

LA UNIVERSIDAD CATÓLICA EN EL «PROCESO DE BOLONIA»

Agustín del Agua
Subcomisión Episcopal de Universidades
Madrid

Introducción

Recibí con agradecimiento la invitación a presentar una ponencia sobre “La Universidad Católica en el «Proceso de Bolonia»”, en el Congreso Internacional: “El Proceso de Bolonia y la Enseñanza Superior en Europa”, en este marco histórico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

En mi exposición no entraré en cuestiones técnicas del llamado “Proceso de Bolonia” o “Espacio Europeo de Estudios Superiores” (*Suplemento al Título, Sistema de Créditos ICTS: número de los mismos y distribución, Verificación de la Calidad y Acreditación interna y mediante Agencia externa*), ya abordadas con autoridad por otros expertos, sino que me limitaré a dos vertientes que, a mi parecer, más deberán centrar la atención de la Universidad Católica. Primero, los condicionamientos actuales que ha de afrontar la Universidad Católica para mantener fortalecida y actualizada su identidad y misión en el marco más amplio del panorama universitario europeo. Segundo, el cuidado de la formación continua del profesorado no sólo en sus áreas de conocimiento respectivo¹, sino también en lo que se refiere a su formación en orden a su participación activa en la misión, así como el de la formación integral de sus estudiantes más allá de las demandas del

¹ Estas son las consideradas como “áreas de conocimiento” por el Ministerio Español de Educación y Ciencia (MEC): *Artes y Humanidades, Ciencias, Ciencias de la Salud, Ciencias Sociales y Jurídicas, Arquitectura e Ingeniería.*

mercado, en razón de que dicha formación tendría que ser uno de los rasgos que caracterizaran los planes de estudio de los grados en el marco de la reorganización prevista en el proceso de convergencia del Espacio Europeo de Educación Superior.

Soy consciente de que tratar de la misión de la Universidad no es hoy tarea fácil: los objetivos de las Universidades son hoy variados (formación de personas, formación de profesionales, creación, gestión y crítica del conocimiento, estímulo de la cultura, desarrollo tecnológico...) y tan diversas entre sí las disciplinas académicas (de la ingeniería forestal o bioquímica al latín, de la macroeconomía a la enfermería, de la informática a la biotecnología...) que es arduo dar con una síntesis adecuada, especialmente cuando en la Universidad Católica es ineludible tratar de la *unidad del saber* frente al saber fragmentario opuesto a la racionalidad de tendencia omnicomprensiva.

Por mi parte, me limitaré a presentar unas reflexiones personales sobre la misión que la Universidad Católica ha de ejercer hoy con respecto a la identidad y quehacer de sus propios profesores, así como en lo que se refiere a la formación integral de sus alumnos y para con la sociedad misma, con la modesta pretensión de animar la reflexión de todos. La visión que ofrezco es la que he ido adquiriendo a lo largo de mis años de experiencia como alumno en España (tanto en la universidad eclesiástica como civil) y en Roma, así como de mis doce años de investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, junto a los casi catorce en la Subcomisión Episcopal de Universidades.

I. UNIVERSIDADES Y UNIVERSIDAD CATÓLICA

1. Una aproximación a la realidad actual de la Universidad

1.1. La Universidad está dedicada al servicio de la sociedad en una triple vertiente que coincide con las funciones sociales que la propia Universidad tiene con respecto al saber que ella cultiva: investigación, docencia y servicio a las comunidades locales, nacionales e internacionales con respecto a la gestión del conocimiento que ella posee. Esta triple expresión de la misión de la Universidad se halla recogida en la Constitución

Apostólica “*Ex corde Ecclesiae*” para las Universidades Católicas (15.8.1990)², y en la Carta Magna de las Universidades Europeas (Bolonia 18.9.1988), así como en numerosos documentos y monografías.³ La Universidad, en efecto, ha de crear nuevos conocimientos y ponerlos a disposición de la comunidad científica, es decir, investigar; ha de transmitirlos, esto es, enseñar a los estudiantes, así como prestar a la sociedad aquellos servicios específicos para los que le capacitan - junto a otras instituciones - los conocimientos que posee.⁴

1.2. La Universidad Católica no es una isla en medio de la sociedad actual. Los problemas de ésta traspasan también sus muros permeables. Por ello, comienzo anotando algunos rasgos de la manera habitual de entender y llevar a cabo la misión de la Universidad en general. A este propósito, se percibe, en primer lugar, que los conocimientos a transmitir en la docencia universitaria han de ser únicamente conocimientos científicos, y se entiende restrictivamente que, por ser científicos, son objetivos, es decir, ajenos a cualquier implicación personal y, por tanto, neutrales desde el punto de vista de la axiología. Parece como si cualquier conocimiento valorativo o que implique el compromiso de las personas debieran quedar fuera de la Universidad, como si la búsqueda de sentido fuera ajena a sus competencias. Aquellos conocimientos de tipo confesional que implican a la persona como tal – y no sólo los referentes a la confesión religiosa – u otros que impliquen opciones de sentido han de quedar fuera de la dedicación universitaria.

Todo ello está teniendo una clara repercusión en la Universidad Católica, donde la presión del ambiente lleva en ocasiones a suprimir en los planes de estudio asignaturas y programas que, considerados como parte de la formación integral por la propia Universidad, son, sin embargo, rechazados por los propios alumnos imbuidos del ambiente general difuso y extendido en toda la sociedad.

² JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae* (1990), nn. 12-49.

³ Entre otras aportaciones relevantes a la misión de la Universidad baste recoger aquí dos autores ya clásicos: NEWMAN J. H., *Idea of a University* (Longman - New York - Bombay & Calcuta 1907); ORTEGA y GASSET J., *Misión de la Universidad*. Edición de la Fundación Universidad-Empresa. Madrid 1998.

⁴ Por ello, “nacida del corazón de la Iglesia, la Universidad Católica se inserta en el curso de la tradición que se remonta al origen mismo de la Universidad como institución, y se ha revelado siempre como un centro incomparable de creatividad y de irradiación del saber para el bien de la humanidad. Por su vocación la *Universitas magistrorum et scholarium* se consagra a la investigación, a la enseñanza y a la formación de los estudiantes, libremente reunidos con sus maestros animados todos por el mismo amor del saber” (*Ex corde Ecclesiae*, n. 1).

1.3. En cuanto a la función investigadora se deja entrever la misma ponderación sobre la neutralidad (objetiva) del conocimiento; más aún, se piensa que el conocimiento es neutro. De modo que la investigación básica se ubicaría en un terreno ajeno a la ética. La reflexión ética solamente tendría cabida en la aplicación de los conocimientos adquiridos y, por tanto, en el ámbito de la tecnología. Pero el conocimiento en sí y, por tanto, la investigación básica se desarrollaría en el campo de lo “objetivamente” neutro. Sin embargo, la investigación, incluso la básica, es imposible sin la asignación de recursos; ésta es, a su vez, no sólo una decisión política sino que implica, de por sí, opciones éticas. Por otra parte, con frecuencia la experimentación es imprescindible para investigar y, obviamente, en la experimentación se hallan implicadas cuestiones éticas. A veces, todo esto se obvia plegándose al llamado principio tecnológico por el que se puede y aún se debe hacer todo aquello que nuestra capacidad tecnológica nos permita hacer.

1.4. En el ámbito del servicio a la sociedad, se dice que la Universidad ha de prestar a la sociedad aquellos servicios que ésta le demande. Según esa concepción la Universidad realizará su misión si está en condiciones de convertirse en una función de las demandas sociales. Un caso particular de este modo de ver las cosas, la tenemos en la relación entre Universidad y empresa, Universidad y mercado. Como si se diera por supuesto que la Universidad sólo debiera formar aquellos profesionales capaces de ajustarse a las necesidades empresariales y del mercado. Una buena Universidad sería aquella cuyos titulados fueran capaces de ser incorporados sin más en el conjunto del engranaje empresarial.

1.5. Esta manera de concebir la misión de la Universidad se da simultáneamente con la frecuente referencia a la ética y a los valores. Se suele afirmar que la Universidad debe formar en valores. Es también habitual que al describir las características que deben distinguir a una Universidad Católica se haga referencia a los valores cristianos o sencillamente a los valores, pero, en realidad, ninguna Universidad puede ser tal careciendo de valores.

2. La Universidad ante la gestión del conocimiento

La constante actualización a que se ven sometidas tanto la identidad como la misión de la Universidad en general, afecta también a la Universidad Católica. A este respecto, es verdad que la Universidad ha de ofrecer respuestas a lo que la sociedad demanda, pero también en cierto que la Universidad no puede limitarse exclusivamente a ese tipo de

respuestas; más aún, la Universidad debe ofrecer respuestas también a cuestiones fundamentales que la sociedad no demanda, y que no por ello dejan de ser fundamentales para el hombre actual. Asimismo, el conocimiento en sí, no sólo sus múltiples aplicaciones, no es nunca neutral; por ello, la Universidad no puede transmitir conocimientos éticamente neutrales.

Por otra parte, los años – tres o cinco, además de postgrados y doctorados – que el estudiante universitario pasa en la Universidad han de capacitarle no sólo para ser competente en el ejercicio de una profesión, tal como lo demanden en cada momento las exigencias del mercado laboral, sino una formación integral.

El propio sistema de valores que debe orientar la vida de un profesional o la puesta en práctica de una determinada tecnología no se puede dar por supuesto, sino que necesita de una más profunda reflexión y asimilación. No parece que puedan sostenerse valores sin llevar implícita o explícita una opción de sentido sobre la que se apoyan, puesto que ninguna ética es posible sin una antropología correspondiente.

Todas estas cuestiones no se limitan a la persona creyente, porque las *grandes cuestiones* y los *grandes problemas* afectan al sentido de la propia existencia y, por tanto, a todas las personas. Afectan, pues, al porqué y a la finalidad de la existencia personal y comunitaria, social e histórica. Entra en juego la configuración de la cultura y su decisivo influjo en la labor formativa de la Universidad en general y de la Universidad Católica en particular.⁵

⁵ PÉREZ DÍAZ V., “La crisis endémica de la universidad española”, en *Evaluación e innovación en el sistema educativo. III Encuentro sobre Educación en el Escorial (UCM)*. Madrid, 2006, p. 143-144: “Si dejamos el terreno de la enseñanza profesional y la investigación, y entramos en el de la cultura, nos quedamos desconcertados, porque ni siquiera tenemos una discusión razonable sobre el tema. No es que tengamos una discusión apasionada sobre el contenido de la cultura, sino que la pregunta misma sobre ella está ausente. Hay como un hueco. La universidad parece haber cometido el *lapsus* freudiano de haberla olvidado. Pero nunca deja de haber una razón detrás de un lapso. Tratemos de recuperar la cuestión del olvido y comprender su motivo.

