





CRISTIANISMO DE LAS
UNIVERSIDADES CATÓLICAS

CRISTIANISMO DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS

@ Jorge Costadoat

ITER. Instituto de Teología y Estudios de la Religión
Universidad Alberto Hurtado

ISBN: 978-956-425-046-5

Diagramación: Elba Peña

Santiago de Chile
2026

CRISTIANISMO DE LAS
UNIVERSIDADES CATÓLICAS
PERSPECTIVA TEOLÓGICA

DOSSIER
2026

JORGE COSTADOAT



*En recuerdo de
Peter-Hans Kolvenbach S.J.
Prepósito general de la
Compañía de Jesús*



ÍNDICE

PRÓLOGO	13
Cristián del Campo, <i>Rector de la Universidad Alberto Hurtado</i>	
INTRODUCCIÓN	21
PARTE I. COLUMNAS	29
La credibilidad de las universidades católicas	31
Universidades de “instinto” cristiano	35
La teología universitaria	39
Catolicidad de las personas de las universidades católicas	43
Teología y universidad	46
<i>Una teología no-universitaria</i>	48
<i>Una teología universitaria</i>	50
A 50 años de la reforma universitaria en Chile	53
Parlamentarios católicos	56
La Iglesia Católica entre la Tradición y el tradicionalismo	58
El catolicismo kantiano latinoamericano	61
Hay tomas y tomas	65
La ciencia en las universidades católicas	68
Obligación cristiana de articular fe y razón	73
PARTE II. ESTUDIOS Y CONFERENCIAS	77
ALBERTO HURTADO: SU IDEA DE UNIVERSIDAD	79
Algunas pistas	81
<i>Época en crisis</i>	81
<i>Opinión sobre la teología</i>	82

La universidad	83
<i>Misión de la universidad</i>	84
<i>Formación de personas integrales</i>	87
DIVERSOS CARISMAS EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA	89
LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO COMO MISIÓN DE UNA UNIVERSIDAD CATÓLICA	104
Autonomía y heteronomía	106
“Fe” en la universidad	115
Inculturación del Evangelio	123
<i>Dos caras de una misma moneda</i>	123
<i>De la “Evangelización de la cultura” a la “Inculturación del Evangelio”</i>	126
Al terminar, algunas consecuencias	135
LA UNIVERSIDAD CATÓLICA EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA	136
No hay cristianismo sin universidad	137
“Creer” en la universidad	144
<i>Herejías universitarias</i>	144
• <i>El sectarismo</i>	146
• <i>La irrelevancia</i>	149
<i>Discernimiento de los signos de los tiempos y “conversión” a la verdad</i>	152
LA MISIÓN UNIVERSITARIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. EJEMPLO DE LOS JESUITAS DE EL SALVADOR	158
Martirio de universitarios	159
Idea teológica de la universidad	163
La Gregoriana en el contexto eclesial post Vaticano II	168
Conclusión	173

LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS “TRAS” LA PANDEMIA	175
Batalla contra la promesa de un progreso ilimitado	176
Una praxis cristiana <i>sub specie aeternitatis</i>	181
La vía de la experiencia espiritual personal	183
La vía de una praxis política apocalíptica	186
<i>Hacerse cargo de la historia humana en su totalidad</i>	189
<i>Revertir el curso de los acontecimientos desde el</i>	
<i>reverso de la historia</i>	190
Articulación de Evangelio y cultura	193
CARTA DE DESPEDIDA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA	197
PROVENIENCIA DE LAS PUBLICACIONES	205



PRÓLOGO



Hay libros que se escriben con la urgencia de un tiempo y otros que maduran lentamente, en el surco de una vida entera dedicada a pensar y enseñar. Este dossier pertenece a esa segunda categoría. Los textos que aquí se reúnen no son ejercicios ocasionales ni intervenciones pasajeras en debates universitarios: son el fruto prolongado de una reflexión teológica que, durante décadas, ha buscado discernir el sentido profundo de las universidades católicas en el horizonte cambiante de la modernidad y de la fe.

Jorge Costadoat S.J. ha sido, en este sentido, una de las voces más lúcidas y fieles al espíritu del Concilio Vaticano II en el ámbito universitario chileno y latinoamericano. Su pensamiento, a la vez crítico y eclesial, se ha caracterizado por una fidelidad creativa a la Tradición. En cada ensayo, conferencia o columna, emerge la convicción de que la teología –cuando es verdaderamente universitaria– no repite

fórmulas heredadas, sino que acompaña, interroga y transforma la realidad histórica a la luz del Evangelio. En estas páginas, el autor hace lo que siempre ha hecho en sus clases y escritos: pensar la Iglesia y la universidad *desde dentro de la historia*, con la seriedad de quien sabe que la fe no se defiende, sino que se hace creíble en el diálogo con la razón, la cultura y el sufrimiento del mundo.

En su núcleo, este libro es una meditación sobre la *catolicidad* entendida no como etiqueta institucional, sino como apertura a la totalidad de lo real. La palabra “católica”, recuerda Costadoat, significa precisamente eso: *universal*. Y esta universalidad no se agota en el campo del conocimiento, sino que abarca también la comunión de los hombres y mujeres llamados a pensar juntos la verdad. En consecuencia, una universidad católica solo lo es cuando busca la verdad *con* otros, cuando hace del diálogo su forma de fe. Por eso el autor insiste en que la catolicidad de una universidad no depende de la piedad de sus miembros, sino de su capacidad para integrar razón y fe, ciencia y sabiduría, libertad y compromiso social.

Este punto de partida se despliega en múltiples direcciones. A lo largo del dossier, el lector encontrará un itinerario que va desde la crítica de las patologías de la confesionalidad universitaria –la exclusión, la simulación, la instrumentalización de la fe– hasta la propuesta de un nuevo paradigma teológico y científico que responda al signo más decisivo de

nuestra época: la crisis ecológica y civilizatoria del Antropoceno. El pensamiento de Costadoat no se detiene en los problemas de la Iglesia; se abre, más bien, a los grandes desafíos de la humanidad, desde la injusticia social hasta el colapso ambiental. En su mirada, el misterio cristiano no se reduce a un discurso religioso, sino que se convierte en una fuente de conocimiento transformador. La cruz –locura para los sabios del mundo– aparece aquí como principio epistemológico: el lugar donde la verdad se revela en la vulnerabilidad y donde la sabiduría nace del sufrimiento compartido.

En este sentido, la teología que propone es inseparable de la universidad como institución. Si la teología es *intellectus fidei*, la universidad es su espacio natural: el lugar donde la razón humana se abre a su dimensión trascendente y donde la fe se vuelve crítica, dialogal, histórica. La universidad no es un adorno de la Iglesia, sino una de sus formas de existencia. En ella, la fe piensa; y al pensar, se purifica, se humaniza, se hace verdad en el mundo. De ahí la insistencia del autor en que la teología universitaria debe ser, al mismo tiempo, científica y pastoral, rigurosa y comprometida, intelectual y contemplativa.

Estas páginas también permiten recorrer el itinerario de una generación de jesuitas y teólogos latinoamericanos que, inspirados por *Medellín* y *Puebla*, comprendieron que la articulación entre fe y justicia era la tarea esencial del pensamiento cristiano.

La universidad católica, en este horizonte, no se define por su fidelidad doctrinal, sino por su opción epistemológica por los pobres. No hay auténtica teología universitaria –afirma Costadoat– si no se deja interpelar por la sabiduría de los que luchan por la vida. En su prosa, esta idea adquiere la forma de una teología que escucha, que aprende de los márgenes, que reconoce en la experiencia espiritual del pueblo creyente un lugar teológico.

Pero el autor advierte que hoy esa tarea exige una conversión intelectual más radical. Con *Laudato si'*, la teología se ve llamada a integrar una nueva dimensión del saber: la conciencia planetaria. El cuidado de la Casa común –como subraya el Papa Francisco– no es un tema ambiental entre otros, sino una forma de entender la totalidad de la realidad como relación, comunión y responsabilidad. “Todo está conectado” (LS, 91): esta afirmación condensa una visión teológica y epistemológica que reclama a las universidades un cambio de paradigma. A partir de *Laudato si'* y de *Laudate Deum*, Costadoat percibe que el logos cristiano debe abrirse al clamor de la Tierra y de los pobres, y que la investigación universitaria –como señala *Veritatis gaudium*– ha de orientarse a “una audaz revolución cultural” (VG, 3). En esta línea, su lectura dialoga con pensadores como Leonardo Boff, Teilhard de Chardin o Bruno Latour, en cuanto todos reconocen que la inteligencia humana no puede seguir concibiéndose fuera del entramado viviente del planeta. La teología, al

asumir este horizonte, recobra su aliento cósmico: el Cristo crucificado y resucitado, de quien Pablo dice que “reconcilió consigo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra” (Col 1,20), se revela como el centro de una creación que gime y espera su plenitud.

Este prólogo no pretende resumir un pensamiento, sino invitar a leerlo. En tiempos de polarización cultural, de instrumentalización política de la fe y de crisis de sentido en la educación superior, la voz de Jorge Costadoat devuelve a la teología su dignidad universitaria. Lo hace recordándonos que la fe cristiana no teme al pensamiento, porque ella misma es pensamiento en acto que el Evangelio no se defiende con muros, sino que se encarna en el diálogo; y que la universidad, cuando es fiel a su vocación, se convierte en uno de los lugares privilegiados donde la Palabra se hace historia.

Quien lea este dossier encontrará mucho más que un conjunto de textos: encontrará el mapa espiritual de un teólogo que ha buscado, con humildad y coraje, articular la inteligencia y la fe, la universidad y el Reino de Dios, la cruz y la razón. Y descubrirá, quizás, que la pregunta por las universidades católicas es, en el fondo, la misma pregunta que atraviesa toda la teología: ¿cómo puede el conocimiento humano volverse palabra de salvación?

*Cristián del Campo S.J.,
Rector de la Universidad Alberto Hurtado*



INTRODUCCIÓN



La misión de las universidades católicas se comprende y se justifica como un servicio a la misión de la Iglesia. Es un servicio, pero también una expresión de la fe eclesial. La Iglesia, por su propia naturaleza, es universitaria. En la medida en que su objetivo es anunciar el Reino de Dios articulando fe y razón, las universidades católicas, aun cuando no existan formalmente como tales, son Iglesia que piensa. Esta relación entre fe y razón —que se amplía en la relación entre fe y ciencia, y entre fe y cultura—, sea cual sea el ámbito en que la Iglesia la ejercite, es inherente al cristianismo: implica creer que el Salvador del mundo participó en su creación. La fe necesita de la razón para explicar sus contenidos e incidir en el mundo, así como, a la vez, la razón encuentra en la fe su motivación y orientación definitiva. Según san Juan Pablo II, no hay “motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (*Fides et ratio*, 17).

Es más, las universidades serán verdaderamente católicas cuando hagan suyo el misterio de la cruz. Este, en el ámbito universitario, tendría que hacer suya la intuición paulina conforme a la cual la sabiduría de Dios se manifiesta en la locura de la cruz. En otras palabras, las universidades serán efectivamente católicas cuando hagan suyo el saber oculto de los ignorantes acerca del mundo. ¿Qué espacio tiene en nuestras universidades el sufrimiento y la esperanza de los representantes del Cristo crucificado? Este debe considerarse un contenido irrenunciable de una universidad auténticamente cristiana; y una universidad católica no puede eximirse de ser cristiana, lo cual, sabemos, no debe darse por descontado. Los crucificados de hoy tendrían que ser reconocidos por su aporte epistémico.

Esta comprensión cristiana de la universidad se enfrenta, sin embargo, a tensiones concretas en nuestro continente. Las universidades, en general, se justifican por su búsqueda de la verdad y su servicio a la humanidad. En nuestro contexto latinoamericano, estas dos justificaciones de la labor universitaria –de un modo semejante a la oposición entre la universidad humboldtiana y la napoleónica– entran en una tensión particular. En los extremos, una es la universidad guevarista y otra, la neoliberal. Hasta hoy, el rostro del Che Guevara aparece en las protestas de estudiantes universitarios que buscan poner la universidad al servicio de una

revolución social, pero a menudo sacrificando la crítica libre y racional característica de cualquier universidad. Por otro lado, numerosas universidades, caracterizadas como “torres de marfil”, defienden esta libertad como esencial, al punto de no tolerar presiones externas, por nobles que sean sus causas. El problema, en este caso, es que esta pretendida pureza, en realidad, no existe. Estas universidades también sirven a fines ideológicos, en particular a los de las oligarquías católicas nacionales y las grandes corporaciones empresariales privadas que requieren tanto investigación como personal bien formado.

Esta tensión, esta dialéctica, se manifiesta particularmente en las universidades latinoamericanas y caribeñas. ¿A quiénes sirven? ¿Al servicio de todos, lo que les exige, en virtud de la universalidad de la razón, respetar la libertad de cátedra e investigación? ¿O al de la liberación de los oprimidos?

El dossier que el lector tiene en sus manos reúne una serie de artículos y columnas realizada por su autor a lo largo de los años de su desempeño como académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile, hasta su jubilación. Tienen, en consecuencia, distinta profundidad. Algunas columnas han sido escritas a la carrera. Los artículos, en cambio, han requerido más tiempo de elaboración. En todos estos textos, sin embargo, se advierte la tensión pastoral que implica anunciar el Evangelio en un mundo que no es *tabula rasa*

sino territorio de muchos y enormes conflictos sociales. En ellas se puede reconocer la intención pastoral de la Iglesia del siglo XX de traducir la soteriología en humanización y liberación. Pues bien, esta misma noción de salvación cristiana característica del diálogo de la teología con la modernidad ha llegado a un tope, límite del que estos mismos textos adolecen.

Algo, pero poco, se dice en ellos del mayor desafío intelectual de nuestro tiempo: evitar la catástrofe ecológica, social y medioambiental que consume al planeta. La razón de esta ausencia radica en que el autor de ellos pertenece a una generación de latinoamericanos y jesuitas preocupados por articular fe y justicia social; y, antes que esto, porque la misma actividad científica y académica solo desde hace pocas décadas encara el nuevo problema. Hasta hace poco, “lo social” acaparaba las preocupaciones mundiales.

La encíclica del papa Francisco, en este sentido, constituye un hito. *Laudato si'*, en el campo universitario, eleva la vara (LS 205). Otros documentos como *Querida Amazonía* y *Laudate Deum* son como martillazos sobre el mismo clavo. Hemos llegado a un punto de no retorno. En los inicios del Tercer milenio caemos en la cuenta de que, en la actualidad, el pobre por el cual la Iglesia opta es la Tierra. Hemos de oír, dice el papa, el “clamor de la Tierra” y el “clamor de los pobres” (LS 49). ¿Cuál es el aporte que las universidades

católicas pueden hacer en este vasto horizonte? La intuición paulina nuevamente indica un camino. Antes que apurarse a encontrar soluciones modernas al deterioro social, ecológico y medioambiental, es preciso aprender de un planeta crucificado.

Asoma en perspectiva nada menos que un nuevo paradigma científico en el cual las universidades católicas tienen mucho que ayudar. Lo harán, si son ellas capaces de integrar el modo moderno de obtener conocimientos en una manera de hacer teología que haga suya, en primer lugar, lo digo sin exagerar, la experiencia de la Creación de los pobres. La relevancia del cristianismo en adelante dependerá de un retorno a su antigua tradición judeocristiana.

No me extendiendo en un asunto del que este dossier no se hace suficientemente cargo. Su autor entrevé un cambio gigante en el quehacer universitario, también autorizado por otro texto genial de Francisco. Me refiero al *motu proprio Ad theologiam promovendam*, publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe con la firma del papa. Si la voz de los pobres y la voz de la Tierra han de cualificar el trabajo universitario típicamente cristiano, el aprendizaje que la teología ha de extraer de la experiencia de salvación de los cristianos –consideradas todas las mediaciones que la faciliten incluidos los instrumentos que ha generado la ciencia y la técnica modernas– le obliga a barajar de nuevo las cartas.

¿Será necesario decir algo más de este impresionante giro que la teología tiene por delante para hacer que las universidades de la Iglesia sean efectivamente cristianas? De momento, nada más. A no ser que queramos celebrar la publicación de un documento que, hasta ahora, pocos reparan en su importancia. Lo cito, para impedir que vaya a dar al canasto de los papeles:

“sin contraponer teoría y práctica, se insta a que la reflexión teológica se desarrolle con un método inductivo, que parta de los diferentes contextos y situaciones concretas en las que se insertan los pueblos, dejándose interpelar seriamente por la realidad, para convertirse en discernimiento de los ‘signos de los tiempos’ en el anuncio del acontecimiento salvífico del Dios-agape, comunicado en Jesucristo” (*Ad theologiam promovendam*, 8).

PARTE I. COLUMNAS



La credibilidad de las universidades católicas

La Iglesia católica celebra el Año de la Fe. Invita a los católicos a que cada uno, de acuerdo a su realidad y a su nivel, crezca en conciencia de la importancia de Jesucristo para ellos y para el mundo. Cabe entonces preguntarse: ¿cómo pueden las universidades católicas contribuir con lo suyo? Ellas son sujetos colectivos de fe: ¿tienen algo específico que aportar? ¿Pueden ser “creíbles” en una sociedad secular como la nuestra?

A nuestro juicio, es el Concilio Vaticano (1962-1965) el que da a las universidades católicas las orientaciones necesarias que facilitan a la Iglesia creer a esta altura de la historia y de la cultura. ¿Qué ocurriría si las universidades católicas celebraran el Año de la Fe como un evento que solo atañe a la piedad de sus integrantes? Dejarían de cumplir su misión.

Por de pronto, no ayudarían a superar la brecha entre “fe y cultura” detectada por Pablo VI como el drama de nuestro tiempo (1975). Benedicto XVI, no por casualidad, ha vinculado ambas celebraciones: la del Año de la Fe con la de la inauguración del gran Concilio (2012).

El Vaticano II ha establecido que la articulación de la fe y de la razón constituye el quicio de la actividad universitaria. La Iglesia debe velar para que en las universidades “cada disciplina se cultive según sus propios principios, sus propios métodos y la propia libertad de investigación científica, de manera que cada día sea más profunda la comprensión de las mismas disciplinas, y considerando con toda atención los problemas y las investigaciones de los últimos tiempos se vea con más profundidad cómo la fe y la razón tienden armónicamente hacia la única verdad” (*Gravissimum educationis*, 10).

Pero la “cancha de juego” para el Concilio es mucho más grande. La actitud del Vaticano II ante el mundo actual fue extraordinariamente tolerante. La asamblea de los 2.500 obispos lanzó puentes a todas las orillas: hacia las otras iglesias cristianas, las otras religiones —en particular el judaísmo—, a los ateos, a todas las culturas y a todos los hombres. La intención pastoral, el querer llegar a “todos” y comprender lo que cada uno tiene para aportar, fue la nota característica. La convicción teológica a la base de este nuevo planteamiento fue la convicción de que Dios quiere y ofrece la salvación de

“todos” sin exclusión (*Gaudium et spes*, 22). Si esos “otros” también son capaces de buscar y alcanzar la verdad, el diálogo, en cuanto convicción católica, se impone como el método universitario por excelencia.

Tan revolucionaria ha sido esta actitud de buena voluntad del Concilio hacia la humanidad diferente, que exigió replantear por completo la relación Iglesia-mundo. Desde el Vaticano II en adelante, ha sido posible, y necesario, entender que la Iglesia existe “en” el mundo. Ni delante del mundo ni menos en contra del mundo, sino “en” él, como una institución “mundana”, tal como otras necesitadas de los demás y, en su caso, obligada a discernir la Palabra viva de Dios en las palabras humanas históricas. La predilección que la Iglesia experimenta de parte de Dios, en ningún caso ha podido entenderse como un privilegio en el acceso a la verdad, pues esta siempre se busca con otros, especialmente cuando de ella depende la edificación progresiva de la sociedad en justicia y paz. Por esta vía la Iglesia del Vaticano II conjuró teóricamente las críticas a su intolerancia doctrinal y práctica. Sepultó, por lo mismo, las aspiraciones integristas de Cristiandad.

¿Cómo pueden entonces las universidades católicas celebrar el Año de la Fe en la era del Vaticano II? ¿Cómo debieran hacerlo cuando el nombre del Concilio en América Latina ha sido –por decirlo en breve– la *opción preferencial por los*

pobres? Los católicos latinoamericanos –no sin enormes reacciones en contra– hemos comenzado a entender que la Iglesia de Cristo es la “Iglesia de los pobres”. Una Iglesia cuya misión es que los últimos, a saber, las víctimas de la injusticia y de la exclusión, sean los primeros.

En este escenario resulta distractivo pensar que la catolicidad de las universidades católicas se juega en las pastorales y en la fe personal de académicos y estudiantes. Esto es muy importante, pero secundario. Evidentemente que universidades católicas sin católicos son imposibles. Personas motivadas a construir sociedades compartidas y a combatir injusticias y exclusiones son indispensables y los cristianos son los primeros que, en razón de su fe religiosa, tienen la obligación de procurarlos. Pero “lo católico” en estas universidades no debiera depender primeramente de estas personas, sino de la búsqueda de la verdad entre todos los miembros de la comunidad universitaria a través del diálogo.

A mi entender, la celebración del Año de la Fe en las universidades católicas solo tiene sentido en las sociedades seculares como las nuestras, si ellas entienden que las coordenadas mayores de su misión las pone el Concilio Vaticano II, cuya recepción intelectual debe hacerse de acuerdo a la intuición mística y teológica de *opción por los pobres* de la Iglesia latinoamericana. Si la celebración universitaria olvida esta referencia, se apartará de lo que la Iglesia entiende por

“fe” a esta altura de la historia. Si la Iglesia universal exige articular fe y razón, y fe y cultura, la Iglesia latinoamericana reclama como exigencia de credibilidad fundamental que estas articulaciones en las universidades se pongan al servicio de la articulación de fe y justicia.

Universidades de “instinto” cristiano

Sé que suena rara la expresión. Con universidades de “instinto cristiano” me refiero a universidades en las cuales las personas, pudiendo no ser católicas ni cristianas —aun siendo agnósticas, ateas o pertenecientes a otros credos—, atinan, sin embargo, con lo que los cristianos debieran reconocer como suyo y fundamental. ¿Por qué elucidar un concepto aparentemente tan rebuscado? Muy simple: para distinguir a estas de aquellas en las que la denominación “católica”, “pontificia” o “cristiana” explícita sirve a otros intereses, distintos de los que la Iglesia espera que cumplan, y para que estas puedan orientarse en la consecución de su misión. Pues ocurre que, a veces, la adscripción religiosa de algunas universidades las perjudica e impide alcanzar la verdad, objetivo de toda universidad.

Distingo la universidad de “instinto cristiano” respecto de las universidades explícitamente cristianas. En estas puede

darse que la confesionalidad se considere lo principal. Cuando esto ocurre, no ser católico o cristiano puede tolerarse bien o mal. Pero, incluso allí donde se lo tolera con gran simpatía, el hecho de que la identidad universitaria estribe en la pertenencia al credo cristiano termina discriminando entre universitarios –alumnos y profesores– de primera y de segunda. Esto sucede, por ejemplo, cuando, en paridad de condiciones académicas, una universidad católica contrata a un católico, excluido el caso en que ser católico sea un requisito decisivo, por ejemplo, cuando se trata de contratar a un profesor de teología.

Hay otras universidades cristianas, católicas o pontificias en las que la confesionalidad no es fundamental. En ellas no cabe discriminación en virtud del credo. En cambio, lo principal es el diálogo del cristianismo con la secularidad en el momento histórico correspondiente. En este caso, se exige al Evangelio dar razón de su capacidad de transformación creativa y liberadora de la humanidad en todos los planos; esto debe ocurrir, sin embargo, mediante un recurso explícito al factor cristiano. Los no cristianos en estas universidades tienen la misma legitimidad de título que cualquiera. Pero es indispensable que en ellas haya efectivamente cristianos y que dialoguen con todos en vista de una inculturación de la fe. Si no los hay, no hay diálogo, no se cumple su misión. ¿Cuántos debiera haber? Bastaría uno. Si no lo hubiera,

tales universidades tendrían que cerrar. No se justificaría su existencia.

Las universidades de “instinto cristiano” se justifican por una conclusión teológica del Concilio Vaticano II (1962-1965): la salvación ocurrida en Cristo ha alcanzado a todos los seres humanos y está actuante en cada persona, crea o no crea en Dios. Dios, podría decirse, se las arregla para llevar a la plenitud a la humanidad (personal y socialmente considerada) por caminos que la Iglesia católica y los cristianos pueden desconocer (*Gaudium et spes* 22). Es más, puede ser que incluso los ateos les lleven la delantera a los católicos, pues, como el mismo Concilio afirma, lo decisivo en la historia humana es la caridad (*Lumen gentium* 14). Debe, entonces, considerarse que una universidad es cristiana en lo más profundo de su concepto cuando tiene un sentido público; es decir, cuando busca la verdad, la justicia y la reconciliación social, independientemente de la identidad religiosa, filosófica o cultural de sus miembros. Una universidad cristiana puede ser privada, pero si no tiene vocación de bien común, si no mira al conjunto de la comunidad nacional ni se abre a la universalidad de la verdad, también debiera cerrar. Por el contrario, puede haber universidades que, sin ser confesionalmente cristianas, los cristianos deberían poder reconocer como “cristianas”, como universidades de “instinto cristiano”.

Si es así, se dirá, no tiene sentido que haya universidades confesionales. Es esta una paradoja típicamente cristiana, difícil de resolver. Ocurre que, en este plano, se replica la curiosidad del cristianismo como religión de la secularidad, pues, para este credo, Dios se encarna y solo se deja reconocer en un ser humano común. Todo el simbolismo, la metáfora y la representación que asemejan al cristianismo con otras religiones están al servicio de hacer que el ser humano sea más humano, ya que la trascendencia que invoca no es alienante, sino radicalmente histórica. El cristianismo postula una salvación “del” mundo en un sentido, pero no en otro. No pretende un escape “del” mundo. Trata, en cambio, de la salvación “del” mundo en cuanto mundo. En el plano universitario, el cristianismo debiera poder ser radicalmente secular, pues su pretensión de eternidad es la elevación del ser humano. Sin embargo, a veces se yerra el tiro. Sucede que la cuestión religiosa, si se confunden los planos, hace cortocircuito. Por de pronto, las pastorales universitarias son realmente tales cuando la piedad religiosa que cultivan favorece el compromiso de las personas profesores y alumnos con la humanidad sin más.

Lo que aquí quiero subrayar es que, respecto del cultivo de la ciencia orientada al servicio de la humanidad, la confesionalidad religiosa tiene una importancia subordinada. En las católicas y en aquellas de inspiración cristiana, el “instinto”

de Cristo, el Cristo que transforma y dirige interiormente la historia hacia mayores niveles de humanidad, es lo único decisivo. Tanto, que si esto no se diera en ellas no serían tales: ni católicas ni cristianas. Pues el Cristo que actúa secularmente, con independencia de religiones, filosofías y culturas, aunque siempre a través de alguna de estas mediaciones, constituye la razón de ser de estas universidades.

Concluyo: creo que hay universidades o universitarios con “instinto cristiano”, caracterizados por su *pathos* de humanidad –por su apasionamiento por el hombre y su padecer con el ser humano–, que atinan con Cristo incluso sin saberlo. A este nivel de realidad, el “instinto” de Cristo salvaguarda incluso a las universidades confesionalmente cristianas de su posible corrupción. Algo así es tan importante que debiera quedar por escrito en sus declaraciones de misión y verificarse jurídicamente en sus reglamentos, de modo que el recurso explícito a la fe esté al servicio de un mundo más integrado y jamás sea causa de discriminación.

La teología universitaria

La cuestión de fondo que enfrenta la teología hoy, y que repercute en las universidades católicas, es un cambio de paradigma de enormes proporciones. La teología, para seguir

siendo católica, ha debido transformarse en una reflexión sobre un cristianismo que no cesa de desarrollarse. Pero se dirá, ¿no ha debido ser siempre así? Sí, pero este es un descubrimiento teórico del siglo XX.

Hasta el siglo XX la teología procuró ser reflexión de la revelación de Dios ocurrida en Cristo, en Palestina y en el judaísmo que precedió a Jesús, reflexión que prosperó en un mundo cultural más o menos homogéneo, la cuenca del Mediterráneo y los países europeos. Esta teología, que quiso responder a este contexto histórico y cultural, no tuvo cómo ser consciente de sus límites. No era posible concebir una teología verdaderamente distinta de la que en ese entonces se hacía, aun cuando en la tradición eclesial sí tuvo lucidez para no confundir la teología con Dios mismo. El Concilio IV de Letrán, por ejemplo, sostiene que “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya que afirmarse mayor desemejanza”. La teología siempre ha tenido conciencia de que sus afirmaciones sobre Dios son precarias.

En el siglo XX la teología, a diferencia de épocas anteriores, fue reconociendo la historicidad del ser humano y la necesidad de responder a los desafíos pastorales de contextos culturales plurales. Hoy, cuando la Iglesia prospera con nuevas fuerzas en Asia, África y otros lugares no tradicionales, y decae en Europa y el Primer mundo, ella se ha visto forzada a integrar nuevos temas y a innovar en sus formas de razonar.

