan y potencian al hombre en la educación, sino porque expresaban su 'naturaleza' más íntima. Así, pues, ya en el Renacimiento con la irrupción del 'humanismo', no sólo se continuó con el canon educativo centrado en la literatura sino que se postuló que allí se expresaba lo que el hombre tiene de más específico, su 'naturaleza'. En conclusión, no sólo hablamos de aquello que debe hacer parte del acervo de un hombre 'culto', hablamos ya de la postulación de unas disciplinas que tienen preeminencia para estudiar al hombre en tanto estas expresan su más íntima naturaleza.

mecánicos procesos de socialización, ha terminado por vivirse sin recuperar su espíritu, su sentido, su motivo. Así, reconstruir y resignificar la Paideia franciscana, permite deconstruir las formas como nos hemos constituido en sujetos, individuales y colectivos, a partir de la construcción social de la realidad dada en las topografías sociales ofrecidas por la comunidad franciscana.

Con el ánimo de tejer algunas ideas en torno a las implicaciones formativas que conlleva una determinada forma de vida, una identidad colectiva como la Paideia franciscana, se desarrollan en el escrito los siguientes temas:

En un primer momento se intenta recuperar algunas de las ideas centrales de Michel Foucault en su texto *Tecnologías del yo*, acerca de la relación de poder existente entre las coacciones externas (tecnologías de poder) y las auto coacciones (tecnologías del yo), con la intención de reivindicar los procesos de subjetivación como agencias y cuidados que los sujetos hacen sobre sí mismos. La idea es reconocer las tecnologías del yo como tecnologías formativas en cuanto implican la apuesta ética por una determinada manera de devenir seres humanos.

En el segundo momento del texto, se procura relacionar las tecnologías del yo como tecnologías formativas que procuran la constitución de formas específicas del sujeto, con apuestas religiosas católicas de formación, entendidas como tecnologías pastorales. Así, las tecnologías formativas al inscribirse en el contexto religioso devienen en tecnologías pastorales, una relación dialéctica en la cual el ideal formativo depende de la imagen ideal o ejemplarizante que las comunidades religiosas católicas tienen de Dios.

Por último, y siendo coherentes con el ejercicio hermenéutico de la sospecha, se apuesta por entender las propuestas formativas de las comunidades religiosas católicas, como una

polifonía no reductible a una idea estándar y homogénea de Dios. Dado lo anterior, se toma el caso específico de la comunidad franciscana como una manifestación concreta de apuestas formativas del ser humano a imagen de un Dios centrado en la alegría, la fraternidad y la humildad. La Paideia franciscana es vista desde esta óptica, como una forma de vida que objetiva una manera específica de experimentar la presencia de Dios.

Es importante exponer en esta introducción, que el interés académico de este escrito no es defender de forma dogmática la apuesta religiosa franciscana, la idea es comprender sus implicaciones teológicas, pedagógicas y antropológicas a partir de conceptos de las ciencias humanas y sociales como: tecnologías del yo, tecnologías formativas y tecnologías pastorales.

1. LAS TECNOLOGÍAS DEL YO COMO TECNOLOGÍAS FORMATIVAS

Las tecnologías del yo pueden ser vistas como procesos de subjetivación, disposiciones en las cuales y desde las cuales cada sujeto configura en sí una determinada subjetividad. En concreto, las tecnologías del yo según Michel Foucault, son aquellas que "permiten a los individuos efectuar, solos o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas, su manera de ser; es decir, transformarse con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad" (Foucault, 1990:85). De esta forma, las tecnologías del yo actúan sobre los individuos desde su interior permitiendo su constitución en sujetos éticos. Tecnologías que fundan su eficacia en dominio sistemático de los cuerpos, organización y control y, a su vez, fijación de los individuos bajo una compleja red de relaciones, en este caso la escuela, el colegio, etc.

Para este escrito, la ética significa un arte de vivir, una estética de la existencia individual, un esfuerzo por desarrollar las propias potencialidades, una aspiración a construirse a sí mismo como una obra de arte, desde las siguientes preguntas: ¿Qué es la buena vida? Y ¿Cómo queremos vivir? Más que una moral entendida como la exigencia de obedecer un sistema de reglas, un código que pretende ser universal. La ética en este sentido es un aspecto de la relación con uno mismo que presenta cuatro aspectos: la substancia ética (parte de uno mismo que se relaciona con la moral); el modo de subjetivación-sujección (la manera en la que se incita a los individuos a ser morales); la ascesis o práctica de sí (medios a través de los que nos transformamos en sujetos morales); la teleología del yo como tecnología formativa (lo que queremos llegar a ser a través de la moral)

De esta manera, el desplazamiento del estudio de la heteroconstitución externa, pasiva, del sujeto por las relaciones de poder hacia la autoconstitución interna, activa, del sujeto a través de las tecnologías del yo, posibilita pensarle como forma, un sujeto móvil y plural que constituye más bien un conjunto de posiciones de este, una serie de diferentes papeles que los individuos adoptan en los diferentes ámbitos de su vida. Es el resultado de una serie de relaciones con la verdad, con las normas, con el poder y con ellos mismos que llevan a cabo los individuos: procedimientos, técnicas, ejercicios mediante los cuales se constituye en objeto de conocimiento para sí mismo, y conoce además el mundo, prácticas 'ascéticas' que le permiten transformar su manera de ser, etc.