En principio, según la tradición universitaria occidental de un milenio (o dos, si prolongamos la experiencia hacia atrás para incluir la educación grecolatina), la pregunta sobre si la universidad proporciona o no la base del entendimiento razonable del mundo en el que estamos: es decir, la base sobre la que se crea el entendimiento de nuestra identidad y un diagnóstico sobre la situación histórica en la que nos encontramos, lo cual, a su vez, hace posible una conversación entre todos nosotros.

Los grandes problemas y las grandes preguntas – demasiado grandes tal vez – acerca de quiénes somos, qué queremos, cómo valoramos lo que nos rodea, cómo aprendemos a manejar nuestras dudas e incertidumbres sobre tales materias... todas estas cuestiones otrora llamadas existenciales o de sentido parece como si hubieran desaparecido. Y esto desde hace ¿cuántos años? Ni siquiera recordamos desde cuándo.

En el campo de la configuración de la cultura – a que esta cita anterior se refiere - está en juego la misión formativa de la Universidad. Esta misión ha de abarcar no sólo a los alumnos. La universidad no puede limitarse a la formación de los alumnos, como si sus profesores o la propia sociedad ya estuvieran formados de una vez para siempre. Por ello, aquí como en ningún otro sitio hay que tomarse en serio el significado profundo de la *formación continua*.

La cuestión no es, en consecuencia, si una Universidad forma o no – porque toda Universidad forma positiva o negativamente -, sino cómo y para qué forma, es decir, cómo desempeña su función formativa, si lo hace bien o mal, si con pequeñas o grandes carencias. Como el conocimiento no es neutral, tampoco lo es la Universidad. Por consiguiente, la cuestión correctamente planteada se reconduce a la pregunta por el tipo de ciudadanos y de sociedad que contribuye a formar la Universidad y cada Universidad en concreto.

Por otra parte, cuanto se afirma no se orienta sólo a los cristianos. Es obvio que la cuestión del sentido o de la cultura puede verse desde una perspectiva cristiana – como se hace a continuación -, pero no exclusivamente. No podemos pasar por alto el principio fundamental que relaciona lo humano y lo cristiano. Todo lo cristiano es humano o nada hay verdaderamente humano que no sea cristiano. En otros términos, los cristianos estamos invitados a actuar de un modo al que, en principio, todo hombre está también llamado. Lo mismo que todo lo que de bueno realiza cualquier hombre es, en principio, algo que también el cristiano está llamado a hacer.

La fundamentación teológica de estas afirmaciones se basa en la compenetración existente entre el orden de la creación y el orden de la salvación, que no pueden tratarse de manera separada o superpuesta. El don de la vida cristiana, en efecto, no destruye ni anula la naturaleza humana, sino que la eleva y perfecciona conduciéndola a su plenitud, puesto que el orden de la creación y el orden de la salvación no se superponen; más aún, la gracia inscrita en la esencia de nuestro ser histórico concreto es percibida en la teología espiritual

Sobre estas materias reina, desde hace mucho tiempo, un silencio embarazoso sustituido por una conversación un poco vaga de reiteración de lugares comunes, sin compromiso personal de las gentes.

Las universidades no saben qué hacer con esto; ni aquí ni en otros muchos sitios, lo que incluye a buena parte de Europa. Esto indica claramente los límites de lo que se puede esperar de un espacio universitario europeo del que esta problemática está conspicuamente ausente: no se puede esperar mucho. Y la materia no es baladí, puesto que esa problemática está en el corazón de lo que significa, o puede significar un día, una ciudadanía europea: una ciudadanía que responde, o debiera responder, justamente a la pregunta de cuál es nuestra identidad y cuál nuestra situación histórica”.

de hoy como la finalidad y la plenitud (meta) de la existencia del hombre, y actúa, por consiguiente respetando las condiciones de lo humano. Se requiere, por ello, unos presupuestos psicológicos, por ejemplo, el de la afectividad, para vivir el Amor Absoluto revelado en Cristo, que no es sólo una cuestión de fidelidad voluntarista; la oración está condicionada por la imagen subconsciente de Dios; asimismo, la importancia de la capacidad humana de elaborar una frustración, en orden a comprender lo desconcertante del Reino para las expectativas humanas, etc. Todo ello muestra la íntima relación entre el proceso de vida de fe y el desarrollo maduro de la personalidad. Por ello, “*el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado*”.⁶ La humanidad de Cristo resulta intraspasable para el acceso a Dios que no sólo no ha marginado lo humano, sino que se ha identificado con ello,⁷ tal como afirma la cristología de la Carta a los Hebreos, sintetizada en esta su afirmación: “*Jesús fue probado en todo como nosotros, menos en el pecado*” (4,15). De ahí que para que la espiritualidad esté integrada (encarnada) en lo humano, la relación de fe con Dios ha de estar enraizada en la existencia humana. Sólo de este modo puede evitarse con posterioridad el “espiritualismo”, entendiendo por tal la sobredimensión de la intimidad religiosa sin proyección a la vida real. Lo cual quiere decir que la relación con Dios ha de descubrir, junto al mundo de la oración, igualmente lo humano en todas sus formas, como ámbito propio de la relación con Dios.

II. LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANTE EL ESPACIO EUROPEO DE ESTUDIOS SUPERIORES

1. Puntos de partida

Una Universidad que se limitara a dar respuesta profesional o tecnológica a las demandas de la sociedad, cumpliría ciertamente un servicio. Pero no es posible estar

⁶ CONCILIO VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, n. 22.

⁷ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, XXII. El lector advertirá inmediatamente la actualidad de las tesis teresianas. Estamos en una época en que la centralidad de Jesús es combatida desde distintos ámbitos: desde la historia, como si el paso del Jesús predicador al Jesús predicado fuese un invento ideológico del movimiento cristiano primitivo; desde la teología, que en el diálogo interreligioso busca otras alternativas a la identidad cristiana; desde la espiritualidad, que considera a Jesús como una mediación entre otras de la experiencia de Dios; y desde la mística, igualmente, pues la suprema Realidad (hinduismo y budismo) está siempre “más allá” de lo concreto. La vieja tentación ilustrada de lo trascendente. El texto de Teresa tiene la ventaja de explicitar la experiencia, evitando la especulación teológica. Cuando dice que “en comenzando a tener algo de oración sobrenatural, procuraba desviar toda cosa corpórea”, está aduciendo con lucidez de discernimiento lo imprescindible para mantener la identidad de la mística cristiana; cf. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. Madrid 2007, *passim*.

conforme con este tipo de Universidad, porque tampoco se puede estar conforme con la sociedad que tenemos, como si todo en ella estuviera a la altura de lo que a dicha institución académica le demandan los tiempos actuales. Puesto que la sociedad necesita mejorar en tantos aspectos, no es suficiente una Universidad que se limite a responder a las demandas de esa sociedad. No es posible, pues, identificar lo que la sociedad demanda con lo que la sociedad necesita. Porque con harta frecuencia la sociedad es incapaz de transformar en demandas sus propias necesidades. Forma, por ello, parte de la Universidad detectar las necesidades no sentidas de la sociedad, crearlas incluso, así como ayudar a la propia sociedad a transformar en demandas esas necesidades.

Nada es neutral. Tampoco el conocimiento. Tampoco es neutral la aplicación de los conocimientos ni son neutras las actuaciones para generarlos, pero tampoco lo es el conocimiento. El conocimiento es generador de cultura. Nada ha movido tanto el mundo como que el conocimiento. De ahí que la valoración de nuestra actuación y, por tanto, la misma actuación está configurada culturalmente. En el conocimiento se halla implicado el sentido, y el sentido es lo que impulsa la actuación humana. No se puede asimilar conocimiento científico o conocimiento objetivo, si es que éste existe (K. Popper),⁸ con conocimiento neutral. Quizá puedan parecer neutrales los conocimientos cuando se les mira superficialmente y sin profundizar. Pero todas las ciencias y todos los conocimientos, si se ahonda en ellos, apuntan al sentido de las cosas.

Es misión de la Universidad no quedar limitada al descubrimiento y formulación de conocimientos funcionales sino profundizar en cada área de conocimiento hasta llegar al sentido de la existencia humana y de la realidad.⁹ La investigación en la Universidad no puede eludir la cuestión de la *verdad* y, por tanto, no puede dejar de plantearse el sentido último de las cosas. No basta con que lo hagan los universitarios de la facultad de filosofía, sino que esta cuestión es el horizonte fundamental de todas las ciencias. Si, como se ha dicho, la Universidad no puede limitarse a ser un mero reflejo de la sociedad existente, sino que ha de ser uno de los vectores más significativos de transformación de la sociedad, su misión formativa respecto a sus alumnos no puede limitarse a capacitarles en destrezas con vistas al mercado laboral, sino que ha de cuidar su formación integral.

⁸ Cf. POPPER, K., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, 1972.

⁹ Cf. *Ex corde Ecclesiae*, n. 16.

