



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA CATOLICIDAD DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS

Comisión de Fe y Cultura



La catolicidad de las universidades católicas

LA CATOLICIDAD DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS

Comisión de Fe y Cultura



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

La catolicidad de las universidades católicas

Pontificia Universidad Católica del Perú

© Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: mayo de 2012

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-05791

ISBN: 978-612-4146-01-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200364

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Prefacio <i>Marcial Rubio Correa (Rector)</i>	9
Introducción <i>Jeffrey Klaiber, S.J.</i>	11
Discurso de Benedicto XVI a universitarios, (alumnos y profesores) <i>Benedicto XVI</i>	13
¿Qué hace católica a una universidad? <i>Ricardo Antoncich, S.J.</i>	17
Sobre el sentido de la universidad católica <i>Salomón Lerner</i>	21
La catolicidad de las universidades católicas <i>Jorge Costadoat, S.J.</i>	25
¿Qué espera la Iglesia de sus universidades? Entre el <i>aggiornamento</i> y la restauración <i>Luis Bacigalupo</i>	29
Interpelación a la fe y la razón <i>Javier Iguñiz</i>	37
Fe y cultura: el derecho en los albores del siglo XXI <i>René Ortiz</i>	41

Evangelizar en América Latina. Nuestra experiencia <i>Marcial Rubio, Rómulo Franco, S.J., Juan Fernando Vega</i>	45
La respuesta de la Universidad Católica al gran reto de la humanidad <i>Marcial Rubio, Luis Peirano y Alberto Ferrando</i>	69
El futuro del cristianismo. Algunas cuestiones en este inicio del milenio <i>Jean Louis Bruguès</i>	85

Prefacio

La inspiración católica de nuestra universidad emerge del Concilio Vaticano II, dentro del cual, nos consideramos una institución que trabaja con la sociedad y con las personas para desarrollar un mundo más justo y solidario, dando calidad a nuestro trabajo, formando profesionales que puedan afrontar los retos de la vida contemporánea con su formación profesional y ética, y facilitando a quienes tenemos fe y a quienes son llamados a ella, la profundización de sus creencias católicas con respeto a la libertad de conciencia y de religión.

Los documentos que se recogen en este volumen tienen importancia tanto para perfilar el carácter católico de nuestra universidad como para actualizar nuestro conocimiento sobre la evolución que el tema de las universidades católicas tiene en el mundo.

Varios son los temas que están involucrados en la catolicidad de nuestras universidades. Entre ellos destacan los siguientes:

El diálogo entre fe y razón. Ambas son formas humanas de conocer complementarias entre sí y, desde luego, materia para el trabajo intelectual universitario. Este diálogo puede ser asumido por todas las universidades, pero en el caso de las católicas llevarlo adelante es un deber consustancial a su naturaleza.

El camino de búsqueda de la verdad con un espíritu libre, crítico y creativo. La búsqueda de la verdad es un imperativo del quehacer universitario en general y, en particular,

de una universidad católica. La libertad es consustancial al ser humano para todos los ámbitos de su vida, incluyendo el académico.

La formación de personas libres, críticas y creativas. Esta es la dimensión de enseñanza-aprendizaje del trabajo universitario.

El compromiso de una educación democrática, tanto brindando acceso a quienes no tienen los recursos para pagarla como en la formación de los valores cívicos que permiten vivir democráticamente.

La difusión del mensaje católico, favoreciendo el desarrollo de la fe de los creyentes y respetando la libertad de conciencia y de religión.

Como trasfondo indispensable de inspiración está la enseñanza evangélica, que es la palabra de Jesús. Pero también es su forma de enseñar, su concepto de la libertad de los demás, su actuar respetando al otro, no imponiéndole verdades a presión. Este no es solo un modelo posible, es un imperativo para todo cristiano y para toda universidad católica.

La naturaleza católica de nuestra universidad requiere combinar elementos muy distintos, tanto en su filosofía como en su actuación. Es un conjunto de ideas complejas e interrelacionadas entre sí que se debe trasladar a nuestro trabajo cotidiano. Por ello, la lectura y la reflexión sobre estos textos es muy importante para nosotros como un elemento de autoidentificación institucional.

Marcial Antonio Rubio Correa
Rector

Introducción

Nos complace a los miembros de la Comisión de Fe y Cultura presentar una serie de discursos y artículos que giran en torno del tema de qué es lo que hace precisamente que una universidad sea «católica». El papa Benedicto XVI afirma que la misión de una universidad católica es buscar «la verdad de la persona humana». Pero, ¿cómo se llega a esa verdad? ¿Qué es la verdad total de una persona? Los autores de esta compilación están de acuerdo en que la búsqueda de la verdad tiene que surgir de un diálogo entre la fe y la razón, pero la verdad no se encuentra únicamente en una sola disciplina, como por ejemplo la teología, sino en todas. Por eso la búsqueda tiene que ser interdisciplinaria. Esto a su vez implica un diálogo con el mundo moderno, porque Dios se manifiesta en los signos de los tiempos. Los tiempos cambian y los signos también.

En el mundo de hoy no hay recetas simples. No hay ningún factor externo que pueda hacer que una persona o una universidad sea cristiana. O se viven y practican los valores cristianos desde dentro y en la vida diaria o la universidad no es «cristiana».

Esperamos que estas reflexiones sobre la catolicidad de la universidad ayuden a esclarecer el debate en torno al tema y sobre todo que abran los ojos a las distintas dimensiones de esta problemática y a las distintas maneras de acercarse al tema.

Queremos agradecer a los autores por su aportes a este diálogo. La discusión no se agota con estos ensayos, sino que representan más bien un estímulo para seguir dialogando.

Jeffrey Klaiber, S.J.

Presidente de la comisión de Fe y Cultura

Discurso de Benedicto XVI a universitarios (alumnos y profesores)

20 de agosto de 2011,
la Basílica del Monasterio del Escorial

En el lema de la presente Jornada Mundial de la Juventud: «Arraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe» (Col. 2, 7), pueden también encontrar luz para comprender mejor su ser y quehacer. En este sentido, y como ya escribí en el *Mensaje a los jóvenes* como preparación para estos días, los términos «arraigados», «edificados» y «firmes» apuntan a fundamentos sólidos para la vida.

Pero, ¿dónde encontrarán los jóvenes esos puntos de referencia en una sociedad quebradiza e inestable? A veces se piensa que la misión de un profesor universitario sea hoy exclusivamente la de formar profesionales competentes y eficaces que satisfagan la demanda laboral en cada preciso momento. También se dice que lo único que se debe privilegiar en la presente coyuntura es la mera capacitación técnica. Ciertamente, cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios. Sin embargo ustedes, que han vivido como yo la

universidad, y que la viven ahora como docentes, sienten sin duda el anhelo de algo más elevado que corresponda a todas las dimensiones que constituyen al hombre. Sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano.

En efecto, la universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana. Por ello, no es casualidad que fuera la Iglesia quien promoviera la institución universitaria, pues la fe cristiana nos habla de Cristo como el *Logos* por quien todo fue hecho (Jn. 1, 3), y del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Esta buena noticia descubre una racionalidad en todo lo creado y contempla al hombre como una criatura que participa y puede llegar a reconocer esa racionalidad. La universidad encarna, pues, un ideal que no debe desvirtuarse ni por ideologías cerradas al diálogo racional ni por servilismos a una lógica utilitarista de simple mercado que ve al hombre como mero consumidor.

He ahí su importante y vital misión. Son ustedes quienes tienen el honor y la responsabilidad de transmitir ese ideal universitario: un ideal que han recibido de sus mayores, muchos de ellos humildes seguidores del Evangelio y que en cuanto tales se han convertido en gigantes del espíritu. Debemos sentirnos sus continuadores en una historia bien distinta de la suya, pero en la que las cuestiones esenciales del ser humano siguen reclamando nuestra

atención e impulsándose hacia delante. Con ellos nos sentimos unidos a esa cadena de hombres y mujeres que se han entregado a proponer y acreditar la fe ante la inteligencia de los hombres. Y el modo de hacerlo no solo es enseñarlo para poner su morada entre nosotros. En este sentido, los jóvenes necesitan auténticos maestros; personas abiertas a la verdad total en las diferentes ramas del saber, sabiendo escuchar y viviendo en su propio interior ese diálogo interdisciplinar; personas convencidas, sobre todo, de la capacidad humana de avanzar en el camino hacia la verdad. La juventud es tiempo privilegiado para la búsqueda y el encuentro con la verdad. Como ya dijo Platón: «Busca la verdad mientras eres joven, pues si no lo haces, después se te escapará de entre las manos». (Parménides, 135d). Esta alta aspiración es la más valiosa que pueden transmitir personal y vitalmente a sus estudiantes, y no simplemente unas técnicas instrumentales y anónimas, o unos datos fríos usados solo funcionalmente.

Por tanto, les animo encarecidamente a no perder nunca dicha sensibilidad e ilusión por la verdad; a no olvidar que la enseñanza no es una escueta comunicación de contenidos sino una formación de jóvenes a quienes han a comprender y querer, en quienes deben suscitar esa sed de verdad que poseen en lo profundo y ese afán de superación. Sean para ellos estímulo y fortaleza.

Para esto es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe. No podemos avanzar en el conocimiento de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad: pues «No existe la inteligencia y después el amor; existe el amor

rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor» (*Cáritas in veritate*, n. 30). Si verdad y bien están unidos, también lo están conocimiento y amor. De esta unidad deriva la coherencia de vida y pensamiento, la ejemplaridad que se exige a todo buen educador.

En segundo lugar, hay que considerar que la verdad misma siempre va a estar más allá de nuestro alcance. Podemos buscarla y acercarnos a ella, pero no podemos poseerla del todo: más bien, es ella la que nos posee a nosotros y la que nos motiva. En el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad. No debemos atraer a los estudiantes a nosotros mismos, sino encaminarlos hacia esa verdad que todos buscamos. A esto les ayudará el Señor, que nos propone ser sencillos y eficaces como la sal, o como la lámpara, que da luz sin hacer ruido (Mt 5, 13-15).

Todo esto nos invita a volver siempre la mirada a Cristo, en cuyo rostro resplandece la verdad que nos ilumina, pero que también es el camino que lleva a la plenitud perdurable, siendo caminante junto a nosotros y sosteniéndose con su amor. Arrraigados en Él, serán buenos guías de nuestros jóvenes. Con esa esperanza, les pongo bajo el amparo de la Virgen María, Trono de la Sabiduría, para que Ella les haga colaboradores de su Hijo con una vida colmada de sentido para ustedes mismos y fecunda en frutos, tanto de conocimientos como de fe, para sus alumnos.

El padre Ricardo Antoncich, S.J., doctor en sociología y experto en la doctrina social de la Iglesia, distingue entre los valores católicos de una universidad y sus vínculos jurídicos con la jerarquía.

PuntoEdu, 7 de setiembre de 2011

¿Qué hace católica a una universidad?

Siguiendo el Evangelio, lo que hace «católica» a una universidad es ante todo que sea cristiana. Tal afirmación parece banal pero es profunda. La Iglesia no puede ser comprendida sin su relación con Jesucristo. Lo «católico» no puede contradecir lo «cristiano»; es decir, el seguimiento de la doctrina y los valores que Jesús nos enseña, tal como se encuentran en los Evangelios.

Mucho de lo que llamamos «católico» viene de la autoridad de la Iglesia expresada en forma normativa en el Derecho Canónico, pero el derecho debe ser interpretado siempre a la luz del Evangelio y no al revés. Jesús nos dejó un solo mandamiento, el del amor. La ley del amor equilibra lo normativo de la ley y lo espontáneo de una libertad que se expresa en lo que ama.

El debate sobre la universidad católica invita a pensar el conflicto en forma cristiana. Los Evangelios no se inician

por un acto formal y jurídico de otorgar la autoridad a los apóstoles, sino por la convocación de amigos para una vida fraterna de discípulos que serán enviados a anunciar el mensaje del Reino. Hay una realidad comunitaria entre Jesús y discípulos anterior al establecimiento de la jerarquía institucional. Además, hay un mandato expreso de Jesús para ejercitar el poder que los apóstoles reciben en función de la comunidad, poder distinto al de las instituciones de este mundo. Lo institucional de la Iglesia debe ser vivido bajo la obediencia a la acción del Espíritu: «para» y «con» el Espíritu y no simplemente institución.

La precedencia de la realidad comunitaria sobre la institucional es recordada en el *Documento de Aparecida*, al hablar de la Iglesia como «discípulos» y «misioneros». Se equilibra así la falsa imagen de Iglesia que la identifica exclusivamente con sus autoridades jerárquicas. Todos los bautizados somos Iglesia y los que en ella tienen autoridad deben ser servidores. De allí que la identidad católica de la universidad no puede ser vista exclusivamente desde las normas canónicas del régimen de sus autoridades, sino principalmente desde los frutos de la vida de la comunidad universitaria.