El cuidado de sí constituye el centro de esta cultura del yo. Su emergencia se remonta hasta el contexto civilizatorio greco – romano, donde presentaba tres componentes distintos: la dietética a través de la cual se establecía una relación reflexiva con el propio cuerpo mediante la observación de un régimen, es decir de "una estructura voluntaria y racional de

conducta", que partiendo de la constatación de la fragilidad del cuerpo humano buscaba en el entorno amenazador lo que podía favorecer su capacidades y evitaba lo que podía debilitarlo; la economía, a través de la cual se trenzaban las relaciones familiares que tienen en la casa (oikos), su centro y a la esposa como elemento esencial. En la época helenística la relación entre los esposos se ajustaba a una 'estilística de la existencia' centrada en 'un arte del lazo conyugal', una 'doctrina del monopolio sexual' y una 'estética de los placeres compartidos'; por último, la erótica, especialmente en relación con los jóvenes, que en esta época sufre una cierta depotenciación dada las dificultades que tenían estas relaciones para ser la base de un auténtico estilo estético de vida, a pesar de que nunca fueron condenadas de forma explícita.

Este cuidado de sí se constituye en una ascética, un ideal formativo, en un entrenamiento de sí mismo por uno mismo que prepara al individuo para enfrentarse a cualquier imprevisto y, de esta manera lo endurece y lo hace indiferente respecto a las vicisitudes de la vida y a los embates de la fortuna, siempre imprevisibles. La ascesis es imprescindible ya que en esta época se pensaba que el individuo tal como se desarrollaba espontáneamente era incapaz de conseguir la verdad. Era preciso una transformación, una metamorfosis, para convertir al individuo en un sujeto capaz de acceder a la verdad. La pedagogía o paideia cuyo objetivo es la transmisión de conocimientos y saberes al sujeto, se acompañaba de una verdad que no otorga un mero saber al sujeto sino que lo transforma en su propio modo de ser sujeto, es decir, en un proceso formativo.

En su conclusión al Cuidado de sí, Foucault plantea que la moral cristiana, frente a las éticas estéticas de la antigüedad, definirá una relación consigo mismo basada en los siguientes puntos: la caracterización de la substancia ética a partir del hincapié hecho en la finitud, la caída y el

mal; un modo de subjetivación-sujeción en forma de obediencia a una ley general que se interpreta como la voluntad de un Dios personal; un tipo de trabajo sobre sí mismo dirigido al desciframiento del alma y a la hermenéutica purificadora de los deseos; y como objetivo último de la ética, la renuncia a sí. En las morales antiguas las exigencias ascéticas de austeridad no estaban organizadas en una 'moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta de la misma manera a todos', sino que más bien se presentaban como un lujo que se añadía a las exigencias morales comunes en la forma de una estética de la existencia, de una estilística del yo. El tema de la conversión de origen platónico que en este autor aludía a la necesidad de alejarse de las apariencias y volver sobre sí mismo para encontrar el reino de las ideas, y que con los estoicos se transforma en la noción de 'conversión' con un matiz más práctico que teórico, más ético que epistemológico, sufre con su incorporación al cristianismo en los siglos III y IV de nuestra era una nueva transformación que la hace pasar de epistroté a metanoia con tres características esenciales: la idea de mutación rápida, de conmoción; la idea del paso de un estado de ser a otro; y la renuncia a sí mismo como valor esencial. Dichos cambios hacen de la conversión cristiana más una especie de trans-subjetivación que una auto-subjetivación como era en el pensamiento clásico.

Con la metanoia cristiana, las tecnologías del yo devienen en tecnologías formativas al ubicar como centro o ideal formativo, la idea ejemplificante de Jesús; se puede afirmar que dicha trans-subjetivación se basa en el ideal de perfectibilidad a *imagos dei*, el cuidado de sí gira alrededor de los disciplinamientos propios de este telos.

2. LAS TECNOLOGÍAS FORMATIVAS COMO TECNOLOGÍAS PASTORALES

Pensar en las tecnologías formativas que conlleva el *imagos dei*, coloca como tema

inicial para su fundamentación conceptual, las preguntas relacionadas con la existencia o no de cierta homogenización en la concepción de Dios por parte de las tecnologías pastorales propias de cada comunidad religiosa. La apuesta conceptual de este trabajo será considerar que la Pedagogía Católica no se comprende como un todo homogéneo; de allí que se pueda afirmar que lejos de existir un consenso absoluto en las comunidades religiosas católicas, sobre el ideal de Dios, lo que se presenta es una polifonía de comprensiones hermenéuticas de dicho ideal. Dado lo anterior, se puede afirmar que las comunidades religiosas católicas configuran diferentes ideales de Dios, diferentes tecnologías formativas, diferentes tecnologías pastorales y por ende apuestan por heterogéneas formas de subjetivación-formación.