Frecuentemente, nos referimos a *la formación integral* como una tarea que la Universidad ha de desarrollar con sus alumnos. *Es uno de los rasgos que deberían caracterizar los nuevos planes de estudio de los grados en el marco de la reorganización prevista en el proceso de convergencia en el Espacio Europeo de Educación Superior.*¹⁰ Para lograr la formación integral es preciso combinar armónicamente los conocimientos con las habilidades y destrezas pero sobre todo con los valores.¹¹ Lo más importante que un profesor trasmite a sus alumnos no está consignado en el programa. Los profesores enseñan a sus alumnos muchos conocimientos distintos de los contenidos en las lecciones del programa. Las actitudes del profesor trascienden el lenguaje (los lenguajes). De ahí que la formación es también aquello que se enseña que no está previsto en el programa. Por eso, la pregunta correcta no es si se forma o no se forma a los alumnos, sino en qué se les forma. ¿Se les forma en responsabilidad, justicia, verdad, respeto a quien piensa de otro modo, servicio, afán de colaboración, etc.? Casi imperceptiblemente el profesor está formando a sus alumnos. Pero hay que reflexionar si se les forma en estos valores o en lo contrario, sin quedarse tampoco en los meros valores por importantes que éstos sean. De ahí que en el ámbito de una Universidad Católica, haya que ser conscientes de que a menudo el misterio cristiano se reduce en muchos ambientes a los aspectos de los valores humanos: la fraternidad y la justicia, la libertad y la razón. Se celebra la asamblea cristiana, pero no la memoria eucarística de Jesucristo. Sin duda la Iglesia favorece y defiende el florecer de lo humano y de sus valores esenciales, pero proclama que lo humano y sus valores deben su razón de ser a Cristo, en el que encuentran su única verdad y su cumplimiento. Porque, *“si no reconocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se transforma en un enigma indescifrable* (Discurso en la inauguración del V CELAM, n. 3)¹². *El conocimiento no se puede limitar a la mera esfera intelectual. [...] Los profesores universitarios están llamados, especialmente, a encarnar la virtud de la caridad*

¹⁰ *Ex corde Ecclesiae*, 18: *“Es esencial que nos convenzamos de la prioridad de lo ético sobre lo técnico, de la primacía de la persona humana sobre las cosas, de la superioridad del espíritu sobre la materia. Solamente servirá a la causa del hombre si el saber está unido a la conciencia. Los hombres de ciencia ayudarán realmente a la humanidad sólo si conservan “el sentido de la trascendencia del hombre sobre el mundo y de Dios sobre el hombre”.*

¹¹ GRACIA, D., “Bioética dos confins da vida”, en *Encrucillada* 30 (2006) 472-91: “En el mundo de la cultura el positivismo tuvo un éxito enorme, con el convencimiento de que la ciencia lo solucionaría todo. Sin embargo, el mundo de los valores es lo más importante, ya sean políticos, económicos o religiosos. La historia humana es la lucha continua por los valores, porque todos creemos tener los mejores. Mientras que los hechos los percibimos todos más o menos igual, los valores son muy distintos, algo muy característico de las sociedades pluralistas. No se trata de mundos separados, sino todo lo contrario: el mundo de los valores se basa en el mundo de los hechos, pero sin identificarse con ellos”.

¹² BENEDICTO XVI, *Discurso en la inauguración del V CELAM*, n. 3, en *Ecclesia* 3.363 [2007/I], p. 786.

*intelectual, redescubriendo su vocación primordial de formar a las nuevas generaciones futuras no sólo mediante la enseñanza, sino también por medio del testimonio profético de la propia vida”.*¹³

La Universidad no desarrollará una misión formativa digna de tal nombre si se limita a reproducir el sistema de valores vigente en la sociedad, en razón de que ha de ser creativa para mejorar la sociedad y, por tanto, para cambiarla. Obviamente el término mejorar hace referencia a los valores y remite, por tanto, a una opción de sentido.

2. La cultura y su integración en la misión de la Universidad Católica

Se dijo antes que en el campo de la configuración de la cultura está en juego la misión formativa de la Universidad Católica; por ello, tenemos ante nosotros el gran desafío de interpretar el presente. Ante el actual horizonte político y cultural es preciso situarse como cristianos con lucidez, a fin de pensar y orar cómo hemos de conducir hoy la misión desde nuestra condición de universitarios - profesores y alumnos - y profesionales católicos. Si el cristiano universitario quiere que el mensaje comprometa al hombre desde el más profundo conocimiento que éste tiene de sí mismo, tiene a que asumir el reto cultural como acicate, porque sólo integrada en la misión puede la cultura participar de la misma espiritualidad y teología que el resto de los campos de la evangelización.¹⁴

La cultura puede entenderse de maneras muy diversas: como nivel de conocimiento de una persona o colectividad; en sus aspectos más creativos, como cuando se habla de las ciencias y las artes, etc. La novedad de nuestra presencia cristiana en la Universidad es que se detiene en la relación entre su misión y la cultura, entendiendo ésta en términos antropológicos y sociológicos. Así, “*cultura* significa la manera en la que un grupo de personas, vive, piensa, siente, se organiza, celebra y comparte la vida. En toda cultura subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en el lenguaje, los gestos, los símbolos, los ritos y estilos de vida”.¹⁵

¹³ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el I Encuentro de Rectores y Docentes de las Universidades Europeas (23-6-07), en *Ecclesia* 3.382 (2007/II) 1.487-88, p. 1.488.

¹⁴ DEL AGUA A., “Misión y cultura. Es hora de pensar en Dios”, en *Cristianismo, Universidad y Cultura* n. 11, Enero-Junio de 2005, 5-15.

¹⁵ COMPAÑÍA DE JESÚS, CG. 34, Decreto 4, nota 3; cf. CONCILIO VAT. II, *Gaudium et Spes*, n. 53 § 2.

La preocupación por la “cultura” así entendida brota de la misma experiencia de la realidad y de su inmensa variedad. El concepto de cultura expuesto es el resultado de un difícil proceso de abstracción: la “cultura” no se ve en ninguna parte, es más bien una manera de entender el conjunto de la experiencia de un grupo o de una sociedad, una perspectiva de estudio y análisis. Esta perspectiva permite que los fenómenos que se observan en la vida de una sociedad tengan una razón de ser, puesto que responden a necesidades muy básicas de supervivencia, de organización, de búsqueda y expresión del sentido de la vida.¹⁶

Por su parte, la Iglesia ha asumido la cuestión de la cultura en los últimos pontificados entre los puntos centrales de su reflexión y urgencia pastoral. Pablo VI escribió que “la ruptura entre el Evangelio y la cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo”.¹⁷ Así, cuando los elementos antes mencionados de la cultura se desconectan de toda referencia religiosa, la religión (con su lenguaje, sus expresiones simbólicas, sus códigos de conducta y su forma de organización social), se convierte en ininteligible e irrelevante: literalmente, no conecta con la experiencia real de las personas y no puede incidir en ella.

Posteriormente, Juan Pablo II ha presentado la *inculturación* como uno de los aspectos fundamentales de toda la misión evangelizadora de la Iglesia y alude a la reciprocidad entre el Evangelio y las culturas que afecta. El mensaje cristiano debe abrirse a todas las culturas sin atarse a ninguna en particular y debe hacerse accesible a toda persona humana a través de un proceso de inculturación por el que el Evangelio introduce algo nuevo en cada cultura y la cultura aporta algo nuevo a la riqueza del Evangelio. En efecto, “por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro”.¹⁸

¹⁶ Cf. *Ex Corde Ecclesiae*, n. 13: “El objetivo de una Universidad Católica es el de garantizar de forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario frente a los grandes problemas de la sociedad y de la cultura, ella debe poseer, en cuanto católica, las características esenciales siguientes: 1. una inspiración cristiana por parte, no sólo de cada miembro, sino también de la Comunidad universitaria como tal; 2. una reflexión continua a la luz de la fe católica, sobre el creciente tesoro del saber humano, al que trata de ofrecer una contribución con las propias investigaciones; 3. la fidelidad al mensaje cristiano tal como es presentado por la Iglesia; 4. el esfuerzo institucional a servicio del pueblo de Dios y de la familia humana en su itinerario hacia aquel objetivo trascendente que da sentido a la vida”.

¹⁷ PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 20.

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 52.

La misión cristiana ha tenido que lidiar también con la modernidad crítica. Por eso, lo dicho vale aún para las culturas cuyos exponentes consideran que el cristianismo y todo compromiso religioso están superados, lo cual dificulta especialmente el diálogo. Algunas culturas contemporáneas tienden a reducir la fe religiosa al recinto de lo privado y personal.¹⁹ Hemos de reconocer que para muchos contemporáneos nuestros, ni la fe cristiana ni cualquier otra creencia religiosa es buena para la humanidad. El trabajo apostólico en este contexto conlleva grandes problemas, porque la frontera entre el Evangelio y el mundo moderno pasa por el corazón de cada uno de nosotros. Cada uno de nosotros encuentra primero en sí mismo el impulso de la increencia. No podemos hablar a otros de Dios, si el lenguaje religioso que usamos les es totalmente extraño: la teología que usamos no puede ignorar el panorama de cuestiones críticas modernas en cuyo ámbito vivimos.²⁰

3.- Razón científica y fe cristiana: el saber de la ciencia y el Fundamento Último de la realidad

Como alguien dijo, no es misión de la Iglesia hacer ciencia humana, sino ofrecer a Dios la que los hombres hacen. La razón, sin embargo, no puede reducirse a lo verificable por experimentación. La verdad de la ciencia no puede llegar hasta el fundamento absoluto de la realidad. Por ello, la intervención (y presencia) de Dios en toda la realidad no puede concebirse hoy en categorías precientíficas; así, la ciencia no puede objetivar la causalidad de Dios. La explicación de los fenómenos intramundanos no se puede hacer, por tanto,

¹⁹ Cf. BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica postsinodal “*Sacramentum caritatis*” (22.2.2007), en AAS 99 (2007) 105-180, n. 77: “La espiritualidad eucarística no es solamente participación en la Misa y devoción al Santísimo Sacramento. Abarca la vida entera. Esta consideración tiene hoy particular significado para todos nosotros. Se ha de reconocer que uno de los efectos más graves de la secularización consiste en haber relegado la fe cristiana al margen de la existencia, como si fuera algo inútil respecto al desarrollo concreto de la vida de los hombres. El fracaso de este modo de vivir “como si Dios no existiera” está ahora a la vista de todos. Hoy se necesita redescubrir que Jesucristo no es una simple convicción privada o una doctrina abstracta, sino una persona real cuya entrada en la historia es capaz de renovar la vida de todos”.

²⁰ Cf. BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica postsinodal “*Sacramentum caritatis*”, n. 78: “El Misterio eucarístico nos hace entrar *en diálogo* con las diferentes culturas, aunque en cierto sentido también *las desafía*. Se ha de considerar el carácter intercultural de este nuevo culto, de esta *logiké latreia*. La presencia de Jesucristo y la efusión del Espíritu Santo son acontecimientos que pueden confrontarse siempre con cada realidad cultural, para fermentarla evangélicamente. Por consiguiente, esto comporta el compromiso de promover con convicción la evangelización de las culturas, con la conciencia de que el mismo Cristo es la verdad de todo hombre y de toda historia humana”.

atribuyendo su causa a una iniciativa directa y gratuita de Dios. En otros términos, hay un “hiato metafísico” entre el saber de la ciencia y el fundamento último de la realidad. Ese hiato debe ser colmado por una doble construcción metafísica: la que viene postulada por la realidad misma, y la que cabe exigir del teólogo, a título de exposición racional [racionalidad de sentido] del dogma.