La V Conferencia Episcopal en Aparecida considera a la Iglesia como una comunidad de discípulos-misioneros que escuchan el evangelio y lo llevan a sus ambientes de vida. La Iglesia no se limita a lo institucional porque sabe que la garantía de su fidelidad al Evangelio depende sobre todo de la acción del Espíritu Santo. La garantía de fe cristiana de una universidad no depende exclusivamente del nombramiento de su Rector. Esta perspectiva es poco feliz para garantizar la fidelidad al Evangelio de Jesús por los controles jurídicos de las autoridades. Si por iglesia entendemos

ante todo la comunidad de personas que viven su fe, fieles al mensaje y obra de Jesucristo, entonces hay que examinar las vivencias de la comunidad universitaria, la relación entre docentes y alumnos, egresados y actuales estudiantes. Se trata de una fidelidad viva y no meramente jurídica.

Los frutos de una universidad se manifiestan en la presencia de sus egresados en la vida de la nación; en el bien realizado por sus abogados, ingenieros, educadores, filósofos, sociólogos, artistas. Con una amplia visión de la Iglesia, tal como lo enseña el Vaticano II, su acción asume las alegrías y tristezas de la humanidad haciéndolas propias. No cabe duda de que el Perú real ha sido siempre el eje de las preocupaciones universitarias y que esta fidelidad a nuestros problemas y a nuestra historia ha inspirado el actuar de la universidad, sobre todo desde el Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales, desde Medellín hasta Aparecida. Una universidad será tanto más «católica» cuanto más fiel sea a la predilección de Jesús por los excluidos de este mundo.

Una universidad católica debe ser un espacio de encuentro entre la razón y la fe. Entender la fidelidad a la fe de una forma cerrada a todo diálogo, aferrada a sus principios y valores como si fueran un tesoro privado y no un bien para compartir con el mundo entero, no ha sido una característica de la universidad, a la que se achaca, por el contrario, el ser demasiado abierta. Esta apertura se expresa en el esfuerzo de hacer asequible la educación universitaria a estudiantes de pocos recursos; a abrir espacios para la docencia a personas competentes con valores humanos de rectitud y amor a la verdad sin discriminar por sus convicciones religiosas; en la atención pastoral a los estudiantes con espíritu ecuménico. Es característica de los tiempos

actuales la vocación ecuménica y de diálogo entre la razón y la fe, del diálogo interreligioso y con todas las personas de buena voluntad. La universidad ha sido espacio de libertad para ese diálogo fuera y dentro de ella misma.

El conflicto puede ser vivido de otra manera si quienes representan a la universidad y al Arzobispado de Lima buscan la pacífica solución de los problemas. En este sentido la advertencia del Episcopado en su conjunto nos recuerda el respeto debido a la autoridad eclesiástica pero no nos obliga a considerar como acertados los actos jurídicos de dicha autoridad que no son ejercicio de su Magisterio sino cuestión sometida al juicio de un tribunal civil. Lo que está en debate es un juicio civil sobre la voluntad del donante, conforme al derecho de la nación peruana y ante el cual las personas son libres, según su conciencia, de opinar qué lado de los contendientes tiene argumentos más sólidos. No hay por tanto ofensa a la autoridad eclesiástica por tener la opinión contraria, y mucho menos voluntad de dividir a la Iglesia.

*Formar a jóvenes académica y éticamente:
este es el quehacer de la universidad según*

*Salomón Lerner Febres, ex rector
y rector emérito de la universidad y ex presidente
de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*

Sobre el sentido de la universidad católica

El primer compromiso de una Universidad Católica es con la formación académica y ética de las personas. Antes que *producir* expertos en una u otra rama del saber científico o humanístico, en la Universidad Católica formamos seres humanos libres y plenos. Y ello es así porque invitamos a cada joven que se incorpora en nuestro claustro a participar de una vivencia que será al mismo tiempo formación intelectual y educación sentimental, cultivo de la inteligencia y desarrollo de la sensibilidad, búsqueda de soluciones y adquisición del saludable hábito de preguntar y cuestionar. Preguntar es dialogar. Practicar el asombro ante los enigmas de la naturaleza es conversar con el mundo, significa estar presentes en él como protagonistas y no como simples espectadores. De igual manera, cultivar la perplejidad ante los dilemas de la moralidad y buscar entre ellos un camino claro y razonable, éticamente sostenible, equivale a participar del gran diálogo de la comunidad humana, diálogo que no

puede ser concebido como un espacio para dictámenes definitivos y autoritarios ni tampoco, por cierto, ha de ser entendido como campo para un relativismo cándido y simplista.

Sea para atender con mirada de asombro a nuestro entorno natural y social, o para penetrar con espíritu crítico en las grandes encrucijadas morales de nuestro tiempo, formarnos como seres humanos, tal como lo entendemos en la Universidad Católica, no es otra cosa que abrir nuestras mentes y corazones al Universo que nos rodea y, sobre todo, a las carencias y padecimientos de nuestros semejantes. Al entenderlo así, pretendemos, por cierto, ser fieles a la voz de Cristo, quien al exclamar «¡efetá!» manda que los oídos del sordo se abran y que la lengua del mundo cante.

¿Puede cantar el mudo y oír el sordo? ¿Puede el hombre de hoy mantener todavía un diálogo vivo, fresco y creativo con el mundo? ¿Puede acaso un país postrado por décadas de atraso, pobreza y violencia alimentar la esperanza de una vida mejor para todos? La educación que impartimos enseña a responder que sí a esas preguntas. Enseña, en primer lugar, a despertar a la pluralidad del universo y hacer de nuestro espíritu un hogar hospitalario para esa diversidad. Y en segundo lugar muestra que la formación humana y el cultivo del conocimiento no son —no pueden ser— ajenos a la utopía, a la esperanza, a la fe.

La fe y la razón caminan juntas en nuestros claustros. Procuramos una razón valiente, que no se refugia en la neutralidad ni en el cinismo, que no renuncia a hacerse preguntas y no retrocede en la búsqueda de sólidos cimientos para el conocimiento y la vida buena. Y practicamos una fe tolerante al poder de la razón, una fe que no le teme sino que ve en ella un medio más para hacer encarnar el mensaje

evangélico en la Tierra. Juan Pablo II ha enseñado que «la fe que no se convierte en cultura es fe que no ha madurado o no ha sido convenientemente recibida». Quienes formamos parte de esta universidad asumimos la tarea de cultivar, multiplicar y compartir un saber de hondo contenido ético y una ética arraigada en la realidad circundante e iluminada por principios trascendentes.

Jorge Costadoat, S.J., profesor de teología del Centro Teológico Manuel Larraín de Santiago, Chile, advierte contra tres «patologías» que ocurren cuando se identifica lo católico con la religiosidad exterior.

El Mostrador, 14 de marzo de 2011

La catolicidad 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 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 cometen 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 titularidad 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.

Los principales documentos eclesiales sobre el tema destacan que la misión de toda universidad es *la búsqueda de la verdad*. 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 a 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 aprecio de la diversidad cultural y 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 sin 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, sobre todo mediante una institucionalidad capaz de corregir los posibles abusos, es condición para encontrar esa verdad que solo es tal cuando, por lo mismo, libera las potencialidades de todos y urge un compromiso con todos, 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 un compromiso 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 incontrarrestable. Entonces prevalecen los intereses particulares sobre la búsqueda del bien común, y la opción por los pobres que debiera distinguir a los «católicos» 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 los estigmatizados por su credo o por su vida.

¿Cuál es el modelo de universidad católica que queremos?

Luis Bacigalupo, filósofo y profesor principal del departamento de Humanidades, analiza qué significa ser una universidad católica y moderna.

12 de setiembre de 2011

¿Qué espera la Iglesia de sus universidades? Entre el *aggiornamento* y la restauración

En 1967, varios líderes de universidades católicas americanas se reunieron en Wisconsin, convocados por la Universidad de Notre Dame, para discutir cómo debía adecuarse la universidad al *aggiornamento* planteado por el Vaticano II. Apenas dos años después de concluidas las sesiones del Concilio, redactaron el *Land O'Lakes Statement*, considerada la Magna Carta de las universidades católicas liberales. Entre los firmantes se hallaba el Padre Felipe MacGregor, S.J., entonces el Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El grupo se proponía esclarecer qué hace católica a una universidad moderna. De hecho, existían muchas en el mundo, pero para ninguna estaba del todo claro qué las distinguía. Con el respaldo de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), se puso como premisa que «la universidad católica ha evolucionado y sigue

evolucionando rápidamente, y que algunas características distintivas de esta evolución deben ser cuidadosamente estudiadas y descritas». En otras palabras, hacía falta una hermenéutica de la catolicidad de una institución dedicada al cultivo de las disciplinas científicas. Entre las señales más claras de evolución se destacó que la participación de personas no católicas era deseable y necesaria para brindar auténtica universalidad a la universidad católica. Su aspiración era claramente la de una institución pluralista «patrocinada por católicos». Conviene citar la base fundamental de esa filosofía:

Hoy la universidad católica debe ser una universidad en el pleno sentido moderno de la palabra, con fuerte compromiso y preocupación por la excelencia académica. Para desempeñar sus funciones de enseñanza e investigación de manera efectiva, la universidad católica debe tener una verdadera autonomía y libertad académica de cara a cualquier tipo de autoridad, laica o clerical, que sea externa a la propia comunidad académica.

La adhesión a los principios filosóficos de la modernidad es manifiesta: la autonomía de la voluntad se expresa en la autonomía institucional y la autodeterminación de la razón en la libertad académica; pero ello de ninguna manera implica que en las universidades católicas liberales se haga un endoso acrítico de la cultura moderna. En Wisconsin se sintió la necesidad de entrar en confrontación con la autoridad eclesiástica, porque ese era su contexto histórico: finales de los años sesenta. Ahora, el carácter más destacable de esta «identidad liberal, en confrontación con la injerencia externa», está en la formulación de la misión de una universidad católica: ser la inteligencia reflexiva y crítica

de la Iglesia. ¿Crítica solo respecto del autoritarismo clerical? ¿Por qué no habría de ser también crítica respecto de los profundos defectos morales de la cultura contemporánea? En cierta forma, las universidades norteamericanas, incluidas las católicas, ya estaban cumpliendo ese papel crítico en el contexto de la oposición a la guerra de Vietnam y la lucha por los derechos civiles. Es en ese contexto que interpretaron el espíritu de Vaticano II bajo el esquema de la discontinuidad sin ruptura. En principio, se trataba de discontinuar el vínculo con una universidad atada a autoridades no-universitarias.

Desde 1834, siguiendo el modelo de Louvain, las universidades católicas del siglo XIX se concibieron como alternativa a las universidades estatales, positivistas y anticlericales, y en muchos países la Iglesia tuvo que luchar por lograr la autonomía de las universidades católicas respecto de la pretendida exclusividad o injerencia del Estado en la educación superior. Por ello, cuando se consolidó como ámbito de protección de los estudiantes católicos frente a los peligros del mundo moderno, las universidades católicas decimonónicas le otorgaron, comprensiblemente, una presencia excesiva a la autoridad eclesiástica en el quehacer académico. Querer romper con ese modelo y otorgarle libertad al cultivo de las ciencias no implicaba romper con los valores tradicionales del catolicismo ni con el Magisterio eclesiástico. La *Declaración de Wisconsin* solo establece que una institución universitaria debe ser gobernada por académicos, no por clérigos ajenos a la vida universitaria. Eso es lo que significa «liberal» en este contexto, un concepto —por lo demás— académico, con una larga tradición que se remota a la Antigüedad, y que jugó un papel decisivo en la formación de las universidades medievales.

En tanto católica, la universidad liberal del siglo XX debía contribuir al fortalecimiento del Magisterio eclesiástico, para lo cual se proponía «realizar un examen continuo de todos los aspectos y todas las actividades de la Iglesia y evaluarlos objetivamente». De esa manera, según el *Statement*, la Iglesia obtendría el beneficio de un consejo técnico, científico y humanista por parte de sus universidades.

Era, no cabe duda, una tesis provocadora. Si se mira con cuidado, en la práctica los académicos se estaban colocando, casi sin advertirlo, en el mismo nivel del Magisterio, e incluso por encima de él en su condición de evaluadores objetivos de todos los aspectos de la vida eclesial aunque esa no fuera su intención. Cuando uno se pregunta cómo concibieron algo así, se tiene que tener en cuenta dos cosas: *en principio*, no quisieron desconocer la autoridad del Magisterio y deseaban sinceramente colaborar con su misión; *en contexto*, comprendían que la universidad católica del siglo XX, para ser competitiva, no podía ser una entidad proelitista, llamada a adoctrinar a las personas y a encorsetar a las disciplinas dentro de parámetros exógenos al quehacer científico y humanístico, sino que aspiraban a consolidarse como una institución con verdadera vocación de libertad.