La teología ha debido realizar un cambio inmenso porque, además, su reflexión no ha podido centrarse solo en lo revelado en el pasado ni tampoco en contenidos meramente teóricos. Lo decisivo hoy es comprender, a la luz de una tradición milenaria, la vida misma de los contemporáneos. Desde el punto de vista de la vida de las personas, más importante es entender lo que Dios les dice en el presente, en la actualidad, que lo que ha podido decir a otros en el pasado. Esto ha llegado a ser decisivo para la Iglesia. Así lo entienden las teologías más consistentes tanto católicas como protestantes. Por de pronto, si los agentes pastorales (de obispos a catequistas, pasando por los sacerdotes) no tienen en cuenta los esfuerzos de la teología por llegar con el Evangelio a los contemporáneos, seguirán tratando inútilmente de enseñar lo que nadie quiere aprender: formulaciones doctrinales que pudieron servir en otras épocas, pero que, en la actualidad, en los nuevos contextos, se han vuelto incomprensibles. Porque una cosa es el contenido de la fe (que no puede cambiar) y otra la forma de comunicarlo (que debe cambiar).

La teología actual ha descubierto que si no considera que Dios actúa y habla en el presente, está condenada al encasillamiento académico. Al enciclopedismo. A la erudición intrascendente. Esta situación le impedirá el diálogo con las disciplinas científicas sin lo cual la teología no puede cumplir su obligación de mediar fe y razón, fe y cultura, fe y justicia.

Este es el desafío y el drama de la teología universitaria. Si ella no se ejerce en un registro radicalmente histórico, si no reconoce que la verdad eterna solo se la alcanza cuando se la busca en la temporalidad y en un diálogo humano que no puede excluir a nadie, no habrá interdisciplinariedad alguna en las universidades católicas. La religiosidad de las personas en estas universidades complementa y puede animar el trabajo científico; pero jamás suplirlo. Cuando la religiosidad de los universitarios constituye el factor determinante de la catolicidad de la universidad, se generan patologías de varios tipos, comenzando por la vigilancia de los académicos.

Es más, la teología del siglo XX, porque tuvo que asumir a fondo la historicidad del ser humano, debió mirarse ella misma desde el futuro y confesar, en consecuencia, su índole provisional. Aquello que ella debe pensar tiene un pasado, un presente y un futuro, es decir, que la verdad a la que aspira también está aún por realizarse. En consecuencia, la formulación de todas las conclusiones tradicionales han de ser siempre reconsideradas, enriquecidas y renovadas para transmitir el Evangelio del amor –que nunca cambiará– a las futuras generaciones.

La Iglesia necesita una teología universitaria. Pero no cualquiera. Es teología universitaria una que reconoce ante las otras disciplinas la historicidad de la ciencia y la suya propia. Es universitaria, bajo otro respecto, una teología que asume

una orientación pastoral: una que tiene en cuenta los esfuerzos, fracasos y perplejidades de personas concretas que crecen y disminuyen, que se recuperan y avanzan hacia el Dios que las atrae por caminos que nadie puede saber por anticipado.

Catolicidad de las personas de las universidades católicas

“Lo católico” acarrea problemas en el ámbito universitario. Cuando se confunde la misión de una universidad con las exigencias de la religiosidad cristiana, es la propia catolicidad de las universidades la que termina desprestigiándose. Pero “lo católico” puede contribuir efectivamente a la búsqueda de la verdad, objetivo y sentido de todas las universidades. Puede, cuando en “las católicas” se articulan debidamente la fe y la razón.

Cuando se hace depender la catolicidad de una universidad de la adscripción o devoción religiosa de sus alumnos y, sobre todo, de sus profesores, la universidad se enferma. Menciono tres patologías, dos típicas: la simulación y la exclusión. En lo inmediato, la invocación religiosa de “lo católico” puede generar exclusión. Esto comentan en las universidades los académicos que temen ser mal mirados o efectivamente lo son, porque no creen en Dios, no son cristianos, tienen otro

credo o no están a la altura de la doctrina de la institución. Por ejemplo, hay personas que temen no obtener la titulación si se separan y, peor aún, si se casan de nuevo. En las “católicas” ocurre también que académicos lucen su catolicismo para congraciarse con el *establishment*. Esta simulación es penosa, pero además enrarece las relaciones entre las personas, crea sospechas, genera odiosidades.

A mi juicio, estas enfermedades afectan la catolicidad de las universidades católicas porque contaminan su misión. Una universidad no puede ser católica si no estimula el ejercicio libre de la razón sin el cual se hace imposible llegar a la justicia y la paz social, objetivo último del quehacer universitario en la sociedad.

El principal documento eclesial sobre el tema destaca que la misión de toda universidad es la búsqueda de la verdad (*Ex Corde Ecclesiae*, 30). Las universidades católicas, a este respecto, no debieran invocar título privilegiado alguno. De hacerlo, atentarían contra su propia certeza teológica: la Iglesia cree que el Padre de Jesucristo es el Creador de la razón humana, razón de la que todas las personas gozan independientemente de su credo. De aquí que las universidades católicas debieran entender que, de acuerdo con la misma fe cristiana, su búsqueda de la verdad no es mejor ni peor que la de los demás, sino que se caracteriza por subrayar la necesidad del diálogo y del amor de la humanidad consigo misma,

lo cual se consigue con el aprecio de la diversidad cultural y la sujeción a los métodos que sin daño de nadie la ciencia se da a sí misma. Las universidades cristianas, por esta razón, debieran ser espacios para aquella libertad de pensamiento que es posibilitada por una neta distinción de los planos de la fe y la razón que, paradójicamente, despeja el camino para una convergencia entre ambas. En estas universidades, los católicos no debieran pretender encontrar la verdad prescindiendo de los no católicos. Se incurriría en un “pecado” en contra del Creador de unos y otros.

Donde hay falta de libertad, se estudia, se piensa, se dialoga y se enseña con dificultad. Por esta razón, el respeto a la conciencia y a la indagación científica es una condición para encontrar esa verdad, que solo es tal cuando libera las potencialidades de todos y urge un compromiso con cada uno, especialmente con aquellos que no tienen quién investigue por ellos.

Menciono, por esto, una tercera enfermedad. La peor de todas. En nuestro medio la alianza entre la academia y la empresa privada debiera abrirse a una comprensión de la verdad humanamente más amplia, más humanizadora, que aquella que solo sirve para alimentar el capitalismo. Cuando, por el contrario, esta alianza es sellada con la colaboración de un catolicismo pío y estrecho, la injusticia social se vuelve incontrolable. Entonces prevalecen los intereses particulares

sobre la búsqueda del bien común, y la opción preferencial por los pobres que debiera distinguir a las “católicas” cede a favor de la formación de los privilegiados de siempre.

Una universidad es verdaderamente católica cuando en ella la fe cristiana favorece la libertad de pensamiento y el compromiso por incluir a los excluidos o a los estigmatizados por su credo o por su vida.

Teología y universidad

Muchas definiciones pueden darse de la teología. Dependerá de cuál sea su método, y este se determina en última instancia por la relación que quiera e interese establecerse entre Dios y el mundo. A mi entender la teología hace las veces de gramática de la realidad. Ella, por cierto, se ocupa gratuitamente de Dios, pero nunca de un modo neutral, sino que ha de hacerlo con el interés con que Dios se ocupa de nuestra realidad. Lo digo con más precisión: la teología ha de ser un saber sobre Dios que permita descifrar el significado de la realidad y que indique un modo de interactuar en ella. La teología nos ofrece una idea teológica del mundo y de su sentido (una teoría), y una manera de hallarnos en él y de transformarlo (una praxis). Dios, en suma, es el fundamento último de una teología del mundo: una antropología, una

noción del hombre en la creación y de las vías de su posible redención.

La definición trinitaria de Dios, más concretamente, puede hacer las veces de gramática cristológica de la realidad. El ser humano en el mundo encuentra en Cristo la respuesta acerca de sí mismo y su acción en la creación. Cristo, el Hijo y el Hermano universal, el hombre del Espíritu que tras la resurrección guía con su Espíritu la historia, se nos ofrece como la clave de todo aquello que para nosotros es real y nos interesa. Por esto la teología, en definitiva, tiene que ver más con nuestro seguimiento de Cristo que con Dios *in recto*. Ha de ser *intellectus sequelae Christi*, del cristianismo que evangeliza al mundo. Por lo cual, a la vez, la teología no puede ser sino pastoral: busca conocer quién y cómo es Dios para, por vía de retorno, ser nuevamente inteligencia de la praxis cristiana que se hace cargo de la creación. La teología está al servicio de Dios, ha de interesarse gratuitamente por Dios, pero del Dios que se ha interesado completamente en la salvación y la plenitud del mundo.

Este largo preámbulo tiene por objeto situar la tesis de esta breve comunicación. Esta es: la universidad es inherente a la teología, y viceversa. Me refiero, evidentemente, a las universidades católicas. En ellas Dios en absoluto, considerado en sí mismo, constituye un concepto vacío y, en cambio, da de sí todo lo que puede dar a través del conocimiento

del mundo que el ser humano obtiene de él mismo gracias a la experiencia, a la sabiduría acumulada y a las ciencias. Nunca Dios debiera ser invocado como si el conocimiento sobre Él pudiera sortear la fatiga existencial e intelectual de haber tenido que llegar a conocerlo personalmente y por la mediación de una cultura. La revelación constituye así un plus, un exceso de sentido sobre lo que de suyo, por el mero hecho de buscar la creatura al Creador, puede recibir de Él una orientación práctica y escatológica.

Una teología no-universitaria

En América Latina se ha querido relevar la importancia del saber popular de Dios. Por su parte, la teología universitaria y los teólogos profesionales, aunque no siempre y en todas partes, han querido convertirse a la sabiduría del Pueblo de Dios, arraigar en el cristianismo popular y, particularmente, en la inteligencia creyente de quienes siendo ignorantes bajos muchos respetos, son cultos cuando se trata de luchar por su vida. Sostengo por mi cuenta, que el rudimento último de la Teología latinoamericana de la liberación es el pobre en cuanto “teólogo”, en cuanto él vive su vida a la luz de su fe. Esta misma virtud teológica debiera reconocerse, en principio, en todo bautizado. El pensar creyente es una posibilidad, pero también una obligación. Así, la sabiduría corriente de

los pueblos, la que podría llamarse teología artesanal o teología “de a pie” de ciudadanos que piensan como creyentes, es la teología primera y la más fundamental.

Mucha de la Teología latinoamericana que en los últimos 50 años ha conocido una expresión impresionante, que echa raíces en los bautizados “teólogos” y, sobre todo, en los cristianos pobres que tienen una manera propia de entender su lugar en el mundo, no ha pasado por las universidades. Pero ha tenido o ha debido tener un impacto en la teología universitaria. Toda ella lleva una marca pastoral neta. Proviene de un contacto pastoral y se pone al servicio pastoral de la Iglesia. Esta índole pastoral suya, este querer responder a una realidad que pide una buena noticia de parte de Dios, constituye su vigor y su pertinencia.

La otra teología no-universitaria es la que se imparte en los seminarios. El riesgo en este caso es una enseñanza teológica orientada a la pastoral directa, pero no pastoral en sí misma. El sacerdote puede estar preparado para enseñar a los demás, pero ser incapaz de aprender de ellos; no ha sido formado en los seminarios para algo así. En estos casos, la teología impartida ha cumplido una función instrumental, pero no se ha sometido a la prueba de la realidad; Dios ha sido confundido con la teología, olvidándose que Él actúa y que está al servicio de las personas, y hace perceptible su presencia y voluntad en los signos de los tiempos. De aquí la

necesidad ineludible que la teología seminarística tenga un estatuto universitario.

Una teología universitaria

En *Fides et Ratio*, Juan Pablo II recoge la doctrina del Vaticano I: “La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios” (FR16). A renglón seguido, en el número siguiente, continúa: “no hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (FR 17). Por analogía podemos nosotros establecer una relación entre universidad y teología que tiene dos vías. En una universidad católica, la universidad es inherente a la teología, y viceversa.

Por una parte, a través de la teología la universidad debe procurar evangelizar la cultura (actividad complementaria de una inculturación del Evangelio). Ella tiene que poder inspirar y perfeccionar con la visión de la fe el cultivo universitario de las ciencias. No es esta una tarea fácil. ¿Cómo hacerlo en tiempos de secularidad en los cuales el discurso sobre Dios suele no venir al caso? El discurso teológico casi nunca halla en la cultura de hoy un interés por acogerlo, y esto no por mala voluntad. Ha desaparecido de la cultura predominante

científico-técnica, dominada además por el “dios” del mercado, el horizonte trascendente de comprensión característico de la pre-modernidad. Para habitar el mundo o para cambiarlo pareciera que la fe no aporta algo que las ciencias y otros saberes no faciliten. Para establecer un diálogo interdisciplinar –sin el cual hoy no hay universidad católica– la teología debe remover prejuicios justos e injustos. Su tarea será, si podemos hablar en clave calcedónica, encarnar el Evangelio de un modo racional o razonable. La teología encuentra, en el paradigma de la Palabra hecha palabra humana en Jesús de Nazaret, el modelo de inteligibilidad preciso a través del cual el Dios de los cristianos se autocomunica y realiza la redención. Así como los cristianos han de dar razón de su esperanza (1 Ped 3, 15), la universidad católica debiera ser, si no políglota, capaz de dar a entender el mensaje de Cristo en un lenguaje que la academia pueda comprender. Nada puede haber peor, por el contrario, que un hablar sobre Dios que se refiera a las realidades de este mundo de un modo ininteligible, esotérico, inútil o impertinente.

Por otra parte, en una óptica calcedónica antioquena la teología debiera arrancar de las búsquedas autónomas de la razón y las ciencias modernas, las cuales bien pueden recibir de ella una inspiración, orientación o rectificación que incida en sus resultados. Así podrá favorecerse una inculturación del Evangelio (complementaria de una evangelización

de la cultura). La autonomía y la libertad en una universidad católica constituyen juntas el requisito esencial sin el cual la universidad deja de ser tal. Ya que la búsqueda de la verdad es el objetivo de toda universidad, cumple con su misión cualquier académico que se halle en esta búsqueda con tal que su apertura a la totalidad de la realidad no excluya la posibilidad de que la fe cristiana pueda en algún sentido iluminarle el camino; lo cual, por otra parte, es una exigencia que también se impone a los cristianos. De aquí que un ateo, por decirlo así, tiene derecho a la titularidad universitaria no menos que un católico y la autonomía con que realiza su trabajo merece la máxima consideración.

Ambas consideraciones exigen situar adecuadamente las pastorales universitarias. Es una equivocación pensar que la catolicidad de las universidades católicas dependa de la catolicidad de las personas. Cuando así se piensa, cuando en una universidad la valoración de los profesores en la carrera académica depende de esta manera de pensar, la universidad se corrompe. Los católicos no pueden creer que su fe en Jesucristo los capacita para alcanzar la verdad más que a los demás. Los no católicos, por su parte, no debieran mirarse en menos. Lo único que debiera enaltecer a unos y otros es el diálogo interdisciplinar en una búsqueda desinteresada por la verdad.

En suma, por esta vía (“alejandrina”) y por la otra (“antioquena”), la universidad debe servir a la totalidad de la realidad.

La teología como gramática sobre la realidad necesita de ambas vías para dar con un discurso sobre Dios realmente trascendente, universal y liberador.

A 50 años de la reforma universitaria en Chile

En Chile se han cumplido 50 años de la reforma universitaria, la cual se tradujo en un mejoramiento considerable de las universidades, incluidas las católicas. ¿Qué se puede esperar de estas hoy? Las miradas se centran en su autonomía (hacia afuera) y la libertad (hacia adentro). Este par de asuntos atañe a todo tipo de universidades. En las “católicas”, la cuestión tiene ribetes teológicos.

La razón de ser de las universidades católicas radica en Dios. Los cristianos creen que Dios “cree” en el ser humano. Esto es, que Dios confía en que el ser humano puede sacar adelante la creación con su razón. Por lo mismo, se puede decir: Dios “cree” en la universidad y celebra que los universitarios busquen libre y desinteresadamente una verdad que está implicada en Cristo, pero que nadie tiene cómo explicitar saltándose el escrutinio de los pares académicos o de los estudiantes, sean cristianos o no.

Los problemas que, a este respecto, se plantean en las universidades católicas tienen que ver exactamente con la fe. Lo

digo en dos sentidos. Primero, suele ocurrir que las autoridades eclesíásticas tienen mucho menos “fe” en el ser humano que la que Dios tiene en él. Esta carencia las lleva a tomar decisiones en la universidad que inhiben o claramente dañan la libertad que necesitan las facultades y los académicos para cumplir su misión. Esto es especialmente perturbador cuando en las universidades católicas se piensa que la fe de los universitarios en Dios es más importante que la fe de Dios en los universitarios. La piedad religiosa en los campus de estas universidades requiere ser observada con lupa, porque con frecuencia da pie a las confusiones más lamentables. Imaginar que, por tener “fe religiosa”, puede un universitario sacar ideas directamente de Dios, como se hace de un cajero electrónico, constituye una suerte de “herejía”. El monofisismo es una herejía cristológica que, en términos contemporáneos, lleva a pensar que Jesús de Nazaret, por ser Hijo de Dios, fue eximido de la fatiga de la libertad, de pensar y de creer.

El asunto es complejo, en segundo lugar, porque la razón de ser de las universidades católicas es la inculturación del Evangelio. Si en una universidad católica la fe en Cristo no tuviera nada que aportar a la razón en su búsqueda de la verdad; si en ella los creyentes pudieran acudir a las aulas en la mañana y a la iglesia por la tarde sin que ambas dimensiones de su vida hicieran ningún contacto, la universidad incurriría

en la herejía contraria: el nestorianismo. Esto es, que el Hijo de Dios y Jesús de Nazaret concurrirían en un mismo personaje, conservándose en él de algún modo incomunicadas las cualidades de uno y de otro.

¿Qué es inculturación del Evangelio? Es una apuesta. La Iglesia apuesta a que es posible articular fe y razón, fe y ciencia, fe y cultura en orden a configurar un mundo justo y fraterno. Es una apuesta, porque nadie tiene una receta para producir esta combinación de elementos heterogéneos. Solo se lo puede conseguir probando y equivocándose, haciéndose cargo del desgarramiento de la humanidad, luchando contra los poderes fácticos (empresas, grandes donantes, partidos, Estado) que desvían las energías intelectuales para alcanzar bienes particulares —no universales—. Las universidades se deben a la totalidad de la humanidad. Las universidades “católicas” (en griego, “universales”) lo mismo, por esta precisa razón.

La tarea de las autoridades eclesiales universitarias debiera consistir en proteger a las universidades de estos poderes. Es decir, defender su autonomía. Y, por otra parte, buscar la manera de poner en juego el cristianismo dentro de la universidad, con un respeto sagrado por la libertad de sus integrantes. Pues el cristianismo no es “la verdad”; es una apuesta a que existe una verdad, Cristo, que solo se reconoce cuando nos hace profundamente humanos y hermanos entre todos.

Parlamentarios católicos

Carlos Peña pone a los católicos una pregunta decisiva. ¿Puede un político católico aportar algo en la sociedad que no lo aporten otros u otras disciplinas? El rector critica la facilidad con que Ignacio Walker acomoda los valores del cristianismo a los valores de la época en vez de contradecirlos.

Para responder a esta pregunta es necesario contraponer Tradición y tradicionalismo. Los católicos están obligados, en virtud de su misma Tradición, a articular su experiencia de fe y su obligación de dar razón de ella (Vaticano I y Vaticano II). La Iglesia es fiel a su Tradición en la medida que transmite (*tradere*) el Evangelio en contextos personales y culturales plurales. En dos mil años de historia ha habido innumerables interpretaciones del mensaje de Cristo. Ellas comenzaron con cuatro evangelios. Dieron lugar a varios patriarcados. Hoy hay un esfuerzo ecuménico notable con las iglesias de la Reforma y la Ortodoxia. En todas las versiones del Evangelio ha debido ser decisivo que la Tradición actualice una “buena noticia” para los seres humanos. Hace dos mil años que la Iglesia decanta su seguimiento de Jesucristo en enseñanzas que ha ido forjando trabajosamente para anunciar el Evangelio de un modo nuevo, epocal y culturalmente comprensible. No debiera extrañar, en consecuencia, que la misma Tradición

—el modo plural y provisional de transmitir la revelación de la cual la Iglesia es custodia— obligue a los católicos a revisar su doctrina y a cambiarla si es necesario. Si en el presente las mediaciones culturales e históricas (los ritos, las instituciones y las doctrinas) hacen imposible que el Evangelio llegue a los contemporáneos ellas deben ser discernidas y, si es el caso, cambiadas.

El tradicionalismo, en cambio, opera como si el Espíritu Santo no existiera: es decir, como si la Iglesia no dispusiera de la inspiración de Cristo para continuar transmitiendo el Evangelio en el futuro. El tradicionalismo no admite interpretaciones. Dice de cualquier mediación del Evangelio: “esto siempre ha sido así”, “esto no puede cambiar porque es intocable”. Es explicable que haya cristianos que piensen de este modo. Han de tener en cuenta empero que algunas tradiciones que encauzaron el cristianismo en el pasado, petrificadas, han asfixiado la vida de los católicos. Y que, de hecho, la Iglesia ha cambiado varias de sus doctrinas.

Legítimamente el rector Peña pide encontrar en un plano, el de la razón y la legislación, la originalidad del cristianismo. Pero en el intento da para pensar que los católicos poseen verdades que pueden hacer valer en el parlamento como “cruzados”, como si los demás desconocieran el misterio de la cruz. Lo propio del dogma de la Encarnación consiste en relacionar y conjugar ambos planos, el de la fe y el de normas

que han de ser racionales. La identificación de Dios con la humanidad culmina en el misterio pascual, pero comienza con su apertura y ascensión de la realidad humana en todas sus dimensiones. Esto impide confundir una cosa con otra y llegar rápidamente a conclusiones simples.

En suma, no hay que buscar la originalidad del cristianismo en la prevalencia de la doctrina de la Iglesia Católica en la legislación del país. La relevancia cristiana debe descubrirse sobre todo en el testimonio voluntario de cristianos que, por ejemplo, estén dispuestos a defender la tolerancia y legislar desde esa convicción. Los parlamentarios católicos, en virtud de su propio Credo, no debieran considerarse voceros de las autoridades eclesiásticas ni aplicadores de doctrinas católicas que pueden mediar, pero jamás agotar, la Tradición de la Iglesia.

La Iglesia Católica entre la Tradición y el tradicionalismo

Carlos Peña presenta y critica el libro de Ignacio Walker *Cristianos sin cristiandad*. Lo hace en virtud de argumentos teológicos, aunque declara no ser teólogo. Me alegra que lo haga. Cualquier persona debiera poder hablar de Dios o discutir su existencia. Por mi parte también leí el libro, asistí

a la presentación y creo que la opinión que Peña tiene del cristianismo carece de fundamentos sólidos.

El rector Peña sostiene que “la primera apertura (de la Iglesia al mundo) desde un punto de vista teológico, es Cristo en la cruz”. No estoy de acuerdo. Para la Iglesia la cruz sin consideración de la vida de Jesús hace de portazo de Dios a la colaboración de la humanidad en su propia salvación. La mera invocación de la cruz como símbolo del cristianismo pone a los creyentes en la senda del fideísmo (Concilio Vaticano I, 1869-1870). No hay cruz cristiana allí donde no hay una encarnación. Lo que salva, para los cristianos, no es la cruz por sí sola sino el Hijo de Dios encarnado, Jesús de Nazaret, crucificado por haber proclamado el advenimiento del Reino de Dios a seres humanos necesitados de amor, de sanación, de compañía, de compasión y de perdón.

Debe recordarse que lo que ocasionó el asesinato de Jesús en la cruz fue el cuestionamiento que hizo a las autoridades religiosas que oprimían a los demás exigiéndoles cumplimientos religiosos. Escribas, sacerdotes y saduceos no soportaron que un laico cualquiera proclamara que Dios ama gratuitamente a todos y no solo a las personas religiosas, las que, mediante la observancia de la Ley mosaica y el ofrecimiento de sacrificios en el Templo, creían poder ganárselo en su favor. La cruz es salvadora porque resume la identificación de Dios con el ser humano hasta las últimas consecuencias

y porque, al resucitar a Jesús, Dios realizó el proyecto que tenía con el mundo al crearlo. Jesús dio su vida por el Reino de Dios, y por esta razón lo crucificaron. Al resucitarlo, su Padre confirmó la racionalidad de la vocación a dar la vida por el prójimo y no la de los sacrificios sangrientos para el perdón de los pecados. Con la efusión del Espíritu del resucitado, la Iglesia naciente prosigue la misión del crucificado.

Este es el fundamento de la fe cristiana en la Trinidad. El Dios de los cristianos no es simplemente el Dios de Moisés, como piensa Peña. El cristianismo ejecutó una revolución al interior del monoteísmo judío. La Iglesia descubrió que, en Jesús, Dios acoge a la humanidad con un amor misericordioso, y no solo como un juez justo. Al confesar a Jesús como Hijo de Dios encarnado, como un ser humano auténtico, necesitado del Espíritu Santo para discernir las vías racionales de su obediencia al Padre, el distanciamiento teórico del monoteísmo estricto fue creciente.

En el centro del Credo trinitario de la Iglesia está Jesús, el amor de Dios por el ser humano, y no un conjunto de “verdades” que un parlamentario católico puede hacer valer en el foro público sin someterlas al escrutinio de sus pares. Ni la jerarquía eclesiástica ni los católicos en particular tienen una mochila llena de doctrinas (sobre la filiación de los hijos, el divorcio, los métodos de control de natalidad, la eutanasia,

etc.), porque si así lo pensaran renunciarían al mandato del Vaticano I de articular fe y razón. El cristiano, lo subrayo, debe rendirse a la argumentación más convincente. No tiene la verdad. Sin los demás, nunca podrá encontrarla.

La Iglesia, en el Concilio Vaticano II, llegó a la conclusión de que el Espíritu Santo actúa por igual en todos los seres humanos. No sé si otros monoteísmos pueden llegar a una conclusión parecida. La convicción profunda y normativa para los cristianos es que el Padre de Jesús es el padre de toda la humanidad, y que el Espíritu Santo ha sido infundido en el corazón de cada persona para que discierna en conciencia cómo vivir una vida más humana.

El credo trinitario, en este sentido, autoriza y obliga a los cristianos, y a fortiori a las autoridades eclesiásticas, a pensar entre todos el amor con que puede edificarse una sociedad más humana. La tolerancia, el amor al diálogo y la necesidad de argumentación son los nombres de la salida de la Cristianidad que registra el libro en cuestión.

El catolicismo kantiano latinoamericano

En 2025, se cumplen 300 años del nacimiento de Kant y 60 del término del Concilio Vaticano II. La relación de estos dos eventos es importante, pues la Iglesia, con el Concilio,

especialmente, hace espacio a la Ilustración, que Kant representa, en el modo de entenderse a sí misma y su misión.

En su ensayo titulado “Qué es la Ilustración”, Kant se refiere al momento en que la humanidad comienza a pensar por sí misma. El filósofo se sirve del caso del sacerdote para explicar el fenómeno. Distingue entre el “uso privado de la razón”, es decir, cuando el presbítero debe explicar a los fieles lo que enseña su iglesia; y el “uso público de la razón”, a saber, cuando el mismo sacerdote debe explicar la fe de su iglesia en el foro público. En el primer caso, tiene la obligación de representar a las autoridades de su institución; en el segundo, debe someterse al escrutinio racional del común de los mortales y no puede pretender propagar creencias que nadie entiende.

¿Qué hay de esto hoy en la Iglesia Católica?

La Iglesia, hasta nuestros días incluso y en varias oportunidades, ha invocado la fe, la palabra bíblica de Dios, para contrarrestar el uso libre de la razón de sus contemporáneos y para condenar las novedades de la Modernidad. Galileo. La Revolución francesa. La democracia. Exclusiones a causa del género.

El Concilio constituye, en principio, la superación de esta actitud y de la ceguera eclesiástica a los avances de las ciencias naturales, sociales y políticas. En este acontecimiento, extraordinario en la historia de la Iglesia, esta esta-

blece un diálogo con la Modernidad. No la condena, como solía hacerlo en los siglos anteriores. Por el contrario, quiere evangelizar los tiempos realizando un discernimiento de los métodos y de los resultados del uso de la razón, y ha exigido a los católicos salir de la minoría de edad.

El Vaticano, entre otros muchos logros, enalteció el valor de la conciencia y de la libertad, e hizo suya la historicidad del ser humano en la consecución de la verdad. Esta, desde entonces, no ha podido ser concebida como caída del cielo. El Concilio constató que en virtud del uso libre de la razón, la Iglesia puede y debe progresar en el conocimiento de Cristo, lo cual ha implicado sacar las consecuencias de su fe en Dios para la vida real de los católicos en el presente.

El Vaticano II, como expresión de lo anterior, facilitó el surgimiento de iglesias regionales adultas. La Iglesia latinoamericana aprovechó la oportunidad. Hasta entonces había sido expuesta a la colonización religiosa europea y al infantilismo. Desde entonces ha intentado liberarse de la dependencia intelectual y eclesiástica respecto de la Curia Romana.

Marcos McGrath, a la sazón, decano de la Facultad de Teología, lamentaba el infantilismo de la Iglesia de la región:

“Esta inmensa porción del cristianismo que es Latinoamérica, ya no puede seguir en una fase de *infantilismo intelectual*, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento, de otras tierras. Lo que es la doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de

teología que la Iglesia romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí en donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego” (1961).

El caso es que la Iglesia del continente se sintió autorizada para mirar y pensar su propia realidad. Surgió la Teología de la liberación. Es la primera vez en su historia que la Iglesia de América Latina y el Caribe, en su conjunto, ha pensado por sí misma. La tensión con Roma ha sido máxima. La Sede Romana ha sancionado a sus representantes. Muchos de los teólogos(as) han sido intimidados, sancionados y excluidos de los centros de estudio. Por otra parte, la Santa Sede ha alineado los nombramientos episcopales mediante el miedo a salirse de la ortodoxia.