En efecto, Dios está presente como fundamento en toda la realidad de forma trascendente; su omnipotencia, pues, es real, pero no objetivable. Pero no cabe hablar de omnipotencia inobjetivable (inapropiable) de Dios, si el pensamiento humano no alcanza una comprensión metafísica de la realidad:²¹ el Absoluto es lo absolutamente real en todo, y precisamente por ser el Absoluto, no cabe identificarlo con una causa entre las causas, aunque sea la principal, ni con un concepto, ni con un tiempo sagrado, ni con una experiencia interior... Tal ha sido siempre en la teología la función de la metafísica: posibilitar una plataforma de comprensión de la realidad, donde se inserte sin contradicciones racionales la acción salvadora de Dios en el mundo.²²

En consecuencia, Dios está presente en la marcha normal del mundo, pero no fenoménica sino teologalmente. El Absoluto está más allá de todo antecedente. Dios está en todo, pero está como Absoluto, siendo la causa de todas las causas (no “ex machina”). Dar razón metafísica de la existencia del mundo no depende, pues, de saber qué es lo que ocurrió al principio (p. ej., la teoría del *big bang*), sino de preguntarse más radicalmente: ¿por qué hay ser y no nada?, ¿Qué es el ser que conocemos en cuanto ser precisamente, no en cuanto fenómeno objetivable?

El creyente no puede, por tanto, confundir fe y representación cultural en los lenguajes religiosos. La fe trasciende el lenguaje. Por eso sus lenguajes son simbólicos, no representativos. Apelan a experiencias de sentido. El conflicto entre la secularidad y su racionalidad científica y objetivable, por una parte, y la fe que percibe a Dios en todo, por otra, aunque de forma inobjetivable, tiene su respuesta en que no existe sólo la racionalidad científica, sino también la racionalidad de sentido, una de cuyas expresiones es la racionalidad metafísica. Al tiempo, cabe decir que la fe no es una simple interpretación

²¹ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (), 83: “Es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”; cf. RATZINGER J., *Fe, Verdad y Tolerancia*. El cristianismo y las religiones del mundo. Salamanca 2006, 142-160.

²² *Fides et Ratio*, n. 83: “La metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una Teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada”.

religiosa de la realidad, sino una percepción propia de la realidad. Decimos “percepción” tal como el creyente lo experimenta en su estar en el mundo. La ciencia es también un modo de estar en el mundo: conocimiento objetivable para controlar los fenómenos. La fe es otro modo de estar en el mundo: conocimiento de Dios en cuanto Dios y de toda la realidad en Dios.²³

La gran dificultad para resolver el conflicto entre secularidad y fe viene de que la fe no alcanza siempre su luz propia, la teologal [la que llega al encuentro con Dios por auto-comunicación de Dios mismo], y queda mediatizada no sólo por representaciones culturales, sino por necesidades psicológicas y por la angustia de la finitud. La secularidad, al impedirnos hacer de Dios un instrumento de poder sobre el mundo, nos obliga a la madurez de la fe. Sólo la luz teologal percibe simultáneamente que Dios lo hace todo como si no hiciera nada (toca a la ciencia explicar los fenómenos y toca a la fe percibir la densidad de lo real en Dios), pues “en Él nos movemos, existimos y somos” (Hch 17, 28).

Todo ello significa que no hay razones metafísicas si no hay proceso de transformación del Espíritu, que accede a niveles de ultimidad.²⁴ Por eso algunas filosofías se quedan en hermenéutica. Una de las paradojas de todo el pensamiento metafísico es que Dios no es conocido a priori, pues nuestro conocimiento comienza por lo sensible; pero cuando se llega a Él, se descubre a posteriori que estaba todo desde el principio como horizonte de sentido de todo el acceso. De ahí también que la idea de Dios en cuanto Absoluto no sea deducible. La consecuencia es que el acto fundante de la racionalidad metafísica, el horizonte de Absoluto, es inseparable de la búsqueda personal de sentido. No se puede ser neutral. Por eso resulta hoy tan ambiguo hablar de la filosofía como ciencia de las causas últimas. Tal fue la grandeza y la miseria del pensamiento antiguo: descubrir una racionalidad de carácter incondicional (la metafísica) y pretender objetivarla como si fuese

²³ No es posible, por tanto, plantearse la cuestión de la relación entre la fe y la razón como si se tratara de dos *facultades* contrapuestas (fe *versus* razón o razón *versus* fe), algo que nos llevaría a un dualismo inadmisibles por carecer de todo fundamento real. Es, en efecto, por la razón, ampliada y ensanchada, por la que el hombre descubre que es finitud abierta al Absoluto – el “Dios de los filósofos” – y, mediante la revelación, lo tiene por el Dios de los hombres – “¡de Abrahán, Isaac y Jacob!” -. El hombre sólo puede arriesgarse a tal cosa porque se sabe primero apelado precisamente por este Dios. Una fe no razonable sería simplemente fideísmo (y su devenir sería el fundamentalismo), y una razón que no se abre a la cuestión del Fundamento último de todo lo real se queda en racionalismo.

²⁴ *Fides et Ratio*, 21-23.

una explicación científica. Para nosotros, se trata de una racionalidad “sui generis”, tan originaria como la científica, pero que implica a la persona en su búsqueda de sentido.²⁵

Hay que distinguir el descubrimiento de Dios como horizonte y la experiencia de Dios como fundamento absoluto de toda la realidad, también la personal. El primero exige honradez de búsqueda y acceso a nivel metafísico de percepción de lo real. La segunda es obra de la Gracia La percepción de Dios en cuanto sentido real y definitivo en mi existencia concreta es obra de Dios mismo.²⁶

4. La ética no totaliza la experiencia humana

Todo profesor universitario católico es consciente hoy de que la relación entre la fe cristiana y la ética es una de las encrucijadas más decisivas entre la vida cristiana y la cultura moderna. Es un lugar de encuentros y desencuentros, de tropiezos, pero también de aprendizaje, colaboraciones y búsqueda de consenso y colaboraciones que, a veces, terminan en asimilación. La fe cristiana, cuando es viva, transforma la vida. Basta abrir los Evangelios o fijarse en la persona de Jesús para percibir el impulso ético que de allí procede; también entre los seguidores de Jesús no sólo ha habido figuras admirables por su hondura religiosa y ética a la vez, sino también cosas por las que pedir perdón. Pero el cristianismo no se concibe sin ética.

Ni Cristo ni los cristianos pretenden establecer una esfera de fe y de vida religiosa inmune y por encima del vivir humano. El cristianismo no es folklore ni huída del mundo; es humanidad realizada y servida, no en las pretensiones de rango sobrehumano ni en peculiaridades culturales más o menos casuales. La ética no es para el cristiano una asignatura optativa; y, por cierto, no cualquier ética, sino la ética humanizadora de un Dios que ama a los hombres y que envía su Hijo al mundo para que tengan vida. “*Gloria Dei vivens homo*”, la gloria de Dios es que el hombre viva: se ha citado hasta la saciedad esta

²⁵ *Fides et Ratio*, 80: “Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad”.

²⁶ *Fides et Ratio*, 33: “Superando el estadio de la simple creencia, la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino”.

media frase de San Ireneo para decir algo que es verdad, aunque no sea toda la verdad ni la frase completa.

El cristianismo moderno no puede menos de aceptar el reto que plantea la ética moderna. Como las demás religiones, también la cristiana merece ser juzgada por sus frutos. Pero eso no significa necesariamente aceptar que la ética tenga la última palabra en todos los aspectos; eso sólo puede afirmarlo una persona moderna que encuentra que la única fuente de sentido es el hombre mismo. La ética no es el juez “último” de las actividades²⁷. Para que esto fuera aceptable sin reservas para un cristiano habría que referirlo exclusivamente a las “actividades” (la fe en Cristo y la confianza en Dios es algo distinto de una “actividad”) y por lo mismo, habría que eliminar el calificativo “último”. Para el creyente, ni la primera ni la última palabra la tiene el hombre, sino Dios. Por eso, además del cuestionamiento mutuo entre creyentes y no creyentes, hay que intentar establecer unas sólidas bases de colaboración; tiene sentido buscar acuerdos que contribuyan a compartir una ética común, civil o mundial. Pero es una trampa intelectual atribuir a esa ética en el plano ideal todas las excelencias que en el plano histórico se han negado a las tradiciones religiosas y culturales.

El consenso que se alcanza siempre será revisable, y por eso mismo es problemático llamarlo “ética civil” o “ética mundial”. Habrá que ver si lo es o no. En todo caso, no se puede reducir la vida del cristiano en el mundo a vivir conforme a esos acuerdos, por más aceptables y aun vinculantes que resulten desde el punto de vista ético. No hay ética civil ni ética mundial que agote lo que el cristiano tiene que vivir para humanizar la vida de los hombres haciendo presente con su fe, su vida y sus celebraciones la vida humana de Dios, lo divino y lo humano del Evangelio. El consenso ético civil o mundial no puede servir de base o de ocasión para silenciar o neutralizar la dimensión religiosa y reducir la religión a ética.

Hace más de un siglo, el protestantismo liberal trató de reducir el evangelio a un humanitarismo. Desde hace algunos decenios, esta es una tentación presente en determinados ámbitos de la conciencia católica. Esto lleva a sustituir el anuncio del Evangelio por el compromiso, las misiones por la ayuda al desarrollo, la contemplación religiosa de la naturaleza por el ecologismo activo. Hay, sin embargo, que decir que la fe no es la ética, aunque traiga como consecuencia una ética. Hay que salir por los fueros de

²⁷ En contra, MARINA J. A., *Dictamen sobre Dios*. Madrid 2001, 226.

la fe; hay un momento más básico y profundo de acoger la vida como don recibido con agradecimiento del Padre que nos dio el ser; hay una confesión y un testimonio que exigen ser vistos consecuentemente.