Hay que tener en cuenta, además, que lo que se planteó en Wisconsin contó con el respaldo de la FIUC, y por esa razón, la *Declaración* se convirtió a partir de esos años críticos —unos meses antes de 1968— en un elemento central de la identidad no solo de las instituciones que la firmaron, sino de toda universidad católica que se concibiese a sí misma en diálogo crítico pero fructífero con el mundo moderno. Si hay un ámbito en el mundo católico donde se practica la hermenéutica de la discontinuidad sin ruptura es en las universidades católicas. Es allí donde el

pensamiento crítico es levadura del saber, y Benedicto XVI lo sabe, porque es un hombre de universidad. Pero también es el Papa, y eso significa que no se puede dejar de cuestionar las pretensiones de las universidades liberales de brindar un servicio a la Iglesia si este no se combina adecuadamente con la hermenéutica de la reforma de la recepción del Vaticano II. En otras palabras, en el difícil equilibrio de fidelidad y dinamismo, es necesario que en la discontinuidad se bajen ciertos acentos y se modulen ciertos factores de confrontación. Pero el Papa no pretende que en una universidad no haya confrontación de interpretaciones, porque sería como pretender fidelidad sin dinamismo. Huelga aclarar que la hermenéutica de la discontinuidad sin ruptura, que es por antonomasia universitaria, no está presente en todas las universidades católicas. En ciertos ámbitos del mundo católico, desde donde se suele juzgar negativamente a las universidades liberales, se pretende eludir esa dialéctica. Pero es un valor auténticamente universitario disentir frente a cualquier intento de acallar las voces divergentes, y en el ámbito católico es un paso en falso. La relación entre fe y razón —remito aquí al discurso que Benedicto XVI dio a la curia en diciembre de 2005— es un *problema* perenne. Vivir con este problema, «que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas», es el sino del creyente. Su universidad está llamada a ser la institución que toma en serio el dinamismo de esta relación y no la ciudadela sitiada que la niega o esconde.

Para una mejor comprensión del espíritu de discontinuidad con la injerencia autoritaria, conviene recordar que la emulación de las mejores universidades seculares modernas por parte de las universidades católicas no se dio de manera automática. A diferencia de aquellas, donde la autonomía

institucional y la libertad académica son prerrogativas, las universidades católicas primero debieron obtenerlas como tales del Estado secular, y luego debían obtenerlas de Roma como privilegios. La doble naturaleza de toda institución católica, aquella que Hegel había detectado como inevitablemente conflictiva, así lo exigía. Porque son universidades afincadas en algún Estado-Nación y a la vez «católicas», es decir, instituciones que respiran un *ethos* cívico, pero que se conciben como *de* la Iglesia, integradas a un *ethos* propio, para ellas resultaba vital definir el uso correcto de este genitivo. Si es solo un genitivo *explicativo*, «*de* la Iglesia» significa que la universidad «*es parte de* la Iglesia», es parte de un *ethos* católico que la obliga a tomar en cuenta las disposiciones del Magisterio y aplicarlas al contexto en que despliega su actividad educativa. Pero si se usa el genitivo *posesivo*, «*de* la Iglesia» significa que «*es propiedad de* la Iglesia», lo que las obliga a acatar las leyes del Estado Vaticano, incluso por encima de las leyes nacionales, porque su cultura institucional es otra, ya que forman principalmente al clero.

A fines de los años sesenta solo se podía trabajar con este tipo de análisis para hallar claridad conceptual y normativa. En la legislación canónica, la diferencia está mejor ordenada desde 1983, cuando el Código de Derecho Canónico distinguió entre universidades católicas y universidades eclesiásticas. La reglamentación se dio años después con las constituciones apostólicas *Sapientia Christiana* para las eclesiásticas y *Ex Corde Ecclesiae* para las católicas. Las universidades eclesiásticas, que otorgan títulos a nombre del Estado Vaticano, son bienes eclesiásticos. En el caso de las universidades católicas, la naturaleza de su erección marca toda la diferencia. *Ex Corde Ecclesiae* reconoce que hay tres distintos modos de fundar una universidad católica:

(a) directamente por la jerarquía; (b) por una congregación religiosa; (c) por otras personas eclesíásticas o laicos. En cualquiera de los casos, una universidad católica es una comunidad académica que debe contribuir de modo riguroso y crítico al desarrollo de la dignidad humana y la conservación del patrimonio cultural. Es imposible que una universidad que acoge esta definición no mire críticamente un entorno político y cultural que, en nombre de la modernidad, atenta constantemente contra la dignidad de la persona y los derechos humanos. Juan Pablo II no le asigna a la universidad católica la función de aconsejar a la jerarquía, pero tampoco la excluye. Sobre el carácter católico, señala que se basa en la búsqueda *libre* de la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios, así como por el servicio a la sociedad. *Ex Corde Ecclesiae* deja *libre* a la institución para cultivar su propio *ethos* universitario cuando explícitamente reconoce la autonomía institucional y la libertad académica como factores necesarios. Subrayo aquí que no dice «autonomía académica», sino «libertad académica», es decir, recoge el planteamiento doctrinal de *Land O'Lakes Statement*, y hay que tener en cuenta que, en algunas reuniones posteriores de la FIUC, esa doctrina había sido cuestionada por la Congregación para la Educación Católica. Conviene destacar, por último, que la catolicidad de una universidad no se remite inmediatamente a la vida sacramental, a la ritualidad, o a la profesión pública de fe, que, desde luego, nadie pretendió excluir. La misión de la universidad católica es para Juan Pablo II la proclamación de la verdad como valor fundamental; no es predicar, aunque la prédica no se excluye; no es adoctrinar, aunque la enseñanza de la doctrina no se excluye. Es enseñar, investigar y servir críticamente la sociedad en un *ethos* universitario católico y moderno, es decir, en fidelidad y en dinamismo.

¿Es posible hablar de una identidad cristiana en sociedades donde prima la desigualdad?

Uno de los principales cuestionamientos tanto de la fe como de la razón debería ser la falta de reconocimiento del otro, especialmente cuando se trata de quienes son cotidianamente invisibilizados.

El doctor Javier Iguíñiz Echeverría, profesor principal de Economía, analiza esta situación en nuestro continente y la misión de la universidad en mitigar esta situación.

Interpelación a la fe y a la razón

El reto que la vida de los demás impone a un cristiano universitario tiene un componente intelectual. Es común presentar la tarea para el pensamiento como una de diálogo entre fe y razón, entre fe y cultura. Sin duda es así, pero ya sabemos que ni la fe ni la razón son fortines inmunes al cuestionamiento. ¿Cómo ir las depurando para que se enriquezcan?

Una pista es la que propone el padre Gutiérrez, quien insiste desde hace años en que el principal asunto para la teología en América Latina no es el cuestionamiento a la fe cristiana que proviene de otras religiones; tampoco las

críticas de los no creyentes, agnósticos o ateos; es, más bien, el hecho de que hay quienes tienen la experiencia cotidiana de ser tratados como no-persona, esto es, de «[...] aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal». Los dos primeros deben ser cuestionamientos importantes dentro de la comunidad universitaria y parte importante de su labor, pero la interpelación del que es tratado como inexistente, como insignificante, como persona ignorada por la sociedad, sería el objeto de mayor cuestionamiento tanto para la fe cristiana como para la razón. Esa interpelación debe ser el principal acicate para el estudio de cualquier profesión. Nos parece que solo depuradas ambas por el reconocimiento de todos los demás como auténticos hermanos, pueden entrar con mejor pie en un diálogo entre sí y colaborar a su mutuo enriquecimiento.

Para eso nos parece necesario recordar la primacía de la caridad y de la responsabilidad, no solo en ámbitos más privados, sino en el público. «La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad, que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda ley (cf. Mt 22, 36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo, no es solo el principio de las micro relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas» (CV 2).

Nuestra universidad debe entonces asumir un papel importante en la sociedad, pero debe inculcar con especial acento y en todas sus actividades la sensibilización hacia los que la sociedad ignora o trata como insignificantes. No es fácil. Una gran fuente de pérdida de autoridad moral de

los cristianos en la sociedad y el debilitamiento de su capacidad de convocatoria a la fe cristiana a personas de buena voluntad, me parece que se encuentra en el hecho de que América Latina sea a la vez el continente con mayor proporción de población que se declara católica y aquel cuyos países estén entre los más desiguales del mundo en distribución del ingreso. Debemos adquirir conciencia de que, al respecto, estamos en el continente menos cristiano del mundo. Si a eso le añadimos otras expresiones generalizadas de maltrato —como el racismo, la violencia contra la mujer, la aceptación del crimen y de la deshonestidad pública— como algo normal o inevitable e, increíblemente, a veces hasta conveniente para servir mejor a la Patria y a Dios, hay que reconocer que llamar a una elevación de la conciencia sobre la base del diálogo entre la fe y la razón puede ser materia de crítica agresiva. Demasiada gente avala sinceramente todo lo anterior con su conciencia tranquila. Aunque siempre nos resistimos a ser interpelados, es necesario cultivar y elevar con humildad estándares mínimos de conciencia y a ello debemos contribuir todos en nuestra universidad.

¿Está llamado el católico a considerar al derecho natural como la única alternativa posible?

El doctor René Ortiz, abogado, profesor de derecho y secretario general de la PUCP, analiza el trasfondo filosófico de los distintos conceptos de derecho que prevalecen hoy.

Fe y cultura: el derecho en los albores del siglo XXI

De tiempo en tiempo, la sociedad discute temas que interpelan a la fe y a la razón conjuntamente; temas de fe y cultura que mueven con presteza a volver la mirada hacia el derecho, desdeñando inclusive otras fuentes del saber en busca del criterio o la respuesta que muestre la salida de la encrucijada. Sin embargo, la semilla de la pregunta no ha caído siempre en el mismo terreno; el derecho no ha venido siendo el mismo de un tiempo a esta parte.

En el primer milenio y medio de cristianismo, la concepción jurídica imperante descansaba sobre una idea del mundo como *objetividad*. Lo objetivo estaba en la naturaleza, era la naturaleza, esto es, lo creado no por el ser humano sino por Dios. La realidad estaba allí y la razón humana debía esforzarse por hacerla inteligible. En este depósito del saber se contaba y se cuenta el derecho.

«Derecho natural» se le denominó y existía —existe— con independencia de que lo conozcamos o no. Es un

derecho que siempre ha existido, por lo menos desde que la naturaleza es naturaleza, es decir, desde que Dios creó al mundo. No precisa de una voluntad soberana para ser a cada momento, y menos de la coerción para reconocerle validez; puede que peque de ineficaz pero nunca de inexistente. En tanto esencia de lo jurídico, obra del divino legislador, su contenido es perfecto y debe ser acatado. Está más allá del tiempo.

Esta perspectiva ontológica subsiste hoy, pero ya no es la doctrina dominante. En un mundo como *subjetividad*, dos corrientes, por lo menos, le arrebataron el protagonismo. De un lado, el iusnaturalismo racionalista, que se asentara a partir del siglo XVII, reconoció que el derecho no se debe a Dios directamente sino que es evidente ante la razón humana y laicizó así el derecho natural; de otro lado, el positivismo jurídico del siglo XIX, hijo de la ciencia moderna, despojó de sentido finalista al bagaje de normas procedentes del derecho natural y lo redujo a proposiciones normativas, fruto de la voluntad humana. Ambas doctrinas antepusieron al ser humano, libre y racional, como generador del derecho, pero por caminos distintos. El iusnaturalismo racionalista enalteció el libre ejercicio de la razón; el positivismo jurídico ensalzó el libre ejercicio de la voluntad. Los dos aprovecharon a un mismo tiempo de ese fenómeno político que es el Estado-nación, una entelequia jurídica a la que se le confirió el carácter de fuente formal única del derecho.

Desde hace treinta años, poco más o menos, tanto el iusnaturalismo racionalista como el positivismo jurídico están cediendo posiciones frente a un nuevo modelo de derecho que busca su legitimidad no en el respeto a una estructura racional, ni en el apego a ciertas formalidades

sino en contenidos valiosos, acogidos por consensos que se revisan constantemente; se trata de un derecho heterónomo antes que autónomo, que toma distancia del Estado y que busca su sentido de nuevo en la justicia, pero de manera renovada, insatisfecho de la seguridad jurídica.

La cristiandad ha confiado permanentemente en el derecho natural y recusa todavía hoy a las dos corrientes que le sucedieron; de la cuarta no toma todavía conciencia, quizás porque esta, la cuarta corriente, ignora simplemente a aquella; y quizás porque la cristiandad ya no pertenezca al siglo XXI.

¿Está llamado el católico a considerar al derecho natural solo como uno de los modelos jurídicos que registra la historia? ¿Es un desafío para la razón del cristiano del siglo XXI que su fe sazone e ilumine un modelo de derecho que, al tiempo de abandonar la perspectiva ontológica, va configurando sus certezas en un mundo como *proceso de autorrealización* circunstanciado?

Estas preguntas, y otras, asoman en el tiempo presente del católico que percibe, en verdad, que el mensaje del Reino de Dios, como dice el Papa, no es solo «informativo» sino «performativo».