¿En qué estamos?

Juan Pablo II y el Cardenal Ratzinger, luego Benedicto XVI, recortaron las alas al catolicismo moderno latinoamericano. Inhibieron una evangelización a la altura de los tiempos. El Papa Francisco, en este contexto, puede ser llamado el “Papa de la libertad”. Su opción por una Iglesia de los pobres, en su mejor expresión, exige a los pobres mismos que piensen, que razonen, que saquen las consecuencias liberadoras de su fe, y entren en los templos con la frente en alto, como lo haría Kant.

Hay tomas y tomas

Es fácil tomarse una universidad. La universidad es inerme. Ella no tiene un poder propio. Vive del amor a la verdad, al bien y a la belleza. Es tan frágil, que se la humilla con facilidad.

Deploro las tomas. Me afectan, me impiden estudiar; me hacen sufrir, pues me da pena ver a los estudiantes arriesgando la calidad de su formación. Todas las tomas dañan la universidad, pero no me confundo. Hay tomas y tomas, así como hay estudiantes y estudiantes.

Comprendo que haya tomas porque estamos en una circunstancia histórica particular. Son modos de reclamar cambios necesarios en la educación universitaria. Pero, ¿cómo va a ser normal que los establecimientos sean rayados y destruidos, los semestres atrasados, los académicos echados de sus oficinas? ¿Cómo no va a dar pena que el día de mañana nuestros estudiantes no encontrarán trabajo porque en su CV dirá que egresó de una universidad famosa por los disturbios?

Hay tomas y tomas también bajo otro respecto. No puedo dejar pasar que existen otros agentes que también violan la autonomía universitaria. Grandes corporaciones empresariales nacionales y extranjeras han exprimido, contra la ley, a nuestros estudiantes y a sus familias. Muchos bancos se han

hecho el pino con el crédito con aval del Estado. La empresa privada, por su parte, obtiene de las universidades la investigación que les financia. Así desvían las energías intelectuales de los académicos hacia sus áreas de interés, las cuales no son siempre las que convienen al país. Todavía más, las universidades chilenas por muy públicas que se declaren, se han dejado regir por los estándares norteamericanos de acreditación científica. Si publicas un artículo de calidad ISI, bien; si no, prepárate. ¿No se da cuenta la academia chilena que todo sistema de producción de conocimientos obedece intereses bien concretos?

No faltan tampoco las facultades apoderadas por un grupo de académicos reunidos en torno a una escuela científica, a unos negocios o a la edad, grupos cerrados que no dejan entrar gente nueva. La universidad chilena es bastante heterónoma. Se la toma cualquiera. También las iglesias le faltan al respeto. Un clérigo puede meter mano en ella como el verdulero acomoda las peras. Todas estas configuraciones universitarias son patológicas.

Hay tomas y tomas, pero todas son tomas. Todas hieren la autonomía que es el alma de la universidad. Es necesario distinguir entre unas y otras, no son todas igualmente graves, pero un auténtico amor por la universidad exige luchar por su autonomía. La gran mayoría de los universitarios quiere cambios. Muchos de ellos se han movilizado. Cientos, tal

vez miles de académicos los apoyamos. Pero la movilización, incluso los paros, no es sinónimo de cualquier tipo de toma.

No todos los estudiantes que se han tomado los establecimientos destruyen las salas, queman los asientos, rompen los vidrios, se roban los *data show*, amenazan a sus compañeros, fabrican bombas molotov, le sacan la madre a los guardias o les pegan si les piden las credenciales. Muchos de los estudiantes que de buena fe participan en las marchas y tomas son a la vez víctimas de las mesas planas y de dirigentes que simulan amor al diálogo, y mienten sin sonrojarse.

Muchos estudiantes no participan en las retomas porque no quieren volver a ser usados y desechados.

La universidad es hermosa porque en ella la discusión de las ideas es la única batalla que cuenta. La verdadera universidad es el más humilde de los recintos, porque ella no funciona sin respeto máximo por quien piensa distinto. Un verdadero universitario, alguien que tiene la libertad interior para bajar al fondo de sí mismo y con honestidad reconocer que duda de sus propios conocimientos, no puede sino reconocer y reverenciar el trabajo de sus colegas. Un verdadero profesor debe valorar el punto de partida real con que sus estudiantes llegan a su curso. ¡Jamás humillarlos con su ciencia! El lenguaje de la ciencia no es el del poder. La verdad en las universidades prevalece por la fuerza de la argumentación y de la prueba. En ellas vencen los que convencen.

La razón es la única fuerza de la universidad. El diálogo y la discusión, la fundamentación, el ensayo, la búsqueda, la equivocación, los descubrimientos son posibles en aquellas universidades que gozan de autonomía. Sin libertad no hay universidad. El miedo a los que suelen tomarse la universidad, la mata. Hay muchas maneras de tomársela –de matarla–. La universidad es tan bella como indefensa. Por eso me duele verla maltratada.

La ciencia en las universidades católicas

¿Son las universidades católicas una contribución a una sociedad justa? Debieran serlo. Pero, ¿lo son realmente? Difícil saberlo. ¿Es posible saberlo? Sí, a condición de revisar si el “perfil de egreso” de sus estudiantes hace posible su contribución a la justicia. Habría que examinar, sin duda, caso a caso. Sería lamentable, por otra parte, que estas universidades formen meros profesionales, promuevan la intolerancia religiosa en la sociedad, respondan a la demanda de ideología religiosa del capitalismo. Si esto ocurre, estas universidades defraudarían su misión. La inclusión, la integración, la justicia y la fraternidad social son algunas de las exigencias políticas del cristianismo y, por ende, fines irrenunciables de la educación católica.

El tema puede abordarse desde muchos ángulos. Desde la óptica curricular, hay mucho que hacer. En varios casos, por cierto, no se parte de cero. Hay universidades cuyos currículos contemplan instancias de contacto social. Pero, en general, se acusan muchas carencias. Aristóteles nos recordaría que hay dos tipos de conocimientos, el genérico, propio de las ciencias, y el singular, del que no puede haber ciencia. El mismo Aristóteles nos enseña que, en cualquier caso, “el conocimiento comienza por los sentidos”. El conocimiento científico, en mi opinión, debiera ser amalgama de ambos saberes. Tratándose de las universidades católicas, el mayor desafío se sitúa en este plano. El plano epistemológico. La formación cristiana de los universitarios debiera intentar algo muy difícil de conseguir: a saber, una síntesis “personal” –que ha de comenzar ya durante la formación de los estudiantes– entre ciencia para una sociedad más justa y experiencia de una sociedad penosamente injusta. El problema que aqueja a las universidades latinoamericanas en general, y no solo a las católicas, es que no han generado –tal vez porque no han tenido bastante autonomía intelectual respecto de las universidades americanas que ponen los estándares– los mecanismos que capaciten a sus estudiantes para exponerse a la realidad del prójimo personal, social, y políticamente considerado; ese “otro” que puede criticar sus modos de ver el mundo y enseñarles a criticar el estatuto científico de la enseñanza que

reciben. Pues la ciencia universitaria, desarrollada dando las espaldas al conocimiento del prójimo singular y de sociedades singulares, es ciencia de “los poderosos del mundo” (diría Jesús), la herramienta más útil para apoderarse de él.

La catolicidad de la formación de las universidades católicas en su dimensión social se juega a nivel epistemológico: estas han de formar personas intelectualmente capaces de incrementar la ciencia, pero no cualquier ciencia. Solo aquella ciencia que efectivamente sirve para edificar sociedades compartidas. La ciencia que ha de interesar a estas universidades debiera alcanzar conocimientos de excelencia en un diálogo con la comunidad científica internacional, pero echar a la vez las raíces en la realidad de los más necesitados. Esta ciencia se desarrolla –esta es la clave– en la fragua de la “mística”. Aunque suene raro, ¡mística! Esto es, la experiencia de reconocimiento de Cristo mediada por un “contacto” con las víctimas: la experiencia decisiva de “tocar” a los crucificados y de “dejarse tocar” por los crucificados, contacto que para el cristianismo tiene un valor absoluto (Mt 25, 31-46). Las universidades católicas tendrían que capacitar a sus estudiantes para fundir los conocimientos del aula con los conocimientos de la vida humana real; y, en particular, el conocimiento que una persona puede macerar en el ir y venir del aula a los hospitales, a los campamentos, a las cárceles. Así los estudiantes abrirán los ojos a un mundo mucho más

amplio del que les vio nacer. Así aprenderán a cuestionar los conocimientos recibidos y, sobre todo, a cuestionarse a ellos mismos. Esta es la crítica universitaria decisiva, y no las notas con que se califica los aprendizajes.

De aquí que, si se trata de examinar si las universidades católicas están cumpliendo con su misión, es preciso revisar si el currículo considera que los estudiantes tengan experiencias de encuentro directo con personas pobres (pobres, digo, en términos generales, ya que hay muchas maneras de serlo). En estas experiencias los universitarios no debieran ir a “dar” si no están dispuestos a “recibir”. El “otro”, cualquier ser humano, tiene algo que decir sobre sí mismo y también sobre la sociedad en que vive. Los universitarios tendrían que experimentar la impotencia de los pobres. Pero también aprender de ellos cómo se lucha por la vida. Aún más, tendrían que ingresar al quinto cielo de la mística auténtica –porque existe también la falsa mística–: la experiencia de comprender la inocencia de unos seres humanos que, como a Cristo, se nos hace creer que son culpables. Esta es la mayor perversidad del clasismo: convencernos de que los pobres merecen su miseria. Si los egresados de las universidades católicas llegan a darse cuenta de que la maldad también configura la cultura, tendrían que desear rectificarla en la raíz. ¿Hay algún currículo universitario capaz de ofrecer a los estudiantes experiencias que les hagan juntar amor y

rabia como para desarrollar una pasión por la justicia para cambiar las cosas? Las universidades católicas que no ayuden a sus estudiantes a soñar un mundo mejor compartido, dense por fracasadas como católicas. Tampoco son universidades.

Pero el asunto toca también, aun antes, a la carrera académica. ¿Qué académicos, qué intelectuales se están formando? ¿Quién financia la investigación? ¿Qué investigación premian las facultades? Nada puede ser más desequilibrante que la investigación pagada por las grandes corporaciones, bancos y empresas. Las mismas donaciones de los particulares, queriéndolo directamente o no, pueden servir para cambiar el statu quo o para consolidarlo. Por de pronto, las universidades católicas tendrían que someter a examen los criterios con los cuales se evalúa el progreso académico. En estos criterios se evidencia hacia dónde se orienta realmente la ciencia que los investigadores cultivan o plagian; porque es plagio transmitir conocimientos que no son verificados como justicia para el mundo sufriente. Mucha de la investigación, ¡la locura por publicar en revistas indexadas!, parece haber perdido completamente el norte. Bien podrían las facultades estimular la investigación destinada a generar la cultura del bien común. No basta con que las universidades católicas admitan alumnos de sectores populares, lo cual ya es un gran mérito. Si ellas no atacan el fuego en la base, solo podrán desclararlos y uncirlos de nuevo a la carreta del

clasismo. Es necesario ir al fondo del asunto. Las universidades católicas deben revisar qué entienden por ciencia, para quiénes la hacen y, tal vez, rediseñar por completo el perfil de acceso a profesor titular.

Obligación cristiana de articular fe y razón

¿Puede un cristiano creer en aquello que la Iglesia cree y no darse la posibilidad de reflexionar críticamente sobre ello? Hay en estos tiempos, algunos asuntos que hacen pertinente formularse esta pregunta. Está el caso de la apertura que ha hecho recientemente el papa a la posibilidad de una ordenación sacerdotal de las mujeres.

El cristianismo es paradójico. El Concilio Vaticano I (1870), por una parte, definió la infalibilidad del Romano Pontífice cuando se pronuncia *ex cathedra* en materias de fe y costumbres (*Pastor aeternus*, cap. 4 §9); y, por otra, condenó el fideísmo (*Dei Filius* cap. 2 §3) (comúnmente llamado “fe del carbonero”).

¿Puede un papa mandar creer algo contrario a la razón? La respuesta es no. Hace pocos años, Juan Pablo II lo recordó en *Fides et ratio*: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (n.º 17).

La elaboración de la enseñanza católica es compleja. La Iglesia enseña lo que aprende de su experiencia de Dios. El papa es el representante autorizado por la misma Iglesia para expresar aquello que ella ha decantado en su Tradición milenaria como revelado por Dios, esto es, el acervo teológico, moral y espiritual del que ella vive en la actualidad.

En sentido estricto, infalible es el Pueblo de Dios en su conjunto (*Lumen gentium* 12). Cuando un papa declara que determinada materia ha de ser tenida como obligatoria para los y las católicas, lo hace como intérprete de esta Tradición. Esta, empero, no es una acumulación de saberes antiguos o herméticos. Es el pueblo cristiano, en última instancia, quien no se equivoca en aquello que le ha sido revelado como necesario para que cualquier persona humana llegue a ser más humana.

La Iglesia, en el Vaticano I, con el papa a la cabeza, no eximió; antes bien, obligó a los creyentes a usar su razón para dar testimonio del Evangelio de un modo inteligible y humanizador. La Iglesia sabe que Jesús mismo, el Hijo de Dios, llegó a ser el más humano de los hombres porque ejerció su divinidad como amor por los demás al extremo de la cruz. La Iglesia cree que, como Jesús, amar a los que nadie ama – pobres y pecadores– tiene sentido, aunque a muchos parezca que no; y lo explica con su práctica de la misericordia y actos que contribuyen a vivir mejor.

La infalibilidad del Pueblo de Dios así entendida, y precisada por el Romano Pontífice, ayuda a la misma Iglesia a confesar su fe en público como una Buena Noticia. El fideísmo no es Evangelio, ni para quienes no son cristianos pero podrían llegar a serlo; y, especialmente, no lo es cuando las autoridades eclesiásticas –el papa, los obispos, los presbíteros o los directores espirituales– se expresan en demandas insensatas en nombre de la cruz. Las enseñanzas cristianas irracionales son nocivas.

¿Existe alguna materia que la Iglesia pueda eximir del escrutinio de la razón? ¿Que pueda decir “esto no admite ser pensado”? Ninguna, ni siquiera tratándose del valor de la vida. Los cristianos deben creer que nadie, sus autoridades incluidas, puede imponer sus valores. Por ejemplo, como resultado de un debate doctrinal arduo, la Iglesia aprendió que la esclavitud era un pecado y que la pena de muerte no debía ser. Hoy conviene preguntarse si la Iglesia debe continuar enseñando que el acceso a los medios artificiales de control de natalidad –tal como lo estableció en la encíclica *Humanae Vitae* (1968)– sea pecado. Bien parece que el Pueblo de Dios no aceptó esta doctrina con fundadas razones. El recurso a métodos de muerte asistida, otro ejemplo, también merece una reflexión libre y seria.

La Iglesia enseña cuando aprende. La Iglesia aprende de una experiencia de Dios que ella testimonia a otros como

Buena Noticia que, aunque es irreductible a la razón, es razonable y requiere pensar caminos de auténtica humanización. Así es fiel a un Creador que auspicia la realización libre de una criatura parecida a él mismo. Si Jesús fue creativo, si fue crucificado por amar de un modo controvertido, los cristianos, para ser discípulos suyos, han de articular fe y razón.

PARTE II. ESTUDIOS Y CONFERENCIAS



ALBERTO HURTADO: SU IDEA DE UNIVERSIDAD

Aunque la actividad universitaria no consumió sus mejores energías, Alberto Hurtado tuvo un alto aprecio de la ciencia y de la universidad. Pasó varios años en ella como estudiante y como profesor. Antes de entrar en la Compañía de Jesús se tituló de abogado. Estudió luego filosofía y teología. Finalmente se doctoró en Educación en la Universidad de Lovaina. Fue consultado para la contratación de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica, a efectos de lo cual debió visitar los principales centros europeos de educación superior, entrevistarse con las máximas autoridades y juzgar críticamente la idoneidad de numerosos teólogos. También se le encargó comprar libros para esta biblioteca. De vuelta en Chile enseñó en Pedagogía, Derecho

y Arquitectura. Se le invitó a dar charlas a la universidad y opinó sobre esta con propiedad.

El padre Hurtado ha tenido una gran estima por el trabajo intelectual. Reconoce la importancia de los intelectuales para la sociedad. Los lee y los cita con frecuencia. De los intelectuales en general, incluso de quienes no comparte sus ideas, es consciente de su influjo social a través de sus ideas y de sus libros. En sus propias palabras:

“Hay quienes tienen cualidades extraordinarias para pensar, exponer, escribir y muchas veces no se encuentran bien en el terreno de las realizaciones. La acción intelectual es preciosa en la crítica de los defectos y en el estudio de soluciones sociales. A veces un escritor tiene más influencia que muchos realizadores: basta mirar a Kant, Marx, Nietzsche, o si se prefieren ver influencias luminosas, las de Kempis, Tomás de Aquino, Pedro Canisio, etcétera. Cada uno de nosotros ¡cuánta gratitud no debe a escritores que han ejercido poderosa influencia sobre su vida! Un libro para muchos ha sido la ocasión de descubrir su vocación a la fe, al sacerdocio, al apostolado social”¹.

De aquí que fuera un promotor de la lectura, de la escritura, del apostolado y de la acción intelectual. No hay en él sombra de anti-intelectualismo, pero critica la erudición fatua que pueda alejar de la realidad.

¹ Humanismo Social, Editorial Salesiana, Santiago, 1984, 184.

Algunas pistas

La idea que Hurtado tuvo de la universidad se esclarece al ubicar a esta en el trasfondo de la crisis de su época y al considerar la teología que él esperaba que estudiaran los sacerdotes.

Época en crisis

Alberto Hurtado fue lúcido acerca de la ruptura entre la Iglesia y el mundo de su tiempo. Afirma:

“Están desapareciendo las seguridades de un orden llamado cristiano. El vacío entre la Iglesia y el mundo se ensancha cada vez más, como lo comprueba el sacerdote que no se encierra en la sacristía y con sinceridad abre sus ojos a la vida. Él nota la tremenda extrañeza que causa su roce con su tiempo y sus contemporáneos...”².

Estas palabras, oídas a ochenta años de distancia, avisan el divorcio entre fe y cultura diagnosticado después por Pablo VI, agudizado en las últimas décadas.

Hurtado detecta una crisis que afecta a la sociedad, a la Iglesia y a la posición de esta en aquella. En cuanto sacerdote experimenta en sí mismo el quiebre de la cristiandad. Pero a él le duelen especialmente las víctimas de una sociedad católica

² S40y11.

“sólo de nombre”. El pobre en el que el padre Hurtado ve a Cristo, es el pobre de una sociedad católica injusta.

En este escenario Hurtado actuó como otros pensadores lo han hecho desde antiguo. Jeffrey C. Goldfarb fácilmente lo ubicaría entre los intelectuales que han tenido por interlocutor primero a su propia sociedad.³ En sus textos rastreamos una función “subversiva” y una función “cívica”. Como tantos pensadores, Alberto Hurtado fue incómodo a su época. Su crítica tuvo por objeto una sociedad y un catolicismo que no coincidían con su idea de cristianismo. Aunque en él se advierte, sobre todo, un pensamiento constructivo, la reflexión propia del pastor y del educador que colabora con otros en la misión formadora de su Iglesia.

Opinión sobre la teología

Desde otro ángulo, indirectamente, la opinión que Hurtado tiene de la teología ayuda a entender la importancia que le otorga a la ciencia y a la universidad. Ante la crisis de la sociedad que le es patente en la miseria de los pobres, Alberto Hurtado formula un concepto de la formación sacerdotal cuestionante.

No sin cuidado desliza críticas a los sacerdotes. Algunas remontan a la teología que han recibido como la fuente

³ Cf., Jeffrey C. Goldfarb *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Cambridge University Press, Madrid, 2000.

remota de cierta indolencia y ceguera con que desempeñan su oficio. En privado se queja a Pío XII contra los obispos no tanto porque los vea del lado de los conservadores, como por una especie de incapacidad para darse cuenta de lo que sucede.⁴ Pues bien, la teología que él exigirá para la formación de los sacerdotes tendría que curar de raíz este defecto.

La teología, según Hurtado, debiera capacitar a los sacerdotes para ver con los ojos de la fe la realidad en toda su amplitud. Tendría que ser una teología amplia, estudiada en conexión con otras disciplinas humanísticas y científicas, y arraigada en la experiencia espiritual. Si la teología no pone en contacto con Dios, con el mundo y consigo mismo, Hurtado pensaría que las desconexiones que ella produce son la prueba de su extravío. Hurtado no se deja fascinar por la científicidad de la teología. La crítica, si esta no es sabiduría que dé vida a la Iglesia y al mundo.

La universidad

Alberto Hurtado se refiere a la universidad a propósito de los profesores y de los alumnos universitarios. En este sentido sus opiniones sobre ella tienen algo de indirecto.

⁴ Cf., S62y02.

Hurtado levanta críticas contra la universidad. Se queja de la formación de meros profesionales. Concentra la acusación en profesores carentes de visión de conjunto: “En muchas cátedras, sobre todo en las más técnicas, hay el peligro que el profesor se considere el especialista y nada más, y dé su ramo con total abstracción del conjunto de la enseñanza y sin colaborar armónicamente a obtener el ideal universitario”⁵. En otro plano lamenta la mala calidad de la enseñanza universitaria estatal. Del Estado, además, pide libertad para una enseñanza universitaria católica.

Misión de la universidad

No hay que buscar en Alberto Hurtado una definición afinada de la misión de la universidad. En uno de los mejores párrafos que consagra a esta da muestras de un concepto rico, clásico y moderno de ella. Afirma:

“la Universidad debe ser el cerebro de un país, el centro donde se investiga, se planea, se discute cuanto dice relación al bien común de la nación y de la humanidad. Y el universitario debe llegar a adquirir la mística de que en el campo propio de su profesión no es sólo un técnico, sino el obrero intelectual de un mundo mejor”⁶.

⁵ S40y09.

⁶ S40y07.

Si de la formación del sacerdote Hurtado pide un contacto más amplio con el mundo, a la universidad le exige ponerse directamente al servicio de la sociedad en la que se inserta.

Alberto Hurtado lleva las cosas al extremo. En medio de la sociedad la universidad cumple una función pensante, pero también agitadora. Sus palabras son estremecedoras: “la universidad ha de mantener vivo en el alumnado el sentido del inconformismo perpetuo ante el mal y ha de alentarlos a protestar con los hechos, con la voz, con la pluma... y cuando otra cosa no puede, al menos en el fondo de su conciencia”. Continúa su discurso a universitarios: “no depende de nosotros el que una masa enorme de gentes continúe mal alimentada, mal alojada... pero al menos no tratemos de pactar con el mal, no nos acostumbremos, seamos la voz permanente de la justicia”⁷. La cuestión social está al centro de su visión del quehacer universitario.

Hurtado conserva la idea clásica de universidad y aboga por ella. La universidad se debe a la verdad una y universal que tiene en Dios su origen. Por ello no puede concebirla sin una facultad de teología, la primera de las ciencias. Alguien pudiera pensar que su postura es intolerante cuando sostiene: “no podrá haber jamás universidad de ciencias sin facultad de

⁷ S08y10.

teología, ni facultad universitaria sin la ciencia de Dios...”⁸. Pero Hurtado está lejos del integrismo. Su propia teología le permite captar la articulación virtuosa de la revelación de Dios a través de la historia de la salvación cristiana y a través de la creación entera. Es esta percepción aún más honda de la realidad la que subyace a estas otras palabras en las que no ve incompatibilidad, sino necesaria vinculación y compenetración, entre la teología y las demás ciencias universitarias:

“Los dos métodos: el experimental (inductivo y analítico), y el teológico (de autoridad y deductivo), ¡con cuanta frecuencia se miran con recelo... y se anateman no en virtud de principios basados en la ciencia criticada, sino en prejuicios de la propia... Que no anatematicen. Que tengan respeto y simpatía por la otra ciencia. Que sepan que verdad no se opone a verdad. Que o el dogma es mal entendido o la conclusión científica no lo es”⁹.

Y en otro lugar afirma:

“La teología como tal es teoría. Debe hacerse viva. Se hace viva cuando se pone en relación con la realidad concreta, con el arte, con la ciencia, con la literatura, con las corrientes espirituales de la vida. El teólogo que no esté familiarizado con la plenitud de las manifestaciones del LOGOS en la vida construirá castillos en el aire. Su tarea consiste en fecundar los esfuerzos del espíritu humano con la levadura del Evangelio”¹⁰.

⁸ S40y09.

⁹ S40y09.

¹⁰ S40y11.

En la misma línea espera de los universitarios católicos una síntesis entre la doctrina de la Iglesia y la realidad concreta conocida a través de las especialidades, síntesis que se traduzca a su vez en soluciones sociales efectivas.

Formación de personas integrales

Para él la universidad se debe derechamente a la transformación de la sociedad en perspectiva social y de bien común, pero esto no se logrará sino a través de personas formadas integralmente y capaces de una visión de conjunto.

“La Universidad ha de formar hombres, antes que todo. Hombres, no archivos ambulantes ni grandes eruditos. La actitud principal del profesor ha de ser la de dar una visión de conjunto. No un mero hábito, sino una visión de conjunto. La Universidad debe dar ese hábito hacia la verdad. Sabiduría no es erudición. La mera erudición es pesada, amontona ladrillos como una fábrica”¹¹.

La misión de la universidad se desliza a la del universitario. Es esta la “del estudioso que traduce esos ideales grandes del hombre de la calle en soluciones técnicas, aplicables, realizables, bien pensadas. Hacerlo es la mayor obra de caridad que puede hacer un hombre, pues es la caridad social, pública”¹².

¹¹ S40y09.

¹² S08y10.

Hurtado empalma la formación de personas con la necesidad de un tipo de desarrollo científico universitario específicamente cristiano. No es lo más propio de la universidad formar personas caritativas. Por ser cristianos y universitarios al mismo tiempo, profesores y alumnos cumplen una tarea que solo ellos pueden llevar a efecto. A saber, “la caridad del universitario debe ser primariamente social: esa mirada al bien común. Hay obras individuales que cualquiera puede hacer por él, pero nadie puede reemplazarlo en su misión de transformación social. De aquí cada uno en su profesión orientada a su misión social”¹³. Esto implica una formación mucho más amplia de la que normalmente exige cada carrera.

¿Habrían debido estos universitarios trabajar para hacer de Chile “un país católico”? Depende qué se entienda por esto. A Hurtado no le interesa reflotar la cristiandad: no apoya a ningún partido político católico en particular, funda la ASICH como una asociación política para-sindical y expresa un profundo respeto por las iglesias protestantes. Los textos en que Hurtado se refiere a la universidad lo único que afirman es su fin social. Es posible imaginar, en consecuencia, que habría agradado al P. Hurtado que los universitarios trabajaran por hacer de Chile un país católico solo y en la medida que ellos procuraran en primer lugar hacer de Chile un país más justo.

¹³ S22y24.

DIVERSOS CARISMAS EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA

Nos hemos reunido diversas espiritualidades cristianas presentes en la Universidad Católica con la intención de “remar juntos”. Queremos mirar el futuro para enfrentarlo de acuerdo con el carisma particular de cada uno. Nos hemos reunido algunos, en realidad somos muchos más. No somos los más importantes. Tampoco los mejores. Lo que importa es que la Iglesia sea “católica”, es decir, plural en su fidelidad a Cristo y universal en su deseo de hacer de este mundo el Reino de Dios. Lo mejor que puede suceder es que con la creatividad de Cristo y con la libertad que gesta en nosotros su Espíritu podamos inventar “la Tierra nueva y los cielos nuevos” según el querer de nuestro Padre.

¿Por qué diversos carismas? La Iglesia puede rastrear en su propia historia cómo se fueron dando innumerables versiones del cristianismo. Los cristianos de las diversas épocas debieron discernir los signos de su tiempo para responder con fantasía a la voluntad de Dios. En el fondo de esta historia la Iglesia encuentra en la Sagrada Escritura y en su propia Tradición las razones teológicas de tanta variedad. ¿No sería más fácil que todos fuéramos franciscanos? ¿No bastaría imitar al santo más fascinante de todos los tiempos? De ninguna manera, ¡qué aburrido! Si hubiera que hacer un resumen de

resumen de las razones teológicas que impiden la uniformidad, yo diría que Dios, que nuestro Dios no es autorreferente. Dios es trino, en Dios cabe la diversidad. El Padre no se ama a sí mismo más que amando a su Hijo y, en su Hijo, al mundo que ha creado y que pretende transfigurar porque lo ama de veras, y no por aparentar tolerancia. Si Dios no es autorreferente, si hay espacio para el juego en Dios, no hay una sola manera de ser hombre ni una sola manera de ser cristiano. Si hay algo típico del cristianismo es la multiplicidad de interpretaciones del amor de Dios. ¿Qué es lo cristiano? Una interpretación espiritual de Cristo. Mejor, varias interpretaciones de Cristo. Nada hay más ajeno al cristianismo que el sectarismo, pensar que el propio grupo, que la propia espiritualidad es “la” Iglesia. La secta destruye a las personas porque absorbe su libertad, porque les niega la posibilidad de confesar a Jesucristo con la imaginación.