Aunque el cristiano sabe que la experiencia de la fe sin obras es vana, engañosa, que quien dice que ama a Dios a quien no ve y no ama al hermano al que ve se engaña y trata de engañar. Las obras, sin embargo, nunca pueden sustituir a la fe, y cuando esto se intenta se cae en humanizaciones. La conciencia cristiana, con toda humildad, pero con toda franqueza, tiene que poder decirle a la conciencia moderna que la razón que se cierra a lo otro de la razón (los sentimientos, la tradición, el carisma, la fe, la cultura) no produce más racionalidad, lo mismo que la libertad sin medida genera opresión y servidumbre, etc. Por eso no conviene mutilar la frase de San Ireneo de su secuencia completa: “*Vita autem hominis visio Dei*”, la vida del hombre es la visión de Dios. Sólo cuando atisbamos el Misterio, nos ponemos en nuestro sitio y podemos vivir la vida que nos corresponde, que es una vida regalada. Dios ama al hombre; el hombre está a la altura de su plenitud cuando se abre a Dios. Lo otro, la ética, sin esta referencia básica, vale para formular ideales y para denunciar desde ellos lo que está mal, pero no salva; a lo más, puede ser pedagogo hacia Cristo.

Los encuentros y desencuentros con la cultura moderna van a continuar también en nuestro país, y tenemos que hacernos a la idea. Pretender instalarnos alguna vez en el mundo, en cualquier mundo, como en nuestra casa definitiva es engañoso. Sólo es posible creer estando en el mundo; el mundo – para nosotros el mundo moderno: no tenemos otro – es el lugar de nuestra fe. Pero no nos engañemos: “los judíos demandan signos; los griegos sabiduría” (1 Co 1,22). En el siglo XXI habrá religiosidad que medirá la fe cristiana por su capacidad de producir signos, experiencias palpables y controlables de gracia y misterio. En el siglo XXI habrá intelectuales que medirán la fe cristiana desde su capacidad racionalizadora de ajustarse a unos ideales de racionalidad previamente establecidos sin Cristo.²⁸ Y en el siglo XXI habrá que seguir proclamando la fe en Cristo resucitado, “locura para unos, escándalo para otros, pero fuerza viva y vivificante para los que creen” (1 Co 1,23s). Por ello, es hora de pensar en Dios.

5. La Universidad Católica al servicio de la Verdad

²⁸ HORTAL ALONSO A., *Es hora de marcar las diferencias*, en *Sal Terrae* 91 (2003) 137-48, p. 145-48.

“La misión fundamental de la Universidad es la constante *búsqueda de la verdad* mediante la investigación, la conservación y la comunicación del saber para *el bien de la sociedad*”²⁹. Asimismo, “forma parte de la herencia europea una tradición de pensamiento para la que es esencial una correspondencia sustancial entre fe, verdad y razón. Se trata, en definitiva, de la cuestión de si la razón está al principio de todas las cosas y en su fundamento o no. Se trata de la cuestión de si la realidad tiene en su origen el azar y la necesidad, si, por consiguiente, la razón es un producto secundario casual de lo irracional y en el abismo de la irracionalidad no tenga a fin de cuentas ningún sentido, o si, por el contrario, sigue siendo verdad la convicción de fondo de la fe cristiana: *In principio erat Verbum* – Al principio existía el *Logos* – en el origen de todas las cosas está la Razón creadora de Dios que ha decidido compartir con nosotros la condición humana”³⁰. Es también esencial que “la fe ha de mantener su acercamiento a la realidad total, lo cual implica un planteamiento del problema de la verdad, problema que no se puede abarcar bajo una concepción positivista. La fe ha de admitir su propia responsabilidad filosófica, consistente en tener que cuestionarse continuamente por su propia racionalidad. Tal como están las cosas, la fe no puede contar con un haz de certezas filosóficas previas que la sustenten. Más bien ha de probar su legitimidad ante todo por el hecho de que se refleja a sí misma con un sentido interno y se presenta como un todo razonable, posible objeto de una responsable elección del hombre”³¹.

Por todo ello, “la voluntad de verdad, la búsqueda humilde de la verdad, la disposición permanente a aprenderla es el supuesto fundamental de toda moral. Cuando la utilidad o el éxito se separan de la verdad, el mundo se desintegra en facciones, pues la utilidad depende siempre del punto de vista del agente. Aun cuando la pregunta acerca de lo útil, de lo socialmente necesario y progresivo pueda ser bienintencionada, separada de la norma de la verdad, alejada de Dios, eleva imperceptiblemente el poder a la condición de norma suprema del hombre. Por encima del poder del hombre se halla, empero, la verdad.

²⁹ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, 30.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso a las Autoridades y al Cuerpo Diplomático*. Viena (7-9- 2007), en *Ecclesia* 3.380 [2007/II] 1.398-.1400, p. 1.400.

³¹ RATZINGER J., *Fe y futuro*. Salamanca 1973, p. 56-57.

Ella debe ser el límite y la norma de todo poder. Sólo así podremos llegar a ser libres y buenos. El hecho de que escuchar la verdad deba preceder al obrar significa también que por encima de nuestros propios planes y propósitos está la voluntad de Dios”.³²

La búsqueda de la verdad, particularmente en un tiempo en que hay déficit de verdad, es una de las funciones básicas de toda Universidad hoy y siempre: *indagar lo verdadero, buscarlo metódicamente y transmitirlo a jóvenes inquietos y ansiosos por saber*. Así, cuando los primeros hombres cultos helenistas o romanos se convirtieron al cristianismo, se encontraron con que esta nueva religión mantenía algo inaudito hasta entonces: se postulaba como la “verdadera”, o, mejor dicho, como “la verdad”. Pero no estaban ante una doctrina filosófica, una nueva teoría sobre la realidad, sino ante una “persona” cuyas palabras, por así decir, constituían el núcleo de toda posible verdad. En esta persona de “carne y hueso”, Jesús de Nazaret, que vivió en Galilea y murió en Jerusalén, un rincón del mundo, Dios mismo (la primera causa, el primer motor, el ser supremo de los filósofos griegos) se había dado a conocer a los hombres, para que a todos les fuera accesible la verdad de lo divino y lo humano. Aquella persona, proclamada por un puñado de testigos como resucitada de la muerte, “vencedora” de tan terrible poder, a través de sus enseñanzas, modo de vivir y de morir, nos transmitió la verdad sobre la vida y la muerte, sobre el origen y el destino del ser humano.

Con ello, “la verdad del hombre no es, naturalmente, algo neutro. Dios es la verdad, la verdad es Dios, la verdad es “persona”. Sólo puede haber una verdad definitiva y directriz si tiene carácter divino. En tanto que verdad misma, Dios es juez. Dios hecho hombre es la verdad para el hombre, pues, al encarnarse, el propio Dios se reviste de la imagen del hombre. En Cristo y a través de Cristo Dios es, pues, medida de la verdad del hombre [...]. La verdad, que se dirige al hombre, se ha puesto en camino por sí misma para salvarlo. Le ha procurado una nueva verdad. Dirigiéndose al hombre como amor le ha dado una verdad muy especial: la verdad de ser amado por la Verdad”.³³

Y aquí radica, sin duda, el presupuesto epistemológico de toda Universidad, sea católica o pública: *es posible conocer la verdad y transmitirla a las nuevas generaciones*. De tal modo es así que la existencia misma de las universidades constituye el mayor intento de superar el escepticismo radical de Gorgias contra quien luchaban

³² RATZINGER J., *Cooperadores de la verdad*. Madrid 1991, p. 290.

³³ RATZINGER J., *Cooperadores de la Verdad*, p. 446.

intelectualmente Sócrates y Platón. El sofista, según algunas de sus frases que nos han llegado, aseveró: *“Nada –verdadero- existe, si algo existiera sería incognoscible, y si fuera cognoscible, sería incomunicable”*. La Universidad, cuando llega a ser un auténtico centro de búsqueda de la “Veritas”, niega frontalmente aquel clásico desafío intelectual al presuponer justamente lo contrario: *“Algo –verdadero- existe. Hemos de conocerlo, y una vez conocido, hemos de comunicarlo”*. Pero este presupuesto anti-escéptico del quehacer universitario auténtico, a mi modo de ver coincide esencialmente con lo que nos ha venido a desvelar el cristianismo: *“La Verdad existe. Hemos de conocerla, y una vez conocida (amada) hemos de comunicarla a todos los hombres”*.

Pero, como la verdad es una y la misma, aquello que la fe (en Dios) y la razón (del hombre) nos comunican, viene a coincidir en su núcleo, según la tradición genuinamente católica (no la protestante). No resulta nada extraño que la encíclica *Fides et Ratio*, inicie su reflexión ilustrando indirectamente la coincidencia funcional entre los dos tipos de Universidad: la Católica (que parte de la verdad revelada por Dios) y la Pública o Estatal (que parte de la verdad conocida por la razón humana). Ambas universidades han de mantener como misión ética principal alcanzar la verdad: *“La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”*.³⁴ Por tanto, conociendo la verdad de Dios (desde la Universidad Católica) penetramos más profundamente la verdad del hombre; y viceversa, cuanto más conozcamos la verdad del hombre (desde la Universidad Pública), más se abrirá la inteligencia a los enigmas e interrogantes sobre nuestro origen y destino, que apuntan ineludiblemente a la realidad de Dios. Así pues, las ciencias humanas, siendo fieles a la verdad del hombre, mejor suscitarán la inquietud por Dios; y por otro lado, la reflexión honesta sobre Dios mejor conocimiento aportará sobre el ser humano.

Por ello, toda Universidad ha de procurar transmitir con rigor a los alumnos aquellas verdades que aspiran a conocer y que son las propias de su campo de estudio; pero, siendo fieles a esa búsqueda de la verdad, los profesores universitarios no pueden dejar de transmitir contenidos y reflexiones suscitadas por disciplinas humanísticas con la intención de que inyecten en el alumno de cualquier carrera el afán por conocer no sólo la

³⁴ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 1.

verdad oculta en la naturaleza, sino también lo más valioso de la vida, del ser personal. Para tal fin, pronto o tarde se tendrán que preguntar los propios estudiantes por el problema de los fines y los medios, por los valores morales que dignifican al hombre, por las formas de vida degradantes, en definitiva, por la existencia de Dios... Cualquier alumno - si “es” universitario - habrá de indagar el sentido de su quehacer, de su vida y de su muerte, pensar la finitud y el anhelo de trascendencia, o el absurdo y hastío del mero existir... Ahí los profesores desempeñan una función insustituible; las preguntas más existenciales prácticamente han sido borradas de la mente de los jóvenes por los medios audiovisuales; nadie las suscita ya en su corazón. La cultura contemporánea, cada vez más secularizada, las ahoga. Los profesores que “son” universitarios han de articular su campo de docencia e investigación en sensible apertura a aquellos interrogantes antropológicos y éticos cuya sincera respuesta apuntará a la más profunda verdad del ser humano, y suscitará el afán por superar aquellos límites que reducen la vida humana a mera materia y el destino personal a una muerte total.