Para realizar acercamientos comprensivos a las propuestas pedagógicas de las Comunidades Religiosas con vocación educativa es necesario referenciar el tema del carisma, el cual constituye un elemento esencial de la vida de cada comunidad y que da cuenta de la heterogeneidad de concepciones sobre el quehacer católico. En el ámbito pedagógico, las comunidades se caracterizan por tener ciertos ideales del ser humano, los cuales quedan traslúcidos en la formulación y ejecución, tanto de sus fines como de los medios educativos empleados para alcanzar sus propósitos. En las comunidades, el carisma se entiende a partir de su misión, la cual se expresa mejor en términos de fines y medios para realizarla. Es por eso que el carisma religioso es el rasgo distintivo de la comunidad en cuanto define su identidad espiritual, especifica la particularidad de su desempeño y la distingue de otras comunidades al interior de la Vida Religiosa. Y tal vez, lo más importante, es que en el carisma se halla manifiesta la razón de ser de cada instituto, es decir, en él se halla el motivo principal por el cual han nacido, que no es otro que seguir a Cristo y trabajar por la venida de su Reino. Aunque una sola es la razón de la existencia de las comunidades, cabe señalar

que hay diversas formas de actuar para así llevarla a la práctica. En dichas formas de realizar el carisma, que no son otra cosa que los estilos concretos de vivir los valores del evangelio de Jesús, se resume el aporte de las comunidades a las necesidades del mundo: esto es lo aquí llamamos carisma. Y al interior de la Iglesia hay muchas formas concretas de vivir el mismo Evangelio, por ende, hay muchos carismas.

Para entender los carismas, es necesario conocer la naturaleza, la misión, los fines y los medios de cada uno de las comunidades delimitadas en este espacio, es decir, sus tecnologías pastorales. Tratándose del carisma de las comunidades dedicadas a la enseñanza, se hace referencia a los discursos que rigen las prácticas educativas concretas, es decir, sus tecnologías formativas. Bajo estas condiciones, abordar el tema de los carismas *-en cuanto a su propuesta pedagógica-* de las comunidades de Los Hermanos Cristianos de las Salle, la Compañía de María o Hermanas de la Enseñanza, la Compañía de Jesús, las Hermanas Dominicas de la Presentación, o de la Comunidad Franciscana, entre otras., será tarea primordial para el desarrollo de este tema. Al hacerlo, se mencionarán los estilos y los medios empleados para lograr los fines propuestos por dichas comunidades.

En los contextos educativos, los fines y los medios de la enseñanza son los que mejor definen la vocación educativa de las comunidades, ya que en la práctica se explicitan los discursos pedagógicos, los cuales están permeados por criterios teológicos y antropológicos que definen su orientación.

Así mismo, a las prácticas educativas que se cree están regidas por discursos teológicos y morales, cuyos fines y medios son afines a la formación de sujetos morales acordes a cierta imagen de Dios, es a lo que aquí nos referimos como a Tecnologías Pastorales. Son entonces Tecnologías Pastorales el conjunto de discursos,

prácticas y creencias que brotan del carisma y que están orientadas a la formación de sujetos morales acordes a los designios divinos. *Éstas Tecnologías Pastorales en los contextos educativos asumen el nombre de Tecnologías Formativas, las cuales, desde el ideal de perfectibilidad humana a imagen de Dios, panoptizan -vigilan y controlan- la niñez y la juventud.*

Al tener en cuenta la relación existente entre las Tecnologías Pastorales y el carisma, cabe reseñar algunos conceptos que ayudarán a adentrarse en la comprensión de los carismas de las comunidades religiosas que se intentarán abordar. Por ejemplo, en palabras sencillas, a continuación se verá que al hablar del carisma es necesario hablar de *misión* (fines y medios), *de experiencia de Dios, de los fundadores (as) de las comunidades, y dentro de esta vivencia destacar las fuentes primarias de inspiración (Modelos), la conciencia que tuvieron a la hora de hacer una lectura de la realidad en clave espiritual, y misión concreta* a cual se sintieron llamados por Dios para responder a las necesidades de los tiempos en que les correspondió vivir.

Desde una postura católica de la teología de la Vida Consagrada el **Carisma** puede definirse como una acción del Espíritu Santo o un don de Dios sobre la vida del hombre. Éste, en plena disposición, se siente impulsado a comunicarlo a los hombres y mujeres de todos los tiempos.