¿Por qué diversos carismas? Esta pregunta obliga a mirar al pasado, a la historia de la Iglesia y de la teología. Si se trata de mirar al futuro debemos preguntarnos: ¿Para qué diversos carismas? En breve, habría que decir que Dios suscita diversos carismas para la comunión. ¿Qué comunión? La comunión entre nosotros mismos, por cierto, la de las diversas espiritualidades y grupos dentro de la Iglesia. Pero esta comunión no basta. Jesús es el Señor de la historia, no solo el Señor de la Iglesia. Jesús es el Señor de toda la humanidad,

no solo de los bautizados y creyentes. Hay que tener presente que tampoco podemos decir: “Somos cristianos, qué más queremos”. Arriesgamos “remar juntos, pero al revés”, en la dirección contraria. Cuando en la Iglesia la Jerarquía, las diversas espiritualidades y las personas singulares se cierran al amplio mundo del cual nunca dejarán de formar parte, cuando la Iglesia no es misionera en el mundo sino un modo para protegerse del mundo, su comunión es el principio de la corrupción de la misión de Jesucristo.

Si los carismas son para una comunión bastante más amplia que un compartir entre los cristianos, es preciso echar una mirada al mundo al cual la Iglesia pertenece y el cual ella debe reunir en el amor de Cristo. Y la primera constatación que salta a la vista es que el mundo está dividido y malherido. Y también la Iglesia, al formar parte del mundo, experimenta en ella misma estos males. Los diversos carismas, en consecuencia, colaboran en la misión de Cristo en la medida que persiguen la comunión trabajando por la justicia y la reconciliación. Los celos y resquemores que puedan darse entre schönstattianos y legionarios, entre ignacianos y Opus Dei son un “pelo de la cola”, en relación con las grandes divisiones y los enormes problemas que tiene hoy Cristo para reconciliar el mundo en el amor. ¿Con quiénes cuenta el Señor para revertir la perversa distribución de la riqueza? El dinamismo de concentración de los bienes de la Tierra

—tal vez sea lo único en lo que no se equivocó Marx— no se detiene, continúa. Una sexta parte de la humanidad capta el 80 % de la productividad. Los activos de las 200 personas más ricas del mundo son superiores al ingreso combinado del 41% de la población mundial. ¿Han sacado ustedes la cuenta de cuántos dólares diarios gastan para vivir? 1.200.000.000 de seres humanos viven con menos de un dólar al día. Yo mismo hago cálculos y me avergüenza pensar que vivo con 13 veces más.

Sobre el problema específico de la concentración de los dones y riquezas de la creación, cabe recordar al Papa cuando en *Tertio Millennio Adveniente* explica los alcances del Jubileo en la Sagrada Escritura. A propósito de la obligación que existía en Israel de hacer descansar la tierra, liberar a los esclavos y perdonar las deudas a los que no podían pagar, comenta:

“Si Dios en su Providencia había dado la Tierra a los hombres, esto significaba que la había dado a todos. *Por ello las riquezas de la creación se debían considerar como un bien común a toda la humanidad.* Quien poseía estos bienes como propiedad suya era en realidad sólo un administrador, es decir, un encargado de actuar en nombre de Dios, único propietario en sentido pleno, siendo voluntad de Dios que los bienes creados sirvieran a todos de un modo justo. *El año jubilar debía servir de este modo al restablecimiento de esta justicia social*”. (*Tertio millennio adveniente* 13).

El año jubilar en el que estamos es una razón de inmensa alegría para la Iglesia por muchas razones. Pero en cuanto a la situación de los pobres, es otro año para llorar y pedir perdón.

Miremos todavía más lejos. El mundo actual es aún más complejo. Hacemos nuestra aparición en el Tercer Milenio justo cuando el ser humano, por medio de la ciencia y de la técnica, aspira a administrar las fuerzas recónditas de la física y los mecanismos más íntimos de la biología y de la conciencia. Pero, ¿es por ello más humano? El hombre ilustrado del Tercer Milenio es en buena medida un “nuevo rico”: no carece de ninguno de los adelantos de la electrónica, pero tiene “los pantalones rotos”. Es más individualista, más hedonista, más egoísta. Distingo a este hombre de otros hombres que no son necesariamente así, porque aunque no lo sean, la cultura y los dinamismos sociales de los cuales es prácticamente imposible zafarse, les impulsarán a ser así: ricos en medios y pobres en fines.

El mundo actual ofrece inmensas posibilidades de comunión, pero al mismo tiempo amenaza a la humanidad con rupturas nunca antes imaginadas. Algunos ejemplos:

- ▷ Se han multiplicado los medios con los cuales la humanidad puede satisfacer sus necesidades fundamentales. Para tantos crece la expectativa de vida, de educación, de salud, de comunicación. Pero los pecados del pasado,

sumados a los del presente, hacen prácticamente imposible la solidaridad internacional. En África las pocas ayudas no llegan a los que más las necesitan: faltan caminos y sobra corrupción.

- ▷ Cuántos adelantos industriales, cuántos productos distintos en los supermercados, qué maravilla de herramientas, qué versatilidad de juegos y recreaciones... Y, sin embargo, las grandes potencias disponen de un arsenal atómico para volar la Tierra varias veces. Hace veinte años escuché que 50 veces. En veinte años habremos progresado, ¿pero en qué dirección?
- ▷ Los adelantos en la biología prometen superar un sinnúmero de enfermedades penosísimas. Pero descifrando el código genético la humanidad tendrá en sus manos la posibilidad de alterar gravemente su propia naturaleza.
- ▷ Los medios de comunicación superan todo tipo de barreras: territoriales, espaciales, culturales, morales. Colón demoró 70 días en cruzar el Atlántico. Hoy lo hacemos en cuatro horas. A San Francisco Javier las cartas al Japón le llegaban después de 2 años. Hoy un e-mail al Asia tarda un segundo. Pero estamos cada vez más solos. No somos capaces de hacernos cargo de los que tenemos más cerca. ¿Cómo nos vamos a hacer responsables de los que habitan la otra cara de la Tierra? Y contemplamos inmutables en la “tele” a los estudiantes

chinos, masacrándoselos en una plaza, mientras nosotros, entre otras cosas, comemos un lomito con una Coca-Cola.

- ▷ La “pantalla” nos capta por enteros. Buenas películas, conciertos, finales del fútbol y del tenis. Si no es la “tele” que tiene embrujados a niños y adultos, es el computador. ¡Cuántas posibilidades! La “pantalla” lo ofrece todo. Internet es biblioteca y emporio, mercado de valores y safari, capilla y prostíbulo, economía de tiempo, de dinero, artefacto de contactos, de bromas simpáticas y contagios calamitosos. A nadie que yo sepa se le ha ocurrido casarse con la “pantalla” y pedir hijos en adopción. Pero no me extrañaría que suceda.
- ▷ Algunos datos son simplemente pésimos. El sobrecalentamiento de la Tierra hace decir a algunos científicos que bastaría que la temperatura media se elevara en 5 grados para que desapareciera todo tipo de vida. No me puedo extender en describir el más grave de todos los problemas.

Y sobre Chile, más precisamente, al menos dos cosas:

- ▷ Hemos avanzado como nunca en la superación de la pobreza. La Iglesia ha logrado meter en la cultura el respeto por los derechos humanos y el valor de cualquier

persona. Aun cuando quedan problemas serios por resolver, progresamos en democratización. Pero el Dios Dinero, Mammón como lo llamaba Jesús, seduce los espíritus de ricos y pobres. Lo que la gente quiere es plata. Plata y seguridad.

- ▷ Como país estamos a la cabeza de América Latina. Nos miran y se admiran. Nos admiran y nos “creemos la muerte”. Nos jactamos de ser los mejores, olvidamos a los mapuches, y hacemos penosos esfuerzos por parecer europeos. Con un solo avión F16 que queremos comprar para defendernos de los vecinos, cubriríamos de sobra el presupuesto del Hogar de Cristo durante un año entero. El Hogar de Cristo tiene en Chile 733 sedes. Cada día atiende 20.000 personas. ¿Hacia dónde vamos?

Nuestro contexto inmediato es la Universidad Católica. Hace más de 50 años el Padre Hurtado, egresado de Derecho y profesor de esta misma Universidad, frente a los grandes dolores de su época, en un discurso a los universitarios de la Católica les decía: “Lo que necesita el mundo hoy es una generación que ame”. En ese entonces el Padre Hurtado lamentaba lo mismo que hoy lamenta el nuevo Rector de la Católica: la universidad se ha especializado en formar profesionales, pero no personas con vocación de servicio. Lo

que está faltando son personas con una profunda formación humana y cristiana, altamente capacitadas para el servicio de la Iglesia y del país.

A mi parecer es preciso conectar esta preocupación del Rector con el tema que hoy día nos reúne. Las distintas visiones cristianas para el hombre del 2000 debieran concurrir en una honda transformación de nuestra universidad con el propósito común de una reconciliación de nuestro mundo de acuerdo a las exigencias de Cristo.

¿Por dónde comenzar? ¿Cómo los distintos carismas, espiritualidades y movimientos dentro de la Universidad pueden cooperar para enfrentar este desafío? Creo que hay que empezar por Cristo. No hay otro Mediador entre Dios y los hombres que Jesucristo. Cada cual, cada persona y cada movimiento cristiano debiera articular su relación con Dios y con el mundo en Cristo. No es posible *bypasear* a Jesús. No hay espiritualidad cristiana que no pase por Cristo. Pero también en esto hay que poner cuidado. No es posible adherir a la persona de Jesús al margen de lo que constituyó la pasión de su vida: convertir este mundo en el Reino de Dios. Cuando se lo intenta, se cae en el “intimismo”. Pero tampoco es posible dedicar la vida al reino, a anunciar la buena noticia del amor de Dios a los pobres y los pecadores, sin un contacto humano profundo y asiduo con la persona de Jesús. El “activismo” aleja de Dios tanto como el “intimismo”. Ni la

piedad “intimista” ni la piedad “socializante” son auténticamente cristianas. En última instancia, Jesús se traduce en el reino y el reino implica a Jesús.

Las diversas espiritualidades y modos de ser cristianos solamente podremos reconocernos y remar juntos en la medida que, cada cual con su estilo busque al Padre común donde el Padre se deja encontrar: en su Hijo que trabaja y sufre por hermanar a toda la humanidad. Es cosa de tomar los Evangelios y ver que en ellos Jesús representa una novedad radical. Dios entra en la historia alterando el modo de entender la vida y las relaciones humanas. Al hijo mayor de la parábola, hombre cumplidor y religioso que no entiende que su padre celebre el regreso del hijo pródigo, Jesús lo invita a entrar en la fiesta. Dios ama a los que los demás nos dicen que no merecen ser amados. Dios paga a los jornaleros de la última hora infinitamente más de lo que los cálculos mezquinos tienen por justo. Si Dios ama a los que normalmente son despreciados, este mundo no puede seguir siendo el mismo. Si Jesús toma partido por los que lloran, por los cojos, por los ciegos, por los lisiados, por los leprosos, por los endemoniados, por los perseguidos, por los pisoteados, por los encarcelados, por las mujeres, por las prostitutas, por los publicanos, por las viudas, por los niños, por los ladrones, por los agobiados y por los que han perdido toda esperanza, es que Dios es la mayor causa de alegría de este mundo porque son ellos la inmensa

mayoría de los seres humanos. Jesús anuncia el reino como un banquete y una fiesta. Este es el jubileo que proclama al comienzo de su actividad pública. San Lucas cuenta que le entregaron el volumen del profeta Isaías y leyó: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (4,18-19).

Sin embargo, no es obvio que los distintos carismas, espiritualidades o movimientos en la Católica cooperemos en la causa de Cristo por el mero hecho de llamarnos cristianos. Para que esta cooperación tenga lugar, deberíamos vencer dos tentaciones muy nuestras: la *fuga mundi* y la acumulación de privilegios.

La *fuga mundi* fue un propósito explícito en el surgimiento de las grandes familias religiosas de las cuales nuestros actuales carismas son nietos y bisnietos. Cuando el cristianismo llegó a ser religión oficial del Imperio Romano, terminadas las persecuciones, hubo cristianos que, escandalizados por la mundanización de la fe y deseosos de expresar el “martirio” de otra manera, “dejaron el mundo” y partieron al desierto para vivir allí su cristianismo. Con el correr de los años la *fuga mundi* se tradujo en un desprecio y un desinterés por el mundo. Se enfatizó la importancia de la “salvación privada”, en perjuicio

de la “salvación de todos”. A la espiritualidad cristiana le ha tomado siglos volver a mirar el mundo, a querer y a trabajar por su redención. Tratándose de los estudiantes de la Universidad Católica, si quieren aspirar a la perfección cristiana por la vía de los diversos carismas, tendrán que cuidarse de una *fuga mundi* que, en su caso, se nutre de otras motivaciones. ¿Cuáles? Chile es un país clasista y racista. Siendo los alumnos de la Católica los jóvenes más privilegiados de Chile, llevan en la sangre la inclinación a reciclar una sociedad clasista y racista. En este país la *fuga mundi* se verifica como fuga de los pobres, fuga de los rotos, fuga de los mapuches...en definitiva, fuga de Cristo que no llama a huir, sino que a ir al encuentro de aquellos que la sociedad despoja y margina. La Católica no evangelizará a Chile si no entra en contacto con los pobres, los destinatarios primeros de la novedad radical del Evangelio, si no se deja evangelizar por ellos.

La otra tentación es acumular privilegios. Nuestra Universidad capta los alumnos con más altos puntajes de la PAA, los cuales a la vez provienen de los mejores colegios de Chile. Desde un punto de vista mundano, la Universidad Católica es el mejor lugar en este país para conservar privilegios y aumentarlos. ¡Qué difícil es que un estudiante de la Católica, hombre o mujer, aspire a renunciar a las posibilidades futuras que le ofrece la vida y la Universidad, para dedicar su vida a terminar con la miseria, a hundirse en la investigación de las

relaciones de paz entre los países, a evangelizar las ciencias, a pensar un mundo alternativo, a ser un buen funcionario público aunque sea mal pagado, a seguir a Cristo por la senda de la vida sacerdotal o religiosa! Es tan difícil como que un rico entre en el reino de los cielos. Los privilegios son una tentación poderosa contra la Universidad Católica, profesores y alumnos. La adhesión a una espiritualidad, cuando no mueve a regalar la vida a Cristo, se convierte en otro privilegio, otro recurso más para asegurarse la vida frente a un mundo que nos amenaza con su dolor.

No podemos “echarnos tierra a los ojos”. La Católica tiene mucho de colegio de barrio alto. Los colegios del barrio alto tienen algunas virtudes no despreciables. Ofrecen protecciones importantes contra ambientes maleados. Pero la Universidad no puede ser otro colegio, no puede volver a ser una cápsula de cristal o una especie de casita de muñecas. No veo cómo los diversos movimientos puedan ser un aporte a la Universidad si no nos ayudan a abrirnos al mundo que Cristo quiere reconciliar, corrigiendo en sus miembros la tentación soterrada de acaparar la vida mediante una profesión de prestigio y una práctica religiosa impecable pero individualista.

Con todo, hago memoria y me vienen a la mente las palabras del Ángel Gabriel a María: “Ninguna cosa es imposible para Dios”. Entré a la Católica a estudiar Derecho el año 1977.

Otra vez ingresé el '82 para estudiar Filosofía y Teología. El '94 volví como profesor de Teología. En todos estos años he conocido a muchos profesores y exalumnos que se han destacado al servicio del país y de la Iglesia. El desafío que tenemos por delante es en sentido estricto imposible de alcanzar con nuestras fuerzas. Pero para el Espíritu Santo no hay nada imposible. Con su ayuda podemos inclinar esta Universidad al servicio generoso de la causa de Cristo.

Los diversos carismas, movimientos e iniciativas cristianas particulares son expresión del Espíritu. El Espíritu es el amor de Dios que hace que cada uno exprese al máximo la originalidad que Dios le ha dado para compartirla con los demás. Mientras más Espíritu más originalidad. La Universidad tiene una enorme necesidad de pluralidad de carismas. Nadie puede pretender “arrancarse con los tarros”. Nada habría más insensato que algún grupo particular tratara de “tomarse” la Católica. La tolerancia es el mínimo. El máximo es la colaboración. Hay que aspirar al máximo. Para lo que tenemos por delante se requerirán muchas visiones distintas. Mientras más interpretaciones de Cristo, mejor. Pero de Cristo, no otras imágenes acomodadas de Él.

Unos mirarán el futuro a partir de una experiencia de Dios que pone énfasis en la meditación de la Palabra o en el amor a la Virgen; otros en el discernimiento de la voluntad de Dios; algunos se aferrarán más a la riqueza de la Tradición

de la Iglesia; ojalá no falten los que subrayen la importancia de la oración, de la acción social, de la liturgia o del trabajo. Una diversidad así es acervo de “sentido”: modos distintos de sentir el mundo pero convergentes en una misma dirección. Hoy se necesitan muchas ideas nuevas, y compartirlas y echarlas a la discusión. Los diversos movimientos de espiritualidad harán el juego a la Universidad en la medida que la ayuden a ser Católica: plural hacia adentro y universal en su servicio hacia fuera. Urge que surja en nuestro medio una generación que se deje cuestionar por los acontecimientos de la época, que se haga preguntas, que no se contente con cualquier respuesta, que sea capaz de entrar en el debate de los grandes problemas, que invente alternativas, que sea valiente y desprendida. Me parece que los diversos movimientos debieran ampliar su propuesta de “camino de perfección”, animando a su gente a la batalla intelectual por un mundo mejor dentro y fuera de la Universidad.

Termino. Los diversos carismas y espiritualidades son fruto del Espíritu de Jesús para reconciliar el mundo con Dios y a los hombres entre sí. Dentro de la Universidad Católica ellos expresan la misión amplia de la Iglesia que no es otra que la misión de Cristo. La santidad no consiste en no cometer errores. Tampoco consiste en preocuparse del prójimo “por cumplir”. La santidad consiste en amar. Amar como amó Jesús, gratuita y desinteresadamente a todos, pero en especial

a los que nadie ama. La santidad consiste en buscar el reino y su justicia, aunque para lograrlo se cometan muchos errores y haya que pedir perdón muchas veces.

LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO COMO MISIÓN DE UNA UNIVERSIDAD CATÓLICA

Las universidades católicas despiertan sospechas en la sociedad secular. Me limito a dos motivos que encienden las alarmas en contra de ellas.

En numerosos casos estas son universidades de élite que forman a profesionales que con su industriiosidad terminan por reproducir las profundas desigualdades sociales. Un segundo motivo, es que el factor religioso puede menoscabar la autonomía propia de una universidad que se tiene por tal. La crítica más aguda recae sobre aquellas instituciones en las que la autonomía se sacrifica a los poderes fácticos, al servicio de los cuales el catolicismo cumple una función legitimadora.

Debe quedar claro, en todo caso, que estas graves objeciones también son aplicables a universidades latinoamericanas no confesionales. En las mejores universidades latinoamericanas se forman las élites que ayudan a nuestras sociedades

a progresar, pero que, a la vez, reproducen la exclusión y la perpetúan. En el caso de las católicas, la motivación ulterior es religiosa. En las demás, pueden serlo “credos” seculares.

En esta ocasión nos centraremos en la problematicidad de las universidades católicas. Quisiera en esta oportunidad despejar teológicamente a las universidades católicas la posibilidad de ir contracorriente de la cultura de mercado que hoy predomina en todos los ámbitos de la vida. Lo que me interesa, lo digo desde ya, es la edificación de un mundo mejor compartido, a efectos de lo cual el catolicismo ha de colaborar con otras identidades religiosas y filosóficas. Lo hago proponiendo que la “búsqueda desinteresada de la verdad” (*Ex corde Ecclesiae* 1) característica de toda auténtica universidad, debiera darse como una inculturación del Evangelio. Esto es, que el cultivo de la autonomía que requieren las universidades para buscar la verdad ha de actualizarse mediante una aceptación voluntaria y culturalmente determinada de los contenidos de la fe. Entre estos, el de la opción de Dios por los pobres debiera inspirar una cultura que contrarreste la cultura de mercado señalada. La misión de una universidad católica hoy debiera consistir en una inculturación del Evangelio, en el entendido que esta exige libertad para que el universitario haga suyo el mensaje evangélico en las categorías culturales actuales y libertad para que el mismo universitario critique estas categorías, y

sobre todo cree una cultura que, aun debiendo expresarse en términos seculares en la sociedad pluricultural en que vivimos, se inspire en el reino que Jesús predicó en favor de todos y que caracteriza, religiosamente hablando, la misión de la Iglesia.

En otras palabras, me gustaría ofrecer en esta ocasión un concepto teológico de universidad que contraríe la motivación mercantil que desorienta a las universidades católicas –tan necesitadas de financiamiento– de su obligación profética de generar una sociedad más justa e igualitaria.

Autonomía y heteronomía

La universidad moderna ha debido ser la casa de la ilustración. Digo moderna, pero también la universidad posmoderna debiera ser una casa para la ilustración. En esto no hay que perderse. Pudieran perderse quienes piensen que la posmodernidad constituye una superación de la obligación que tiene el ser humano de pensar por sí mismo. La Ilustración consiste en “pensar por sí mismo” –según el decir de Kant–, cosa que hacen los adultos, no los niños. Ningún filósofo posmoderno aceptaría que la crisis de la razón que él ausculta, demande un retorno a la infancia intelectual. La adultez, por cierto, también tiene que ver con la duda, con la

soledad y el sujeto resquebrajado. Por esto ha podido decirse que la posmodernidad es un pliegue de la modernidad. En cualquier caso, la universidad debiera ser una casa lo suficientemente amplia para acoger una búsqueda insegura de la verdad.

La modernidad es un fenómeno complejo. Así como consiste en la libertad para pensar, también conoce una versión hegeliana arrolladora caracterizada por la ilusión de un “concepto” que pueda controlarlo todo por la fuerza de la ciencia y de la técnica. Las universidades del Estado muchas veces se han concebido más bien como centros politécnicos formadores de funcionarios y profesionales. La universidad latinoamericana, por ejemplo, es hija en buena medida de una modernidad absolutista. En ella el despotismo ilustrado borbónico parece haber hecho buenas migas con la universidad napoleónica para, en última instancia, incidir en nuestras universidades formadoras de personal estatal. Tampoco las facultades de teología se han salvado de esta dependencia cuando en ellas se ha querido formar seminaristas y agentes pastorales, y no teólogos propiamente tales. Entre este tipo de universidades y la del Che Guevara, no hay gran diferencia. El Che, frente a las demandas de autonomía universitaria, reivindica sobre ellas el control del Estado. La universidad tiene una misión instrumental. Él lo dice así: “La universidad es la gran responsable del triunfo o la derrota, en la parte

técnica, de este gran experimento social y económico que se está llevando a cabo en Cuba”¹⁴.

La tradición universitaria alemana, en cambio, favorece universidades en las cuales el cultivo gratuito del pensar es condición de posibilidad de ellas mismas. Esta no desconoce el servicio que la universidad presta en la formación y capacitación de personas al servicio de la sociedad y de sí mismas. Pero en ellas se ha subrayado que la libertad es esencial para pensar a fondo. En esta ocasión convendrá preguntarnos: ¿podríamos las universidades católicas suscribir sin más el manifiesto de Kant sobre la Ilustración?

No es casualidad, y de aquí que su recuerdo tenga pertinencia, que Kant defina la Ilustración en confrontación con la versión infantilizante del cristianismo que él conoce. Este es para Kant el caso por antonomasia de todos los otros casos en los cuales se deja ver la irrupción de la Ilustración en la historia contemporánea. Es a la Iglesia que el filósofo se refiere en la cita siguiente, a propósito de la Ilustración:

“La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si

¹⁴ Ernesto Guevara, *Obras escogidas*, Resma, Santiago de Chile, 2014, 139.

tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con solo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea. Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen por muy peligroso el paso a la mayoría de edad, fuera de ser penoso, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de tomar sobre sí semejante superintendencia. Después de haber atontado sus reses domesticadas, de modo que estas pacíficas criaturas no osan dar un solo paso fuera de las andaderas en que están metidas, les mostraron el riesgo que las amenaza si intentan marchar solas. Lo cierto es que ese riesgo no es tan grande, pues después de algunas caídas habrían aprendido a caminar; pero los ejemplos de esos accidentes por lo común producen timidez y espanto, y alejan todo ulterior intento de rehacer semejante experiencia”¹⁵.

Me permito un excurso. Uno de los logros más importantes de la recepción que la Iglesia latinoamericana ha hecho del Concilio Vaticano II, ha sido emerger como una Iglesia que ha querido ser adulta. Lo dice Gustavo Gutiérrez en estos términos: “La Teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance

¹⁵ Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, 83-84.

históricos”¹⁶. El intento ha sido notable. El mero ensayo de un cristianismo autóctono, en cierto sentido autónomo, ha dado como resultado una recomprensión de la fe en Cristo como “opción por los pobres”, todo lo cual debiera reenfocar por completo la labor evangelizadora de la Iglesia.

Vuelvo a Kant. *Prima facie* podrá pensarse que su planteamiento es incompatible con un credo sostenido por una autoridad eclesiástica servidora de una tradición. Pero hoy, cuando en el siglo XX también la teología ha dado un giro hermenéutico, no hay excusa alguna para entender la tradición de un modo no monolítico. A nuestro parecer no hay contradicción de principio entre el planteamiento de Kant y la fe cristiana. Esta es posible registrarla en una tradición de interpretaciones, muy distinta de los tradicionalismos que desconocen la historia de creatividad de la Iglesia. Cabe, en consecuencia, la posibilidad de un catolicismo y, *a fortiori*, de una universidad católica ilustrada. Si esta no fuera ilustrada, no sería universidad ni tampoco católica.

Esta convergencia es posible, además, porque tampoco la Ilustración es necesariamente antirreligiosa. Kant no prescinde de Dios y de la Iglesia. Por el contrario, abre las puertas

¹⁶ G. Gutiérrez, “Mirar lejos”, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Ed. corregida y aumentada), Salamanca 1990, 31; cf., “Teología desde el reverso de la historia”, en *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, 243-245; cf., M. Mc Grath, “La misión de la Iglesia en Latinoamérica”, en *Anales de la Facultad de Teología*, XII (1961) 16-17; Noemi, *Teología latinoamericana*, Santiago 1998, 21.

a nuevos modos de relación entre los miembros de la Iglesia en virtud de los cuales sería posible que los fieles y las autoridades de la Iglesia alcanzaran la adultez. En este mismo manifiesto Kant distingue un uso público y un uso privado de la razón, lo cual hace posible imaginar que la universidad puede ser el lugar por excelencia para el cultivo libre del pensamiento también en el ámbito teológico. Al momento de distinguir entre el uso privado y el uso público de la razón, el filósofo pone de ejemplo dos desempeños posibles de un sacerdote:

“De la misma manera, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, y hasta la misión, de comunicar al público sus ideas cuidadosamente examinadas y bien intencionadas acerca de los defectos de ese símbolo; es decir, debe exponer al público las proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia. En esto no hay nada que pueda provocar en él escrúpulos de conciencia”¹⁷.

Estimamos que esta posibilidad de que un sacerdote exprese en público el propio pensamiento incluso sobre asuntos doctrinales, debiera cumplirse con mayor razón en una universidad católica. De un modo análogo, digámoslo de paso, así como la jerarquía eclesiástica pretende participar

¹⁷ Kant, *Ibid.*, 87.

en el foro público con un discurso de cambio social, debe aceptar que en ese mismo foro se dé no solo la crítica sino también la autocrítica. El caso es que con la Ilustración no advino en todas las universidades la misma valoración de la gratuidad del ejercicio de razonar, del “pensar por sí mismo”. Como dijimos anteriormente, también se puso a la razón a producir resultados, ignorándose que su primera obligación es ser responsable consigo misma, con experimentar y con jugar con las posibilidades sin más responsabilidad que respetar sus propias reglas.

En una célebre conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1998 titulada “La universidad sin condición”, Jacques Derrida ha apostado a una posibilidad imposible. El filósofo discurre “como si” la universidad pudiera existir. Pues hoy, no solo en el siglo de Kant, la universidad tiene tutores, acreedores, empleadores, dueños, etc., que coartan en ella el uso libre de la razón. Derrida “cree” en la universidad sin condición. Hace profesión de fe en ella. Afirma:

“Dicha universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina libertad académica, una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*”¹⁸.

¹⁸ Jacques Derrida, *La universidad sin condición*, Trotta, Madrid 2002, 9-10.

Continúa más adelante:

“He aquí lo que podríamos, por apelar a ella, llamar la universidad sin condición: el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo”¹⁹.

Para Derrida una tal universidad tiene una existencia paradójal. En los hechos tal cual no existe: “hay que insistir más en ello: si dicha incondicionalidad constituye, en principio y *de iure*, la fuerza invencible de la universidad, aquella nunca ha sido, de hecho, efectiva”²⁰. No lo ha sido, pero no ha podido no serlo. Las palabras de Derrida son conmovedoras. Continúa el filósofo francés:

“Debido a esta invencibilidad abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. Exige la impotencia de la universidad, la fragilidad de sus defensas frente a todos los poderes que la rigen, la sitian y tratan de apropiársela. Porque es ajena al poder, porque es heterogénea al principio de poder, la universidad carece también de poder propio”²¹.

Derrida tiene razón. Ha sido demasiado fácil faltarle el respeto a la universidad, sofocar su libertad, imponerle

¹⁹ *Ibid.*, 14.

²⁰ *Ibid.*, 16.

²¹ *Ibid.*

servidumbres que desnaturalizan su identidad. Su planteamiento quiere ser movilizador. Sin embargo, puede descorazonar. El uso de la paradoja suele ser traicionero. Este mismo planteamiento puede inmovilizar a la universidad o, en el peor de los casos, dar ocasión a que sus enemigos la asalten sin que se les oponga resistencia.