*En este trabajo de reflexión, que se presentó en el
Congreso Internacional de Universidades Católicas (Ávila,
agosto de 2011)*

*Marcial Rubio, el rector de la PUCP,
Rómulo Franco, S.J., profesor principal del departamento de
Ciencias y Artes de la Comunicación, y Juan Fernando Vega,
coordinador en la Dirección de Asuntos Académicos,
trazan la evolución de la PUCP desde
sus comienzos humildes hasta la actualidad.*

Evangelizar en América Latina. Nuestra experiencia

América Latina sigue siendo un espacio geográfico mayoritariamente católico; por eso ha sido llamada por varios papas «el continente de la Esperanza»¹. A nosotros, desde el Perú, nos complace llamarlo «el continente de todas las sangres»² y el catolicismo español es una de las explicaciones de la convivencia, durante tanto tiempo, de tantas culturas,

¹ Pablo VI comenzó esta tradición, que ha sido seguida por Juan Pablo II y Benedicto XVI.

² El Perú es identificado como el país de «Todas las sangres» por José María Arguedas en una novela célebre del mismo nombre; Gustavo Gutiérrez extrapola la idea al continente (Gutiérrez, 1994).

colores y sensibilidades. Pero además es el continente más desigual (PNUD, 2010, p. 26). Estos varios hechos han marcado nuestra vida y reflexión colectiva, configurando uno de los territorios de evangelización de la cultura. El texto presenta una reflexión desde la experiencia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

EL ESCENARIO INICIAL

(PARA COMPRENDER LA ESCENA DE 1917)³

Allá en 1916 parecía que la fe católica estuviera a punto de desaparecer de las altas esferas sociales e intelectuales de Lima y del Perú. Los colegios religiosos que entonces existían trabajaban con muy escaso fruto, pues la mayoría de sus alumnos al poco tiempo de haber abandonado las aulas escolares, se declaraban ateos, o por lo menos indiferentes en materia religiosa (Dintilhac, 1961, p. v).

Así comienza el breve texto con el que Jorge Dintilhac S.S.CC., sacerdote fundador y primer rector de la Universidad Católica, revisa en 1945 el nacimiento y desarrollo de la universidad.

Para entender este divorcio entre iglesia e intelectuales de principios del siglo pasado conviene reconstruir, aunque sea brevemente, el escenario. No será comprensible el inicio del siglo XX si no hacemos un breve recuento de la multitud de cambios ocurridos durante el siglo XIX. Por supuesto, el más importante hecho político para el país es el de la independencia e inicio la vida republicana del Perú. Es importante tener

³ Para estas notas hemos tomado ideas del primer periodo que menciona Klaiber en su historia *La Iglesia en Perú: 1. Crisis y Restauración (1821-1855)*.

en cuenta, sin embargo, que en el contexto de los costos que representó para la iglesia la Revolución Francesa, la actitud del papado fue adversa a la democracia en general y a los movimientos por la independencia sudamericana en particular —aunque mantuvo la neutralidad frente a estos últimos— (O'Malley, 2010, p. 237). La humillación de Pío VI por Napoleón y la presión sobre los Estados Pontificios en el proceso de reunificación de Italia —que terminó acabando con el poder temporal del papado sobre ellos durante el ejercicio de Pío IX (1870)— dieron a luz y sostuvieron el «ultramontanismo» como reivindicación política del orden tradicional del Antiguo Régimen. Por tanto, a pesar de la enorme presencia de clérigos ilustrados entre los precursores y actores de la independencia peruana, la actitud recíproca entre la jerarquía católica y los líderes liberales del Perú fue de profunda desconfianza e incluso de tensión. Una fuente temprana de enfrentamiento fue respecto de la pugna de la joven república por que se le reconocieran los derechos concedidos por el régimen de Patronato Real (Regalismo), que permitía al rey gestionar bienes y personal eclesial y nombrar a los obispos. Este conflicto mantuvo vacantes a casi todas las diócesis durante largos periodos. El entendimiento final entre el gobierno y la Santa Sede permitió la «romanización» de la Iglesia peruana; los sacerdotes de tendencia liberal tuvieron que optar entre su liberalismo y su lealtad a Roma (Klaiber, 1996, p. 76).

Pero la democracia y el liberalismo político eran solo una de las dimensiones de la Ilustración y no la más importante para entender el desencuentro con los intelectuales:

Así como la razón (*ratio*) es un rasgo inherente al hombre, así como las sociedades se rigen por principios esencialmente idénticos en sus relaciones contractuales y así como

la naturaleza está sujeta a leyes universales que la mente humana debe revelar, de igual modo todos los individuos son susceptibles de ser instruidos y son igualmente capaces de pensar y actuar de forma ilustrada (Hammerstein, 1996, p. 670).

La libertad e igualdad política, individual, estaban fundadas en la común dignidad humana racional en un mundo natural cuya verdad interna era accesible a esta razón a través de la ciencia. Las distintas dimensiones de estas descripciones de la Ilustración constituían otros tantos desafíos al pensamiento católico y al pensamiento universitario tradicional. El Magisterio reaccionó enfrentando y condenando como errores a la Ilustración y a la afirmación de que el hombre nace libre (Pío VI, 1775); la libertad de conciencia, opinión, prensa y la separación entre Iglesia y Estado (Gregorio VII, 1832); el racionalismo, indiferentismo, ateísmo, socialismo, comunismo, las sociedades bíblicas, sociedades secretas, el divorcio, la separación entre Estado e Iglesia, la negación del poder temporal de la Iglesia, la reconciliación del Papa con progreso, liberalismo y cultura moderna (Pío IX, 1864); y el modernismo (Pío X, 1907); para no mencionar sino los documentos más importantes.

En este contexto no debería resultar extraño que en la universidad de principios del siglo XX la teología abandonara la universidad para alojarse en los seminarios por acción conjunta del Estado liberal —que abolió las cátedras en las nuevas universidades nacionales— y de la Iglesia —que solo autorizó el otorgamiento de títulos a facultades de probada ortodoxia— (Rüegg, 2004). Aunque la universidad que enfrenta a la Ilustración ya había incorporado la erudición del humanismo renacentista, era todavía una

universidad religiosa en la que la Facultad de Teología (no importa si católica o protestante) era el vértice académico. La universidad del siglo XIX, en su versión francesa, escocesa o alemana cambió radicalmente este escenario. En la nueva propuesta la universidad resultó secularizada; el control fue asumido por el Estado, que convirtió a los catedráticos en funcionarios públicos; se reemplazó con científicos especialistas investigadores a los eruditos humanistas y teólogos; comenzó la diversificación entre facultades y especialidades, otorgando estatuto universitario a las ciencias prácticas: ingenierías, agricultura, etcétera (Rüegg, 2004).

En este escenario adverso, en que las universidades resultan instituciones públicas en manos de gobiernos anticlericales, es que surgen —al mismo tiempo— la Universidad Católica y la universidad privada, aprovechando el espacio creado por la legislación liberal: libertad de opinión, libertad de cultos (Shils, 2004, p. 180). Siguiendo el ejemplo de la Universidad Católica de Lovaina (1834), se crean las universidades católicas en Francia (1875). En América Latina la primera es la Universidad Católica de Chile (1888), y el Concilio Plenario Latinoamericano convocado por León XIII y realizado en Roma en 1899 recomienda crear centros de educación superior regidos por autoridades clericales en cada país.

Un personaje importante de este proceso fue John Henry Newman, hecho cardenal por León XIII (1879) y beatificado el año pasado (2010) por Benedicto XVI. Resulta que este polémico inglés, anglicano converso al catolicismo y considerado «peligroso» durante el papado de Pío IX, mantuvo en esta época difícil una libertad interior suficiente para pensar sobre la fe de modo de ser escuchado por modernistas y ultamontanos. Primer rector de la Universidad

Católica de Dublín (1854), formula un modelo universitario que afirma la naturaleza de la universidad como espacio de formación intelectual y profesional (no «religiosa») y la distingue de la *Academia* como espacio de investigación: «Si su objeto fuera la investigación científica y filosófica, no veo el por qué la universidad haya de tener estudiantes; si es por el contrario, la enseñanza religiosa, no veo cómo puede ser sede de la literatura y de la ciencia» (Newman, 1956, p. 33). Al fin y al cabo, enseñanza e investigación «[...] son funciones distintas; constituyen también dones diversos, y no suelen encontrarse comúnmente unidos en la misma persona» (Newman, 1956, p. 38). Y respecto a la finalidad de la universidad católica precisa: «[...] cuando la Iglesia funda una universidad no busca el talento, el genio o el conocimiento para su propio beneficio, sino en provecho de sus criaturas, con vistas a su bienestar espiritual y a su utilidad en influencias religiosas, con la intención de capacitarles debidamente para desempeñar sus puestos respectivos en la vida de la mejor manera posible, y para hacer de ellos unos miembros de la sociedad más inteligentes, capaces y activos» (Newman, 1956, p. 36; Luque, 1994). Sus ideas serán retomadas en el discurso de Víctor Andrés Belaunde, el más programático de los pronunciados para la ocasión, en las Bodas de Plata de la Universidad Católica:

En la historia de la pedagogía nadie ha expresado con más elocuencia las ideas sobre el valor formativo del conocimiento desinteresado como Newman [...]. Dice Newman: «El conocimiento es capaz de ser su propio fin. Tal es la constitución del espíritu humano que cualquiera clase de conocimiento que sea realmente tal tiene en sí mismo su propio premio» (Belaunde, 1961, p. 11).

PRIMERA ETAPA Y PRIMEROS FRUTOS (1917- 1955)⁴

Nuestra universidad surgió en este contexto de divorcio. Universidad e Iglesia, ciencia y teología, razón y fe, parecían corresponder a universos paralelos⁵. Eran tiempos movidos: en 1917 está en curso la Gran Guerra y se realizará la Revolución de Octubre; un año después sucede la revolución estudiantil de Córdoba, que inicia la etapa de politización de la vida universitaria latinoamericana.

En *La iglesia en el Perú*, Jeffrey Klaiber, historiador de la PUCP, resume de este modo el entorno en que nace la Universidad Católica:

[...] en los años posteriores a la Guerra con Chile [...] el positivismo, que surgió como respuesta al pesimismo generalizado, tuvo un impacto importante en las clases altas y medias. Para ellas las ideas de Comte y Spencer representaron una solución al atraso social del Perú [...], heredado de la dominación colonial [...del] fanatismo y oscurantismo del catolicismo español [...]. Frente a estas tendencias —un liberalismo más agresivo, un positivismo

⁴ Este largo tramo agrupa los dos siguientes periodos que usa Klaiber: 2. La Iglesia militante (1855-1930); y, 3. El laicado militante (1930-1955). Este periodo coincide a grandes rasgos con los dos primeros que fija Hampe en la Historia de la PUCP: 1. Crecimiento del organismo hasta la muerte del fundador (1917-1947); y, 2. Etapa de Consolidación Institucional (1947-1965).

⁵ Argumentos de este tipo se esgrimieron contra la creación de la PUCP: «Para contrarrestar nuestra propaganda publicaron nuestros contrarios en los periódicos de mayor circulación largos artículos en que se presentaba nuestra Universidad Católica como un peligro nacional, pues iba a dividir a la juventud, a formar estudiantes en un espíritu opuesto al progreso y a la futura grandeza del país, a aumentar todavía el número de abogados que era ya superior a las necesidades de la nación, etcétera» (Dintilhac, 1961, p. ix).

antirreligioso y un protestantismo más proselitista— la Iglesia adoptó una postura mucho más «militante» [...]. La fundación de la Universidad Católica en 1917 representó una parte importante de este esfuerzo para ofrecer una formación católica frente al indiferentismo o a la prédica antirreligiosa en las escuelas nacionales (Klaiber, 1996, pp. 42-44).

Es a este escenario al que se refiere la cita inicial.

Nuestra universidad es fundada entonces por el Padre Dintilhac y un grupo de laicos, para crear un espacio académico de relación fructífera entre fe y razón, de tal manera que de ese diálogo surgieran nuevos argumentos y prácticas que pudieran dar cuenta, al país y al mundo, de la esperanza de los cristianos y del pensamiento de la Iglesia⁶. Parte esencial de este proyecto era ofrecer a todos los alumnos una formación anclada en los valores del Evangelio y la oportunidad de reflexionar sobre su fe con relación a la tradición católica.

⁶ La universidad se funda como «universidad libre», solo con la Facultad de Letras y Jurisprudencia (Dintilhac, 1961, p. viii). La UC no se propuso nunca formar teólogos ni profesionales de derecho canónico sino académicos profesionales tal como Newman concebía la tarea. En 1919 la nueva Ley Orgánica de Enseñanza amplió las atribuciones de las universidades libres, permitiendo a la UC superar las restricciones que la hacían depender de la Universidad Mayor de San Marcos. Entre 1922 y 1924, por otro lado, «el Excmo. Sr. Arzobispo Monseñor Lissón tuvo el propósito de crear con el nombre de “Bartolomé Herrera” una Universidad Católica más amplia que la nuestra. Debía servirle de base lo poco que teníamos en personal docente y en alumnado y bienes, pero la dirección estaría confiada a caballeros de alto prestigio intelectual y profesional [...]. El plan no prosperó por falta de cooperación de parte de los caballeros designados» (Dintilhac, 1961, p. xv).

Por supuesto, la universidad se funda con la absoluta convicción de que para el pensamiento católico no puede haber contradicción entre fe y razón: «En el claustro de la nueva universidad crecerán a la par la ciencia y la religión, sin estorbo ni conflicto, pues son ellas hijas de un mismo Padre y destellos de una misma luz...» (Dintilhac, 1998)⁷.