Ser depositario del carisma supone, para un hombre o una mujer, tener una *experiencia o fe de Dios*. Etimológicamente **experiencia** se refiere a *hacer un paso por*. De donde se deduce que experiencia es el paso extraordinario de sí mismo a través del mundo y sus distintas situaciones. Esta supone para la vida del ser humano hacer un camino que le permita encontrarse con un sinnúmero de situaciones las cuales lo regresan a encontrarse con su propia realidad pero de una manera nueva. Tener **experiencia de Dios** implica tener un conocimiento profundo de Dios. Pasar por la

vida de Dios, por su amor y su misericordia. Caminar por los senderos del seguimiento de Jesús y la configuración de la persona con él, supone al ser humano un impulso renovador de su persona toda, la cual, gracias a esta, se reorienta radicalmente a contribuir con la construcción de una determinada subjetividad y sociabilidad católica.

Un fundador(a) de una congregación religiosa, por haber recibido un carisma, se siente impulsado a profundizar en su vivencia de relación con Dios; se siente motivado a descubrir en su vida interior y en la manera de interactuar con otros, una forma de vivenciar lo que cree que Dios pide en ese momento. Tener experiencia de Dios supone estar en su presencia, constantemente, y, sobre todo, tener una *concepción propia de Dios*.

Dicha **concepción de Dios** varía de acuerdo a la experiencia que se tiene con él. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, se proyecta la imagen de un Dios que se hace presente en la historia del pueblo, que lo acompaña y lo guía (Ver Éxodo); también Dios aparece como creador de todo cuanto existe (Capítulos 1 y 2 del libro del Génesis) y que hace todo en beneficio del hombre. En el Nuevo Testamento Jesús presenta a Dios como Padre amoroso, de él y de la humanidad entera, que actúa constantemente en el mundo. Para la tradición mística católica, solo Dios acepta al hombre incondicionalmente y lo afirma de manera radical. Los místicos presentan a un Dios para quien el ser humano es su propio horizonte de automanifestación y de autodonación; un Dios que se define como Dios del hombre y para el hombre. Frente a él, el ser humano se define querido, amado gratuitamente y aceptado radicalmente. Y para que el hombre sea en plenitud es necesario que se abra a Dios en la gratuidad del amor, en total acogida y entrega. Por otra parte, muchos fundadores de comunidades de vida religiosa, han concebido a Dios como el salvador, el liberador, que está presente en la humanidad, que es un Dios que se define por el amor. De acuerdo a la concepción de Dios, se busca

entonces formar al hombre para que éste lo conozca, lo ame y para que vaya semejando sus actitudes a las de Dios (Hombre a imagen de Dios).

Los **Modelos O Fuentes De Inspiración De Los Fundadores** son determinantes a la hora de configurar una concepción de Dios. Es por esto que los fundadores de las comunidades han visto en otras personas, muchas veces santos y/o personajes bíblicos, modelos claros y dignos de ser imitados para conseguir el fin propuesto, que no es otro que la configuración de la vida humana con la de Cristo. Cuando se habla de modelos en la vida de los fundadores, se resalta a aquellas personas y situaciones que les motivaron e inspiraron a comprometerse con una causa concreta. Así como para los santos en la Iglesia la persona de Jesús es el referente más importante, también para los fundadores, las vidas de Jesús y de María, representan los modelos auténticos de vida cristiana y de experiencia de Dios, dignos de ser imitados.

La vida de los fundadores, además de caracterizarse por la centralidad en la vida y obra de Jesús de Nazaret, se caracteriza también por la lectura en clave espiritual de la realidad que les rodeó. Por esto es determinante hablar de la **Lectura Del Contexto O Conciencia De La Realidad** de los fundadores.

La Iglesia a través del Concilio Vaticano II reafirmó una expresión que se usaba desde la antigüedad en la tradición eclesial que es la de *estar atentos a los signos de los tiempos*. Esta es la manera más clara de leer los acontecimientos de cada época y desde allí responder de manera oportuna y efectiva a lo que Dios quiere de sus seguidores. La historia de la fundación de las congregaciones religiosas, habla en primer lugar del contexto sociocultural en que nace la comunidad. El carisma nace como respuesta a las necesidades espirituales y sociales de los hombres en distintos periodos de la historia. En respuesta a situaciones de debilitamiento de la conciencia religiosa y de

descristianización de algunas culturas, aparece el compromiso de los fundadores, quienes, desde la vivencia profunda de su fe, se sienten impulsados a hacer un aporte para la transformación de la realidad. Aparece entonces explícitamente la forma en que los fundadores se comprometen con la *causa cristiana*, que no es otra que *Dios y el hombre*.

Por **Misión** se comprende la forma concreta como cada comunidad ejerce su carisma y cómo éste se manifiesta en las obras que tiene para humanizar a las personas. La misión lleva al religioso de todos los tiempos, a insertarse en la realidad social y cultural en que vive, para que desde allí pueda dar a conocer a Jesús y ayudar a que las personas reconozcan su condición de hijos de Dios, su sujeción a este ideal formativo.