Lo que no queda nada claro en Derrida es la posibilidad de una articulación virtuosa entre la gratuidad del pensar y las demandas sociales que las universidades deben atender. La relación del “adentro” y del “afuera” de la universidad es descrita por el filósofo en términos de “acontecimiento” que supera todo lo que una universidad puede hacer al servicio de la sociedad. Compartimos con él que este acontecimiento es improducible o inmanipulable, pero nos hubiera gustado que reconociera que se necesita saber qué controles legítimos pudieran cautelar el cumplimiento de la misión de una universidad.

En América Latina, habiendo tanta pobreza y desigualdad, estimamos que no podemos darnos el lujo de tener universidades dedicadas a pensar asuntos irrelevantes. Pero, a propósito de la autonomía, habría que hacer una distinción básica. No es lo mismo la llamada “torre de marfil” que una universidad que desea ser relevante por medio de un uso radicalmente libre de la razón. Nos parece que una mala subordinación de las universidades a las tremendas demandas

sociales las expone a perder su autonomía y, ulteriormente, a convertirse precisamente en inservibles.

“Fe” en la universidad

Para el cristianismo, la fe en Dios debiera traducirse en una “fe” en la universidad. Evidentemente que “creer” en la universidad no puede ser lo mismo que creer en Dios. Hablamos en términos análogos. Pero es un supuesto fundamental del credo cristiano que Dios nos ha dado la razón para encontrar la verdad, pensando por nosotros mismos. De aquí que la Iglesia respeta y auspicia el libre uso de la razón y la autonomía universitaria en su búsqueda de la verdad. Creer en Jesucristo, la verdad de Dios, del hombre y de toda la creación equivale para los cristianos a creer en la verdad, creer en un principio de unidad de todos los saberes y “creer” en la universidad. En virtud de la razón, en suma, los cristianos descubrimos el sentido de la totalidad de la realidad.

Ha sido el Vaticano I el concilio que ha exigido relacionar fe y razón²². El Concilio salió al paso de una mala reacción

²² Juan Pablo II en *Fides et Ratio* ha recogido esta doctrina: “La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios” (16). A región seguido, afirma: “no hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (*Fides et Ratio*, 17).

ante la amenaza que representaba la modernidad para la Iglesia. El fideísmo y el tradicionalismo de la época rechazaban la modernidad sin distinción. El Vaticano I, por una parte afirmó la distinción entre fe y mundo en contra de una versión panteísta de la filosofía moderna que resultaba atentatoria de la visión cristiana de un mundo finito; y por otra, defendió la compatibilidad de fe y razón contra quienes la negaban, toda vez que para la Iglesia ambas dependen en última instancia del Creador de una y de otra. De aquí que ambas vías, la de la fe y la de la razón, inhabitando una en la otra y cooperando una con la otra, pueden llevar a un conocimiento más profundo de Dios y, en virtud de este saber teológico, alcanzarse un conocimiento unitario del mundo en su pluralidad y de su único sentido.

El Concilio Vaticano I despejó el terreno al Vaticano II. Este pudo distinguir y valorar la autonomía de las realidades terrestres, y así establecer relaciones virtuosas entre la historia humana y la historia de la salvación; entre la concepción de la voluntad de salvación universal de Dios y la posibilidad de vías diversas para alcanzarla; entre la Iglesia y el mundo; entre la Iglesia católica y las otras iglesias y comunidades cristianas, las otras religiones y el ateísmo.

El documento *Gravissimum educationis* del Vaticano II, en particular, no hizo ningún aporte especial al tema de las universidades católicas, pero confirmó al menos la complementariedad

de fe y razón, y aseguró el respeto de la originalidad de las disciplinas y de la libertad de investigación²³.

El documento pontificio más importante del posconcilio respecto de las universidades católicas, es *Ex corde Ecclesiae* (ECE) de Juan Pablo II. ECE entiende que la misión fundamental de toda universidad es la “búsqueda desinteresada de la verdad”²⁴. Esta afirmación domina el documento de punta a cabo. Bien podemos decir que ella, en principio, es compatible con la de Derrida. La “universidad sin condición” no ha de servir a otros intereses más que al de la búsqueda gratuita de la verdad. La de Derrida, podría decirse, es una universidad “desinteresada”. Otros suelen “interesarse” en ella, menoscabándola, haciéndola “imposible”. ECE, por su parte, bien puede concordar con “la libertad sin condición” que Derrida reclama para que una universidad cumpla su objetivo. Lo dice casi en los mismos términos. Ella “no está subordinada ni condicionada por intereses particulares de ningún género”²⁵. En ambos casos lo que está en juego es nada menos que lo principal. La libertad de la universidad

²³ ECE 10.

²⁴ Números 1, 2, 4, 5, 7, 15, 30. En cada oportunidad que ECE se refiere a este objetivo da por supuesto que lo buscado es “la” verdad y en algún caso precisa que se trata de la “única” verdad (17). Esta verdad es en última instancia Dios mismo, lo que no impide que en el orden creado ella tenga variados aspectos, todos los cuales son objeto de investigación para las universidades católicas, tanto como su relación con aquella “verdad suprema” (4). En este sentido, la “búsqueda de la verdad” se especifica como “integración del saber” (15 y 16) o “síntesis del saber” (16 y 19) entre lo que es cognoscible por la fe y lo que podemos saber por la luz natural de la razón humana.

²⁵ ECE 7, cf., 4, 5.

respecto de agentes o demandas exógenas es la condición de la búsqueda y del encuentro de la verdad.

ECE fundamenta en Cristo la posibilidad de cumplimiento de la misión de la universidad:

“Por una especie de humanismo universal la Universidad Católica se dedica por entero a la búsqueda de todos los aspectos de la verdad en sus relaciones esenciales con la Verdad suprema que es Dios. Por lo cual, ella, sin temor alguno, antes bien con entusiasmo trabaja en todos los campos del saber, consciente de ser precedida por Aquel que es ‘Camino, Verdad y Vida’ (Jn 1, 16), el Logos, cuyo Espíritu de inteligencia y de amor da a la persona humana la capacidad de encontrar con su inteligencia la realidad última que es su principio y su fin, y es el único capaz de dar en plenitud aquella Sabiduría sin la cual el futuro del mundo estaría en peligro”²⁶.

De aquí que las universidades católicas puedan responder como ninguna a la crisis epocal de fragmentación del saber y pérdida de sentido de la totalidad de la realidad. Continúa *ECE* más adelante:

“En el mundo de hoy, caracterizado por unos progresos tan rápidos en la ciencia y en la tecnología, las tareas de la universidad católica asumen una importancia y urgencia cada vez mayores. De hecho, los descubrimientos científicos y tecnológicos, si por una parte conllevan un enorme crecimiento económico e industrial, por otra imponen ineludiblemente la necesaria correspondiente

²⁶ *ECE* 4.

búsqueda del significado, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana. Si es responsabilidad de toda universidad buscar este significado, la universidad católica está llamada de modo especial a responder a esta exigencia; su inspiración cristiana le permite incluir en su búsqueda, la dimensión moral, espiritual y religiosa, y valorar las conquistas de la ciencia y de la tecnología en la perspectiva total de la persona humana"²⁷.

Debe destacarse, además, que *ECE* espera que, como expresión de esta confianza en la labor de la razón, la verdad sea encontrada por la vía del diálogo. *ECE* estima que el diálogo es el mecanismo que permite articular la verdad de la fe con la cultura humana. En términos generales *ECE* asegura que el diálogo de la Iglesia con la cultura es "el sector vital en el que se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final de siglo XX"²⁸. Más adelante sostiene que la universidad católica "es el lugar primario y privilegiado para un fructuoso diálogo entre el Evangelio y la cultura"²⁹. En términos específicos *ECE* auspicia el diálogo entre el Evangelio y la sociedad actual³⁰.

Sin embargo, todo este programa de consecución dialógica de la verdad corre el riesgo de fracasar cuando en las universidades se hace competir en el mismo plano la verdad

²⁷ *ECE* 7.

²⁸ *ECE* 3.

²⁹ *ECE* 43.

³⁰ *ECE* 45.

secular con Dios mismo como la Verdad. La Constitución Apostólica no pone en guardia contra este peligro. Afirma que la tarea privilegiada de la universidad católica "es la de 'unificar existencialmente en el trabajo intelectual dos órdenes de realidades que muy a menudo se tienden a oponer como si fuesen antitéticas: la búsqueda de la verdad y *la certeza de conocer ya* la fuente de la verdad' (citado del Discurso de Juan Pablo II al Instituto de Paris, 1980)"³¹. ¿En qué consiste esta *certeza*? ¿Cómo se la hace prevalecer en el plano intelectual y académico? Si en alguna medida los universitarios católicos entienden que esta certeza de haber *ya* encontrado la verdad significa que ellos la poseen y no los demás, habrá que pensar que la distinción de planos que el texto manda observar no se cumple. Se cumplirán, en cambio, las aprensiones que suelen levantarse en contra de las universidades católicas.

Por cierto, es complejo que el documento no distinga adecuadamente la misión de la Iglesia de la misión de la universidad católica³². La importancia que tiene la universidad en la misión de la Iglesia impide advertir que la misión de buscar la verdad no se identifica simplemente con la misión de proclamarla. Ciertamente la universidad católica debe querer proclamar la verdad de Cristo, pero solo ha de hacerlo en términos universitarios, en términos que el pensamiento

³¹ ECE 1.

³² Cf., ECE 49.

científico y las otras identidades religiosas y filosóficas pueden entenderlo, y además criticarlo.

Independientemente de la interpretación que hagamos de *ECE*, lo que de hecho causa problemas en las universidades es que en ellas algunos católicos parecieran eximirse de la fatiga de dar razón científica de la verdad, pues habría conocimientos de otro orden que unos tienen y que otros no tienen, con lo cual sería posible reconocer en la universidad diversas clases de pertenencia. Dejado aparte el cuerpo central de *ECE*, no se puede sin embargo pasar por alto el articulado canónico del documento y el uso que frecuentemente se ha hecho de él. Esto y aquello hacen dudar que la “búsqueda desinteresada de la verdad” de *ECE* coincida con “la universidad sin condición” que pretende Derrida³³. La

³³ Las siguientes citas son problemáticas: "Afirmándose como Universidad, toda Universidad católica mantiene con la Iglesia una vinculación que es esencial para su identidad institucional. Como tal, participa más directamente en la vida de la Iglesia particular en que está ubicada, pero al mismo tiempo —estando incorporada, como institución académica, a la comunidad internacional y de la investigación—, y contribuye a la vida de la Iglesia universal, asumiendo, por tanto, un vínculo particular con la Santa Sede en razón del servicio de unidad, que ella está llamada a cumplir en favor de toda la Iglesia. De esta estrecha relación con la Iglesia derivan, como consecuencia, la fidelidad de la Universidad, como institución, al mensaje cristiano, y el reconocimiento y adhesión a la Autoridad magisterial de la Iglesia en materia de fe y de moral. Los miembros católicos de la Comunidad universitaria, a su vez, están también llamados a una fidelidad personal a la Iglesia, con todo lo que esto comporta" (*ECE* 27). En el número siguiente no se descarta que los obispos puedan intervenir en el gobierno las universidades católicas, al menos indirectamente. "Los Obispos tienen la particular responsabilidad de promover las Universidades Católicas y, especialmente, de seguirlas y asistirles en el mantenimiento y fortalecimiento de su identidad católica incluso frente a las Autoridades civiles. Esto se conseguirá más fácilmente estableciendo y manteniendo relaciones estrechas, personales y pastorales, entre la Universidad y las Autoridades eclesíásticas, caracterizadas por la confianza recíproca, colaboración coherente

autoridad eclesiástica, sabemos, “condiciona” la universidad católica a la observancia de la ortodoxia. Derrida no aceptaría algo así. El uso que muchas veces se hace de los cánones del documento indican que el argumento de la ortodoxia sirve a otros fines. Queda entonces por clarificar qué tipo de controles puede ejercer la jerarquía eclesiástica para salvar la autonomía de la universidad católica en vez de restringirla.

Me permito un excursus teológico que puede ayudar a entender de dónde proviene no solo que la Iglesia exige respetar y relacionar fe y razón y, además, estimar que la fe, en lo que a las universidades respecta, debiera potenciar su autonomía. Todo esto radica en el dogma de la Encarnación. Este fue elucidado por la Iglesia cuando hubo de discernir la inculturación helénica del Evangelio. Para la cultura griega de los primeros siglos del cristianismo fue muy difícil comprender la Encarnación. Se dieron en la Iglesia, de hecho, dos herejías contrarias, pero que compartían un mismo presupuesto, a saber, que la unión de lo divino y de lo humano en Cristo como de dos magnitudes homogéneas se traduciría en la prevalencia de Dios sobre el hombre o en la exclusión misma de la posibilidad. Este fue el caso del nestorianismo. Ya que una unión a fondo de Dios y del hombre en Cristo sería imposible, Cristo sería la unión

y continuo diálogo. Aunque no entren directamente en el gobierno de las Universidades, los Obispos ‘no han de ser considerados agentes externos, sino partícipes de la vida de la Universidad Católica’ (cita del mismo Juan Pablo II en palabras dirigidas a la Universidad Javier de Luisiana)” (ECE 28).

analíticamente disoluble entre el Hijo de Dios y Jesús de Nazaret. El monofisismo, en cambio, para salvaguardar la trascendencia del Hijo concibió la unidad de Cristo con menoscabo de su humanidad. Algo análogo se replica en el plano de la relación entre la fe y la razón, y en el de la Iglesia y la universidad. En la versión nestoriana de la universidad la fe en Cristo pudiera respetarse como cosa de algunos o de muchos, mientras la actividad propiamente académica podría seguir su curso sin acoger para nada la inspiración evangélica. Lo más problemático respecto de la autonomía, en cambio, es la versión monofisita de la universidad católica, pues en este caso en el conflicto de fe y razón es esta la que pierde. El triunfo, en este caso, suele serlo de la autoridad eclesiástica que prevalece en la universidad sin apelar a la razón, sino atropellándola; y también de aquellos que en nombre de la ortodoxia hostigan la libre investigación de los colegas.

Inculturación del Evangelio

Dos caras de una misma moneda

En este tercer momento quisiera ofrecer bases teológicas para una recomprensión de la misión de las universidades en clave de inculturación del Evangelio. Por esta vía, creo, se puede

concebir una autonomía universitaria que, por inspirarse en la fe en Cristo, puede ser salvaguardada, orientada y potenciada.

Hemos de recordar aquí que en el período posconciliar la Iglesia se ha abocado a evangelizar en un registro cultural. En los primeros años lo hizo a modo de “evangelización de la cultura”. Más tarde, como “inculturación del Evangelio”. Hoy, no obstante la diversidad de definiciones que se usen de estos conceptos, muchos estiman que ambos son las dos caras de una misma moneda.

En este período se ha tomado conciencia de que nunca el Evangelio ha podido darse puro, en esencia, es decir, abstraído de una cultura. Conocemos la versión judaica del cristianismo primitivo, y luego la helénica con sus desarrollos latinos y germánicos que ha llegado a caracterizar el cristianismo occidental. Este mismo cristianismo ha hecho playa en otros continentes y, no sin dificultad, ha podido arraigar en estos con originalidad. De aquí que no sea esperable que la fe en Cristo se trasmita sin un revestimiento cultural, sin la cultura que la hizo propia nutriéndose de su fuerza transformadora. El Evangelio siempre ha podido darse en una o varias culturas, y comenzado el siglo XXI podríamos decir que si alguna posibilidad tiene de transmitirse lo hará en un contexto de globalización y cruces culturales impresionantes, y a contracorriente de una cultura de mercado.

El diagnóstico de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (1975), a este propósito, no solo fue acertado, sino que ha llegado a ser obvio. El Papa llamó la atención sobre “la ruptura entre Evangelio y cultura” como “el drama de nuestro tiempo”³⁴, a propósito de lo cual impulsó una “evangelización de la cultura”. Esta es una de las caras de la moneda. A nuestro juicio, ella puede entenderse como la acción de la Iglesia de *anunciar* la buena noticia de Jesucristo. La otra cara de la moneda –de la que hablaré en adelante– es la inculturación del Evangelio consistente en la acción mediante la cual la misma Iglesia *recibe* este Evangelio, lo oye, lo conoce y lo hace propio en categorías culturales determinadas. Esta distinción es especialmente útil tratándose de las universidades católicas. En ellas es posible distinguir el sujeto que evangeliza del sujeto que es evangelizado. Creemos que las universidades católicas pueden evangelizar la cultura en la medida en que en ellas se dé una inculturación del Evangelio, es decir, en tanto en ellas se dé la autonomía para acoger libremente los valores evangélicos mediante una creación cultural original.

En las universidades católicas debe darse una “evangelización de la cultura”. Tiene que haber en ellas un anuncio explícito de Jesucristo. Sin embargo, este anuncio debiera ser gentil y nunca inhibir la libertad universitaria. Es más, no lo será nunca si no queda claro que en una universidad católica

³⁴ EN 20.

la dimensión secular, meramente universitaria de su identidad, debe constituir la plataforma de pertenencia igualitaria de sus integrantes. La invocación de una pretendida superioridad de la confesión de cristianismo en la universidad, por el contrario, constituirá la causa precisa de su corrupción. Pero en esta ocasión no me detendré en esta materia –la cual tiene que ver especialmente con la pastoral universitaria–, sino que paso a referirme a la otra cara de la moneda.

De la “Evangelización de la cultura” a la “Inculturación del Evangelio”

El concepto de inculturación es relativamente nuevo. Proviene de la asimilación del cristianismo en regiones de misión. Según entiendo el concepto lo elaboró Arij Roest Crollius en la misión jesuita en Indonesia. La define su autor en estos términos: “La inculturación de la Iglesia es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local dentro de la cultura de su pueblo, de tal manera que esa experiencia no solamente se exprese conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia universal”³⁵. Después de él, el concepto de inculturación ha

³⁵ Roest Crollius, Arij, “What is so new about inculturation?”, *Gregorianum* 59 (1978) 735.

sido utilizado en diversos contextos, especialmente allí donde se ha tomado conciencia de la problematicidad de la versión occidental de cristianismo.

En relación con el concepto de “evangelización de la cultura”, debemos subrayar el hecho de que en la inculturación el sujeto que la realiza es el evangelizado. Este sujeto, en sus propias categorías culturales, recibe el Evangelio como una buena noticia que, por lo mismo, incide en su cultura transformándola, a saber, purificando en ella sus aspectos inhumanos y llevándola a una expresión humana aún mayor. Pues bien, en las universidades católicas la inculturación debiera ser el nombre de su misión. Si toda inculturación depende de un sujeto que apropia culturalmente el Evangelio, en las universidades católicas lo hace en razón de la autonomía. Nuestra opinión es que cualquier óbice a la autonomía en una universidad católica constituye un daño a la inculturación. En la universidad en que se dé una “evangelización de la cultura”, pero se impida una búsqueda interdisciplinar y completamente libre a la verdad, la inculturación del Evangelio será imposible.

En el caso particular de la inculturación universitaria del Evangelio, es necesario que esta se exprese en un lenguaje que los académicos y la sociedad en la que se quiere impactar puedan entender. La producción universitaria en las universidades católicas, en una sociedad en la que la secularidad es

condición de paz social, ha de darse en términos seculares. Esto facilita la integración de los no católicos a la universidad e impide que los católicos confundan aquella *certeza* de la verdad con la consecución de la verdad. No debe olvidarse que el mismo cristianismo, antes de ser una religión, es un modo de humanismo capaz de desenmascarar las expresiones culturales y religiosas deshumanizantes.

La inculturación del Evangelio radica, en última instancia, en la antropología cristiana. Ella supone una concepción trinitaria del ser humano. Esta consiste, en primer lugar, en creer en un Padre creador del mundo y, por tanto, en un Padre de toda la humanidad. De aquí que en la universidad la búsqueda de la verdad y el diálogo universitario requieren de todos para ser posible independientemente de sus creencias. En ella no debiera valorarse más a un cristiano que a alguien que no lo sea. Dios creador ha dado a todos por igual la inteligencia para buscarlo por la vía del conocimiento de sus criaturas. En consecuencia, si en una universidad la humanidad a secas de cualquiera de los suyos no constituyera la materia prima fundamental para acceder a nuevos conocimientos, no debiera poder llamarse católica. El hecho de ser cristiano a nadie dota de unos saberes superiores y ocultos a los demás. En las universidades católicas la conciencia de compartir la dimensión creacional con cualquier otra universidad, las precave de su corrupción. Las primeras muestras

de su corrupción se evidencian allí donde estas, en vez de servir a un reino que se verifica secularmente, favorecen a la institución eclesiástica o pretenden imponer en la sociedad una praxis particular.

La inculturación del Evangelio, además, opera en el registro de la Encarnación. Cristo, el Logos del Padre, en quien el Padre crea y redime el mundo, al hacerse verdaderamente hombre y al llevar la humanidad a su plenitud, valida todas las expresiones humanas, todas las tradiciones religiosas y filosóficas. Es él quien dota a todas ellas de racionalidad. Por esto no es posible decir a priori que el cristianismo sea culturalmente superior a las demás expresiones del ser humano. Esto es algo que ha de discernirse justamente allí donde Cristo eclosiona en el intercambio o choque cultural. La historia nos dice que el cristianismo culturalmente constituido ha sido a veces menos cristiano que la cultura a la que se anunciaba el Evangelio. Los casos de violencia cristiana contra los “otros” remontan a Constantino y se prolongan por siglos. No se puede desconocer, por ejemplo, que la evangelización de América –duele reconocerlo– fue financiada mediante la conquista violenta del continente.

También el Espíritu Santo es clave en la inculturación. De él depende precisamente la capacidad de la humanidad de acoger a Cristo en libertad, en el fondo del corazón y de la mente. El Evangelio jamás puede ser impuesto. Este

siempre es una apelación a una respuesta libre. Una respuesta que no es cultural en primer lugar, sino personal. De aquí que el cristianismo no se transmita mecánicamente de una generación a otra, sino que, aun cuando requiera de una tradición preliminar que explicita en qué consiste, siempre debe comenzar de nuevo con las personas que optan por él. La inhabitación del Espíritu, por cierto, es un don que beneficia a todos los seres humanos, los eleva, los corrige, los sana y les hace expresar lo mejor de sí mismos cualquiera sea su religión o cultura.

A propósito de esta tradición preliminar, la Iglesia, a modo de iglesia local, ha de anunciar el Evangelio en las condiciones culturales que la localizan. Pero, insistimos con otras palabras, la Iglesia que anuncia a Cristo es la misma que acoge a Cristo, en un proceso incesante de conversión que ha podido extenderse a lo largo de toda su historia. Esto, que ha debido expresarse culturalmente, es decir, adoptando, desenmascarando y creando cultura, ha exigido sobre todo una autocomprensión de ella en el mundo en que arraiga. Corresponde aquí recordar que el Concilio Vaticano II, a propósito de la autocomprensión de la Iglesia en el mundo, ha hecho un progreso notable. Hasta el Concilio Vaticano II ha podido prevalecer una confrontación y condena de la Iglesia a la modernidad, la cual alcanzó cotas muy altas en el siglo XIX, pero que tampoco ha desaparecido en el siglo

XXI. En el Vaticano II se hicieron presentes, sin embargo, otros dos esquemas eclesiológicos, ambos positivos. En uno de ellos, todavía se acentuó la diferencia entre Iglesia y mundo: se supuso que este y aquella eran los interlocutores de un diálogo a favor de mayores niveles de humanidad. Pero esta representación ha sido la de una realidad frente a la otra; la de un diálogo de la Iglesia “con” el mundo, en el entendido de que la Iglesia enseña y, a veces, aprende del mundo. En un segundo esquema eclesiológico se entendió que la Iglesia es una realidad “mundana”. En este caso la Iglesia está “en” el mundo y el mundo “en” la Iglesia. Ella, que aprende de un modo “mundano”, ha de enseñar de un modo “mundano”.

En este último esquema la Iglesia no se impone a la cultura contemporánea (esquema preconiliar) ni dialoga simplemente con ella (primer esquema conciliar), sino que discierne en ella –en su propia mundanidad– los signos de los tiempos y anuncia el Evangelio en clave verdaderamente civilizadora. Este último esquema fue posible elucidarlo en la medida que prevaleció en el Concilio la convicción teológica de la salvación universal. Lo fundamental, absolutamente esencial, pasó a ser el amor de Dios por todos los hombres, y el de estos entre sí (*Lumen gentium*, 1, 14). El Concilio reconoció explícitamente que Dios ofrece a cada uno y a cada pueblo el camino de su salvación, por vías que la Iglesia puede desconocer (*Gaudium et spes*, 22; *Ad gentes*,

7). La verdad de la salvación pasó a ser un don antropológico cumplido en principio en toda la humanidad gracias al acontecimiento Jesucristo. Esto no ha debido hacer superflua a la Iglesia, pero la ha obligado a redescubrir su ubicación en la historia y a redefinir su servicio a la humanidad. La verdad de la misma salvación ha llegado a constituir una realidad que se alcanza fatigosamente mediante un discernimiento que, por otra parte, no se puede realizar sin un diálogo en el foro público de los credos, las filosofías y las disciplinas.

Un último criterio teológico que debiera tipificar una inculturación en una universidad católica es la autoridad de los que sufren. La opción de Dios por los pobres debiera poder fecundar tanto la concepción de la autonomía como la búsqueda de la verdad. Estas podrán comprobarse en cuanto tales las veces que la búsqueda de la justicia incida en todo el trabajo universitario. Cito aquí a Carlos Schickendantz, teólogo argentino, en una conferencia en la Universidad Católica de Córdoba:

“Las universidades, como las personas, no puede tener ‘intereses más altos’ que los de responder a la autoridad de los que sufren. Desde este punto de vista evangélico parece oportuno preguntarse: ¿Qué espacio ocupa esta perspectiva en los proyectos de investigación, en nuestras publicaciones, en los planes de las diversas facultades, en los programas de las distintas cátedras, en las prioridades de los profesores, en la selección y en la formación del personal, en

la orientación general de la pastoral universitaria, en el acento de la propuesta y de las actividades específicamente religiosas, en los criterios de evaluación institucional?”³⁶.

Estos fundamentos teológicos debieran constituir las coordenadas de la comprensión católica de la universidad y, en particular, de la autonomía universitaria. Si estimamos que la universidad es un lugar específico de inculturación del evangelio, es posible pensar que en ella la autonomía debiera ser plenamente respetada, pero también fundada por la fe cristiana. La autonomía en las universidades católicas ha de ser cuidada como condición sin la cual no puede darse la búsqueda “desinteresada” de la verdad, pero también como el resultado de una búsqueda de la verdad que se “interesa” por todas las criaturas sin exclusión. La autonomía en una universidad católica se comprueba en una búsqueda “desinteresada” e “interesada” por la verdad. Desinteresada, en cuanto libre. Interesada, en cuanto útil a todos y no solo a algunos.

Desembocamos en un problema actual crucial de la autonomía universitaria: ¿cómo es posible que una universidad sea un “centro elaborador de cultura”, un centro de una inculturación del Evangelio que dé prioridad a la “autoridad de los que sufren” en la sociedad de mercado y neoliberal

³⁶ Carlos Schickendantz, *Una universidad de inspiración cristiana*, Cuaderno EXTM, Universidad Católica de Córdoba, 2005, 11.

en la que estamos? ¿Cómo una universidad católica puede restarse de reproducir la cultura tecnocrática y mercantil predominante en vez de transformarla? Hoy las universidades católicas entran en tensión y a veces en conflicto con los que las financian. El problema es serio y a veces grave.

Cabe aquí citar al P. Peter-Hans Kolvenbach, General de los jesuitas, en un discurso en Monte Cucco, Roma, el año 2001:

“Los costos crecientes de la educación y la tendencia a la privatización implican una progresiva dependencia de subsidios financieros, que puede llegar a convertirse en una pesada hipoteca social. Puede suceder que no todos los patronos o miembros de los consejos de gobierno sean siempre desinteresados, ni se identifiquen necesariamente con las declaraciones de misión y con la orientación de la universidad. La autonomía misma de la universidad y la libertad de investigación y docencia están en juego. La institución acabará por moderar el tono de su voz, o tendrá que renunciar a hablar en ciertos asuntos. Hay facultades que ‘se venden’ y otras que ‘no se venden’, en función de las salidas económicas, o los intereses de la industria, el comercio, el turismo; hay carreras rentables y carreras que no lo son; hay dinero para unas escuelas, facultades, laboratorios, investigaciones, tesis, mientras no lo hay para otros. La calidad de los docentes que pueden ser contratados y su permanencia en la institución está condicionada también en gran parte por factores de tipo económico y por la concurrencia de instituciones pares”³⁷.

³⁷ Peter-Hans Kolvenbach, “La universidad de la Compañía de Jesús a la luz del carisma ignaciano”, Roma, Monte Cucco, 27 de mayo de 2001, 37.

Al terminar, algunas consecuencias

Hemos de reconocer con Derrida que la universidad católica, al igual que toda universidad, es una “posibilidad imposible”. En ellas es especialmente tensionante que, dadas las condiciones materiales de la existencia, se establezcan alianzas de diversa índole con otros poderes externos a la universidad: el Estado, los partidos políticos, la empresa privada y las clases sociales privilegiadas. Este tipo de alianzas, tantas veces necesarias, suelen quitar “autoridad a los que sufren”, en vez de reconocérsela. A nuestro parecer, para que la paradoja de Derrida no nos paralice, para que esta posibilidad pueda darse, conviene elucidar los controles que han de favorecer su autonomía. El filósofo francés indica en la dirección correcta, pero un cierto puritanismo le impide reconocer que la autonomía universitaria debe ser custodiada. Han de explicitarse, en consecuencia, cuáles son los controles legítimos internos y externos que orientan la actividad universitaria sin perjuicio de la libertad que ella requiere para ser tal. Este tema merece un desarrollo aparte. No es el momento de abordarlo. Pero como mínimo se puede decir lo siguiente.