Los quince primeros años, hasta 1932, exigieron peripecias tan sorprendentes —para conseguir autorización para funcionar, local, profesores, alumnos, dinero para cubrir los gastos mensuales, autorización para tomar exámenes y otorgar certificados y grados, etcétera—, que el recuento ya citado del padre Jorge termina diciendo:

Este es el resumen de cómo la Universidad Católica ha nacido de la nada, por un favor especial de la Divina Providencia y cómo ha podido no solo mantenerse a pesar de su pobreza y de muchos ataques repetidos y enconados. Se ha desarrollado de un modo sorprendente, ocupando hoy día un lugar honorable en la vida intelectual y social del país, y con fuerzas que cada día han de afianzarse y levantar cada vez más alto el prestigio de la Religión y de la Ciencia Cristiana (Dintilhac, 1961, p. xxii).

⁷ Benedicto XVI, doctor *honoris causa* de la PUCP y académico reconocido antes de ser Papa, resume la misma convicción de un modo muy radical: «No actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios». La cita está tomada de Manuel Paleólogo, emperador bizantino (Khoury, 1966) y el Papa construye su argumentación en torno de ella. Razón, logos, una profunda confianza en la capacidad humana para acceder a la verdad está inscrita, para el Papa, en el corazón de la tradición católica: «Al principio era el logos» [...]. Dios actúa “sin logo”, con logos. *Logos* significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón [...]. En principio era el logos, y el logos es Dios, nos dice el evangelista» (Benedicto XVI, 2006).

En 1932, al fin de un largo gobierno de corte autoritario, la muy pequeña universidad recibió dos refuerzos inopinados: el regreso de exilados políticos añadió a su planta tres intelectuales de primer orden⁸ y el receso indefinido de la Universidad Nacional (que duró tres años) produjo al mismo tiempo un salto en la matrícula y en el respeto por sus profesores, programas y ambiente académico.

Diez años más tarde, al cumplir sus bodas de plata institucionales, la universidad recibió el estatus de Pontificia, como reconocimiento «a sus magníficos frutos» (Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, 1942). Ya entonces se podía afirmar que la PUCP había logrado realizar el sueño de sus fundadores: devolver presencia al pensamiento católico en la escena académica y profesional.

¿Cuáles fueron los éxitos y quiénes los actores de esta primera etapa? Esta primera etapa coincidió con el surgimiento de los partidos de masas en el Perú. Partidos de corte anticlerical como el Partido Aprista y el Partido Comunista. Es en esta época también que los católicos comenzaron a organizarse políticamente. El primer esfuerzo, hoy casi olvidado⁹, fue el de la Unión Popular de Carlos Arenas y Loayza, abogado de profesión, presidente de la Unión Católica y durante muchos años Vicerrector de la Universidad Católica, que participó en las elecciones de 1931 con un programa muy similar al del Apra (Klaiber, 1966, pp. 306-310), basado en la más reciente encíclica sobre temas sociales (Pío XI, 1931). Por otro lado, la Iglesia

⁸ José de la Riva Agüero y Osma, Víctor Andrés Belaunde y Juan Bautista de Lavallo (Hampe Martínez, 1989).

⁹ Quizás debido a que, como el Apra, tenía propuestas corporativas que hasta hace muy poco fueron satanizadas como fascistas.

universal, y la peruana en particular, impulsan en la época un nuevo protagonismo laical que cuenta con diversos núcleos precursores (el Centro de la Juventud Católica, el Centro de Extensión Católica, la Acción Social de la Juventud, el Centro Fides, entre otros) que convergirán en la Acción Católica (1935). La universidad fue al mismo tiempo resultado e impulsora de este esfuerzo; cooperó ampliando enormemente el universo de referencias intelectuales (no solo San Agustín y Santo Tomás sino Maritain y Chesterton) y haciendo más orgánica la formación de cuadros capaces de enfrentar la crítica a la doctrina y a la Iglesia católicas. La descalificación académica del catolicismo de anticolonialistas e indigenistas fue también enfrentada conceptualmente por los intelectuales de «La Católica»: José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaunde. El primero asumió la defensa del hispanismo. El segundo, reivindicando *humus et lumen*, evangelio y tierra, rescata los planteamientos de la Doctrina Social de la Iglesia (León XIII, 1891), (Pío XI, 1931) para aplicarlos a los problemas nacionales a la peruanidad: «Nuestra nacionalidad misma ha crecido y desarrollado por el espíritu católico que le dio cohesión, instituciones, ideales de vida y la base de su integridad territorial por obra de las misiones» (Belaunde, 1961, p. 24). De este esfuerzo de Belaunde surgirá la versión peruana del pensamiento socialcristiano, que tendrá un protagonismo significativo en la política nacional.

Otra iniciativa relevante y de consecuencias mayores fue la creación temprana de los institutos de investigación. Rubén Vargas Ugarte, S.J., funda en 1936 el primero, el Instituto de Investigaciones Históricas. En 1947 Víctor Andrés Belaunde funda el Instituto Riva Agüero como homenaje al compañero que, muerto en 1944, se había convertido en el

principal benefactor de la joven institución. Vargas Ugarte, que sucedió a Dintilhac como rector, es otro de los actores tempranos de la nueva presencia de los católicos en la cultura. Se ocupó de la historia de la Iglesia en un momento en que se tejían versiones descalificadoras sobre su trayectoria y función. Realiza entre otras obras una vida de Santa Rosa de Lima y una historia del Santo Cristo de los Milagros; las más ambiciosas sobre la Iglesia son la *Historia de la Iglesia en el Perú*, en cinco volúmenes, y otra, en cinco volúmenes también, que produjo recopilando información dispersa de la Compañía de Jesús y que va desde la llegada de los jesuitas en la colonia hasta su expulsión. Además llevó a cabo una monumental *Historia del Perú* en trece volúmenes.

En esta época se preparan los desarrollos posteriores que crecerán al amparo del Concilio Vaticano II y de Medellín. Los inicios fueron sin embargo dolorosos. Gerardo Alarco, ingeniero y sacerdote cuya vida profesional y pastoral se desarrolló en la PUCP, contó en un conmovedor testimonio sobre cómo no haber acatado una disposición del rector de seguir un programa único para el curso de religión le costó la cátedra. Su explicación, el choque de dos corrientes: una atenta a las aspiraciones del espíritu de los alumnos y otra desconfiada de esa misma base. Don Gerardo prefirió dictar el curso sobre los Evangelios que había preparado y ya había dictado (1949) atendiendo a los intereses de los alumnos: «Se me dijo que la Sagrada Escritura se estudiaba a fin de tener puntos de partida para la elaboración de los dogmas, pero que era peligroso estudiarla fuera de tal tipo de reflexión» (Alarco, 1983, pp. 209-211). El siguiente semestre, el curso Psicología de la Educación le ofreció espacio para volver sobre el tema desde otro punto de partida; enfocar la problemática religiosa a partir de las preguntas por las

aspiraciones del ser humano. Al siguiente año, el curso de Filosofía Medieval en la Facultad de Letras le ofrecería una cátedra en la que duraría 32 años y que sería materia del discurso de orden preparado por Luis Bacigalupo para su designación como Profesor Emérito en 1983.

La universidad recibe en 1949, bajo el rectorado de Vargas Ugarte, la categoría de «Universidad Nacional» —que le otorga plena autonomía académica, administrativa, económica y normativa—, del Gobierno del general Odría, a pesar de que muchos de sus miembros apoyaron entusiastamente al destituido presidente José Luis Bustamante y Rivero, considerado un demócrata católico, quien se rodeó de un grupo de jóvenes profesionales que luego fundarán la Democracia Cristiana.

Una mención particular merece la creación de la Facultad de Ingeniería (1833), que bajo el liderazgo del matemático Cristóbal de Lozada y Puga construyó un sólido prestigio de rigor y exigencia. Otro actor de la época es el doctor José Tola Pasquel, quien más adelante será encargado de establecer el Departamento de Ciencias Básicas y llegará a ser rector de la universidad. Aunque las ciencias e ingenierías parezcan lejanas al compromiso evangelizador de la universidad, contar con un cuerpo respetado y científicos que no lo eran menos por ser católicos significó un importante logro apologético frente a quienes sostenían que el pensamiento católico no podía ser sino dogmático y oscurantista.

SEGUNDA ETAPA (1955-2000)

La siguiente etapa representó un enorme cambio en la Iglesia universal con el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965); en la Iglesia latinoamericana con Medellín (1968); y en la Iglesia peruana durante el primado del Cardenal

Juan Landázuri Ricketts (1955-1990). Por otro lado, desde 1955 los laicos irrumpen en política con la Democracia Cristiana.

El entorno mundial también ha cambiado, la revolución cubana (1959) coloca en el escenario un nuevo radicalismo que va a crecer con el movimiento por los derechos civiles (1955-1968) y contra la guerra del Vietnam en EE.UU. (1965-1975) y con las revoluciones del 68 en París (mayo), Praga (agosto), Perú y México (octubre). Este espíritu de cambio se expresa con un nuevo protagonismo juvenil a través de un paquete plural que va del extremo *hippie* («Haz el amor, no la guerra»), al compromiso político revolucionario, pasando por la Alianza para el Progreso y los Cuerpos de Paz.

En este entorno

El Concilio significó, sobre todo, un cambio de actitudes hacia el mundo secular [...] aparecieron distintas teologías de la «secularidad» que exaltaron los valores de compromiso, madurez y responsabilidad [...]. El hombre secular se distingue por su dominio de sí mismo y de su medio ambiente, por su sentido de misión en la historia, por su optimismo acerca de sus propias posibilidades de forjar un mundo de justicia y libertad [...]. La modernización funcionó en una doble dirección: por un lado, significó un cambio en el rostro de la Iglesia y por el otro, una toma de conciencia de los apremiantes problemas sociales [...]. El socialcristianismo llegó a su madurez y gozó de cierto prestigio en muchos círculos intelectuales. La fusión de los términos «social» y «cristianismo», fruto de muchos años de labor previa, cobró aceptación como un binomio normal y lógico (Klaiber, 1996, pp. 50-51).

En América Latina, la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín otorga voz a un conjunto de prelados y teólogos que vienen madurando ideas convergentes sobre el escándalo frente a la pobreza y la opción preferencial por los pobres como exigencias del Evangelio. En esta conferencia participan, junto a otros obispos y sacerdotes, Monseñor José Dammert y el sacerdote Gustavo Gutiérrez, ambos miembros destacados del claustro de la PUCP y miembros del proyecto que recibirá el nombre de Teología de la Liberación; nombre tomado del texto que publica Gutiérrez en 1971. Probablemente este sea el servicio más importante realizado desde la PUCP a la Iglesia universal. No sin costos institucionales posteriores, ya que excesos dentro de este movimiento y la creciente presencia de adversarios eclesiales de esta propuesta lograron suscitar un clima de sospecha, y luego de descalificación de los avances realizados por quienes promovieron esta cercanía a los pobres, al pueblo indígena y a sus tradiciones. Sospecha y descalificación se esgrimen todavía con alguna frecuencia hacia la universidad, pero Gustavo ha hecho escuela y la PUCP le ha dedicado muchos homenajes, como el nombramiento como profesor emérito (2008) o la medalla Dintilhac (2010).

En el tema de la cercanía al pueblo indígena y sus tradiciones, el aporte individual académico más perseverante y consistente es el del sacerdote jesuita Manuel Marzal, antropólogo que dedicó toda su vida a estudiar, entender y reivindicar como auténticas y católicas las manifestaciones de la religiosidad popular indígena. Fue el primer director del Instituto de Pastoral Andina (1968). En la década de 1970 publicó sendos estudios sobre religiosidad campesina andina (Urcos) y costeña (Piura). Más adelante se arriesgó

más y publicó un texto sobre la transformación religiosa colonial que instala el catolicismo entre los indígenas andinos, mientras otros estudiosos ponían énfasis más bien en los procesos de extirpación de idolatrías. Como resumen de su propuesta un discípulo señala:

Marzal fue una viva expresión del principio que históricamente ha animado el accionar de la Compañía de Jesús en el mundo indígena, en esta perspectiva de la inculturación del evangelio. Su visión y accionar pastoral, su forma de evangelizar se nutren de la propia realidad a la que pretende acercarse, valiéndose de ella para hacer su mensaje más «creíble» entre los indígenas [...]. «Porque... no hay redención sin encarnación» (decía Marzal) (Sánchez, 2010).