Durante el siglo XVI, en el marco de la Reforma Protestante, aparece el término *Misionología* (Estudio o tratado de la Misión. Entiéndase por misión, la aplicación práctica del anuncio evangélico de predicar el Reino de Dios a todas las naciones, la difusión de la fe y la invitación a la conversión), con el fin de sistematizar los contenidos esenciales de la misión católica. Esta sistematización, que fue adoptada por la Iglesia Católica, que estuvo inspirada en un primer momento en fuentes protestantes⁸ y que tiene como fundamentos directos la Sagrada Escritura, la Tradición y la Teología, se denominó la *ciencia de las misiones*. Sus antecedentes más remotos fueron la misión trinitaria y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés para llevar a término la obra del Padre iniciada ya en la Encarnación de Jesucristo.

Por misiones cristianas se entiende el conjunto de actividades del cristianismo que tiende a

implantar la Iglesia y a organizarlas entre los no cristianos; es decir, entre el mundo pagano. Se llama misión porque está fundamentada en una orden de Cristo y se realiza por intermedio de unos enviados o misioneros.

La cristianización del mundo, realizada por la extensión de la Iglesia, comprende: el anuncio del Evangelio, la predicación de la fe, la conversión de los individuos y el bautismo. Por su parte, la Iglesia Católica destaca, en el Decreto Doctrinal *Ad gentes*⁹, el aspecto teológico, doctrinal y jurídico-práctico de la misión la cual es de orden sobrenatural y poseedora de la revelación divina que está destinada a llegar a todos los hombres de todos los tiempos y lugares por medio del Espíritu Santo y de la tradición apostólica.

La lectura de una realidad concreta compromete, y dicho compromiso se transforma en misión, la experiencia de Dios, el carisma de una congregación, tiene su sentido último en la misión que se realiza. La misión es la puesta en práctica de un carisma recibido, de una experiencia de Dios vivenciada, puesto que es respuesta a situaciones concretas que los pueblos nos presentan. La misión es ir hacia el otro, es buscar formas nuevas para construir vida y comunidad, todo enfocado desde un proyecto común, como el de cada una de las comunidades religiosas.

En síntesis, el carisma religioso de los fundadores, no es otra cosa que su experiencia de fe, la cual buscan, inspirados en el evangelio de Jesús, transmitirla a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos y todas las culturas. Esta experiencia de fe da cuenta de una relación o experiencia personal con Dios, al mismo tiempo que habla de una concepción clara de Dios, la cual es fruto del pensamiento y el desarrollo

⁸ *El Protestantismo habló fundamentalmente de la predestinación de la salvación y de la condenación. Los partidarios de esta tendencia acuñaron el término misionología a partir de una necesidad apologética en función de su supervivencia como modelo de Iglesia emergente en un periodo de división e independencia eclesial.*

⁹ *Documento sobre la actividad misional de la Iglesia contenido en el Concilio Vaticano II y cuyos contenidos esenciales se dividen en: 1. Principios doctrinales, 2. La obra misional, 3. Las iglesias particulares, 4. Los misioneros, 5. La ordenación de la actividad misional y 6. La cooperación.*

cultural de la época. Tal experiencia implica también un conocimiento profundo del ser humano y de la realidad y de las situaciones que lo rodean, así mismo, una intervención clara y concreta sobre dicha realidad. Así, las tecnologías formativas y pastorales de cada comunidad religiosa configuran una experiencia particular de trans-subjetivación, de proceso formativo a *imago dei*. De allí, la importancia de realizar acercamientos comprensivos particulares a cada comunidad para poder entender sus apuestas pastorales y formativas.

3. LA PAIDEIA FRANCISCANA COMO TECNOLOGÍA FORMATIVA Y PASTORAL

Pensar en la Paideia Franciscana como tecnología formativa y pastoral, requiere según lo antes expuesto, identificar la *misión* (fines y medios), la *experiencia de Dios*, la *experiencia de Dios de los fundadores (as) de las comunidades*, y dentro de esta destacar las *fuentes primarias de inspiración (Modelos)*, la *conciencia que tuvieron a la hora de hacer una lectura de la realidad en clave espiritual*, y la *misión* concreta a la cual se sintieron llamados los franciscanos. Para luego, identificar en clave pedagógica la experiencia particular de trans-subjetivación, de proceso formativo a *imago dei* en mirada franciscana.