De hecho, la autoridad eclesiástica puede interferir directamente en la producción y difusión intelectual de sus facultades, frustrando así su tarea de inculturación universitaria de la cultura. Para impedirlo, las universidades católicas debieran estar

dotadas de una institucionalidad adecuada; una que, sobre todo, encauce la confianza de la Iglesia en ellas y oriente su misión específica. Sin el auxilio jurídicamente regulado de la autoridad eclesiástica, la inculturación universitaria de la cultura, en una cultura de mercado como la nuestra, será imposible. Reconocer “autoridad a los que sufren” será una ilusión. Por el contrario, una reglamentación prolija y exigible de las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y el gobierno de las universidades debiera poder contribuir a que aquellas se concentren en su misión de animar el libre desempeño de la academia y proteger este desempeño de las presiones o estímulos foráneos.

LA UNIVERSIDAD CATÓLICA EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Las universidades católicas deben dar razón de su naturaleza específica porque se las acusa de servir a intereses particulares. Pero no es necesaria esta acusación para que ellas expliciten qué son y qué pretenden. Toda auténtica universidad debiera preguntarse incesantemente por sí y ante sí, qué fines se pone y con qué métodos pretende alcanzarlos.

En esta ocasión me detendré en una reflexión sobre las universidades católicas desde una perspectiva teológica. Mi

intención es mostrar que la fe cristiana exige que las universidades católicas sean realmente universidades. Entiendo que estas, para ser tales, están al servicio de la humanidad y nunca de intereses corporativos o ideológicos. Ninguna universidad puede ser un *think tank* o un laboratorio. Tampoco las católicas pueden serlo. Quiero decir que, si en los hechos las universidades católicas se comportan como instituciones funcionales a una Iglesia que pretende sola o con otros conquistar un lugar en un mundo en disputa, es que fallan en su razón teológica de ser. Por el contrario, es la fe cristiana misma la que exige a la Iglesia que respete, proteja y auspicie un trabajo intelectual autónomo y libre.

Salimos, en consecuencia, en busca de un concepto teológico de una universidad católica. Estamos convencidos que la apuesta teológica última de la Iglesia, es que sus universidades sean aún más verdaderas universidades; no por poseer verdades reveladas, sino porque la revelación cristiana las mueve a sacar las máximas consecuencias humanizadoras del Cristo que es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6).

No hay cristianismo sin universidad

Propongo, no sin exageración, la siguiente tesis: no hay cristianismo sin universidad. Esta tesis, bajo un respecto, es falsa.

En la historia las más de las veces el cristianismo se ha desarrollado fuera de las universidades; por otra parte, las universidades católicas tampoco han contribuido siempre a la misión de la Iglesia de instaurar en la tierra la “civilización del amor” (Pablo VI). Lo digo de otra forma: no hay cristianismo sin algo equivalente a una universidad; no lo ha habido, las veces que los cristianos se han eximido de pensar, suponiendo que la fe les basta. De un modo análogo a como la Iglesia entiende que debe relacionarse la fe y la razón, debiera plantearse la relación entre la fe y la universidad.

La doctrina de la Iglesia sobre el valor de la razón tuvo su máxima expresión en el Concilio Vaticano I (1869-1870), cuando se hizo necesario pensar la relación de la razón con la fe. El Vaticano I combatió el fideísmo, que pretendía saltarse el recurso a la razón en el conocimiento de Dios y, en virtud de este conocimiento, de lo que puede decirse de su creación. Juan Pablo II ha recordado esta doctrina: “La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios” (*Fides et ratio*, 16). A renglón seguido, en el número siguiente, continúa: “no hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (*Fides et ratio*, 17).

El Vaticano II recogió explícitamente esta enseñanza (cf. *Gravissimum educationis*) y, de un modo promisorio, echó las

bases para la que en el futuro habría de ser una evangelización de la cultura y una inculturación del evangelio (cf. *Gaudium et spes*). Años después Juan Pablo II promulgó *Ex corde Ecclesiae*, el documento más importante en materia de universidades del postconcilio. En este se subraya que la misión de las universidades católicas, como la de toda universidad, es la “búsqueda desinteresada de la verdad” (*Ex corde Ecclesiae*, 1, 2, 4, 5, 7, 15, 30), búsqueda que se realiza por medio del diálogo.

Los casos de un diálogo feliz entre fe y razón, y entre fe y ciencias han sido tantos como las veces que ha sido posible a la Iglesia hablar con pertinencia. Pensemos en la más reciente encíclica del Papa Francisco. *Laudato si'* cumple los estándares actuales de científicidad y, por esto, ha sido aplaudida por los expertos ambientalistas. No les ha estorbado su fuerte impronta teológica. Tal vez, por el contrario, han visto en el pensamiento creyente un aliado en el plano de la razonabilidad; y no meramente un poder que sumar a su causa. Otro ejemplo: en la medida que la Iglesia ha tomado conocimiento de las investigaciones científicas acerca de la homosexualidad, ha dejado de considerar perversas a las personas homosexuales. Nadie elige ser homosexualidad. Durante un tiempo la ciencia consideró la homosexualidad una enfermedad. Desde el momento que asegura que no lo es, la Iglesia debe hacerse cargo racionalmente de la siguiente cuestión: ¿cómo es posible que Dios haya creado una persona homosexual y le haya

negado su ejercicio? La respuesta que se dé a esta pregunta debe articular fe y razón.

Sin embargo, en *Ex corde Ecclesiae* asoma un problema. El documento recuerda que la tarea específica de la universidad católica “es la de unificar existencialmente en el trabajo intelectual dos órdenes de realidades que muy a menudo se tienden a oponer como si fuesen antitéticas: la búsqueda de la verdad y *la certeza* de conocer ya la fuente de la verdad’ (citado del Discurso de Juan Pablo II al Instituto de París, 1980)” (*Ex corde Ecclesiae*, 1). El Papa llama la atención sobre el peligro de articular malamente razón y fe. Pero el documento es lacónico. No aclara suficientemente cómo puede errarse al momento de intentar vincular estas dos magnitudes. Echa-mos de menos en *Ex corde Ecclesiae* la explicitación de criterios que impidan caer en las “herejías” que mencionaremos a continuación. Es más, si tomamos en cuenta el articulado canónico del documento, si se repara en las facilidades que tiene la jerarquía eclesiástica para intervenir en la universidad –y de hecho utiliza–, no es difícil imaginar que se levanten quejas contra las universidades católicas por no respetarse en ellas la autonomía de las facultades o la libertad de cátedra. Se entienden, en consecuencia, las interrogantes que se levantan en contra de la factibilidad de una universidad católica.

La universidad católica debiera buscar comprender el mundo y transformarlo con la ayuda de la revelación, pero no

lo logrará nunca sin la razón y menos a pesar o en contra de ella. Sin la universidad, podríamos decir, la fe no llega a ser sí misma. Con la universidad, con su auxilio específico, en cambio, la mirada creyente puede conocer mejor los dinamismos de la realidad y encausarlos en vista a perfeccionar y compartir el mundo; y, asimismo, puede ella reconocer con mayor exactitud las formas de deshumanización y de destrucción de la creación y proponer logros de civilizatorios auténticamente humanizantes.

De aquí que la autonomía ha de ser condición y objetivo en las universidades católicas. Nada obsta a que estas, por ejemplo, puedan asumir como propio el primer considerando de la Carta Magna de las Universidades Europeas firmada con ocasión de los 900 años de la creación de la universidad de Bolonia (1988), que reza así:

“La universidad, en el seno de sociedades organizadas de forma diversa debido a las diferentes condiciones geográficas e históricas, es una *institución autónoma* que, de manera crítica, produce y transmite la cultura por medio de la investigación y la enseñanza. Para abrirse a las necesidades del mundo contemporáneo, debe lograr, en su esfuerzo de investigación y enseñanza, una independencia moral y científica de todo poder político y económico”³⁸.

³⁸ *Carta Magna y declaraciones conjuntas europeas sobre la universidad*, disponible en <http://www.encuentros-multidisciplinares.org/Revistan%C2%BA9/Carta%20Magna%20y%20Declaraciones%20conjuntas%20europeas%20sobre%20la%20universidad.pdf>. Principio fundamental 1.

Esta última exigencia, dejado aparte el mecanismo para hacerlo operativo, debiera precaver a la institución eclesial de intervenir en las universidades católicas como puede hacerlo un propietario en su negocio. Pero el reclamo de autonomía inherente a las universidades no contradice el servicio que ellas prestan a la cultura e instituciones extra universitarias, todo lo contrario.

Toda universidad debiera poder establecer libremente sus métodos científicos para buscar la verdad, único fin que puede serle exigido por otras instituciones, agrupaciones o personas, pues la verdad es su razón de ser. La razón de ser de la autonomía universitaria es poder abrirse a la totalidad de la realidad como la fuente primera de los conocimientos que realmente harán mejor la vida humana de todos los seres humanos. Por ello, en las universidades católicas la tarea de pensar por puro amor a la verdad, con autonomía, es condición para atender a las verdaderas necesidades de un mundo siempre históricamente determinado y en disputa. Pues también las universidades católicas experimentan la tentación de servir a demandas externas espurias o la tentación contraria de convertirse en “torre de marfil”, esta es, la de la universidad liberada de la exigencia de pertinencia o de servicio a las necesidades de su contexto. Esta universidad, digámoslo de paso, incurre en el vicio epistemológico de arrogarse el monopolio de las fuentes del conocimiento, de la sabiduría y de la cultura, y es particu-

larmente sorda al clamor de las víctimas del progreso científico y técnico.

De aquí que una pregunta decisiva para las universidades en general es: ¿cómo es posible articular solidaridad (es decir, el vínculo con el mundo al que la universidad pertenece y al que sirve) y autonomía (la independencia de los estímulos alienantes, de presiones ideológicas o doctrinarias, y de las instituciones que las sustentan, que suelen “tomársela”)?

Esta exigencia teórica es especialmente desafiante para las universidades católicas de elite –mayoritarias en América Latina– pues en y mediante ellas los privilegiados pueden incrementar su ventaja social, reproduciendo el mundo que los legitima y los vuelve indispensables. Desde fuera de la universidad, la empresa privada, el Estado, los partidos políticos, pueden encontrar en la institución eclesiástica una aliada que decide o incide en decisiones universitarias que inhiben la libertad de sus académicos y facultades para pensar con gratuidad o desvían las energías intelectuales en una dirección exactamente contraria a la del pensar adulto que, en primera y última instancia, solo puede rendir cuentas ante sí mismo. Las universidades católicas, así, no debieran apurarse en proclamar su interés por servir al país o a la evangelización sin antes revisar a fondo los mecanismos que custodian y fomentan su autonomía.

La perspectiva eclesial latinoamericana lleva a plantear el problema en estos términos: ¿es posible una universidad católica

que no haga una “opción por los pobres”? Teológicamente, no. Otra cosa es cómo lo hagan. Sirvan de test estas preguntas: ¿a quiénes educan y con qué objeto? ¿Para quiénes investigan? Si en el hombre auténtico que fue el Hijo de Dios la Iglesia encuentra el modelo del empalme de fe y razón, en el Cristo que se identificó con los pobres y murió en la cruz por solidaridad con el ser humano halló el motivo último de este empalme. He aquí la razón de ser de las universidades católicas.

“Creer” en la universidad

Constatamos un feliz juego de palabras. Se puede hablar de fe en la universidad en dos sentidos. Primero, como creer en ella misma, esto es, una convicción acerca del valor del quehacer universitario. A esto me he referido en las páginas anteriores. Segundo, significa el lugar y la función que tiene la fe cristiana –como *fides qua* (fe subjetiva de los creyentes) y como *fides quae* (el credo objetivo del cristianismo)– en la actividad universitaria.

Herejías universitarias

Respecto de este segundo significado sostenemos que hay maneras correctas y equivocadas de entender la funcionalidad

de la fe en la vida de la universidad católica. Nos será útil aquí ilustrar la problemática distinguiendo algunas “herejías” universitarias. En sentido estricto una herejía es declarada por la institución eclesíástica cuando determinados postulados teológicos se apartan de la fe tradicional. El magisterio cumple esta tarea de discernimiento porque estima que la adhesión a postulados teológicos equivocados conduce a los fieles a prácticas que se apartan de lo que se entiende por cristianismo. En el campo que nos ocupa, por analogía, podemos suponer que la invocación del factor religioso puede ser herético cuando desnaturaliza la identidad católica del quehacer universitario.

Es así como detecto dos tipos de “herejías” universitarias. Una, el *sectarismo*, cara práctica del fideísmo (cuya expresión universitaria consiste en hacer primar la fe sobre la razón como si estas compitieran en un plano epistemológico homogéneo; como si los católicos pudieran en determinadas materias tener la verdad para hacerla prevalecer sobre los otros, sin buscarla y sin discusión académica). Y una segunda “herejía” que quisiera llamarla *irrelevancia*, cara práctica de una especie de secularismo que rechaza que la fe cristiana pueda aportar algo al conocimiento científico (me refiero a un tipo de censura o autocensura científicista que, como prejuicio o inhibición, resiste a la posibilidad de encontrar a la ciencia un fundamento trascendente).

- *El sectarismo*

El *sectarismo* en las universidades católicas es bifronte: una cara mira hacia afuera, al comportamiento de estas universidades en la sociedad en que arraigan; y la otra mira hacia adentro, consiste en una mala invocación del factor religioso en el plano epistemológico y académico en general.

Una universidad católica es sectaria cuando pide a la sociedad que respete su autonomía de modo semejante a como han de ser respetadas las demás identidades ideológicas o religiosas, pero como si no existiera obligación alguna de cuestionarse en ella lo que afecta a la humanidad en su conjunto. Subyace a esta demanda de la Iglesia en la sociedad un pluralismo indiferente a la contribución de las diversidades. En este caso, se reclama tolerancia para asegurarse una parcela en la hacienda de la verdad, olvidándose que la verdad es una y que solo puede servir a todos cuando se la encuentra con todos. En una universidad así ocurre lo que en las sectas: la secta tiene la verdad, los de fuera sucumben en el error. De aquí que en las universidades sectarias los que las dirigen pueden hacer y deshacer en ellas como dispone un propietario de su cosa con los únicos límites que impone el Estado de derecho.

Una universidad así es “herética” pues no radica en un principio teológico fundamental, a saber, que “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que

haya de afirmarse mayor semejanza”³⁹. Si la Iglesia exige que se respete el misterio de Dios, si demanda que nuestros predicados sobre Él observen la analogía que debe caracterizarlos, *a fortiori* en las universidades católicas ningún universitario católico puede pretender que su fe le haga depositaria de una serie de conocimientos seculares del que sus pares, por no tener fe o no tenerla a su grado, carecen. La fe cristiana misma impide pensar que Dios, que se ha revelado en la historia y de un modo histórico, vaya a “meter mano” en la historia en favor de los cristianos. Habiendo llegado la humanidad a saber algo de Dios por sus huellas en la creación y sobre todo por la historia de Jesús y de la Iglesia, un concepto ortodoxo de Dios –y de lo que por su medio podemos saber de nuestra condición humana– debe respetar la heterogeneidad que hay entre Dios y el mundo. Hacer competir el conocimiento divino con el conocimiento mundano como si fueran dos magnitudes homogéneas es “herético”: conduce a las peores prácticas en la vida universitaria y, por cierto, hace cortocircuito epistemológico con el desarrollo de la ciencia y la cultura.

La cara “herética” interna de una universidad sectaria se muestra allí donde la identidad depende de la catolicidad de sus integrantes (*fides qua*) o del control del credo (*fides quae*). En estos casos la fe religiosa rápidamente pasa a constituirse

³⁹ H. Denzinger-P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999, 806.

en el criterio dirimente para distinguir entre académicos de primera o de segunda categoría. De este error se siguen una serie de anomalías: simulaciones, inhibiciones, desorientación de la docencia y de la investigación al servicio de intereses de particulares. Una verdadera universidad católica, en cambio, debiera hacer espacio a todos, siendo simplemente “universal” (*καθολικός*, esto es “a través del todo”).

Pero puede hacerlo, además y sobre todo, por ser católica. Los cristianos creen que Dios “cree” en el ser humano y en toda la humanidad. La universidad católica tiene un título propio para ser universidad a secas. Cuando se “cree” en la universidad, la actividad universitaria de todos –cristianos y no cristianos, de creyentes o agnósticos– vale por igual. Cuando hay “fe” en la universidad el criterio dirimente de la calidad de sus integrantes es su voluntad de diálogo sin restricciones; un diálogo que dará pruebas de autenticidad allí donde los conocimientos verdaderamente se busquen y nada que no se someta al escrutinio de la academia se dé por sabido.

Nuestra opinión es que la institución eclesiástica, por el respeto que merece en el cristianismo la autonomía del ser humano para buscar libremente a Dios y hacerse responsable del mundo como creación suya que es, debiera poder suscribir como suya la libertad universitaria que la misma Carta Magna de las universidades europeas consagra en estos términos:

“La libertad de investigación, de enseñanza y de formación es el principio fundamental de la vida de las universidades; los poderes públicos y las universidades, cada uno en su esfera de competencias, deben garantizar y promover el respeto a esta exigencia fundamental. El rechazo de la intolerancia y el diálogo permanente hacen de la universidad un lugar de encuentro privilegiado entre profesores, que tienen la capacidad de transmitir el saber y los medios de desarrollarlo mediante la investigación y la innovación, y estudiantes que tienen el derecho, la voluntad y la capacidad de enriquecerse con ello”⁴⁰.

La fe cristiana supone que a la verdad de Dios y del mundo se llega mediante el ejercicio de la razón y de la libertad; y de una fe que en vez de eximirlos de su labor conjunta les exige cumplirla en favor de toda la humanidad, nunca de un grupo particular de privilegiados o de la Iglesia así entendida.

- *La irrelevancia*

Evidentemente que este diálogo sobre el ser humano entre académicos de diverso credo no se dará nunca si en una universidad católica no hay creyentes (*fides qua*) o el credo cristiano (*fides quae*) no sea conocido y no sea puesto en juego su apuesta humanizadora. Otra “herejía” universitaria, podríamos decir, se da en universidades en que la importancia del nombre de católica o de cristiana es meramente formal.

⁴⁰ *Ibid.*, Principio fundamental 3.

Suele ocurrir que la fe cristiana en las universidades católicas no incide realmente en la epistemología de las ciencias y la razón de ser de las facultades. A menudo ocurre que la demanda de autonomía cierra a las disciplinas a la posibilidad de un influjo que se prejuzga como impertinente o ilusorio. No se puede minimizar la seriedad de la discordia entre fe y ciencia durante la modernidad. Pero dejados aparte los prejuicios mutuos de la mentalidad religiosa y el mundo científico, se ha de reconocer por lado y lado que no se puede descartar una confluencia virtuosa. No lo puede hacer una universidad católica, por las razones señaladas más arriba. El pensamiento científico, por su parte, debiera explicitar cuáles son los fundamentos trascendentes de su desarrollo. Tiene que explicar, por de pronto, qué tipo de neutralidad exige y a qué clase de intereses sirve. Aquí y allí debiera tratar de encontrar un factor epistemológico heterogéneo, un motivo que la trascienda y le haga trascendente, que contribuya a la elaboración de conocimientos que eleven la condición humana sin excluir a priori que la fe cristiana pueda aportarle alguna luz.

Es indispensable que en una universidad católica el pensamiento cristiano interactúe a nivel científico. Esta es ni más ni menos que su razón de ser. De aquí que sea necesario que en las universidades católicas haya pastorales que ofrezcan un conocimiento y una experiencia de Cristo, de la Iglesia y de su enseñanza. Sin embargo, habrá que estar atentos, pues por

esta vía a menudo se cuele el mayor de los riesgos: la confusión de la catolicidad de la universidad con el cultivo de la piedad religiosa. Suele pensarse que una universidad es católica porque en ella hay católicos. Esto es secundario. Lo decisivo es que en ella el cristianismo se confronte con las ciencias.

Por esto, una universidad católica necesita una facultad o escuela de teología. La teología en una universidad debiera cumplir dos funciones: perfeccionar la expresión de la fe en virtud del conocimiento científico a la mano; e incidir en las disciplinas por las vías que le sea legítimo hacerlo y en función de su desarrollo. La existencia de una facultad o escuela de teología en una universidad, sin embargo, tampoco asegura que esta confrontación tenga lugar. Vistas las cosas de cerca, el diálogo fe y ciencia en las universidades es precario. Muchos tendrán la impresión de tratarse de dos órdenes del conocimiento que pueden coexistir yuxtapuestos, excluyéndose a veces, tolerándose respetuosamente otras.

Por una parte, es triste ver que en universidades católicas latinoamericanas algunas facultades se han desarrollado en conflicto abierto con los reclamos humanitarios de la Iglesia jerárquica. Ellas han sido refractarias a los cuestionamientos de la fe. Otras facultades no han llegado tan lejos, pero en muchos casos avanzan con sus métodos sin someterlos a la crítica del cristianismo. Por otra parte, la teología desarrollada en las universidades latinoamericanas suele escamotear su misión pastoral,

toda vez que no integran suficientemente los conocimientos científicos que ayudarían a la pastoral a anunciar el Evangelio en la actualidad. La teología universitaria latinoamericana a menudo remeda la formalidad científica contemporánea sin percatarse que procediendo de esta forma peca precisamente de poco científica. No se tiene en cuenta que después del Vaticano II el discernimiento de los signos de los tiempos constituye para la Iglesia el mayor desafío científico.

Discernimiento de los signos de los tiempos y “conversión” a la verdad

Toda universidad está referida a la historia. La ciencia contemporánea ha tomado conciencia de esta referencia al punto de reconocer que sus mismos conocimientos son históricos y que la verdad científica puede experimentar revoluciones sucesivas en sus paradigmas.

Sin embargo, no siempre hay conciencia sobre los intereses extrauniversitarios a los que la universidad de hecho sirve o no sirve; sobre los poderes que se disputan el mundo y que ven en la universidad otro poder del cual sacar provecho. Hoy debiera preocupar sobremanera el origen del financiamiento de las universidades católicas. Lo dice Peter-Hans Kolvenbach, General de los jesuitas, en estos términos:

“Los costos crecientes de la educación y la tendencia a la privatización implican una progresiva dependencia de subsidios financieros, que puede llegar a convertirse en una pesada hipoteca social. Puede suceder que no todos los patronos o miembros de los consejos de gobierno sean siempre desinteresados, ni se identifiquen necesariamente con las declaraciones de misión y con la orientación de la universidad. La autonomía misma de la universidad y la libertad de investigación y docencia están en juego. La institución acabará por moderar el tono de su voz, o tendrá que renunciar a hablar en ciertos asuntos. Hay facultades que ‘se venden’ y otras que ‘no se venden’, en función de las salidas económicas, o los intereses de la industria, el comercio, el turismo; hay carreras rentables y carreras que no lo son; hay dinero para unas escuelas, facultades, laboratorios, investigaciones, tesis, mientras no lo hay para otros. La calidad de los docentes que pueden ser contratados y su permanencia en la institución está condicionada también en gran parte por factores de tipo económico y por la concurrencia de instituciones pares”⁴¹.

La universidad no tiene otra arma para defenderse de la empresa, los partidos políticos, las iglesias y el Estado, que la confrontación intramuros de la razón consigo misma. La autonomía es la característica y la motivación primera de toda universidad. Siendo autónoma, pensando autónomamente, puede prestar los servicios que otros a veces pretenden obtener de ella con apuro o malas artes. De aquí que la universidad sea, según Derrida, impotente, carente de poder propio,

⁴¹ P.-H. Kolvenbach, *Discursos Universitarios*, Córdoba 2001, 62-63.

siempre expuesta a que otros se apoderen de ella⁴². Esta es su paradoja: ella, radicada en la historia, debe servir de un modo no servil ni inmediato a intereses históricos, pero no a cualesquiera. Para que la universidad cumpla su misión en su época, debe ser respetada y hacer respetar su autonomía, pues esta es, en principio, la garantía teórica del interés de la humanidad por compartir el mundo entre todos.

Aquí ubicamos la misión de la jerarquía eclesiástica en las universidades católicas. La relación entre la jerarquía y la universidad debe ser compleja. Entre ambas debieran existir variados cables para que la misión de una y de otra se potencien, ya que ambas tienen como objetivo trascendente exactamente que el mundo sea compartido. Para que esta sinergia opere, la jerarquía, lo mismo que los otros poderes, debe respetar la autonomía universitaria. La jerarquía debe, aún más, defender su autonomía en contra de quienes quieren apoderarse de la universidad. Tarea nada fácil, pues la misma institución eclesiástica, para financiar la universidad, opera a menudo con los “principados” y “potestades” de este mundo (cf. Ef 6, 12).

Con todo, la universidad católica debiera abrirse al discernimiento del sentido de la historia que a la jerarquía de la Iglesia le corresponde hacer como parte central de su misión. La jerarquía, todavía más, exigiéndole a la universidad autonomía para buscar la verdad en favor de todos, salvaguarda nada

⁴² J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid 2002, 16.

menos que su científicidad. La pseudociencia sirve a intereses particulares. Solo los conocimientos que favorecen a todos a los seres humanos pueden ser llamados científicos. Esta preocupación por todos los seres humanos, por otra parte, hace indispensable el cultivo de la filosofía en las universidades. Cuando en estas no hay trabajo filosófico, lo que encontramos en ellas son centros politécnicos. Cuando en las universidades la filosofía no entra en juego con las otras disciplinas –las que le imponen a ella misma la obligación de hacerse cargo de la totalidad de la realidad– lo que se llama filosofía está en camino de serlo o es derechamente pseudofilosofía.

El problema de la incidencia de la jerarquía eclesiástica en la universidad, sin embargo, no es de fácil solución. La Iglesia, por razón de su fe en Cristo, cree haber atinado con el sentido de la historia; pero el conocimiento de este sentido, como hemos dicho, depende de una articulación de fe y razón que –agregamos en este apartado– se cumple en el tiempo. No se trata, en su caso, del sentido de la historia al modo hegeliano, pretendidamente posible de excogitar por anticipado por la mera razón. Los cristianos, por el contrario, creen que la historia tiene sentido toda vez que siguen a Jesús de Nazaret con la creatividad de la que han sido dotados por el Espíritu de Cristo muerto y resucitado. Para ellos, el sentido de la historia se anticipó hace dos mil años y está por ejecutarse escatológicamente mediante una praxis histórica que,

además de no admitir recetas ni requerir de una casta sacerdotal que la adivine, solo se cumplirá al final de la historia cuando Dios sea “todo en todos” (1 Cor 15, 28). En otras palabras, la Iglesia más que poseer el sentido de la historia es poseída por él, posesión que se verifica como aquella pasión por la llegada del reino anunciado a los despojados y excluidos del mundo que a Jesús le costó la vida. La misión de la Iglesia es mesiánica. No del modo como lo ha sido la cristiandad que desde Constantino a esta parte –ahora ya en franca decadencia– procuró este sentido con la espada y, en las últimas centurias, con la contribución de los Estados modernos.

La institución eclesiástica, por tanto, cumple su misión haciendo discernimiento de los “signos de los tiempos”, a saber, de la acción actual de Dios que se manifiesta opacamente –porque Dios no “mete mano” en la historia, porque no hace revelaciones particulares a los científicos cristianos– en los acontecimientos históricos. A las universidades católicas, particularmente a las facultades de teología, les corresponde colaborar con la jerarquía en esta misión, lo que solo pueden hacer con la autonomía y libertad para investigar y enseñar que las distingue como universitarias; pero que, por otra parte, no podrían realizar –sin incurrir en las “herejías” señaladas– si la jerarquía eclesiástica no las reclutara en esta misión suya de discernir los “signos de los tiempos”. Si

las universidades católicas no se sirvieran de este ejercicio teológico del magisterio eclesial, habría que cerrarlas por desorientadas.

La verdad que todas las universidades buscan solo se alcanza “convirtiéndose” a ella. La autonomía con que se la descubra es condición *sine qua non*, pero no es la única condición. Cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes, si son universitarios, han de “convertirse” a la verdad que les reclama una humanidad oprimida por innumerables opresores. En palabras de Carlos Schickendantz:

“Las universidades, como las personas, no pueden tener ‘intereses más altos’, que los de responder a la autoridad de los que sufren. Desde este punto de vista evangélico parece oportuno preguntarse: ¿Qué espacio ocupa esta perspectiva en los proyectos de investigación, en nuestras publicaciones, en los planes de las diversas facultades, en los programas de las distintas cátedras, en las prioridades de los profesores, en la selección y en la formación del personal, en la orientación general de la pastoral universitaria, en el acento de la propuesta y de las actividades específicamente religiosas, en los criterios de evaluación institucional?”⁴³.

Desde la óptica teológica, la verdad es Cristo actuante en la historia de todos los seres humanos a través de su Espíritu como su principio liberador y realizador. Pero a esta verdad

⁴³ C. Schickendantz, *Una universidad de inspiración cristiana*, Cuaderno EXTM, Córdoba 2015. 11.

nadie tiene acceso directo ni podrá alcanzarla sin los demás. La jerarquía eclesiástica debiera ayudar a las universidades católicas a arraigar en la historia, sin transformarse en “torres de marfil”. Pero la contribución específica suya solo será pertinente cuando, en circularidad hermenéutica, se sirve ella del trabajo científico libre y autónomo.