Otro de los actores claves de esta época es el también jesuita Felipe MacGregor. Le tocó liderar la transformación de la PUCP desde una universidad pequeña bastante tradicional, con una infraestructura frágil y dispersa a través del centro de la ciudad, en viejos solares adaptados, en una universidad de campus integrado que incluyó gracias a sus gestiones una Facultad de Ciencias Sociales que él concebía indispensable para entender la especificidad del Perú. Pausado pero seguro, incluyó dentro de sus tareas la reflexión sobre los destinos de las universidades católicas. Así, luego de participar en el encuentro de universidades católicas norteamericanas que produjo el *Land O'Lake Statement* o Declaración de Wisconsin (Land O'Lakes, 1967), tiene a su cargo, en 1968, la conferencia principal en el VIII Congreso Mundial de Universidades Católicas en Kinshasa, Congo (MacGregor, 1968). En ambos documentos se realiza una sustentación rotunda de la necesidad de autonomía para que

la universidad cumpla su función. Autonomía del Estado, por supuesto, pero también autonomía de la Iglesia. Un año después, en 1969, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas promulgó una nueva ley universitaria que obligó a todas las universidades del Perú a establecer mecanismos de elección de autoridades basados en el claustro de profesores, con participación estudiantil. A pesar de haber margen para soluciones idiosincráticas basadas en el estatuto particular de la PUCP, la universidad implementó en sus estatutos la idea de que la universidad es la comunidad de profesores, alumnos y egresados con la convicción de estar siendo fiel a la naturaleza de su misión. La autonomía, por supuesto, no compromete la identidad católica de la universidad, tal como es expresado cuidadosamente en los estatutos —apelando a los documentos del Magisterio (principalmente *Mater et Magistra, Pacem in Terris* y *Gaudium et Spes*)— y que MacGregor afirma en el discurso mencionado diciendo: «La afirmación de la verdad revelada como parte integrante de su visión del mundo y esencial de su misión de docencia e investigación es (la) nota distinta (distintiva) de la Universidad Católica».

Cumplido su periodo como rector, y sin abandonar nunca la PUCP, MacGregor asumió otras responsabilidades de orden internacional, como la de consejero de la Universidad de Naciones Unidas. Por otro lado, dedicó su inteligencia y capacidad organizativa a elaborar y promover la Cultura de Paz, por la que UNESCO le otorgó la medalla Gandhi.

Existen muchos otros protagonistas del esfuerzo por cumplir la promesa originaria de «crear un espacio académico de relación fructífera entre fe y razón de tal manera que de ese diálogo surgieran nuevos argumentos y prácticas

que pudieran dar cuenta, al país y al mundo, de la esperanza de los cristianos y del pensamiento de la Iglesia», como proponíamos al inicio, pero —en un escenario como este— basten estos casos ejemplares.

A MODO DE CONCLUSIÓN

(PERSPECTIVAS PARA EL SIGLO XXI)

El cambio de milenio sucedió en medio de una transición global. Se derrumbó el bloque soviético y acabó la guerra fría; la electrónica y la computación empequeñecieron e hipercomunicaron el mundo, dando origen a la sociedad-red. Por doquier se desarrolló, al mismo tiempo, un proceso de generación de comportamientos globales comunes y de reivindicación de diferencias; y como parte de esa paradoja, a la vez que el complejo tecno-científico se apropia de nuevos y más complejos territorios (*biotec, nanotec, terraformación*, etcétera), la filosofía occidental disuelve la confianza en la razón y la capacidad de conocer, normar y construir certezas.

Y a pesar de ello, lenta y laboriosamente se afirman los derechos humanos como espacio de convergencia universal y la erradicación de la pobreza y de sus manifestaciones más trágicas se viene poniendo en la agenda planetaria. Sin embargo, la conciencia de que problemas globales —como el cambio climático, el control de la erosión ambiental, las pandemias las migraciones ilegales— requieren de acciones proporcionales, no logra todavía consenso.

En la PUCP la etapa más reciente viene desarrollándose sobre nuestra tradición: centralidad de los derechos humanos en el ordenamiento jurídico (desarrollo por el que probablemente nuestro Rector recibió el difícil encargo de presidir la Comisión de la Verdad); prioridad para las propuestas

de desarrollo humano; y atención a las necesidades de soluciones tecnológicas para los más pobres, entre las más importantes.

La Iglesia ha sido sacudida por escándalos que han golpeado su prestigio, pero además tiene que prestar mayor atención a problemas sobre los que solía tener respuestas: generar espacios de reconciliación y de inclusión; recuperar la fe como confianza personal en el Dios al que podemos llamar «papá»; promover el descubrimiento de Jesús, que sigue desafiándonos desde el Evangelio y la tradición, la liturgia y los sacramentos y —de modo doloroso y urgente— desde el rostro de los pobres, de los adversarios y todavía más, de los enemigos (o de todos aquellos a quienes tratamos como tales).

Esa es la tarea del futuro próximo. Los éxitos previos por los que hemos sido reconocidos como defensores de los derechos humanos, como tecnólogos preocupados por producir soluciones para erradicar la pobreza y mitigar su impacto, como científicos sociales y filósofos críticos, como diseñadores de proyectos de reforma, como artistas que interpretan las esperanzas y tragedias. Todo lo avanzado hasta ahora no nos garantiza fidelidad en el futuro a Jesús, a los hombres y mujeres, al bien mayor y más universal. Por eso, de nuestra tradición como universidad católica deben continuar surgiendo nuevas respuestas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarco L., G. (1983). Discurso de aceptación de título de Profesor Emérito. *Revista de la Universidad Católica* 13-14, 191-232.

- Belaunde, V. A. (1961). Fisonomía espiritual de la Universidad Católica (1942). En PUCP, *Homenaje de la Universidad Católica a su fundador P. Jorge Dintilhac*, SS.CC. (pp. 7-26). Lima: PUCP, Departamento de Relaciones, Extensión y Publicaciones.
- Benedicto XVI (2006). *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Recuperado el 23 de junio de 2011, del *Lectio* en la Universidad de Regensburg-Ratisbona del 12 de setiembre de 2006: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html
- Comisión Teológica Internacional (2000). *Memoria y reconciliación*. Recuperado el 23 de junio de 2011 de *La Iglesia y las culpas del pasado*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html
- Dintilhac, J., SS. CC. (1961). Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú (1945). En PUCP, *Homenaje de la Universidad Católica a su fundador P. Jorge Dintilhac* SS. CC. (pp. v-xxiii). Lima: PUCP, Departamento de Relaciones, Extensión y Publicaciones.
- Dintilhac, J., SS.CC. (1998). *Discurso de inauguración de la Universidad Católica (1917)*. Lima: PUCP, Archivo de la Universidad.
- Gregorio VII (1832). *Mirari Vos*. Roma.
- Gutiérrez, G. (1994). Hablar de Dios en un continente de todas las sangres. En AA.VV., *Teología India. Tomo II. Segundo Encuentro Latinoamericano (Panamá 1993)*, pp. 5-26. Quito: Abya-Yala.

- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hammerstein, N. (1996). La Ilustración (Epílogo). En H. d. Ridder-Symoens, *La historia de la universidad en Europa*. Vol. II: *Las universidades en la Europa moderna temprana (1500-1809)*, pp. 669-688. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Hampe Martínez, T. (1989). *Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1917-1987)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Khoury, T. (1966). *Manuel II Paléologue. Entretien avec un Musulman. 7me Controverse*. Lyon: Sources Chrétiennes N° 115.
- Klaiber, J. S.J. (1996). *La Iglesia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Klisberg, B. (2006). *Más ética, más desarrollo*. Madrid: INAP.
- Land O'Lake, S. (1967). *The Idea of the Catholic University*. Recuperado el 24 de junio de 2011, de *The Story of Notre Dame*: <http://archives.nd.edu/episodes/visitors/lo/idea.htm>
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum*. Roma.
- Luque, M. G. (1994). *La idea de universidad. Estudios sobre Newman, Ortega y Gasset y Jaspers*. OEA Biblioteca digital.
- MacGregor, F., S.J. (1968). *La universidad católica en el mundo contemporáneo. El futuro de las universidades católicas*. Discurso pronunciado en Kinshasa, en el VIII Congreso Mundial de Universidades Católicas Archivo PUCP.

- Newman, J. H. (1956). *Naturaleza y fin de la educación universitaria. Primera parte de «La idea de una Universidad»*. Madrid: Colección Norma. Ediciones y Publicaciones Españolas.
- O'Malley, J. W., S.J. (2010). *A History of the Popes*. Maryland: Sheed & Ward.
- Pío VI. (1775). *Inscrutabile Divinae Sapientiae*. Roma.
- Pío IX. (1864). *Syllabus Errorum*. Roma.
- Pío X. (1907). *Pascendi Dominici Gregis*. Roma.
- Pío XI. (1931). *Quadragesimo Anno*. Roma.
- PNUD, P. d. (2010). *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD.
- Romero, C. (31 de marzo de 2010). *Confianza en Dios y Teología. Discurso con ocasión de la Medalla Padre Jorge Dintilhac a Gustavo Gutiérrez*. Recuperado el 24 de junio de 2011, de <http://www.pucp.edu.pe/puntoedu/images/documentos/institucionales/catalinaromerodiscurogutierrez.pdf>
- Rüegg, W. (2004). Themes. En W. Rüegg, *A History of the University in Europe. Vol. III: Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800-1945)*, pp. 3-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüegg, W. (2004). Theology and the Arts. En W. Rüegg, *A History of the University in Europe. Vol. III: Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800-1945)*, pp. 393-458. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades (1942). *Rescripto o Decreto de 1942*. Archivo PUCP.
- Sánchez, J. (2010). *Manuel Marzal, S.J.: vida, pasión y obra de un antropólogo peruanista*. Recuperado el 24 de junio de 2011, de <http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/images/documentos/cuaderno10.pdf>
- Shils, E. (2004). The Diffusion of European Models Outside Europe. En W. Rüegg, *A History of the University in Europe. Vol. III: Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800-1945)*, pp. 163- 230. Cambridge : Cambridge University Press.

En este trabajo de reflexión, que se presentó en la reunión de universidades católicas (Avila) en agosto de 2011, Marcial Rubio, rector de la PUCP, Luis Peirano director académico de Relaciones Internacionales, y Alberto Ferrand, coordinador del Área de la Dirección Académica de Relaciones Internacionales, señalan que la misión de la universidad es fortalecer la convivencia social desde la educación y formación de los jóvenes y adultos, estudiantes y docentes.

La universidad católica frente a los retos actuales

DESARROLLO DE LA CUESTIÓN PLANTEADA

La superación de la pobreza¹, el acceso a la salud, a la educación y al trabajo², la sostenibilidad ambiental³,

¹ «...el hambre causa todavía muchas víctimas entre tantos Lázarus a los que no se les consiente sentarse a la mesa del rico Epulón». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate* (29 junio 2009) 27: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html

² «El estar sin trabajo durante mucho tiempo, o la dependencia prolongada de la asistencia pública o privada, mina la libertad y la creatividad de la persona y sus relaciones familiares y sociales, con graves daños en el plano psicológico y espiritual». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 25.

³ «...la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana...». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 51.

la gobernabilidad de muchos países⁴, la democracia, la participación ciudadana y la adecuación a la globalización⁵ están entre los grandes retos que hoy afronta la humanidad. Son, en definitiva, condiciones para el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres, según la enseñanza fundamental de la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI, incluyendo el desarrollo de las generaciones futuras, que dependen del cuidado que actualmente tengamos de los ecosistemas y el ambiente en general.

Todos estos desafíos de hoy encuentran su origen en el gran reto permanente y radical de la existencia humana: construir cotidianamente una convivencia que, centrada en la fraternidad humana, sea una adhesión a la igualdad en dignidad de todos los hombres y mujeres y a su consiguiente libertad de realizar sus vidas de muy diversos modos en espíritu de fraternidad.

Cierto es que la organización social y el derecho pueden aportar a la construcción de un orden público que atribuya, reconozca y garantice, inclusive jurisdiccionalmente, derechos y deberes, así como reglas para la convivencia humana, teniendo como fin supremo la dignidad

⁴ «...el aumento masivo de la pobreza relativa no solo tiende a erosionar la cohesión social y, de este modo poner en peligro la democracia, sino que tiene también un impacto negativo en el plano económico por el progresivo desgaste del “capital social”, es decir, del conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto de las normas, que son indispensables en toda convivencia civil». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 32.

⁵ Señala el Santo Padre Benedicto XVI que la globalización «...es, de por sí, una gran oportunidad. Sin embargo, sin la guía de la caridad en la verdad, este impulso planetario puede contribuir a crear riesgos de daños hasta ahora desconocidos y nuevas divisiones en la familia humana». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 33.

de la persona. Ciertamente también que los agentes económicos deben operar en los diversos mercados bajo esos mismos derechos, deberes y reglas y de acuerdo a su eticidad⁶. Para todo ello será condición *sine qua non* la renuncia que el *deber* implica frente al *derecho* del otro⁷.

No obstante, hay otros modos de renuncia al propio poder distintos al del deber legal, que son alcanzados en conductas y actos superiores de realización humana, en los que no es tanto la ley humana la que impele sino el deber moral, la solidaridad, el amor paternal, maternal, filial, fraternal, etcétera, capaces de construir una existencia más humana⁸.

Es en este sentido que la universidad católica de cada siglo aporta desde la raíz de todos los retos de la humanidad. Fundada su catolicidad en Jesucristo e inspirada en la proclamación del Reino que esperamos⁹ y que, sin embargo, ya está aquí entre nosotros¹⁰, la universidad católica celebra la frater-

⁶ Su Santidad Benedicto XVI nos indica que «Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su función económica». Asimismo, que «...el mercado no es ni debe convertirse en el ámbito donde el más fuerte avasalla al más débil». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 35 y 36.