Para iniciar con la fundamentación conceptual de la Paideia Franciscana, se hace necesario preguntarse por la existencia o no de cierta pedagogía franciscana. La pedagogía franciscana puede referirse a un conglomerado de enunciados que si bien remiten a la figura de San Francisco de Asís, no parecen conectarse explícitamente con un discurso propiamente

educativo. Es decir, esta propuesta pedagógica¹⁰ no se objetiva, como si lo hacen otras pedagogías católicas como la Lasallista y la jesuita, en una serie de disposiciones disciplinarias y panópticas que pretenden controlar a los sujetos, darles forma a partir de cánones dogmáticos del *imago dei*. En contraposición a lo anterior, la propuesta pedagógica franciscana se configura a la luz de ciertas prácticas fraternas de interrelación, de imágenes de Dios cercanas y comprensivas, y por ende, de una relacionalidad pedagógica que asume como centro del saber pedagógico la idea del ser humano fraterno e integrado con el cosmos. De esta forma, la pedagogía franciscana sólo es posible en cuanto se reconstruya lo que se entiende por humanismo franciscano, para luego desde ésta reflexión proponer la Paideia Franciscana como una propuesta pedagógica.

En el texto titulado *El hombre Francisco*, Fray Agustín Gemelli (Sin fecha) expone que desde el testimonio de la vida de San Francisco se ha de evidenciar lo que se podría entender como 'humanismo franciscano', sólo desde su vivencia, se puede comprender lo propiamente franciscano, y claro está, la pedagogía franciscana. En otro de los escritos consultados, *la vocación franciscana hoy: declaración del capítulo de la orden franciscana* (VAA, 1973), por ejemplo, se argumenta que los hermanos menores, proclaman su confianza en el carisma concebido en otro tiempo a Francisco de Asís y reconocido por la iglesia, a la luz de los siguientes ítems: el evangelio y la fe, la vida en la iglesia, ser hermano entre los hombres, el servicio a todos, ser discípulos de Cristo pobre, el trabajo de los hermanos, el ser mensajeros de paz en nuestro mundo y el sentido de las

¹⁰ En lo sucesivo se apostará en este texto por el concepto de propuesta pedagógica, con lo cual se toma distancia epistemológica del concepto modelo pedagógico, dado que éste, objetiva constructos pedagógicos estables y estandarizados, una herencia claramente positivista que intenta importar a campos de las ciencias humanas y sociales, fundamentos o criterios de realidad de las ciencias exactas. A diferencia de lo anterior, la propuesta pedagógica evoca constructos históricos, que dada su condición contingente, reconoce la aleatoriedad, incertidumbre y relatividad como fundamento del quehacer pedagógico.

estructuras de nuestra fraternidad. De esta manera, y como lo expone Fray Fernando Maldonado en su texto *La pedagogía de San Francisco de Asís (1963)*, la pedagogía franciscana es reconstruible a partir de la ordenación sistemática de los principios implícitos y explícitos que orientaron la práctica y los escritos educativos del hermano de Asís (Maldonado, 1963:3).

De otro lado, y recuperando las biografías de grandes representantes de la orden, se trae a colación, como otro de los pilares sustantivos del humanismo franciscano, la biografía y testimonio de San Buenaventura, en el texto *San Buenaventura de Bagnorea. Doctor y cardenal de la iglesia, mediador cultural entre dos épocas* (Jaramillo, 1981), se plantea que frente a la recuperación de la historia de vida de San Buenaventura en tanto: el ambiente, el hombre, el estudiante de París, el maestro de Abbeville y el cardenal, se puede profundizar aún más en el vínculo educativo existente al interior del humanismo franciscano entre éste y la pedagogía propiamente franciscana, al ser este un Fraile que comienza a pensar en su misión franciscana al interior de los claustros universitarios, y por ende en relación con el saber científico y su enseñanza, "fray Buenaventura, fiel discípulo de Platón y de S. Agustín, pondría a Cristo como centro del universo y haría de la filosofía y la teología el instrumento mediante el cual el hombre llega al conocimiento y a la posesión de su creador" (Jaramillo, 1981:25). Para el Padre Merino en su texto *Manual de teología franciscana (2003)*, los siguientes personajes, entre muchos otros, también podrían contribuir a la reconstrucción de la pedagogía franciscana: Alejandro de Hales y sus apuestas metodológicas sobre la introducción de los estudiantes a la lectura en el aula de las sentencias de Pedro Lombardo; y Odón de Rigaldo y sus complementos racionalistas a las Sentencias de Lombardo, donde consigue argumentar que la razón convierte la verdad creída en objeto de conocimiento y con ello la relación razón – fe, da paso a la objetivación de la escritura y la

tradición. Así, con la fusión de las figuras ejemplarizantes de San Francisco de Asís y San Buenaventura, entre otros, se puede reconocer las bases humanísticas que articulan al franciscanismo con la pedagogía.

En el texto *claves configuradoras de la identidad franciscana* (Tadeo, 2000), el autor propone los siguientes criterios como claves para la comprensión del humanismo franciscano:

- La familia franciscana: lugar de vida y reflexión.
- Los puntos fuertes de la identidad franciscana: la centralidad de la experiencia de la fe, la fraternidad, la pobreza y la misión mediante la vida.