LA MISIÓN UNIVERSITARIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. EJEMPLO DE LOS JESUITAS DE EL SALVADOR

Los pueblos celebran a sus mártires. Ellos son testigos destacados de cada cultura y tradición religiosa. Recordamos a los mártires de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador como testigos del cristianismo, de la Compañía y de la mejor tradición universitaria.

En esta oportunidad, me propongo desarrollar tres temas, mostrando su conexión: 1) el martirio de los universitarios, 2) una idea teológica de la universidad, 3) la Gregoriana en la situación eclesial post Vaticano II.

Intentaré centrarme en la labor de las universidades y de los jesuitas universitarios en general, pero desde una perspectiva teológica.

Martirio de universitarios

En 1982, la Universidad de Santa Clara concedió a Ignacio Ellacuría, entonces rector de la UCA, el Doctorado Honoris Causa. En esa ocasión, Ellacuría aceptó el premio como un reconocimiento a muchos que realizaban su trabajo en una situación altamente conflictiva. El título de la conferencia fue: “Una universidad para el pueblo”⁴⁴.

Me parece importante dejar que Ellacuría hable. Sus palabras explican lo que sucedería después, el 16 de noviembre de 1989, con él y otros jesuitas universitarios de El Salvador. Sus palabras nos señalan hoy cómo avanzar.

Según Ignacio Ellacuría, el punto fundamental es este: “¿en qué consiste el servir universitariamente a la iluminación transformadora de la realidad social, de la sociedad y del pueblo, en que está inserta (la universidad)?”⁴⁵. Para Ellacuría, la universidad no puede ser la misma en todas partes. Debe corresponder a una realidad histórica y culturalmente determinada. Continúo con la cita:

“debemos ser rígidos en la búsqueda de la respuesta por lo que es la realidad histórica, a la que pretendemos iluminar y transformar. Pues bien, nuestro análisis intelectual encuentra que nuestra realidad histórica la realidad de El Salvador, la realidad del tercer

⁴⁴ Ellacuría, I., “Universidad para el pueblo”, *Diakonia* 6 (23) (agosto-octubre 1982) 81-88.

⁴⁵ *Ibidem*, 84.

mundo, es decir, la realidad de la mayor parte del mundo, la realidad histórica más universal se caracteriza fundamentalmente por el predominio efectivo de la falsedad sobre la verdad, de la injusticia sobre la justicia, de la opresión sobre la libertad, de la indigencia sobre la abundancia, y en definitiva del mal sobre el bien. Quizá esta afirmación o esta serie de afirmaciones no sea compartida fácilmente por ustedes. Pero recuerden que ustedes, son una minoría súper privilegiada de la humanidad. Para nosotros, en cambio, y esas afirmaciones son una constatación que se nos impone día a día, tanto por la evidencia inmediata de los hechos cotidianos, mejor diría de los sufrimientos cotidianos, como por el análisis universitario de la realidad, que se encubre, pero que también se descubre tras los fenómenos inmediatos.”.

Continúa más adelante:

“una Universidad de inspiración cristiana y seguida que enfoca toda su actividad universitaria, esto es, la actividad universitaria como un todo, aunque no necesariamente en cada una de sus partes, y desde el horizonte iluminador de lo que significa una opción preferencial cristiana por los pobres; unos pobres, que son, además, la inmensa mayoría de la humanidad, el hombre real y concreto, que vive hoy en el mundo del siglo XX”.

Prosigue:

“significa más bien que la Universidad debe encarnarse entre los pobres intelectualmente para hacer ciencia de los que no tienen voz, el respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen

la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo despojo, y pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón”.

Ellacuría y sus compañeros conocieron en carne propia lo que significaba desarrollar su labor universitaria en una situación “difícil y conflictiva”. Antes de ser asesinados, la UCA ya había sufrido numerosos ataques violentos. Esto, recuerda Ellacuría, según el pensamiento de Mons. Romero, no debería sorprender a nadie. Cita a Romero: que algo iría mal en la iglesia salvadoreña, si junto a tanto pueblo humilde asesinado, y no hubiera sacerdotes que corrieran el mismo destino”.

Continúa Ellacuría:

“si nuestra Universidad nada hubiera sufrido en estos años de pasión y muerte del pueblo salvadoreño, es que no habría cumplido con su misión universitaria y, menos aún, habría hecho visible su inspiración cristiana en un mundo donde reina la falsedad, la injusticia, y la represión, una Universidad que luche por la verdad, por la justicia, y por la libertad, no puede menos de verse perseguida”.

Según esto, para Ignacio Ellacuría, una universidad jesuita en una situación conflictiva no puede ser ajena al conflicto. Él y sus compañeros desarrollaron su actividad en la peor de las situaciones, es decir, en una guerra civil. En aquellos años,

el compromiso de los jesuitas de la UCA con los pobres de su país llevó a Ellacuría a colaborar en las negociaciones de paz. Lo mataron quienes no querían la paz en El Salvador.

Los mártires de la UCA recuerdan a los jesuitas universitarios de entonces, y también a nosotros, que el conflicto es una realidad de la que debemos hacernos responsables intelectualmente. ¿Cuáles son los conflictos? ¿Por qué se producen? ¿Dónde están los jesuitas en los conflictos correspondientes a su sociedad?

Los teólogos de la liberación nos han abierto los ojos, especialmente a los “teólogos de escritorio”⁴⁶. Ellos han vivido los mismos conflictos sociales de América Latina, conflictos que se replican en la Iglesia hasta hoy. Debe saberse que casi todos los teólogos latinoamericanos han sido maltratados fuera y dentro de la Iglesia.

En América Latina, el mayor enfrentamiento teológico ha sido denominado: “La lucha entre los dioses”. Por un lado, los teólogos han señalado al Dios de la vida y, por otro, a los ídolos de la muerte. El Dios de la vida es el Dios de la Biblia, el Dios de los pobres. Los ídolos de la muerte son muchos; el más importante, se dice, es la propiedad privada institucionalizada, cuya última versión es el neoliberalismo.

A este nivel, la realidad de confrontación ha producido resultados teológicos notables. Impresiona que, antes de su

⁴⁶ La expresión es del papa Francisco en *Evangelii Gaudium*, 33.

muerte, Ellacuría descubrió nuevos aspectos del martirio de Jesús. Jon Sobrino desarrolló su pensamiento. En una circularidad hermenéutica, Sobrino ha comprendido la realidad a partir del martirio de Cristo y, viceversa, ha comprendido el martirio de Cristo a partir de los pueblos llamados crucificados y mártires. El pueblo crucificado, subraya, “permite conocer mejor al Cristo crucificado”⁴⁷. Este encarna el cuerpo de Cristo en la historia y hace presente incluso su misterio de salvación.

Finalizo esta parte de la exposición con dos preguntas. Primera: ¿a qué batalla histórica corresponde nuestra batalla intelectual? En un mundo de pecado debería haber, pienso, una batalla intelectual. Segunda: ¿Cuál es de hecho nuestra lucha intelectual cotidiana y qué importancia histórica tiene?

Idea teológica de la universidad

Los cristianos no buscan los conflictos, sino la paz. La Iglesia siempre ha mirado con desconfianza a quienes buscan el martirio. Sin embargo, Jesús, que anunció la verdad de Dios, murió de forma violenta. Esto significa para nosotros que la verdad no conduce simplemente a la paz. No siempre.

⁴⁷ Sobrino, J., *Jesucristo liberador*, Madrid 1991, 334.

Toda universidad está al servicio de la búsqueda de la verdad. Esto lo reconocen todos, incluso quienes no son cristianos. La verdad es la razón de ser de la universidad.

Sin embargo, no todos entendemos lo mismo por verdad. Para los cristianos, la verdad es Jesucristo; más precisamente, es el testimonio de Jesucristo. Jesucristo es el principio y el fin de la realidad, y el fundamento de su conocimiento. La verdad cristiana es fundamentalmente testimonial. Jon Sobrino dirá: “Conoce a Jesús quien sigue a Jesús”. Por tanto, la misión de una universidad cristiana es la búsqueda de la verdad en el mundo real que compartimos –o no compartimos– con todos los seres humanos. Buscar la verdad en la universidad, para nosotros jesuitas, es la exigencia de una fe que, en un mundo en conflicto, clama justicia. La lucha por la justicia, para nosotros universitarios de la Compañía, no rebaja los estándares del rigor científico. Esta lucha nos exige ser aún más rigurosos. El *magis* ignaciano nos orienta con precisión, nos estimula, pero también nos impulsa a ser aún más “científicos”, es decir, nos demanda situar el concepto de ciencia en un horizonte más amplio del conocimiento. Este *magis*, discernido a través de los Ejercicios Espirituales, nos permite poner las cosas en orden. No se trata de ser los mejores.

Todos los seres humanos estamos al servicio de la verdad, pero esta no es la misma para todos. Los jesuitas zubirianos de Centroamérica nos obligan a descubrir la verdad en la

realidad histórica; en una realidad que siempre es histórica; en una historia que, en realidad, está en disputa. Me he dado cuenta, por mi parte, de que hay un enfrentamiento muy profundo entre las universidades respecto al concepto de verdad. Estos diferentes conceptos responden a imágenes de un mundo mal compartido. Esa es la realidad. La verdad de esta realidad es lo que las universidades deben desentrañar, algo que, por otro lado, no se hace desde los escritorios. También se necesita un contacto vivo con las víctimas de la historia y un compromiso político —al menos en un sentido amplio— con ellas.

El mundo universitario actual es, en términos históricos, secular. Este es un dato de la realidad. La realidad es más amplia, pero la secularidad de la tarea universitaria es un dato específico que merece ser discernido. Me impresiona la visión que Charles Taylor tiene de la evolución histórica de la mentalidad moderna occidental. En el siglo XV todos creían en Dios y habría sido extraño que alguien se declarara ateo. En nuestra época ocurre lo contrario. No se descarta la fe en un Dios trascendente, pero la cultura predominante, aquella desde la cual tomamos decisiones, es secular. Esto se aplica también a nuestras universidades católicas. Este dato histórico obliga a los creyentes a ver dónde y cuándo Dios actúa de manera liberadora. Por fe sabemos que renunciar simplemente a la secularidad equivale a traicionar al Creador. Sin

embargo, la creación, herida por el pecado –la creación por la cual nosotros mismos estamos histórica y culturalmente condicionados– muchas veces nos hace promotores, con nuestras universidades católicas, de los “valores” de este mundo. Este es quizá el “pecado” por excelencia de las universidades católicas. Trabajamos para el enemigo cuando con nuestras ideas no somos capaces de interrumpir proféticamente el progreso que ofrece un futuro ilimitado de prosperidad para algunos, olvidando a quienes son sacrificados en este proceso.

Debemos reconocer que somos parte, no solo espectadores, del pecado de las universidades en general; el hecho de ser cristianos no nos libera de ser promotores de una “historia” que no es la historia que el Cristo cósmico realiza desde la eternidad. La actividad universitaria en el mundo actual está al servicio de la idea de historia de quienes concentran de manera impresionante la riqueza y el poder en el mundo. Debemos ser honestos. Las universidades de la Compañía, en muchas partes del mundo, para competir económicamente con otras, se dejan imponer sin dificultad los criterios de científicidad establecidos por las grandes universidades, precisamente grandes porque investigan para las multinacionales o para la industria de la guerra. Con una ingenuidad impresionante, las universidades católicas latinoamericanas adoptan sin crítica las dinámicas operativas de las universidades norteamericanas. Los teólogos que publican en revistas

catalogadas en WOS, ISI o SciELO son premiados económica o académicamente. En cambio, si publican en revistas de nivel pastoral, son “castigados”. Estas no califican, no otorgan puntos, y sin puntos la carrera académica no avanza.

Ha sido difícil para los jesuitas sustraerse a la lógica universitaria predominante. Hacemos lo que podemos. Pero es grave que no nos demos cuenta de lo que ocurre. Sin quererlo, muchas veces reproducimos una idea de la historia no cristiana. No podemos engañarnos. Ofrecer cursos teológicos a los alumnos a veces solo sirve para incrementar los privilegios de personas ya privilegiadas. Organizar bellas pastorales no sirve de nada si las experiencias de Dios que se facilitan no inciden epistemológicamente en el descubrimiento del “reverso de la historia” (G. Gutiérrez). Nuestras universidades a veces parecen carpas de circo bajo las cuales se ofrece de todo, sin que en la unidad disciplinar exista un diálogo efectivo e incluso una dialéctica profunda entre fe y razón, entre fe y cultura, entre fe y justicia. ¿Somos nosotros, los jesuitas, verdaderamente capaces de poner en juego nuestra noción cristiana de historia en el ágora de las nociones de historia, entre las cuales predomina una versión capitalista?

Los jesuitas universitarios mártires de El Salvador nos llaman a hacer una memoria *passionis*. Hacerla, digo, universitariamente. Debemos entrar en la realidad que hoy es nuestra realidad, conocerla, tomar partido con las víctimas

para, mediante nuestro trabajo intelectual, cambiar esta realidad. Dicho en otros términos, las universidades jesuitas deberían re-historizar la historia en lucha contra quienes sistemáticamente la deshistorizan. Des-historizar la historia significa naturalizar lo que es obra de la libertad, es decir, en este caso, la historia de las víctimas, naturalizar la injusticia. El concepto de historia que debería interesarnos extrae su verdad del acontecimiento del triunfo del hombre crucificado, que solo se revela a quien procura bajarlo de la cruz. Acontecimiento que continuará siendo misterio, porque se trata del misterio del hombre roto. El hombre roto desenmascara los hegelianismos que racionalizan el mal del mundo. Hoy no debemos aceptar el concepto científico y técnico estrecho que excluye a tantos. Antes bien, debemos defender un concepto del hombre lo suficientemente grande como para que todos sean reconocidos como hijos de Dios.

La Gregoriana en el contexto eclesial post Vaticano II

Intentaré decir una palabra sobre la Gregoriana, la universidad donde estudié y a la cual estoy muy agradecido. ¿Cómo veo su misión?

El servicio que presta la Gregoriana probablemente no ha cambiado mucho desde su creación. Sin embargo, tras el

Concilio, el contexto geográfico y eclesial del mundo que la universidad busca servir es bastante nuevo.

Hasta el Papa Francisco, todos los papas habían sido europeos o provenientes de la cuenca del Mediterráneo. Tenían la cultura del cruce de las tradiciones judía, griega, latina y germánica. Benedicto XVI fue un papa profundamente europeo, con todas las virtudes y límites que esto implica. El Papa Francisco, argentino del Cono Sur de América Latina, representa un cambio de una Iglesia monocéntrica a una Iglesia policéntrica.

Karl Rahner, en un artículo que adquiere cada vez más relevancia, esbozó una “Interpretación fundamental del Concilio”. Según él, por primera vez en la historia, la Iglesia se actualizó como una Iglesia mundial. En el Vaticano II, el Magisterio operó con representantes provenientes de todas las partes del mundo. Hasta ese momento solo habíamos tenido una versión occidental del cristianismo. Desde el Concilio, la Iglesia ha comenzado a sentir con fuerza la tensión de convertirse en una Iglesia inculturada en las diversas regiones del planeta, sin perder su impronta judeocristiana, grecolatina y europea de siempre. En palabras del propio Rahner:

"Desde el punto de vista teológico, existen en la historia de la Iglesia tres grandes épocas, la tercera de las cuales apenas ha comenzado y se manifestó oficialmente en el Vaticano II. El primer período, breve, fue el judeocristiano; el segundo, el de la Iglesia en áreas culturales determinadas, es decir, en el ámbito del

helenismo y la civilización europea. El tercer período se caracteriza porque todo el mundo constituye, en principio, el espacio vital de la Iglesia".⁴⁸

Rahner no es tan simple como para reducir la historia de la Iglesia a solo tres etapas. Reconoce muchas otras divisiones posibles. Sin embargo, esta división en tres ayuda a ubicarnos en la tercera etapa y a comprender lo que ocurre realmente en la Iglesia hoy. En todas partes se trabaja por levantar una Iglesia nativa, regional, autóctona: una Iglesia asiática, africana, oceánica o latinoamericana. El mayor desafío es avanzar hacia un catolicismo plural con muchas versiones culturales de iglesias adultas.

Este proceso comenzó claramente en América Latina. La recepción que hizo la Conferencia de Medellín (1968) del Vaticano II fue desarrollada posteriormente en las conferencias de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Roma ha fomentado este proceso, aunque a veces también lo ha frenado o interferido.

Este es el contexto geográfico y eclesial en el que se formuló la convicción espiritual y teológica de la opción de Dios por los pobres. Este es, sin duda, el nombre de la recepción que la Iglesia en América Latina ha hecho del Concilio.

⁴⁸ K. Rahner, "Interpretazione fondamentale del Concilio Vaticano II", en *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma 1982, 343-361.

Las cuatro conferencias mencionadas insisten en ella: no se puede ser cristiano sin optar por los pobres.

En este contexto geográfico y eclesial, la Iglesia latinoamericana ha desarrollado una teología propia, es decir, un pensamiento sobre su experiencia histórica y creyente con autonomía. La teología de la liberación latinoamericana ha dado madurez a la Iglesia al ayudarla a reflexionar sobre su amor por los pobres. Si América Latina fue intelectualmente dependiente durante quinientos años, los teólogos latinoamericanos han procurado poner fin a esa minoría de edad.

Sin embargo, lo pendiente en la Iglesia mundial de Rahner es que las iglesias continentales y locales alcancen la madurez. Mientras sigan siendo demasiado dependientes, el Vaticano II no habrá sido plenamente recibido.

¿Qué puede hacer la Gregoriana en este contexto? Muchísimo. Su tarea —si nos dejamos inspirar por los jesuitas universitarios de El Salvador— es ayudar a los estudiantes extranjeros a regresar a sus países para ofrecer a su gente “una historia”. Es decir, ayudar a encontrar la historia de sus pueblos, la “verdadera” historia o la “verdad” hecha historia, algo que ocurre cuando el Espíritu de Jesús resucitado opera silenciosamente en los acontecimientos revelando su originalidad.

Hasta ahora, la historia de las iglesias regionales y locales ha sido la historia de una dependencia. En la práctica, no ha sido más que la historia de la Iglesia europea. Esta

dependencia ha traído muchas cosas buenas, pero también, lamentablemente, ha causado daño. Una Iglesia europea fuera de Europa ha sido muchas veces sinónimo de negación de culturas y, en ocasiones, de justificación de estructuras locales de poder abusivo. Incluso hoy persiste una dependencia de una Curia romana que mantiene a las iglesias jóvenes en una subordinación intelectual. Recuerdo aquí las palabras del obispo nigeriano Ignatius Kaigama en el último Sínodo sobre la familia: *“Queremos pensar por nosotros mismos”*.

La Gregoriana no tiene como tarea cumplir una misión política en Italia. No tiene los recursos para ello ni le corresponde. Pero puede formar personas con la capacidad de desempeñar una función pública en sus propios países. Para ello, debe liberar en los estudiantes la creatividad necesaria para construir iglesias autónomas. La Gregoriana no puede recibir nativos y devolver europeos. Puede, en cambio, recibir pseudoeuropeos y devolver nativos. Hablo de un problema gravísimo. Hay personas que vienen de otros lugares y regresan aún más alienadas que antes. Así no se avanza. Los estudiantes de la Gregoriana deben regresar a sus países con una visión más amplia del mundo y de la Iglesia, pero sin olvidar sus raíces. Es más, aquí, en Roma, deben volverse aún más latinoamericanos, asiáticos, africanos, etc.

La misión de la Gregoriana es re-historizar a sus alumnos. Debe acoger su realidad y devolverlos de manera más

genuina, más conscientes de su propia realidad histórica. Los teólogos formados en la Gregoriana deben insertarse en sus propias iglesias e interpretar la presencia de Dios en su contexto geográfico y cultural. Sus iglesias necesitan personas valientes capaces de pensar por sí mismas.

Yo, al menos, nunca dejaré de agradecer al profesor Elmar Salmann, quien años atrás, en esta universidad, me abrió la mente para pensar mi realidad latinoamericana. Fue un teólogo muy europeo, pero enseñaba a pensar.

En resumen, la Gregoriana puede y debe enseñar a sus alumnos a mirar la realidad con los ojos de la fe y a pensar su fe con creatividad. Sus iglesias locales no necesitan doctores en teología, sino teólogos.

Conclusión

El Papa Francisco, en *Evangelii Gaudium*, anima el trabajo teológico, le da una orientación y advierte de un peligro:

"Dado que no basta con la preocupación del evangelizador por llegar a cada persona, y el Evangelio se anuncia también a las culturas en su conjunto, la teología –no solo la teología pastoral–, en diálogo con otras ciencias y experiencias humanas, reviste una notable importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la variedad de contextos culturales y destinatarios.

La Iglesia, comprometida en la evangelización, aprecia y anima el carisma de los teólogos y su esfuerzo en la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de la cultura y de la ciencia. Hago un llamado a los teólogos para que realicen este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia. Pero es necesario que, para tal fin, tengan en cuenta la finalidad evangelizadora de la Iglesia y de la misma teología y no se contenten con una teología de escritorio" (EG 133).

Inevitablemente, nosotros, los teólogos, trabajamos en un escritorio. Sin embargo, otra cosa es ser "teólogos de escritorio". Si unimos las palabras del Papa con las de los teólogos centroamericanos, debemos concluir que nuestro punto de referencia último no puede ser la teología misma, sino la realidad, especialmente la de los pueblos y las iglesias que carecen de intelectuales. Pueblos completos y pobres que poseen una sabiduría propia, pero que no cuentan con personas que les ayuden a elevar su realidad –especialmente los conflictos que la atraviesan– al nivel conceptual. Los exalumnos de la Gregoriana deberían descubrir en sus propios pueblos las dependencias y la opresión profunda de las cuales Cristo puede ser el liberador.

Para finalizar, quisiera agradecer a los jesuitas españoles que, a lo largo del siglo XX, vinieron a América Latina a refundar la Compañía entre nosotros. Ellos, particularmente los intelectuales, nos ayudaron a ser más cristianos, es decir, más latinoamericanos.

LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS “TRAS” LA PANDEMIA

Vivimos un momento apocalíptico. La pandemia generada por el Covid-19, que ha estremecido al mundo el último año, no es más que un aspecto de la crisis eco-social-ambiental. Es un momento crítico, es decir, de juicio, de discernimiento, de tomar decisiones. La apocalíptica tiene que ver con acciones que serán juzgadas al fin del mundo. En otras palabras, hoy nos vemos confrontados con el sentido de la vida personal y colectiva. En la actualidad conviene preguntarse por nuestra razón de ser y la del planeta.

Las universidades católicas tienen a este propósito mucho que aportar. Para explicarlo, sin embargo, me demoraré en hacerlo. A este efecto, se requiere hacer un largo preámbulo teológico. En una primera sección, me detendré en la necesidad que hay, desde el punto de vista cristiano, de dar una batalla contra el mito del futuro siempre mejor del progreso científico-técnico. En una segunda sección, esbozaré la posibilidad y la necesidad de recuperar de las fuentes judeocristianas la apocalíptica, porque en ella se encuentran claves importantes precisamente para discernir los acontecimientos y nuestras acciones. Solo en un tercer momento explicaré cómo las universidades católicas pueden hacer su contribución específica, a saber, articulando fe y razón, esta vez verificando en la

actualidad la trascendencia de Dios. Hasta ahora parece que han contribuido a la edificación del mundo en la clave del mito de una realización futura conseguida con la mera ciencia y técnica, mito que conduce al fracaso de la vida en el planeta.

Batalla contra la promesa de un progreso ilimitado

El escenario es apocalíptico. En la actualidad no hay mayor signo de los tiempos que la conciencia planetaria de una catástrofe eco y socio ambiental inminente. Nunca antes la humanidad había enfrentado la posibilidad de extinguirse como lo hicieron los dinosaurios hace millones de años. Ciertamente ha habido experiencias de *acabo mundi*. Debemos recordar a pueblos originarios que fueron arrasados por la codicia de los colonizadores. En mi país, los chilenos hemos terminado por extinguir, o podemos hacerlo dentro de poco, a varias etnias (Aonikenk, Selk'nam, Yaganes, Kaweskar, Onas, Pikunches, Cuncos, Changos, Chonos). Las colonizaciones españolas, inglesas, francesas, norteamericanas y otras más, son muy conocidas por la devastación de pueblos enteros, sea porque se los quiso civilizar sea porque abiertamente se los explotó como se explotan las minas. Esta vez, sin embargo, toda la especie humana corre un peligro mortal. Las emisiones de gases de

efecto invernadero representan una amenaza lapidaria para la especie humana, habiendo ya antes sepultado a varias otras.

Hablemos, por tanto, de la pandemia como una crisis-dentro-de-la-crisis. La superación de la pandemia del Covid-19 es insegura. Tal vez las vacunas recién descubiertas sacarán adelante a la humanidad. Nos habremos librado una vez más. Lo que es cierto es que la crisis ecológica planetaria está a punto de conducirnos a la lisis (*lýsis* = descomposición), es decir, a aquella etapa en la que los cadáveres se descomponen. La versión Covid-19 del coronavirus es un bocinazo de locomotora. Anuncia que la calidad de vida puede comenzar a empeorar para gentes que, hasta ahora, han vivido bastante bien; y no solo para aquellos que huyen de sus territorios como los migrantes que naufragan en el Mediterráneo. La crisis de este coronavirus es una alarma, entre otras, de un eventual comienzo del fin.

¿Qué hacer en estas circunstancias? El título de este ensayo juega con el término “tras”. “Tras” significa “después de”. Lo hemos oído varias veces. Nos preocupamos o nos preparamos para lo que ocurrirá “después de” esta pandemia. Pero este planteamiento es preocupante.

Es ilusorio pensar que “después de” la pandemia vendrá algo mejor si no se tiene en cuenta el otro significado de la palabra “tras”. Esta palabra también significa “detrás de” o “atrás de”. En cuanto al caso que nos ocupa, ha de considerarse

que hay algo en el pasado, oculto a primera vista, tapado, que tiene mucha importancia en el presente. Ello puede constituir la condición de posibilidad de un futuro mejor, pero también peor. Se requiere discernir el pasado.

Si lo que interesa es atinar con el “después de”, se hace necesario ver qué hay “detrás de” los acontecimientos y que está en curso desde hace años, incluso de siglos; aquello a lo cual le asignamos un valor definitivo, es decir, algo tan valioso como para servir para todas las épocas. Es esto lo que habrá de ser encontrado. De lo contrario, no podrá proyectarse futuro alguno trascendente; antes bien, corremos el riesgo de tratar de hacer mejor lo que hemos procurado hacer bien, pero en una dirección equivocada. ¿Qué sería entonces trascendente? Los tsunamis, los terremotos, las erupciones volcánicas, pestes como las de coronavirus, no son trascendentes sino cuando los seres humanos los enfrentan solidariamente, yendo “más allá” de sus intereses particulares, proyectando para el género humano un destino compartido definitivo. ¿Están las universidades católicas equipadas para desenmascarar el mito del progreso ilimitado, el relato científico moderno que está conduciendo al mundo al precipicio, y al que ellas, al igual que las demás universidades del mundo, han nutrido con sus disciplinas?

El desafío para la humanidad en la actualidad es trascender, es ir “más allá”, es pasar de un registro del tiempo a otro, de la

caducidad a lo definitivo. Esto es lo que queremos subrayar. Es el mismo reto que tuvo y tendrá la humanidad mientras disponga de un mínimo de libertad para hacerse cargo de sí misma. Las circunstancias son relativamente nuevas, pero la tarea no ha cambiado en nada. El verdadero asunto no es volver a la normalidad, descansando en lo que la ciencia y la técnica, motorizadas por el capitalismo, puedan ofrecernos como futuro a altos costos sociales en el presente. Esto no es nuevo. Es lo que hasta ahora ha primado como lo fundamental, sin serlo. Replantear el futuro en los mismos términos es intrascendente pues no sirve para superar las condiciones que han hecho posible la catástrofe actual. En esto dos asuntos tienen especial relevancia: luchar por desguazar un modo de organizar la sociedad cuya intrascendencia la pagan los pobres y el planeta. Levantar un tipo de sociedad en la que “hoy”, en el presente, en la actualidad, la existencia de Dios se pruebe en empeños, aunque sean precarios, por anticipar la realización escatológica que tuvo en mente el Creador al crear el mundo.

¿Qué puede aportar el cristianismo en esta crisis-dentro-de-la-crisis? Su aporte lo saca de su tradición. Hay en el cristianismo un “detrás” milenario, un acervo de humanidad incomparable, de millones de experiencias de momentos críticos y de discernimientos que fueron indicándole a generaciones completas por dónde seguir. La Tradición constituye

aquello que los cristianos han recibido del pueblo de Israel, del judío Jesús y de la Iglesia como un depósito de experiencias vividas. Los primeros responsables en actualizar esta Tradición son los bautizados. En ellos el Espíritu renueva el Evangelio mediante su transmisión persona a persona por generaciones. La misión de la jerarquía eclesiástica es velar por la unidad y la continuidad de este proceso. Ella, sin embargo, si no contribuye a actualizar esta Tradición en el presente obedeciendo al Cristo que llama desde la realización escatológica, la traiciona; pues si no sacramentaliza en el presente la eternidad de Dios, desorienta a los cristianos. Les hace creer que su modo de prosperar en el mundo es simplemente el que el mundo les ofrece o les impone.

Esta Tradición es también, por ello mismo, un arsenal. En el presente hay cristianos que libran batallas contra una secularidad que, no obstante sus valores, ofrece un futuro como puro futuro. Si los cristianos efectivamente representan al Dios que creó y ama al mundo, no pueden sino combatir la idea moderna de una *fuga mundi* verificada esta vez como una empresa que busca cumplir la promesa mundana de un futuro indeterminado, incesantemente intentado y logrado como progreso, conseguido ilusoriamente para algunos pero, en definitiva, inalcanzable para todos por parejo. La cultura dominante opera *etsi Deus non daretur*, como si el Dios que recupera a los descartados no existiera. Por cierto, no

cualquier invocación de Dios es humanizadora. La cultura moderna es humanizadora bajo muchos respetos, pero solo las veces que articula un sentido trascendente.