⁷ «...la caridad exige [...] el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 6.

⁸ El Santo Padre nos enseña que «La caridad [...] no es solo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también en las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas». Por ello, si bien la vida económica tiene necesidad del contrato «...necesita igualmente leyes justas y formas de redistribución guiadas por la política, además de obras caracterizadas por el espíritu del don». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 2 y 37.

⁹ Mt 6, 10.

¹⁰ Lc 17, 21.

nidad humana y la creación. Emprende este camino construyendo un modo nuevo de convivencia social desde la investigación, la educación y la formación¹¹ de los jóvenes y adultos, estudiantes y docentes, que como hombres nuevos realicen la misión de transformar la sociedad¹² desde el reconocimiento de los valores más propiamente humanos y trascendentes¹³.

Este nuevo modo de convivencia conlleva la voluntad y deseo de conocer y respetar a los hombres y mujeres de todas las culturas. Así como la enseñanza paulina nos previene de judaizar a los paganos, tampoco debemos romanizar a los pueblos originarios de la Amazonía o a los quechuas de los Andes, por ejemplo. El Verbo del que somos herederos se encarna de muy diversas formas en muchos y concretos ámbitos culturales y nos hermana en nuestra diversidad¹⁴.

De este modo, la universidad católica construye humanidad¹⁵ y, asimismo, asiste a la Iglesia mediante el

¹¹ «No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 30.

¹² El Papa Benedicto XVI enfatiza que la fe cristiana hace de la caridad una fuerza capaz de «...transformar la vida de la persona y las mismas estructuras de la sociedad». Cf. Benedicto XVI, *Discurso a la Universidad del Sacro Cuore* (21 mayo 2011), párrafo sétimo. Web: <http://feycultura.wordpress.com/2011/05/25/benedicto-xvi-discurso-a-los-miembros-de-la-universidad-del-sacro-cuore-21-5-11/>

¹³ «El compromiso por el bien común, cuando está inspirado por la caridad, tiene una valencia superior al compromiso meramente secular y político». Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 7.

¹⁴ Su Santidad Benedicto XVI nos previene, sin embargo, de un eclecticismo cultural asumido de manera acrítica. Cf. Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in Veritate*, 26.

¹⁵ El Papa Benedicto XVI señala que la universidad «...con su obediencia a la verdad y a las exigencias del conocimiento se convierte en escuela de HUMANITAS». Cf. Benedicto XVI, *Discurso a la Universidad del Sacro Cuore*, párrafo tercero.

diálogo entre el Evangelio y la cultura, ayudándola a alcanzar un mejor conocimiento de las diversas culturas (incluyendo la de la sociedad secularizada propia de occidente), a discernir sus aspectos positivos y negativos, a acoger sus contribuciones auténticamente humanas y a desarrollar los medios con los cuales pueda hacer la fe más comprensible a los hombres de determinada cultura (*Ex Corde Ecclesiae*, 43 y 44).

Orientada hacia esta fundamental misión, la universidad católica reconoce y respeta la libertad de investigación y de enseñanza (*Ex Corde Ecclesiae*, Normas Generales, 2,5), promoviendo el debate académico franco y abierto y la búsqueda de la verdad.

Así, el preámbulo histórico del Estatuto Social de la Pontificia Universidad Católica del Perú señala que: «La Universidad está inspirada en los principios que la *Encíclica Mater et Magistra* establece para la educación y, particularmente, en el encargo que hace a los laicos de «ocuparse generalmente en el ejercicio de las actividades temporales y en la creación de instituciones de idéntica finalidad» (*Mater et Magistra*, 240). Recoge las enseñanzas de la Encíclica *Pacem in Terris*, que a la vez que requiere «como fundamento la verdad, como medida la justicia, como fuerza impulsora la caridad y como hábito normal la libertad» (*Pacem in Terris*, 149), dispone que «la razón exige que los hombres, obedeciendo a los designios providenciales de Dios relativos a nuestra salvación y teniendo muy en cuenta los dictados de la propia conciencia, se consagren a la acción temporal conjugando plenamente las realidades científicas, técnicas y profesionales con los bienes superiores del espíritu» (*Pacem in Terris*, 150). Finalmente, y en este contexto, pone en práctica tanto en su organización como en su diario quehacer académico, la regla establecida por *Gaudium et Spes*:

«La cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios» (*Gaudium et Spes*, 59). Por ello, adopta una estructura orgánica en la que se hacen compatibles su libertad y su autonomía científica y académica con fidelidad al mensaje evangélico y a la doctrina de la Iglesia. Este diálogo, que se dirige a velar por el sentido formativo integral y la finalidad trascendente que debe inspirar la vida institucional, se halla formalizado a través de las disposiciones canónicas que, en su ámbito y con respeto a la ley civil aplicable, señalan las relaciones de coordinación y mutuo apoyo que deben existir entre las autoridades eclesíásticas y la Universidad.

Bajo esta inspiración,

La Pontificia Universidad Católica del Perú es una comunidad de maestros, alumnos y graduados dedicada a los fines esenciales de una institución universitaria católica: formación académica, humana y cristiana; educación profesional; docencia e investigación teológicas con fidelidad al mensaje cristiano revelado y al Magisterio de la Iglesia; 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; estudio de la realidad nacional para alcanzar una sociedad justa y solidaria; y servicio al pueblo de Dios y a la familia humana en su itinerario hacia el objetivo trascendente que da sentido a la vida (Estatuto Social, artículo 1º).

Ejemplo de frutos destacados que nuestra universidad ha dado a partir de dichos principios y modo de ser en sus casi cien años de vida son la centralidad de los derechos

humanos promovida por nuestros profesores de derecho, de ciencias sociales, de humanidades y tantas otras disciplinas; la centralidad de los pobres como referentes para juzgar el éxito de las políticas promovida por nuestros profesores de ciencias sociales; la importancia concedida por nuestros profesores de ciencias e ingeniería al diseño de técnicas que permitan mejorar la calidad de vida y la seguridad de los más pobres, como el trabajo sobre estabilización de las construcciones de adobe, sobre energías renovables o sobre telecomunicación rural. Otros frutos no menos importantes, desde el espacio más propiamente eclesial han sido, por ejemplo, la elaboración del pensamiento social cristiano peruano de Víctor Andrés Belaunde; el rescate de los aportes de la Iglesia católica peruana en la historia peruana del P. Rubén Vargas Ugarte; la teología de la liberación desarrollada por el P. Gustavo Gutiérrez desde nuestra comunidad; la reivindicación de las prácticas y de la religiosidad popular del P. Manuel Marzal; o la elaboración del concepto «cultura de paz» del P. Felipe MacGregor, por el que UNESCO le otorgó la medalla Gandhi. Por supuesto que los frutos de la universidad no son solo los «estrictamente» eclesiales. Se ha participado en otros debates y realizado muchos otros aportes propiamente «seculares», pero es indudable que son aportes de vocación universal y que en nuestra universidad existe un diálogo en el que la tradición católica está presente y es fecunda.

Una tal visión debe reflejarse, asimismo y en la medida de lo posible, al interior de la comunidad universitaria. Es por ello que la Pontificia Universidad Católica del Perú procura ser fiel a este espíritu, cuidando que los alumnos de distintas procedencias y de escasos recursos puedan estudiar en ella.

Así, gracias a un convenio con el programa de Escuelas de Fe y Alegría para estudiantes de zonas menos favorecidas del país, la PUCP ha becado en el 2010, de manera integral, a sesenta de sus egresados que ingresaron a nuestra Universidad y quienes jamás hubiesen accedido por sus propios medios a una educación de la calidad de la nuestra.

Junto a los ex alumnos de Fe y Alegría, la universidad acoge a estudiantes que han sido becados a solicitud de obispos de diversas diócesis de nuestro país. En los últimos tres años, la universidad ha concedido un total de ochenta becas de este tipo. Adicionalmente, la PUCP ofrece, por reglamento, descuentos para que eclesiásticos y religiosos católicos, debidamente acreditados por su superior jerárquico, se ubiquen en la escala más baja de pensiones, la que equivale al 30% del costo de la enseñanza.

Este modo nuevo de convivencia social que la universidad católica alienta desde lo que le es propio educando hombres y mujeres para la construcción de una sociedad más fraterna, conlleva también una preparación de excelencia no solo en lo científico y técnico sino en aspectos fundamentales que aporten a una formación integral. En este plano, por ejemplo, la PUCP ha dejado claramente establecida su identidad católica en la labor formativa y docente, segura de que desde la fe la razón no tiene por qué separarnos y, antes bien, nos une.

Así, si bien no cuenta con una facultad de teología, todos los alumnos que ingresan a seguir estudios en la universidad deben llevar, desde hace décadas, un curso obligatorio de esta materia, ofrecido por profesores del departamento de teología. Además, en grandes unidades académicas, como los llamados Estudios Generales, se

ofrecen cursos electivos adicionales para fomentar el interés de los estudiantes.

De la misma manera, todos los docentes ordinarios y trabajadores administrativos que ingresan a laborar firman declaraciones juradas sobre su conocimiento de la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (que les es entregada por la universidad), su compromiso con la misma y el respeto a la identidad católica de la PUCP en el ejercicio de sus funciones.

Consciente de su permanente vocación de diálogo entre fe y razón y del impacto del mensaje cristiano en la cultura y el conocimiento¹⁶, la universidad decidió renovar a la Comisión Fe y Cultura, nombró a nuevos representantes y encargó la misma al R. P. Jeffrey Klaiber, S.J.

Desde 1977, gracias a la iniciativa de nuestro rector emérito, R.P. Felipe MacGregor, S.J., la universidad cuenta con un centro dedicado exclusivamente a la labor de pastoral universitaria (CAPU) para atender la diaria celebración de la eucaristía en el campus y la formación católica de nuestros alumnos, creando condiciones, además, para su vinculación con parroquias de varios puntos del país¹⁷. En la década de 1990, gracias a la fructífera labor de nuestro

¹⁶ Su Santidad Benedicto XVI señaló recientemente que la «perspectiva de la fe» es «fermento de cultura y luz para la inteligencia, estímulo que desarrolla todas las potencialidades positivas por el bien auténtico del hombre». Cf. Benedicto XVI, *Discurso a la Universidad del Sacro Cuore*, párrafo quinto.

¹⁷ «...la Capilla es el corazón que late y el alimento constante de la vida universitaria, al que se le une el Centro Pastoral donde los Asistentes Espirituales de las distintas sedes están llamados a desarrollar su preciosa misión sacerdotal que es imprescindible para la identidad de la universidad Católica». Cf. Benedicto XVI, *Discurso a la Universidad del Sacro Cuore*, párrafo octavo.

siempre recordado Gran Canciller, el Cardenal Augusto Vargas Alzamora, se promovió desde nuestro CAPU la Pastoral Universitaria de Lima en estrecha coordinación con la Vicaría de la Juventud del Arzobispado de Lima.

El CAPU ha seguido trabajando y buscando cumplir con su misión dentro y fuera de la Universidad. En años recientes, ha continuado su labor de preparación para la confirmación, programas de voluntariado universitario, jornadas de oración y reflexión; tanto dentro del campus como en las localidades pobres de Manchay, Ate y San Juan de Lurigancho, siempre en estrecha colaboración con las respectivas parroquias.

La PUCP colabora, además, con la pastoral juvenil de la diócesis de Ayacucho, la zona del país más afectada por la violencia política de las décadas pasadas.

Más allá del CAPU, la labor de voluntariado universitario se expresa también en convenios específicos, como el celebrado entre la Iglesia de los Sagrados Corazones Recoleta de Lima y el curso de Proyección Social del Derecho (PROSODE) de la Facultad de Derecho de la Universidad, según el cual los estudiantes de la universidad, asesorados por sus profesores, brindan servicios de consultoría legal gratuita en aquella parroquia desde 1992.

De otro lado, la universidad, a través de su Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS), colabora directamente con la Iglesia en tareas de capacitación técnica para agentes pastorales y promotores. En los últimos años, miembros de la comunidad universitaria de la PUCP han capacitado a más de sesenta promotores en el uso de la radio en las diócesis de Huancayo, Trujillo, Cusco y en la prelatura de Sicuani. Asimismo, han realizado estudios de suelos para construcciones de capillas, templos, centros parro-

quiales y centros de formación en la arquidiócesis de Lima y la diócesis de Chosica y han apoyado en la reconstrucción de la Iglesia de la Virgen de Cocharcas en Andahuaylas (Apurímac). También, técnicos de la PUCP han construido infraestructura y capacitado para el acceso a la web en las zonas más pobres de la diócesis del Callao. Finalmente, abogados y expertos de la universidad han capacitado en conciliación extrajudicial a más de cuatrocientos promotores de los obispos de Callao, Chosica, Lurín y la Conferencia Episcopal Peruana.