Estas claves son el puente cognitivo y espiritual necesario para el abordaje de la pedagogía franciscana, tal y como lo expone Fray Darío Correa Gómez (2000:190):

"Actualmente existen centros de educación y de estudio franciscanos en diversas partes del mundo. En Colombia, como en otros países de América, ya desde la conquista, los misioneros franciscanos se preocuparon por establecer instituciones de educación como instrumento de evangelización. La pedagogía franciscana no es ni un método de enseñanza, ni un sistema de educación, sino la vivencia de un espíritu, el espíritu de San Francisco".

En esta perspectiva, la pedagogía franciscana sólo puede entenderse en el sentido amplio de su saber (no sólo como discurso), como la vivencia - experiencia del espíritu de San Francisco, un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas (entre ellas religiosas), que dan pie a pensar en la experiencia y significación de una vida guiada por los enunciados del franciscanismo; la configuración de un mundo de la vida en clave franciscana. Dichos enunciados encarnan la idea de una vivencia pedagógica franciscana, los cuales para Fray

Darío (Correa, 2000:191), serían: "1. La educación como centro de vida, de familia y de diálogo, pedagogía de la fraternidad. 2. El respeto por la persona humana, pedagogía del respeto o del Amor. 3. Ambiente de alegría y de sencillez. Pedagogía de la alegría".

De esta forma, Fray Héctor Eduardo Lugo (2001:25), plantea: "el que hacer educativo franciscano se reconoce en el encuentro y divergencia, con la pedagogía como ciencia de la metodología educativa, las pedagogías del conocimiento y los diversos pensamientos educativos que han liberado o podrán un día liberar el mundo y las sociedades". La preocupación por la educación, no sólo se circunscribe al espacio de la formación intelectual o académica (tecnología formativa), es central para la orden, la formación religiosa y con ello la vida conventual (tecnología pastoral). La interrelación de estos tipos de formación da paso a la idea de la formación cultural. Más adelante escribe:

"Restablecida la vida conventual, los franciscanos se procuraron en atender, del mejor modo que permitían las circunstancias, a su propia formación cultural, tanto en los últimos decenios del pasado siglo como en los primeros años del presente. Fue luego organizado el seminario menor para los estudios de bachillerato de los aspirantes al sacerdocio en la orden, lo mismo que el seminario mayor o estudio de filosofía y de teología, que contaron con el entusiasmo y preparación de apostólicos sacerdotes que en tal forma pudieron garantizar una mejor formación cultural para los futuros sacerdotes franciscanos".

Por último se establece una relación conceptual entre la pedagogía franciscana en sentido amplio, tanto en el contexto global como Colombiano, y el caso específico de la educación superior, en este sentido, Fray Martínez (1998:125), expresa que: "la universidad franciscana debe hacer posible que Dios exista y quepa en unas relaciones

humanas que transforman a los hombres en hermanos, con el sentido del valor que tienen contemplados en sí mismos, en su diversidad y comunión mutua".

En esta cita se refuerza lo anteriormente dicho, acerca de la dimensión pedagógica del franciscanismo, como aplicación o contextualización de la vivencia del hermano de Asís a la actividad educativa, es importante en este punto resaltar la condición igualitaria y democrática de relación armónica entre los hombres y la naturaleza, visión de confraternidad cósmica. Así, expone el autor (Rodríguez, 2001).

"En la primitiva experiencia franciscana, los seres humanos, la naturaleza y Dios están unidos con un fuerte lazo de simpatía y cordialidad, gracias al cual el santo de Asís puede confraternizar con las criaturas, sin colocarse nunca por encima de ellas".

Apoyando estas afirmaciones, y exponiendo la experiencia y visión concreta del contexto Colombiano, fray José Rodríguez (2001), expone que la universidad franciscana Colombiana se soporta o fundamenta sobre los siguientes pilares:

1. Como universidad, esta institución académica, posibilita el encuentro vivo y vital con un patrimonio cultural y la asimilación sistemática y crítica de la cultura.
2. Como católica, se define por su referencia explícita al evangelio de Jesucristo, con el intento de arraigar los valores evangélicos en la conciencia y en la vida de todos los miembros de la comunidad académica.
3. Como franciscana, esta universidad pone en el centro de todas sus actividades y de sus objetivos a la persona, al tiempo que favorece los valores que la hacen más humana y más en consonancia con su propia naturaleza".

Esta trilogía, evidencia las bases franciscanas que desde el reconocimiento del interjuego dialógico existente entre el saber, lo católico y lo franciscano, permite comprender el ámbito de la pedagogía franciscana.

La polémica frente al humanismo franciscano, no sólo en el contexto de la educación superior sino también en educación general, exige construir minuciosamente, a partir de la figura de Francisco de Asís, el complejo entramado que implica la revaloración constante de su proyecto de vida que anima a otros no sólo a vivir sino también a proponer a otros vivir al modo de Francisco. Así, la Paideia franciscana, en tanto forma de vida, intenta desde sus planos pastorales, reconstruir y configurar ciertas tecnologías que hacen del hermano de Asís el ideal de vida para todos aquellos religiosos que hacen legítimo el carisma de la comunidad franciscana. De otro lado, dicha Paideia en clave antropológica y pedagógica procura reconstruir y configurar tecnologías formativas que permitan en el contexto de los mundos de la vida de todos aquellos sujetos que hacen parte de la comunidad académica franciscana, y con ello una comunidad que trasciende los religiosos, agenciar procesos formativos o de creación de subjetividades acordes con los cuidados de sí, presentados por San Francisco.