III. UNIDAD DEL CONOCIMIENTO Y UNIVERSIDAD CATÓLICA

1.- La pretensión de racionalidad del cristianismo: ensanchar la razón ilustrada.

La tarea de la Universidad Católica tiene que ver con lo que J. Habermas califica de “una conciencia de lo que falta” para referirse a la parte que afecta a la fe, cuando aborda el tema “sobre fe y saber y el derrotismo de la razón moderna”.³⁵ Porque, en realidad, el rescate de la razón abandonada a sí misma no puede llevarse a cabo a base de dar por buena la polarización entre fe y saber que se ha producido de hecho en la modernidad europea; en ésta, la llamada por Habermas “razón secular”, que acepta como razonable sólo lo que se muestra traducible en sus discursos, se ha cerrado en una “extraña penumbra”: la razón puramente empírica y calculadora.

En efecto, “el *Logos* creador – de que ya se ha tratado - no es el objeto de una demostración apodíctica, sino que permanece “la hipótesis mejor”, a saber, la de vivir

³⁵ HABERMAS J., *Una conciencia de lo que falta. Sobre fe y saber y el derrotismo de la razón moderna*, en *Cristianismo, Universidad y Cultura*, n. 14 (Julio-Diciembre de 2006), 97-102.

como si Dios existiese; una hipótesis que exige de parte del hombre y de su razón «renunciar a una posición de dominio y asumir la de la escucha humilde»... El hombre con sus solas fuerzas no llega a hacer completamente propia la “hipótesis mejor”, sino que sigue prisionero de la «extraña penumbra» y de los impulsos de vivir según los propios intereses, prescindiendo de Dios. Y es precisamente la percepción de tal extraña penumbra la que hace que la actitud más difundida hoy entre los no creyentes no sea propiamente el ateísmo – entendido como algo que supera los límites de nuestra razón no menos que la fe en Dios –, sino el agnosticismo, que suspende el juicio respecto a Dios en cuanto racionalmente no conocible”.³⁶

En el discurso de Ratisbona (12.9.07),³⁷ Benedicto XVI ofreció un lúcido diagnóstico de la situación que estimula, sin género de duda, la tarea de la Universidad Católica: “en el transcurso de todo esto subyace la auto-limitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las “críticas” de Kant, aunque radicalizadas ulteriormente entretanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica [...]. Se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, en cuyo caso sólo la posibilidad de verificar la verdad o la falsedad mediante la experimentación ofrece la certeza decisiva”.³⁸

El profesor universitario creyente sabe ya que razón y fe están recíprocamente entrelazadas, cada una con sus derechos y con su propio estatuto, sin confusiones ni malas intenciones.³⁹ De ahí que en él deberá resaltar el papel de la razón en el ámbito de la fe cristiana. El cristianismo se entendió a sí mismo como religión ilustrada, como muestra su temprana alianza con la filosofía griega. Al optar por el Dios de los filósofos frente al Dios de las religiones, el cristianismo se suma al esfuerzo desmitologizador del pensamiento racional. El cristianismo no quiere ser entendido como un mito más, capaz de vivir con

³⁶ RUINI C., *La razón, las ciencias y el futuro de la civilización*, en *Cristianismo, Universidad y Cultura*, n. 14 (Julio-Diciembre de 2006), 103-110, p. 107.

³⁷ BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, en *AAS* 98 (2006) 728-39.

³⁸ *Ibíd.*, 735s.

³⁹ RATZINGER J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid 2006). Todo ello permite entender con precisión los verdaderos puntos del diálogo-enfrentamiento-nuevo encuentro entre fe cristiana y racionalidad contemporánea, sobre los que J. Ratzinger-Benedicto XVI se ha basado por último en Ratisbona, pero que ya están presentes en él desde su lección inaugural de 1959 en la Universidad de Bonn, dedicada al Dios de la fe y al Dios de los filósofos, y después a través de todo su trabajo teológico, desde el libro *Introducción al cristianismo* hasta *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* y *La Europa de Benito en la crisis de las culturas*, y ahora en sus intervenciones como Sumo Pontífice. Porque, en efecto, desconectar, como pretendió la Reforma, la razón de la fe, lleva consigo el privar a la fe cristiana de su fundamento racional, expuesta, así, al relativismo y subjetivismo vigentes en cada momento histórico.

otros muchos en el marco del politeísmo pagano, sino como la verdad que salva.⁴⁰ Por ello, cuando la cuestión del hombre “desafía a la Iglesia a idear medios eficaces para anunciar a la cultura contemporánea el “realismo” de la fe en la obra salvífica de Cristo”, el creyente cristiano es consciente de que “el cristianismo no debe ser relegado al mundo del mito y la emoción, sino que debe ser respetado por su deseo de iluminar la verdad sobre el hombre”.⁴¹ Es tarea de la Universidad católica prestar su contribución a pensar la realidad actual desde la fe.

Por ello, el profesor universitario católico, llamado a dar razón de su fe, habrá de tener en cuenta que el cristianismo entra en escena como síntesis de fe y razón, como religión ilustrada que hace creíble su pretensión de ser la *religio vera* recurriendo al discurso racional. Figura emblemática de esta autocomprensión cristiana es san Justino, que en el siglo II llama al cristianismo “la verdadera filosofía”, la que por fin accede a la verdad anhelada. El lenguaje de la razón filosófica deja atrás el particularismo del mito y la política, y expresa una verdad compartible por todos los hombres. Este universalismo de la razón se aviene bien con el espíritu misionero del cristianismo y explica en alguna medida su rápida difusión en el mundo antiguo.

Con todo, debe quedar claro que el esfuerzo de la fe cristiana por verterse en los moldes conceptuales de la filosofía no puede interpretarse como una simple alianza estratégica, una maniobra debida a motivos apologeticos o pastorales de carácter coyuntural. La síntesis de razón y fe es consustancial al cristianismo que no quiere degradarse en fideísmo. El futuro de la religión cristiana, la capacidad del evangelio por seguir proponiéndose como una noticia creíble, depende esencialmente de que sea fiel a

⁴⁰ El documento clásico de la defensa del cristianismo contra el mito es la polémica de San Agustín con la posición representada por Marco Terencio Varrón (118-27 a. de Cristo), polémica que puede leerse en los libros VI-VIII de *La ciudad de Dios*. Ratzinger recuerda que Varrón distingue tres géneros de teología: la teología mítica, que es la propia de la poesía y el teatro; la teología natural, que es la elaborada por los filósofos conforme a criterios racionales; y la teología civil, que es la que rige el culto público. A diferencia de Varrón, que se inclina por esta última, san Agustín optará abiertamente por la teología natural. A su parecer, la teología mítica representa la pervivencia de la costumbre ancestral, el peso muerto de la tradición. El cristianismo, en cambio, siempre quiso ser más que tradición. En este punto, Ratzinger cita la fórmula de Tertuliano: “Cristo se denominó a sí mismo la verdad, no la costumbre”. En cuanto a la teología civil, san Agustín la rechaza por no ser otra cosa que una variante de la teología mítica, purificada ahora de los elementos escandalosos que abundan en la descripción que los poetas hacen de los dioses; lo cual implica que la teología civil es tan incompatible con el cristianismo como la mítica. Más aún, la teología civil es en realidad un instrumento al servicio de la estabilidad política. Se trata de una concepción funcionalista que subordina la religión a la realidad inmanente, la *civitas*. Esto supone de hecho la divinización de Roma, al tiempo que la devaluación de toda religión. Ya no cuenta que la religión sea verdadera, sino sólo que sea útil, que sea un instrumento eficaz al servicio de la política.

⁴¹ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el I Encuentro Europeo de Rectores y Docentes de las Universidades Europeas (23-6-2007), en *Ecclesia* 3.382 [2007/II], p. 1488.

esa vocación suya de proponerse como verdad a la que cabe aproximarse también por el camino de la razón.

Como ya se dijo, esta pretensión de verdad se ve amenazada hoy desde diversos frentes. En el mundo occidental cunde la desconfianza respecto a la capacidad de la razón para iluminar el camino hacia la verdad. El relativismo se complace en afirmar el insuperable condicionamiento histórico de todo pensamiento. Se subrayan los límites infranqueables dentro de los cuales opera la razón humana y, en consecuencia, se juzga desmesurada la pretensión del cristianismo de ser la verdad. Este modo de ver las cosas se ve reforzado, a su vez, por el naturalismo científicista que interpreta la capacidad cognitiva del hombre como un mecanismo de adaptación al medio que ha ido desarrollándose en el curso de la evolución natural. Es la utilidad de ese mecanismo para favorecer la supervivencia de la especie humana, y no su ilusoria capacidad de acceder a la verdad, lo que explica su surgimiento en la historia natural. En el origen de toda aspiración a la verdad, de toda ilusión de sentido, se encuentra una dinámica natural ciega.

Frente a estas tendencias del pensamiento contemporáneo, el creacionismo cristiano insiste en que el sentido precede al sinsentido, en que el Logos del amor es anterior al azar y a la necesidad. En la medida en que el ser humano, imagen de Dios, participa del Logos creador, es capaz de conocer la verdad y guiarse por su luz. Pertenece a la esencia del cristianismo el reivindicar la dignidad de la razón humana, el presentarse como religión ilustrada. Evidentemente, no podrá hacer valer este título más que si no rehúsa el encuentro con la filosofía y la ciencia. El cristianismo ha de exponerse a la crítica racional, ha de descender a la arena del debate. Pero, de acuerdo con la exposición precedente, no ha de verse en ello algo como un destino histórico adverso, un precio elevado que uno no tiene más remedio que pagar para acceder a la respetabilidad social en un mundo pluralista. Nada de eso. El encuentro con la razón, también con la razón increyente, es en realidad una exigencia interna del propio cristianismo⁴².

2.- Universidad y Teología: ¿alternativa o reciprocidad?

⁴² Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ L., *Prólogo* a Ratzinger J. y Habermas J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid 2006., 5-21.