Anticipo aquí la conclusión de este artículo: la prisa de las universidades católicas por forjar un futuro “tras” la pandemia es peligrosa. Una consagración absoluta al futuro, lo más rápida posible y sin una consideración seria del presente, sin tener en cuenta que hoy mismo es posible y necesario conjugar la eternidad del Dios de la historia, del Dios que hace justicia a los pobres, recicla una indebida divinización del progreso intramundano. Las universidades católicas tienen como primera obligación ser cristianas. La cumplirán —en medio de esta crisis-dentro-de-la-crisis que pone a la historia al borde de su término— si se enfocan en revertir el curso de los acontecimientos. De no intentarlo, no seguirán siendo simplemente irrelevantes, sino también culpables de la catástrofe.

Una praxis cristiana *sub specie aeternitatis*

Mi opinión es que no tiene sentido esperar simplemente a que “pase” la pandemia. Es preciso “tras-pasarla”. Es ir de veras “más allá” no solo del caos generado, sino “más allá” de una existencia personal y colectiva caótica por falta rumbo.

La expectativa de una superación de la pandemia no puede consistir en volver a lo mismo si por esto se significa seguir el curso “in-tras-cendente” a un tipo de modernidad que consume al planeta y a la humanidad. Volver a la normalidad es, en sentido estricto, intrascendente. Lo que hasta ahora se ha considerado normal, no solo desde el punto de vista de la fe, ha de considerarse anormal. A futuro podrán darse innovaciones múltiples. Algunas serán muy útiles, pero solo serán importantes si dejan de hacer el juego a un modo de concebir el progreso como motor de un tipo de organizar la vida humana que no cesa de devorar y extinguir el planeta. Un tal progreso, no es progreso alguno sostiene el papa Francisco (Laudato si’ 4, 78,194).

¿Qué sirve para “tras-pasar” la pandemia? ¿Qué es trascendente en la hora actual? Dicho en términos sintéticos: amar el mundo como Dios lo ama. Amarlo como si todas las criaturas tuvieran un valor eterno; como si la realización de los otros seres fuera la condición de posibilidad de la realización del plan de Dios. Aquello de que se trata, en definitiva, es contribuir con Dios en llevar a la creación a la plenitud escatológica que tuvo en mente al comenzarla. El tipo de modernidad que nos está matando constituye una *fuga mundi* a un futuro proteico que ilusoriamente nos hará felices. Por cierto, hace infelices a aquellos que son tratados como útiles o descartables, como si no tuvieran una dignidad imperecedera.

Contra esta *fuga mundi*, los cristianos debieran oponer un *amor mundi*. El progreso puede ser trascendente, pero solo cuanto hace un espacio en el tiempo secular al ritmo eterno que tiene Dios para alcanzar sus propósitos.

Esto lo ha hecho el cristianismo en 2.000 años, aunque no siempre ciertamente. En dos milenios ha habido cristianos que han vivido de Jesús de Nazaret, de su anuncio del reino, de su muerte y resurrección como el Mesías; lo han hecho conjugando al Cristo que vino con el Cristo que siempre está viniendo del futuro, el Cristo que no cesa de venir para liberar a los oprimidos por el pecado y la muerte. El secreto de los cristianos ha sido mirar “atrás” y “detrás” de los acontecimientos actuales y pasados el germen crístico siempre activo, siempre superador de los fracasos y catástrofes que pueden sobrevenir “después”.

¿Cómo puede tener lugar esto en la actualidad? Pienso que hay dos vías complementarias.

La vía de la experiencia espiritual personal

En plena pandemia, una de las mujeres que servía en una olla común en una comuna de Santiago de Chile, me decía: “nuestra recompensa es la alegría de la gente que viene a buscar su almuerzo”. Nunca me imaginé que la alegría tenía

tanta relevancia fenomenológica. En la experiencia de amor al prójimo, un cristiano debiera poder ver a Cristo en acto, es decir, reconocer en una acción temporal el triunfo eterno del resucitado, asesinado por revelar a Dios, en pocas palabras, como amor incondicional y desinteresado, y alegrarse como si la historia hubiera terminado exitosamente. Bien puede decirse que esta mujer, en circunstancias tremendas y altamente peligrosas para ella y los demás, alegrándose por el bien del prójimo, vive *sub specie aeternitatis*. Si esta mujer vive su vida en este registro, es que su praxis conjuga la temporalidad con la eternidad. ¿Era cristiana esta voluntaria de la olla común? Parece que sí, pero no me consta. Pudo no serlo, pero su acción puede caracterizarse como cristiana. El cristianismo, sabemos, consiste en amar con el amor con que se es amado por Dios, es decir, amar gratuitamente, compartiendo con cualquiera la filiación divina, tratando a los otros como hermanos y hermanas que comparten una creación que, también ella, es un don inmerecido de Dios. El núcleo de la fe y la obra de Jesús han quedado contenidos en las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12).

Poner la alegría en la definición del cristianismo requiere considerar su génesis. Es obligatorio mirar “atrás” para ver qué hay “detrás” de acontecimientos que siempre fueron impredecibles y que quedaron en la memoria como textos valiosos pero algo hermético de descifrar. El sentido de la

historia es difícil de escrutar, hoy en especial para las víctimas del Covid-19. Pues bien, ayer, como hoy, se hizo necesario volver al pasado porque allí estaban las pistas que permiten avanzar en la oscuridad. Tal vez entonces no supimos que el universo consta de 200 mil millones de galaxias pero en la actualidad, al igual que hace siglos, tampoco sabemos hacia dónde vamos más que por las huellas de los que nos precedieron. El cristianismo presume conocer el camino. Pues el camino es Cristo, pero lo sabe solo como interpretación de su misterio a lo largo de los tiempos, interpretación eclesial de los tiempos que nos ha dejado una batería de criterios que indican qué hay al final –un amor trinitario, en su caso– y cómo alcanzarlo.

En todas las tradiciones religiosas –y habría que añadir culturales– se nos dan los códigos que fungen de principios del conocimiento que requerimos para avanzar aunque sea tentativamente. La Tradición cristiana, antes que textos y dogmas, antes incluso que la misma Biblia, es una secuencia milenaria de acciones de personas que, como esta mujer de Santiago, han vivido en Dios. La Tradición ofrece un futuro cuando discierne en los acontecimientos que lo anticipan su sentido más hondo en virtud de los criterios que ha aquilatado en el pasado. Esta es la misión del magisterio de la Iglesia. Por esto mismo, el magisterio no puede pretender omnisciencia sobre tal futuro. Una tal desmesura la condenaría al fracaso.

La Iglesia sabe adónde va, pero porque lo ha aprendido y porque todavía tiene que aprenderlo.

El regreso a la historia es indispensable para atinar con la historia. Si se quiere convertir los hechos que nos sobrevienen –por ejemplo, esta pandemia– como acontecimientos significativos, es obligatorio descubrir en el tiempo pasado aquello que parece tener un valor eterno. Estos logros son a la vez las herramientas con las cuales la humanidad puede forjar la historia como una magnitud distinta a la necesidad de sobrevivir, reproducirse o propagarse.

¿Qué puede hoy un cristiano esperar? Por supuesto, que termine la pandemia. Pero hay modos cristianos de hacerlo y otros que podrán parecerlo, no siéndolo. No basta con acabar con la pandemia para volver a una normalidad, desde el punto de vista de la fe, anormal. La pandemia, y otras calamidades, es preciso “tras-pasarlas” y no solo pasarlas.

La vía de una praxis política apocalíptica

La palabra apocalipsis tiene mal nombre. La asociamos simplemente a una catástrofe universal. Normalmente se piensa en acontecimientos desastrosos como terremotos, diluvios, ciclones, erupciones volcánicas, tsunamis, guerras y pestes como la que sufre la humanidad a causa del Covid-19. Asi-

mismo, se piensa que estos acontecimientos se imponen a los seres humanos como realidades que los superan y contra los cuales no se puede hacer nada más que sobrevivirlos. En una óptica religiosa, se los vincula a los pecados de la humanidad. Los acontecimientos apocalípticos, se cree, son castigos divinos. En estos casos, ellos obligan a convertirse a un Dios airado para sortear un *acabo mundi*. No para salvar el mundo, sino para salvarse de la furia divina. Esta connotación religiosa proviene de la Sagrada Escritura. Al final de la historia, de acuerdo a la literatura apocalíptica, tendrá lugar un juicio divino con consecuencias estremecedoras y fatales.

Sin embargo, el concepto bíblico, en realidad, es positivo. El libro titulado Apocalipsis del Nuevo Testamento señala en claves crípticas el colapso del Imperio que oprime a los cristianos. Tiene una intencionalidad política. Su autor anuncia que al final se “revelará” (*ἀποκάλυψις*, apocalipsis) la derrota de la Bestia y triunfo que ha dado esperanza a sus víctimas. El Nuevo Testamento proviene del Antiguo. La teología apocalíptica desarrollada unos 150 años A.C. expresa la convicción de que Dios, al final de la historia, hará justicia a la fidelidad de los macabeos, mártires de quienes quisieron helenizarlos. Así las cosas, el apocalipsis vetero y neotestamentario da hoy esperanza a los mártires del poder político. Dios les hará justicia porque lucharon, porque dieron testimonio de que Dios es el Señor de la historia y no permitirá, precisamente gracias

a los que resisten y dan la vida por su reinado, que la historia siga el curso que le han dado quienes se creen los dueños del mundo. Pues bien, la experiencia espiritual reseñada anteriormente, tendría que poder integrar en la actualidad una praxis política-apocalíptica que interrumpa el curso de una historia que, de seguir como va, nos conduce al colapso. El amor gratuito de los cristianos que continúa la tradición de hacerse cargo de las víctimas de la historia, de personas que con su praxis contracorriente hacen que Dios interrumpa el camino al despeñadero, puede y debe verificar en algún grado una acción política pues, de lo contrario, corre el riesgo de desembocar en una autosatisfacción individualista por ayudar al prójimo. La prueba de la praxis cristiana es la disposición creyente –no necesariamente psicológica– al martirio. No al martirio *in recto*, sino como deseo de dar un testimonio extremo de un amor capaz de “traspasar” la muerte y, en la actualidad, una potencial extinción de la vida humana sobre la tierra.

En el presente, recurrir al concepto de una apocalíptica cristiana, que ve en el término de la historia no solo un desastre sino sobre todo una motivación para hacer justicia a quienes el progreso moderno pidió un costo social y luego los olvidó; para frenar a sociedades que creen que la historia avanza con piloto automático a tiempos mejores, es útil por dos razones.

Hacerse cargo de la historia humana en su totalidad

Mirar el cristianismo en perspectiva apocalíptica contribuye a entender que Dios no es el salvador de algunos –unos pocos elegidos–, sino de todos, porque todos han podido ser pecadores y porque el reino es para justos y pecadores. La apocalíptica, además, ayuda a ver que la historia de la humanidad y del cosmos se encamina a una realización que se revelará más allá de la extinción de la vida sobre la tierra –lo que ocurrirá tarde o temprano–, porque Dios así lo quiso desde que creó el mundo y porque, si fracasan los seres humanos en sus proyectos, el proyecto que Dios cumplió en Cristo acabará por hacerse realidad cuando todo termine.

Por cierto, una perspectiva tan amplia hace de marco de operación para que los cristianos atiendan a los “signos de los tiempos” y los discernen para saber qué quiere Dios de ellos en momentos determinados de la historia. Dios actúa en el presente histórico mediante el Espíritu de Cristo resucitado. Esta actuación suya se revela en quienes ponen en obras su voluntad y la dan a conocer a los ojos de los demás. Cristo es el Señor de la historia. Un seguimiento de Cristo hoy implica mirar “hacia atrás” para ver “detrás” de los acontecimientos la acción escatológica de Dios que apunta a un “después de” la pandemia, configurando el mundo con un valor intemporal. Una praxis cristiana apocalíptica verifica con acciones

humanas libres la eternidad en la temporalidad, a saber, un sentido de la vida personal y cósmico, yendo contracorriente del pecado cultural y político que insta a la humanidad a repetir los pasos que la conducen al desastre.

Revertir el curso de los acontecimientos desde el reverso de la historia

El anuncio del reino de Jesús fue apocalíptico porque, queriendo abarcarlos a todos, lo ofreció primero a los oprimidos, víctimas de males naturales y morales. El gobierno de Dios, el reinado de Dios, no excluiría a nadie porque incluiría a los marginados y excluidos.

De estas víctimas, sin embargo, Dios mismo tendrá que responder un día. Existen víctimas inocentes. Jesús fue una de ellas. Al resucitar a Jesús, su Padre lo acreditó en su inocencia. La resurrección de Cristo, esperanza para otros inocentes, no debiera sin embargo cancelar la pregunta que estos inocentes puedan hacer a Dios e incluso contra Dios. La actual pandemia del Covid-19 que ha afectado a millones de seres humanos, sea infectándolos, sea dañándolos económicamente, sea reventándolos psíquicamente, sea privándolos del futuro para siempre merece que Dios les dé una explicación un día. Esto ocurrirá en la eternidad. Pero ya ahora ese día puede acontecer en cada uno de nuestros días. El teólogo Oscar Culmann

nos diría: “Ya, pero todavía no”. Hoy los cristianos pueden revelar la bondad y el honor de Dios con acciones de compasión y de justicia que anticipan la vida eterna. Hoy, los médicos y enfermeras que han dado su vida cuidando a las víctimas del coronavirus, prueban, de un modo icónico, que hay un Dios que realmente ama a los seres humanos. En el plano de las “causas segundas”, diría Santo Tomás, los cristianos son responsables de salvar la credibilidad de Dios. Lo harán si, en medio de esta crisis-dentro-de-la-crisis, luchan contra la extrema injusticia en la convivencia humana que ha quedado al descubierto. Es de ver la tremenda desigualdad de las economías de los países, la vulnerabilidad de los sistemas de salud de las naciones pobres, la corrupción de la política y de la cultura, el monopolio de la producción de conocimientos; en todos estos casos, hemos sido testigos de la victoria de los más rápidos sobre los más lentos en la acelerada carrera por apoderarse de un mundo que ha podido ser más feliz si hubiera sido más rápido en compartir entre todos. La crisis eco-ambiental, exasperada por la pandemia, nuevamente impacta más a los pueblos pobres y a las personas para las cuales no hay respiradores artificiales ni auxiliares de enfermería ni vacunas.

¿Qué viene “después de” la pandemia? Si la modernidad es control, se vislumbra un mundo ultramoderno. Cuando los peligros se multiplican, cuando incluso el prójimo más amado —la esposa, el esposo, los hijos, los nietos, los padres—

se han convertido en un peligro de contagio, lo que queda es desarrollar y aplicar sofisticados o penosos sistemas de control. Tenemos a la vista una ultramodernidad que querrá impedir que el mundo se nos siga yendo de las manos. Pero, a los ojos de la fe, lo que está en ciernes es el fracaso del espejismo del progreso ilimitado. Se nos prometió el paraíso, se lo prometieron los dueños del mundo a quienes fueron sacrificados por alcanzarlo; se inventaron sucedáneos de la eternidad como las ideologías marxista y capitalista. Fracasó la marxista. La capitalista, el actual intérprete del mito de la modernidad, nos tiene al borde del barranco. Sus víctimas tenían razón: eran ellas inocentes. El sacrificio de los inocentes en el presente no puede justificar ningún éxito futuro. Por el contrario, cuando la praxis de los últimos, inspirada por Dios, resiste con un conato agónico las fuerzas avasalladoras de una economía que mata, indica que hay otro modo de hacer historia. Las pistas de la evitación de la catástrofe la tienen los pobres-empobrecidos, quienes quisieron comer y no pudieron en un mundo que se deshace de un tercio de los alimentos que produce; ellos tienen la clave, en la medida que es su fe que les hace verificar la eternidad en la temporalidad, interrumpiéndola y transformándola; no lo hacen, sin embargo, cuando reciclan la sociedad que los deslumbra con los productos que les vende, cautivándolos con su compra y su consumo.

Articulación de Evangelio y cultura

El pensamiento moderno podrá oír los discursos sobre la apocalíptica con sorna. Tendrá razón de hacerlo si advierte en ellos una *fuga mundi*. No faltan sectas y gurúes que avizoran el cataclismo de la historia y predicán la conversión a un Dios que viene a castigar los empeños babilónicos por competirle. El problema de la mala apocalíptica, en definitiva, es que endosa el fin a Dios y exime a los seres humanos de probar que Dios es amor con acciones propias de seres racionales y responsables de la creación. Esta última es precisamente la razón de ser de las universidades católicas. Pero el pensamiento moderno, que estas universidades son incapaces de cuestionar a fondo, incurre en otra *fuga mundi*, la de trastocar el sentido de la historia toda vez que apuestan solo al futuro la realización del mundo, sin reparar que en el presente, para conseguir tal fin, lo convierte todo en medio y a los seres humanos, en particular, en costo social del progreso conseguido por una ciencia y una técnica que nos están matando.

Las universidades católicas, para ser cristianas, debieran resistir y combatir tanto la mala apocalíptica por alienante como una versión de la modernidad secularista. Las universidades católicas debieran, por el contrario, ofrecer una articulación creativa de fe y razón, de Evangelio y modernidad. Lo

que a ellas toca es probar con la ciencia y con la técnica que Dios ama al mundo y que no lo dejará fracasar. La disyuntiva entre la acción de Dios en el mundo y la cultura no es cristiana. Solo lo es la armonización crítica de ambas. Si las universidades católicas efectivamente quieren hacerse cargo del “grito de la tierra”, han de comenzar por hacerse cargo del “grito de los pobres” porque son estos, hace mucho rato, las víctimas de una cosmología hecha trizas por la codicia, motor del capitalismo, que demanda más y más conocimientos para apropiarse del planeta. La opción de Dios por los pobres, opción que constituye el núcleo del Evangelio, exige a las universidades católicas que sean creadoras de otra civilización. Esto será imposible de lograr sin la ciencia y la técnica moderna, pero tampoco lo será si en ellas la articulación de fe y razón, de fe y ciencias, de fe y cultura modernas, no se ponen al servicio de salvar la tierra. La tierra es el “pobre” por excelencia de nuestra época. Este desafío es trascendente. Las universidades católicas uncidas a la carreta del capitalismo se vuelven tan intrascendentes como peligrosas.

¿Son cristianas las universidades católicas latinoamericanas? En estas universidades católicas estudian las clases altas que, a fin de cuentas, hacen de nuestro continente el más desigual del planeta. ¿Qué harán hoy en esta circunstancia dantesca para la vida humana? No exagero. La crisis-dentro-de-la-crisis, la crisis de la pandemia del Covid-19 dentro de

la crisis socio-ambiental global, habrán hundido a millones de personas en la extrema pobreza. Lo primero que habrían de hacer las universidades católicas es dejar de creer en el mito de la producción y el crecimiento económico ilimitado que ha crucificado a pueblos enteros, diría Ignacio Ellacuría, rector de universidad y mártir, y ponerse al servicio del proyecto apocalíptico de Jesús de Nazaret, tarea eventualmente martirial porque ellas tendrían que enfrentarse a los dueños del mundo, comenzando tal vez por los fundadores de sus *endowments*.

Lo que está por delante es una mega conversión eclesial. Toda la Iglesia, bautizados y bautizadas, tienen que poder sacarse del alma el neoliberalismo que les ha hecho creer que algún día podrán solucionarse todos los problemas y consumir en gloria y majestad, siendo que esta versión del capitalismo, como los ídolos, les ha convertido de ciudadanos en clientes y ha corrompido la política en favor de unos pocos. Las universidades católicas, en lo que les toca, no pueden seguir ofreciendo el sustento científico a una versión del capitalismo que nos prometió la eternidad, pero que nos lleva a la debacle. No sé si en todas, pero en muchas de nuestras universidades se requiere una conversión en 180 grados. No se trata de que en ellas las personas sean más cristianas. Pocas cosas pueden ser más engañosas en las universidades que apostar su cristianismo a las pastorales y a la religiosidad

de las personas. En nuestras universidades católicas el catolicismo de sus integrantes debiera considerarse secundario. Cuando se lo considera prioritario, se corrompen. Lo verdaderamente decisivo es que creyentes y no creyentes, cristianos y personas religiosas o filosóficas distintas, investiguen, enseñen y aprendan como si lo único que en la hora actual de la historia tiene un valor eterno es luchar por un mundo y una creación compartida entre todas las criaturas.

¿Por dónde comenzar? Creo que las universidades católicas, en las actuales circunstancias, tendrían que explicar, en primer lugar, cuál es la alegría que las justifica.

CARTA DE DESPEDIDA DE LA FACULTAD
DE TEOLOGÍA



Santiago, 4 de diciembre de 2024

Querido Fernando (Berríos) y miembros del Consejo
Presente

Termino en la Facultad. Me voy con dos preguntas. La primera: ¿Es posible la Teología? La Teología, por lo menos la teología cristiana, no tiene ningún sentido al margen del cristianismo como religión. Ella siempre ha debido estar a su servicio. Los cristianos no somos gnósticos. Lo nuestro es el amor al prójimo. Este es el misterio de nuestra fe. El misterio de Dios consiste en creer que amar como amó el samaritano tiene sentido; y que un amor de este tipo a Jesús le costó la vida. La cruz es inherente al misterio del amor de Dios.

Por cierto, la parábola del Buen Samaritano es una ficción. Pero, ¿hay algo en el relato del cristianismo que no lo

sea? El texto de la Encarnación de Lucas es igualmente metafórico, nos lo recuerdan los biblistas, para anclarnos en la realidad. Los relatos de la resurrección también lo son. Son míticos, diría un lingüista. Calcedonia, la máxima expresión del dogma, trata de explicar el misterio de Cristo, pero el Concilio sabe que se refiere a un misterio inagotable y recurre a la teología negativa para advertirnoslo. La unión en la persona del Hijo de sus naturalezas divina y humana se da “sin” mezcla “ni” confusión, “sin” división “ni” separación. En la teología cristiana ninguna formulación del dogma puede agotar su sentido. El mejor lenguaje para hablar de Dios es el poético.

Sin embargo, la Iglesia, que recurrió a metáforas y cuentos, se sirve del lenguaje de la filosofía como lo hizo Calcedonia porque, aun cuando la Encarnación es un misterio, no es un enigma irracional. Muchos años después, Juan Pablo II señaló que fe y razón habitan una dentro de la otra, teniendo cada una un campo propio, distinguible del de la otra, pero no separable. Fe y razón han de articularse de un modo análogo a como se unen en Cristo sus naturalezas. La Teología tiene por misión explicar lo que se ha manifestado en Jesús y que este hombre, y solo como hombre, ha sido posible percibir como la máxima expresión del Padre.

El Vaticano I (1870) condenó el fideísmo y el racionalismo. Este consiste en algo así como reducir a Jesús a lo

que la crítica histórica de los evangelios dice de él y, para seguir con el ejemplo, dejar a Lucas como un fabulador. El fideísmo, por el contrario, coincide con la “fe del carbonero” o el proceder de la jerarquía eclesiástica cuando esta pide de los cristianos adhesiones intelectuales absolutas a asuntos que deben ser pensados con libertad. Si Dios es un misterio, ningún asunto humano puede eximirse del escrutinio de la razón (ni el aborto, ni la eutanasia, ni la esclavitud, ni la propiedad privada). Es un problema que las autoridades religiosas a menudo pretendan controlar el pensar libre de los cristianos. Lo hacen contra la fe de la Iglesia y a costos a veces muy altos. Lamentablemente, muchos cristianos –sean autoridades, presbíteros o laicos– debido al miedo a pensar o por flojera, en vez de correr el riesgo de perder la carrera eclesiástica o de rebelarse, terminan sometiéndose. Kant, en su ensayo clásico sobre “¿Qué es la Ilustración?”, asimilaría el fideísmo a la minoría de edad. Los infantes no piensan por sí mismos. No tienen la libertad que distingue a los adultos para hacerse cargo de sí mismos. Nuestro querido Juan Noemi habría dicho lo mismo.

¿Es posible la Teología? Me llevo esta pregunta, y su respuesta: no obstante la imposibilidad de creer sin poesía, parábolas y leyendas, la Teología debe procurar hacer pasar a las personas a la adultez en todos los ámbitos de su existencia, pues si la fe es cristiana, constituye la condición de posibilidad

de la realización de la plena humanidad de los seres humanos; como ocurrió con Jesús, cuya unión con su Padre, en virtud de su Espíritu, y no automáticamente, hizo de él no solo un hombre verdadero sino el mejor de todos. La tarea de la Teología es hacer de los cristianos mayores de edad.

Mi segunda pregunta tiene que ver con la enseñanza de la Teología en las universidades católicas: ¿Es posible enseñar la fe de la Iglesia en una facultad de teología eclesial? Se dirá que es obvio. No lo es porque a menudo las autoridades religiosas dentro de ellas frenan la enseñanza de un catolicismo adulto. Bien parece que ellas mismas no lo son, y les resulta amenazante que lo sean sus alumnos.

En esto también es útil recurrir a Kant para advertir el problema. Kant distingue lo que el sacerdote debe enseñar en el espacio privado y lo que puede decir en el foro público. En la comunidad de los fieles, es preciso que el predicador se atenga al Credo de su Iglesia tal y como ella lo profesa. En este ámbito, él debe obedecer. No puede tratar de convencer a nadie de sus propias ideas porque en este ambiente él es voz oficial de la Iglesia. Kant entiende que la religión, en este plano interno, opera con la niñez de los fieles; aunque deplora que estos nunca lleguen a la adultez, pues tendencialmente, los cristianos debieran ser gente que un día no requieran de tutores que les digan qué pensar y qué hacer. Negar esta posibilidad, a Kant le parece algo contra natura.

En el ruedo público, en cambio, el mismo sacerdote tendría que exponerse a la autoridad universal de la razón y, por tanto, debiera desempeñarse como un adulto que trata con adultos. La Ilustración, para Kant, es el acceso de la humanidad a la era de la mayoría de edad.

Y las facultades de teología, ¿dónde hay que ubicarlas? ¿En el espacio privado o en el público? Lo que no me es del todo claro en Kant, es la conciliación de ambos servicios de un mismo ministro que explica la fe en su comunidad y que, a la vez, debe ajustarse a las exigencias universales de la razón. Este asunto pudiera quedar entregado a una ulterior clarificación. Habré de consultarlo con los filósofos amigos.

Es arduo creer en la Encarnación. Pero un académico cristiano tiene la obligación de hacerlo. La filosofía no es un lujo para el teólogo, nos insistía Juan, sino un deber.

Por último, puedo decirles que, en los treinta años que estuve en la Facultad de la PUC, aposté a la posibilidad de la Teología por la siguiente razón: sin Teología no es posible evangelizar el ancho mundo.

Sirva esta carta para que quede claro que me voy voluntariamente.

Les escribo con cariño y agradecimiento.

Jorge Costadoat



PROVENIENCIA DE LAS PUBLICACIONES



COLUMNAS

“La credibilidad en las universidades católicas”, *Religión digital*, 13 de abril de 2013.

“Universidades de ‘instinto’ cristiano”, *El Mostrador*, 20 de marzo de 2014.

“La teología universitaria”, *Cooperativa*, Religión digital, abril 2015.

“Catolicidad de las personas o de la universidad”, *Cooperativa*, 24 de marzo de 2015.

“Teología y universidad”, *Concilium: Revista internacional de Teología*, 363 (2015) 139-143.

“A 50 años de la reforma universitaria en Chile”, *El Mostrador*, 11 agosto, 2017.

“Parlamentarios católicos”, *El Mercurio*, 25 de noviembre de 2020. A2.

“La Iglesia Católica entre la Tradición y el tradicionalismo”, *El Mercurio*, 9 diciembre, 2020. A2.

“Catolicismo kantiano latinoamericano”, *El Mostrador*, 2 de mayo de 2024.

“Hay tomas y tomas” (inédita).

“La ciencia en las universidades católicas” (inédita).

“Obligación cristiana de articular fe y razón” (inédita).

ESTUDIOS Y CONFERENCIAS

“Alberto Hurtado: su idea de universidad”, *Mensaje* n° 543 (2005) pp. 48-51.

“Diversos carismas en la Universidad Católica”, en Jorge Costadoat, *Cristo para el Cuarto Milenio. Siete cuentos contra veintiún artículos*, San Pablo, Santiago, 2001. 125-136. Proviene de una conferencia tenida en la P. Universidad Católica de Chile (1999).

“La inculturación del Evangelio como misión de una universidad católica”. Título original: “Universidad y catolicidad. Condiciones de posibilidad de una inculturación universitaria del Evangelio”, en S. Lerner y M. Giusti (eds.) *Postesecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

2017, 375-387. Proviene de una conferencia en la Universidad Católica del Perú, 2015.

“Las universidades católicas en perspectiva teológica”, en Jorge Costadoat y Juan Manuel Garrido, *Ideas para la universidad*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2018, 153-168. Proviene de una conferencia en la Universidad Alberto Hurtado en 2016.

“La Misión Universitaria de la Compañía y el Ejemplo de los Jesuitas de El Salvador”. Proveniente de una conferencia en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2019.

“Las universidades católicas “tras” la pandemia”, *Revista latinoamericana de teología*, XXXVIII, 112 (2021), 13-23.

CARTA DE DESPEDIDA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Escrita a Fernando Berríos, decano, en diciembre de 2024.