4. CONCLUSIONES

En la fundamentación teórica de este texto se ha querido reflexionar sobre la Paideia franciscana como una tecnología formativa y pastoral, con lo cual se reconoce la especificidad antropológica y pedagógica de ésta. Cuando en este trabajo se enuncia la categoría tecnologías (del yo, formativas y pastorales), se intenta reflexionar acerca de las dinámicas y procesos formativos o de cuidado de sí, que conllevan la configuración de determinadas subjetividades; es decir, se apuesta por el reconocimiento de agencias externas e internas en la estructuración de los

sujetos. Así, la Paideia franciscana como tecnología formativa y pastoral es asumida como una forma de vida que orienta y objetiva procesos particulares de subjetivación – formación, a través del ideal formativo del Hermano de Asís.

Reconocer a San Francisco de Asís como ideal formativo en la Paideia franciscana, no es apostar por una mirada antropológico – pedagógica normativa, donde el centro del proceso formativo es la imposición de un dogma, de un fin. En el caso específico de la Paideia franciscana, la antropología pedagógica se interroga históricamente por la existencia de experiencias formativas particulares que acogen del Hermano de Asís su mirada, su proceder en el mundo, su forma de vida.

En resumen, la Paideia franciscana como tecnología formativa y pastoral configura un estilo de vida guiado por la experiencia en el mundo de la vida, donde la principal fuente del cuidado de sí es la fraternidad universal, el encuentro y la relacionalidad con todo aquello que nos posibilita estar en el mundo.

REFERENCIAS

- A. ROTZETTER, V. VAN DIJK Y T. MATURA. *Un camino de evangelio: espíritu franciscano ayer y hoy*. Ediciones Paulinas, Madrid 1984. P 240.
- ANAYA, Juan. Fray. (1962) *Educación franciscana en Colombia (1935 – 1962)*: secretariado Nacional de educación Franciscana, Cali.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. (2002) *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del ídola y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2002.
- BURTON RUSSELL, Jeffrey. *Satanás, la primitiva tradición cristiana*, México, Fondo de Cultura Económico, 1986.
- CORREA, GÓMEZ, Fray Darío. (2000) Algo sobre pedagogía franciscana. En: *itinerario educativo*, N36. Bogotá D.C., Julio – diciembre.
- FOUCAULT, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Fray MARTÍNEZ Fresneda (1998). Sobre la universidad franciscana. En: *revista ciencias humanas*. Edición N1, enero – junio.
- Fray RODRÍGUEZ CARBALLO, José. La universidad católica y franciscana: centro de formación en los valores. En: *brocal*. V1, N2, julio – diciembre 2001.
- GUERRA, José Antonio. El saber y la ciencia en la primitiva fraternidad franciscana. En: *selecciones de franciscanismo*. V 30 N 89 2001. P 248.
- JAEGER, Werner.(2004) *Paideia*. Santafé de Bogotá, F.C.E. 1147 pp.
- JARAMILLO, Fray José Mario. (1981) *San Buenaventura de Bagnorea. Doctor y cardenal de la Iglesia, mediador cultural entre dos épocas*. Cali, USB.
- JARAMILLO, Fray José Mario. *San Francisco de Asís*. Universidad de San Buenaventura. Colegio franciscano Fray Rafael de la Serna. Medellín (sin fecha).
- LUGO, Fray Héctor Eduardo. El pensamiento franciscano y la educación. En: *Brocal*. V1 N2 julio – diciembre 2001.
- Mantilla Ruiz, Fray Luis Carlos. *Los Franciscanos en Colombia*. 3v, Bogotá, Kelly, 1994.
- OSSANNA, Faustino, OFM. El sentido de la teología en la orden franciscana. La carta de Francisco a Antonio. En: *selecciones de franciscanismo*. V 30 N89. 2001. P 275.
- RESTREPO GONZÁLEZ, Publio y ARANGO PÉREZ, María Resfa. *El castellano, el método y la pedagogía Franciscana en el primer plan de estudios de la Universidad de Antioquia*, Medellín, Universidad de San Buenaventura de Medellín, 1993.
- TADEO, Matura, OFM (2000) Claves configuradoras de la identidad franciscana. En: *selecciones de franciscanismo*. Vol. XXIX, N 87.
- YOUNG – BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1993.
- W. AA (1973). *La vocación franciscana hoy: declaración del capítulo de la orden franciscana*. Editorial franciscana Aránzazu, España.