De cuanto se ha dicho, se colige que la presencia cristiana en la Universidad requiere de la reflexión serena acerca de una presencia recíproca: la de la Teología en su tarea humanizadora de la Universidad, y la de ésta en el corazón de la Iglesia del que históricamente nació. La polarización excluyente va tanto en contra de la Universidad, que hace dejación de su tarea humanizadora en la formación que dispensa, como en contra de la sociedad a la que ha de servir desde el conjunto y unidad del conjunto de los saberes al servicio del hombre.

De ahí la llamada de Benedicto XVI: “a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros [...] y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la Universidad y en el amplio diálogo de las ciencias”.⁴³

Asimismo, “no se puede pensar en edificar una auténtica «casa común» europea descuidando la identidad propia de los pueblos de nuestro continente. En efecto, se trata de una identidad histórica, cultural y moral, antes que geográfica, económica o política; una identidad constituida por un conjunto de valores universales, que el cristianismo ha contribuido a forjar, desempeñando así un papel no sólo histórico, sino también fundacional con respecto a Europa”.⁴⁴

En el pasado - todavía reciente -, “la teología era evidentemente algo en lo que la *universitas* estaba presente y donde se demostraba que el conjunto forma una unidad y que, precisamente en la base, hay un interrogante común, una tarea común, una finalidad común. Pienso que en esto se puede ver, por una parte, un alto aprecio a la teología. Considero que se trata de un hecho particularmente importante, que manifiesta que en nuestro tiempo [...] existen entramados de los que el complejo que llamamos teología [...] no puede separarse. Así, resulta evidente que en este conjunto de nuestras realidades

⁴³ BENEDICTO XVI, *Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones*, en AAS 98 (2006), 728-39, p. 738.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el Congreso de la COMECE con ocasión del 50 aniversario de la firma de los Tratados de Roma. Roma, 24 de marzo de 2007, en AAS 99 (2007) 292-95, p. 293.

europas [...] el pensamiento cristiano, con sus preguntas y respuestas, está presente y lo acompaña”.⁴⁵ Por ello, la teología tiene también en el nuevo contexto europeo un papel importante que desarrollar. A este respecto, la Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa* (2003)⁴⁶ ofrece un diagnóstico realista y equilibrado de la situación europea actual con sus contrastes de luces y sombras. En este contexto, todo profesor católico que quiera testimoniar a Dios no puede limitarse sólo a precisar los contenidos de la fe cristiana, sino que ha de inscribir en sus preocupaciones y metodología también la pregunta por la fundamentación, la comunicabilidad y la transmisión de los mismos. A esta necesidad responde el proceso en el que las fronteras estrictas entre teología dogmática (*contenido*) y fundamental (*racionalidad*) se hacen cada vez más flexibles.

No es ciertamente uniforme el panorama de las preocupaciones en el debate actual sobre la racionalidad teológica, particularmente a propósito del papel de la filosofía en la teología; incluso hay corrientes en las que se sostiene que a la teología no se la perdido nada en el juego de ofrecer y de exigir razones que fundamenten la fe. Esta actitud parece difícilmente asumible, pues, aunque puedan variar los interlocutores, los caminos y los procedimientos a la hora de llevar acabo la tarea, los creyentes, los profesores católicos y los teólogos siempre estarán llamados a dar razón de su fe y de su esperanza (cf. *IPe* 3,15). A esta necesidad de la teología, urgida especialmente por la situación contemporánea, se refiere lo dicho del proceso de “fundamentalización” de la teología sistemático-dogmática. Algo demandado por el dinamismo creyente, por el estatuto de la teología, por la situación eclesial y por el contexto cultural propio de Europa.

Aunque los discursos teológicos no sean homogéneos en toda Europa, hablar de cultura europea presupone una cierta convergencia cultural, eclesial y teológica como contexto comúnmente compartido, en medio de una heterogeneidad real, con importantes raíces históricas y con un fuerte rechazo a cualquier nivelación uniforme e indiferenciada. Con todo, el papel de la teología no puede ni soslayarse ni minusvalorarse, aunque tenga que precisarse ante los desafíos propios de la nueva configuración europea. Todo ello con el convencimiento de que lo que se halla en cuestión no es tanto una determinada forma de teología, cuanto el futuro mismo de la fe cristiana como tal. Y precisamente en el ámbito

⁴⁵ BENEDICTO XVI, *La pregunta acerca de la verdad*. Discurso a una delegación de la Facultad de Teología de Tubinga (21.3.07), en *Ecclesia* 3.359 [2007/I] 619-20, p. 620.3

⁴⁶ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa* (2003), nn. 7-17.

europeo, es decir, allí donde el cristianismo echó raíces más hondas y duraderas y donde contribuyó a conformar una identidad y una tradición religiosa, cultural, social y política.

Finalmente, ¿qué tipo de fe necesitan la razón y la cultura contemporáneas? Hoy no se trata tanto de hasta qué punto la razón es necesaria para la fe, cuanto de en qué medida la fe puede y debe ser en este momento aliada y defensora de la razón. El cambio de perspectiva y la inversión de planteamiento resultan llamativos. Así lo ilustra la encíclica *Fides et Ratio*. La modificación no se ha de entender como una alternativa radical, pues la necesidad es recíproca. Pero, si hasta no hace mucho la razón aparecía más bien como superior y adversaria de la fe, la crisis por la que pasa también la razón moderna ha terminado vinculando su destino a la fe cristiana. Tal vez una manera sorprendente de reencontrarse, puesto que “para la autoconciencia normativa de los tiempos modernos el cristianismo no ha sido sólo un catalizador. El universalismo igualitario, del que se derivan las ideas de la libertad y de convivencia solidaria, es una herencia inmediata de la justicia judía y de la ética cristiana del amor. Sin cambios sustanciales, esta herencia se ha visto apropiada siempre de nuevo de manera crítica y nuevamente interpretada. En esto no hay alternativa hasta hoy”.⁴⁷

En esta situación forma también parte de la identidad y misión del profesor católico esforzarse por un diagnóstico certero de la cultura presente y por un acercamiento a la misma realista y lleno de esperanza. Porque es posible que el proceso de “descatolización” lleve consigo una “exculturación” del cristianismo, tal como han descubierto algunos sociólogos al describir su marginación creciente en los ámbitos culturales que mayor influjo ejercen.⁴⁸

3.- Ante la fragmentación del conocimiento, redescubrir la unidad del saber

La fragmentación actual del saber, que ha provocado el surgimiento de tantas y tan pretenciosas cosmovisiones, ha tenido como consecuencia la aparición de antropologías cerradas a la verdad del hombre y su dimensión trascendente, en razón de la parcialidad

⁴⁷ HABERMAS J., tal como es citado por Benedicto XVI en el Discurso del “*Encuentro con las autoridades y con el cuerpo diplomático*”. Viena, 7 de septiembre de 2007, en *Ecclesia* 3.380 [2007/II] 1.398-400, p. 1.400.

⁴⁸ DEL CURA S., *Identidad y misión del Profesor católico desde la Teología*, en DEL AGUA A. (ed.), *Identidad y Misión, hoy*. I Seminario Interdisciplinar de profesores universitarios, investigadores y profesionales católicos. Los Negrales (Madrid), 23-25 de Junio de 2004. Madrid 2005, pp. 91-135.

con que han pretendido acercarse al mismo. Ello conduce inexorablemente a replantear de modo nuevo la cuestión de la integración o unidad del saber.

En efecto, “la Universidad se encuentra hoy [...], en muchos países del mundo, en el centro de algunas tensiones que la desafían en su razón de ser más profunda [...] La primera de esas tensiones es la que existe entre *la especialización de las diversas disciplinas y la idea de la universalidad del saber*. El Concilio Vaticano II ha observado: "Hoy día es más difícil que antes sintetizar las varias disciplinas y ramas del saber. Porque, al crecer el acervo y diversidad de elementos que constituyen la cultura, disminuye al mismo tiempo la capacidad de cada hombre para captarlos y armonizarlos orgánicamente, de forma que cada vez se va desdibujando más la imagen del hombre universal" (*Gaudium et Spes*, 61). Ahora bien, es precisamente característica de la universidad, a diferencia de otros centros de estudio y de investigación, el cultivo de un conocimiento universal, no en el sentido de que deba abarcar el abanico completo de todas las disciplinas, sino en el sentido de que en ella toda ciencia debe ser cultivada con espíritu de universalidad, es decir, con la conciencia de que cada una, aunque diversa, está tan ligada a las demás que no es posible enseñarla fuera del contexto, al menos intencional, de todas las demás. Encerrarse es condenarse, antes o después, a la esterilidad, es arriesgarse a tomar por norma de la verdad total un método proyectado para analizar y captar una sección particular de la realidad.

Por eso, la visión de la verdad que el hombre moderno consigue a través del arriesgado esfuerzo de la razón, tiene que ser dinámica y dialógica. Dado que la razón sólo puede captar la unidad, que liga el mundo y la verdad a su origen, dentro de modos parciales de conocimiento, cada una de las ciencias —incluida la filosofía y la teología— resulta un intento limitado que sólo puede captar la unidad compleja de la verdad en la diversidad, es decir, dentro de un entramado de saberes abiertos y complementarios (cf. Juan Pablo II, *Discurso a los hombres de ciencia en la catedral de Colonia, Alemania*, n. 2).

Pero una forma tan viva y siempre tensa de encarnar el ideal de la universalidad en el conocimiento sólo puede realizarse en una universidad que sea realmente una *comunidad de investigación*, un lugar de encuentro y de confrontación espiritual hecha con humildad y decisión, donde los hombres que aman el conocimiento aprenden a respetarse, a consultarse, creando un clima cultural y humano que dista tanto de la especialización

cerrada y exasperada, como de la generalización y del relativismo. Los puntos de vista parciales podrán fundirse, no por estar constreñidos dentro de un plan predeterminado, sino porque la escucha recíproca y el contacto asiduo dejan entrever su complementariedad”.⁴⁹

La unidad o integración de los saberes nunca está definitivamente hecha; por eso, “la integración del saber es un proceso que siempre se puede perfeccionar. Además, el incremento del saber en nuestro tiempo. Al que se añade la creciente especialización del conocimiento en el seno de cada disciplina académica, hace tal tarea cada vez más difícil. Pero una Universidad, y especialmente una Universidad Católica, debe ser “unidad viva” de organismos, dedicados a la investigación de la verdad... Es preciso, por lo tanto, promover tal superior síntesis del saber, en la que solamente se saciará aquella sed de verdad que está inscrita en lo más profundo del corazón humano. Guiados por las aportaciones específicas de la filosofía y de la teología, los estudios universitarios se esforzarán constantemente en determinar el lugar correspondiente y el sentido de cada una de las disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio y, consiguientemente, por la fe en Cristo-Logos, como centro de la creación y de la historia”.⁵⁰ De otro modo, “la Universidad moderna corre mucho peligro de transformarse en un complejo de institutos superiores, unidos más bien externa e institucionalmente, y menos capaces de formar una unidad interior de *universitas*”.⁵¹

La Universidad es el lugar adecuado para promover en el conjunto de saberes la integración de los mismos en una unidad que los abarca y da sentido, porque “promoviendo dicha integración, la Universidad Católica debe comprometerse, más específicamente, en el diálogo entre fe y razón, de modo que se pueda ver más profundamente cómo fe y razón se encuentran en la única verdad. Aunque conservando cada disciplina académica su propia identidad y sus propios métodos, este diálogo ponen en evidencia que la investigación metódica en todos los campos del saber, si se realiza de una forma auténticamente científica y conforme a las leyes morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en el mismo Dios. La vital interacción de los dos distintos niveles de conocimiento de la única verdad

⁴⁹ JUAN PABLO II, Discurso a los profesores universitarios en el centro cultural anexo al convento de Santo Domingo. Bolonia, domingo, 18 de abril de 1982, en *AAS* (1982), pp. ¿?????????

⁵⁰ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 16.

⁵¹ BENEDICTO XVI, *La pregunta acerca de la verdad*. Discurso a una delegación de la Facultad de Teología de Tubinga (21.3.07), en *Ecclesia* 3.359 [2.007/I] 619-20, p. 620.

conduce a un amor mayor de la verdad misma y contribuye a una mejor comprensión de la vida humana y del fin de la creación”.⁵²

En la expresión armónica del conjunto de saberes al servicio de la verdad del hombre, Dios, “la teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón. Ella presta, además, una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado, no sólo ayudándoles a examinar de qué modo sus descubrimientos influyen sobre las personas y la sociedad, sino dándoles también una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías. A su vez, la interacción con otras disciplinas y sus hallazgos enriquece a la teología, proporcionándole una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales. Considerada la importancia específica de la teología entre las disciplinas académicas, toda Universidad Católica deberá tener una Facultad o, al menos, una cátedra de Teología”.⁵³

En tanto que cada disciplina se enseña de manera sistemática y según sus propios métodos, la integración del saber conduce a la interdisciplinariedad, que siempre ha de actualizarse apoyada por la contribución de la filosofía y la teología, en razón de que ayuda a los universitarios a adquirir una visión orgánica de la realidad y a desarrollar un deseo de incesante progreso intelectual. En la gestión y comunicación del conocimiento se resalta cómo la razón humana en su reflexión se abre a cuestiones siempre más amplias y cómo la respuesta completa a las mismas viene de lo alto a través de la fe. Además, las implicaciones morales, presentes en toda disciplina, son consideradas como parte integrante de la enseñanza de la misma disciplina; y esto orientada al desarrollo integral de la persona”.⁵⁴

IV. ANTE EL UTILITARISMO DE LOS ESTUDIANTES ACTUALES

⁵² JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 17.

⁵³ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 19.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 20.

Aunque es lícito y comprensible que los alumnos deseen encontrar en la universidad una puerta hacia un buen empleo, llama la atención el número de nuestros estudiantes que ve en la universidad *sólo* eso, desdeñando una gran oportunidad de crecimiento y maduración personales. La idea de vocación ha desaparecido; hoy los adolescentes no parecen sentir ninguna llamada a ser abogados o enfermeros o químicos. La carrera se elige siempre a la vista de lo que se percibe (muchas veces de modo muy erróneo) como más demandado o mejor retribuido por el llamado mercado laboral. Personas a las que no disgusta la literatura, las lenguas o la historia ni siquiera se plantean estudiar esas materias; cursarán estudios de administración de empresas. Los estudiantes de bachillerato que alcanzan buenas calificaciones en química o matemáticas las ven como el mejor de los pasaportes para cursar una ingeniería, para la que quizá carezcan de aptitud, pero que se espera esté bien retribuida. Los alumnos de medicina a menudo desdeñan las materias que no son objeto de pregunta directa en los exámenes de acceso al sistema de residencia (MIR). Aunque hoy casi todas las universidades presentan magníficas oportunidades para la práctica del deporte, para conocer otras culturas europeas o españolas, para involucrarse en actividades de cooperación con el tercer mundo, medio ambiente, excursionismo, etc., sólo tal vez uno de cada diez alumnos saca partido de las posibilidades existentes. A los directores de los colegios mayores se les demandará mejor acceso a *internet* o agua más caliente, pero no más y mejor vida universitaria. Todas las universidades públicas y algunas privadas han arbitrado medidas para la participación de los estudiantes en el gobierno de la institución; permanecen infrautilizadas.

Hemos avanzado de modo considerable en muy pocos años. Vista la realidad de la que se partía, es difícil pensar que las cosas se hubieran podido hacer mucho mejor. Pero hay dificultades importantes, algunas comunes a toda Europa, otras específicas de España, algunas de organización educativa, otras sintomáticas de profundos problemas sociales y culturales. Las soluciones sólo se lograrán si somos capaces de arbitrar un gran consenso para, primero, dar a la educación de las personas el lugar de honor que debe poseer en el elenco de nuestras preocupaciones y, después, arbitrar medidas a las que sea dable durar los periodos, medidos en lustros, adecuados a los procesos formativos, sin verse sujetas al continuo vaivén de lo coyuntural o inmediato.

V. BOLONIA, UNA OCASIÓN PARA RENOVAR LA PRESENCIA CRISTIANA EN LA UNIVERSIDAD

1.- Ante la realidad de las nuevas Leyes para la Universidad

Lo cambiante de las leyes estatales de las Universidades – incluyendo la reciente aprobada por las Cortes Generales Españolas – es muestra de la decepción de tantas expectativas de la comunidad universitaria. No hay entereza para afrontar los problemas de fondo. La primacía del localismo, incompatible con el espíritu universitario de la institución, queda consagrada e incluso acrecentada bajo la cobertura formal de la autonomía universitaria. Cada Universidad podrá crear carreras “a la carta” en el marco de un “registro” muy genérico (*Artes y Humanidades; Ciencias; Ciencias de la Salud; Ciencias Sociales y Jurídicas; Arquitectura e Ingeniería*). El sistema de elección de rector queda en manos de cada centro. La selección de los profesores no acaba de ser convincente, ya que el mérito y la capacidad se acreditan mejor con ejercicios públicos que mediante sistemas cerrados y endogámicos.

Parece, pues, que la adaptación al Espacio Europeo de Estudios Superiores, el llamado “proceso de Bolonia”, se desarrolla más en la forma que en los contenidos. Aunque siga abierta la brecha entre la Universidad y el mundo laboral, hay previsiones interesantes para hacer compatible el estudio y la experiencia de los alumnos. También se potencia la investigación, pero no está claro que existan mecanismos eficaces para transmitir a la sociedad el conocimiento que se genera.

Aunque la reforma fuera “imprescindible”, no es la reforma ambiciosa que necesita nuestra enseñanza superior, lastrada por el control burocrático del poder académico y por la escasa flexibilidad para adaptarse a una sociedad dinámica. Se echa de menos, asimismo, la lucha contra el localismo favoreciendo la movilidad y la especialización, así como un sistema objetivo para evaluar méritos docentes e investigadores.

Se requiere una Universidad más... universitaria. El llamado “Espíritu de Bolonia” está siendo rechazado en la misma Bolonia. Y las mejores Universidades de Gran Bretaña, al igual que la Sorbona y muchas Universidades alemanas, se han despedido ya, amable pero tajantemente, de ese modo de entender y construir un futuro Espacio Europeo de

Educación Superior. No lo han hecho porque no sean y no se sientan europeos, sino cabalmente porque lo son y quieren un futuro razonable para Europa y sus genuinas Universidades.

2.- Por una Universidad humanizada y humanizadora

Se trata de no cejar en la propuesta de un nuevo humanismo para esta Europa que, indiferente u hostil a su pasado, se expone a perder la adquisición para siempre de una civilización que históricamente esta parte del mundo ha logrado para sí y para cualquier otro. Para ello no puede dejar de reconocerse en una historia y en una memoria (que es también presencia), iniciadas por aquel joven hebreo en Palestina hace más de 2000 años, Jesucristo, Señor y Salvador de toda la humanidad (cf. *Hch* 4,12) y que esperan hoy de la inteligencia y el corazón de los hombres más conscientes el impulso para permanecer en nuestro presente.⁵⁵

La misión de la Universidad requiere – como ya se dijo - de la reflexión serena acerca de una presencia recíproca: la de la Iglesia en su tarea humanizadora de la Universidad, y la de ésta en el corazón de la Iglesia del que históricamente nació. A este respecto, el actual laicismo ilustrado no está a la altura del momento, porque, aparte de que deja de lado la cuestión central del fundamento de la existencia humana, prescinde del factor humanizador por excelencia de la sociedad, la esperanza en Dios.⁵⁶ A la Universidad pertenece ofrecer un saber que no haga dejación del hombre frente a una tecnificación excesiva de la vida y de las ciencias, orillando a la esfera privada los valores del espíritu.

3.- Se prende en la fe del otro: la “caridad intelectual”

La fe cristiana es esencialmente comunitaria. Se prende en la fe del otro, se es alimentado y robustecido por los demás cristianos en camino con nosotros, y, en último término, se enciende en la fe de Cristo. Dicha nota eclesial de nuestra fe responde también a un profundo anhelo del hombre actual. La humanidad del presente - y más en el ámbito

⁵⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. Madrid 2007, *passim*.

⁵⁶ Cf. SARKOZY N., *La République, les religions, l'espérance*. Paris 2004.

de la Universidad - «está enredada», «enganchada a la red» de los media; toda la gama de servicios puede ser contratada desde la pantalla del ordenador doméstico sin tener que entrar en contacto con ninguna persona. En el futuro habrá cada vez más necesidad de contacto personal. Más que de servicios, sin embargo, el hombre vive de su “ser aceptado”, de cercanía y acogida, de humanidad y compasión. El mensaje del evangelio tendrá pronto su hora de mejor expansión, pero no se tratará sólo de la palabra del creyente, sino de su testimonio. En la Universidad, este testimonio de transmisión de la verdad buscada y encontrada tiene su especificidad en el gozo de la “caridad intelectual”.