La labor de la DARS incluye la colaboración en situaciones de emergencia, como el apoyo material y la atención psicológica que se ha dio en 2010 a los afectados por las inundaciones en la localidad de Taray, Cusco. El trabajo de la PUCP se hizo en coordinación con la parroquia de Taray. Como parte de este compromiso, la DARS lanzó una campaña para recaudar fondos para apoyar con prevención a las áreas más pobres de la sierra peruana que son afectadas anualmente por las bajas temperaturas invernales.

El Centro de Educación Continua (CEC) de la universidad trabaja estrechamente desde 1995 con otras entidades de la Iglesia Católica en proyectos de cooperación académica que han permitido la capacitación y actualización de miles de docentes, alumnos y padres de familia a través de decenas de cursos y talleres ofrecidos por docentes y funcionarios de la PUCP en parroquias y escuelas de las prelaturas de Sicuani (Cusco) y Huari (Áncash y Huánuco). Además de los cursos, se dio apoyo técnico y capacitación para el proyecto «Agua es Vida» de la prelatura de Huari que recibió la colaboración de organizaciones católicas de Suiza y Alemania y benefició a 558 familias del área.

Desde el año 2004, mediante un convenio vigente, el CEC de la PUCP colabora con la diócesis de Huacho, a cargo de Monseñor Antonio Santarsiero, en programas de capacitación y actualización con talleres seminarios y cursos en las seis provincias del obispado, pero también en actividades de apoyo directo a familias de las zonas más pobres, como las realizadas para centenares de niños en ocasión de la Navidad.

La universidad promueve grandes eventos académicos en su campus que permiten la difusión del Magisterio de la Iglesia y la interacción entre religiosos y laicos. El año 2009 se realizaron dos de ellos con gran aceptación. En julio hubo un conversatorio interdisciplinario sobre la encíclica *Caritas In Veritate* al que se inscribieron más de quinientas personas y que tuvo grandes repercusiones por la decisión de la universidad de entregar gratuitamente a los asistentes y a la comunidad universitaria ejemplares del documento apostólico publicado por el Fondo Editorial de la PUCP.

En noviembre de ese mismo año, la universidad dedicó su conferencia anual más importante, denominada Aula Magna, al tema de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo humano integral. Al evento se inscribieron más de seiscientas personas y fue transmitido en directo vía web. Entre los participantes estuvieron Monseñor Miguel Cabrejos, entonces presidente de la Conferencia Episcopal Peruana, quien tuvo a su cargo el discurso inaugural, y Monseñor Norberto Strotmann, obispo de Chosica y responsable de educación superior del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), quien ofreció la charla magistral «¿Es la identidad católica un obstáculo o un instrumento para la promoción del desarrollo humano integral?».

CONCLUSIONES

Los grandes desafíos de hoy para la humanidad encuentran su origen en el gran reto permanente y radical de la existencia humana: construir cotidianamente una convivencia que centrada en la fraternidad humana sea una adhesión a la igualdad en dignidad de todos los hombres y mujeres y a su consiguiente libertad de realizar sus vidas de muy diversos modos en espíritu de fraternidad.

La universidad católica de cada siglo aporta desde la raíz de todos los retos de la humanidad. Emprende esta tarea construyendo un modo nuevo de convivencia social desde la investigación, la educación y la formación de los jóvenes y adultos, estudiantes y docentes, que como hombres nuevos realicen la misión de transformar la sociedad desde el reconocimiento de los valores más propiamente humanos y trascendentes.

Este nuevo modo de convivencia conlleva la voluntad y deseo de conocer y respetar a los hombres y mujeres de todas las culturas.

Por ello, la universidad católica adopta una estructura orgánica en la que se hacen compatibles su libertad y su autonomía científica y académica con fidelidad al mensaje evangélico y a la doctrina de la Iglesia.

Bajo estos principios, los frutos de la Pontificia Universidad Católica del Perú no son solo los «estrictamente» eclesiales. Son aportes de vocación universal y muchos son propiamente «seculares». Pero es indudable que en la universidad católica existe un diálogo en el que la tradición católica está presente y es fecunda.

Una visión semejante debe reflejarse, asimismo y en la medida de lo posible, al interior de la comunidad universitaria. Es por ello que la universidad procura ser fiel a este

espíritu, cuidando que los alumnos de distintas procedencias y de escasos recursos puedan estudiar en ella.

Este modo nuevo de convivencia social que la universidad alienta, conlleva también una preparación de excelencia no solo en lo científico y técnico sino en aspectos fundamentales que aporten a una formación integral. En este plano, es fundamental dejar establecida la identidad católica en la labor formativa y docente.

La universidad, a través de sus diversas unidades, promueve el compromiso fraterno y la responsabilidad social de los miembros de su comunidad universitaria y colabora directamente con la Iglesia en tareas diversas.

De este modo la Pontificia Universidad Católica del Perú se pone en camino siguiendo el llamado de la fe y la razón, aspirando a construir con su comunidad universitaria y desde el ámbito de la formación humana integral e inclusiva, un modo nuevo de convivencia fraterna inspirado por los valores más propiamente humanos y trascendentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Juan XXIII (1961). Carta Encíclica *Mater et Magistra*. 15 de mayo de 1961. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html
- Juan XXIII (1963). Carta Encíclica *Pacem In Terris*. 11 de abril de 1963. http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html
- Concilio Vaticano II (1965). Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual. Promulgada por el Papa Pablo VI el 7 de

diciembre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Pablo VI (1967). Carta Encíclica *Populorum Progressio*. 26 de marzo de 1967. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html

Juan Pablo II (1990). Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*. 15 de agosto de 1990. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae_sp.html

Benedicto XVI (2009). Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. 29 de junio de 2009. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html

Benedicto XVI (2011). *Discurso a la Universidad del Sacro Cuore*. 21 de mayo de 2011. <http://feycultura.wordpress.com/2011/05/25/benedicto-xvi-discurso-a-los-miembros-de-la-universidad-del-sacro-cuore-21-5-11/>

Pontificia Universidad Católica del Perú. *Estatuto*. 29 de abril de 2009. <http://es.scribd.com/doc/51717497/Estatuto-PUCP>

En esta ponencia Monseñor Jean Louis Brugùes, secretario de la Congregación de Educación Católica, analiza el estado del cristianismo en el mundo de hoy.

En ese contexto se refiere a universidades abiertas al diálogo con el mundo moderno y otras que más bien confrontan la modernidad. Ambas poseen «virtudes» y ambas corren riesgos.

Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 24 de mayo de 2011.

El Futuro del cristianismo.

Algunas cuestiones en este inicio del milenio

Me gustaría empezar dando las gracias a los organizadores de esta conferencia, en particular al Rector, Padre Víctor M. Fernández, al cual quisiera presentar la felicitación y la enhorabuena de la Congregación para la Educación Católica. Gracias a su invitación puedo descubrir *in situ* una universidad de la cual he oído hablar mucho, la Pontificia Universidad Católica Argentina. Mi presencia aquí hoy quiere ser un signo de apoyo por parte de nuestra congregación a la espléndida tarea que se está cumpliendo en todas las dimensiones de esta universidad. Saludo con gusto a todos los que trabajan en ella, capellanes, profesores, estudiantes, personal administrativo, etcétera.

El futuro del cristianismo. Estoy seguro de que muchos de ustedes piensan que no se trata de un título acertado. Interrogarse sobre el futuro del cristianismo podría denotar quizás una inquietud e, incluso más aún, un cierto desasosiego. Es el enfermo quien pregunta a su médico: «Doctor, dígame la verdad: ¿cuánto tiempo me queda?». En el cristianismo, por tanto, ¿habrá enfermedad a fuerza de tanto pesimismo?

Esta es, en todo caso, la opinión de numerosos observadores de la sociedad actual. En efecto, podemos presentar algunos datos estadísticos no demasiado esperanzadores, que muestran, por lo menos en los países de la vieja Europa, como si toda tendencia se encontrase orientada a la baja de una manera constante:

- Descenso de la práctica dominical: hace apenas treinta años, en los pueblos de mi diócesis de Angers, más del 90% de la población participaba en la misa cada domingo; este porcentaje es en estos momentos inferior al 10%.
- Descenso en el número de bautizos y matrimonios.
- Descenso de las vocaciones sacerdotales y religiosas.
- Descenso regular del número de niños inscritos a la catequesis y envejecimiento de la población practicante: «No se ven jóvenes en nuestras iglesias», se lamentaban los sacerdotes de mi diócesis.

La cultura cristiana se ha derrumbado masivamente, no solo en la mentalidad social, sino incluso en el mismo espíritu de los creyentes. Los jóvenes no saben «leer» el arte en general, y de manera particular, la literatura de las generaciones pasadas. Además hay que reconocer que

la «producción» cultural por parte de los cristianos queda hoy en día reducida de una manera dramática: ¿me podrían citar ustedes un solo gran escritor cristiano conocido a nivel mundial, un solo gran filósofo cristiano, un solo músico, un artista reconocido...?

Hablando de cultura, debería añadir que, en los países de tradición —estoy pensando en España, Francia, Bélgica, el Québec o en Irlanda, en particular—, se está desarrollando una cultura de la burla y del menosprecio en relación al cristianismo. Es necesario disponer de gran coraje para que nuestros jóvenes, incluso en nuestras escuelas y universidades llamadas católicas, se declaren cristianos ante sus compañeros. La opinión dominante, alimentada y favorecida por numerosos medios de comunicación, cultiva el anti cristianismo, en general, y el anti catolicismo de manera particular. A este punto nos podemos preguntar si no sería necesario que la ley actualmente sancionase también las manifestaciones cristianóforas, de la misma manera que ya condena el antisemitismo o la islamofobia.

Los hechos no son más que hechos y, ciertamente, aún siendo presentados en su conjunto, no permiten expresar toda la verdad de una situación. De igual manera, se me podría reprochar el hecho de considerar únicamente la visión de nuestros territorios occidentales. Hay países donde la Iglesia testimonia una vitalidad y una juventud que despiertan la envidia de muchos. Pienso en las jóvenes iglesias de África. Pienso, también, en Corea del Sur. Hace tres años, mientras me encontraba en Seúl, el Arzobispo de aquella ciudad me explicaba que se había visto obligado a dictar criterios cada vez más severos para el ingreso en el seminario, con el objeto de desalentar a un número importante de candidatos. Pienso, en definitiva, en los obispos

de América Central que han venido en visita *ad limina* a Roma, el año pasado, y que presentan sensibles aumentos en referencia a las cifras de los seminaristas, llegando, como es el caso de Nicaragua, a doblar el número.

Pero en los países occidentales los índices francamente negativos que hemos enunciado parecerían confirmar, según la opinión general, el debilitamiento del cristianismo, incluso su posible extinción. En el fondo, estos índices vendrían a dar fundamento a una convicción que se remonta varios siglos atrás, a la época de la Ilustración exactamente, según la cual el advenimiento de la modernidad debe necesariamente provocar un ocaso de las religiones, una «salida de las religiones» —si queremos usar la expresión de Marcel Gauchet—, confinándolas a los estrechos márgenes de la vida privada y de la conciencia individual. Después de haber pretendido regir las costumbres y los espíritus durante un milenio y medio, el cristianismo se convertiría en una simple cuestión propia de la vida personal de cada individuo.

Pues bien, yo quisiera sostener un punto de vista diferente esta tarde.

I. TENGAMOS UN SUEÑO

Me siento alentado a llevar a cabo tal empresa de la mano de dos personajes de primer plano. Uno se trata de un hombre de acción; el otro, es hombre de pensamiento. El primero se llama Tony Blair. Nos haría falta, quizás, la distancia del tiempo para poder apreciar con objetividad la real amplitud histórica de sus planeamientos. Por mi parte, no me sorprendería si su figura apareciera a las futuras generaciones como la de uno de los grandes primeros ministros británicos de la época moderna. Como ustedes

saben, se convirtió a la fe católica poco tiempo después de su salida de Downing Street. Muy recientemente ha realizado una especie de confesión pública, de la que ahora extraigo los siguientes pasajes:

Para un líder político británico, hablar de su fe es siempre motivo de sospecha, e incluso está muy mal visto. En todo caso, en mi situación personal, yo he encontrado esto difícil. Y ello me subleva. ¡No es algo, sin embargo, de lo cual se debiera tener vergüenza! Es un polo esencial de nuestra vida y se debería poder hablar con sencillez, sin que ello fuera juzgado como ridículo o reaccionario, y sin dar la impresión de estar cuestionando los fundamentos de un Estado laico. Todo ello, por otra parte, proporcionaría a los electores claves para comprender mejor el carácter y las motivaciones de sus líderes.

¿Cómo se puede imaginar, en efecto, que su fe no afecta a su acción política? ¡Es imposible! Mi propia fe es el punto de anclaje de mis convicciones, ella funda los valores a los cuales yo me refiero, ella forja mi visión de la sociedad [...].

El pensamiento de la Ilustración ha querido hacer creer que el progreso irresistible de la humanidad era sinónimo de extinción de las religiones, de las cuales nosotros ya no tendríamos necesidad; que Dios había sido condenado. ¡Qué horror! [...]

Es así que tengo un sueño. Sueño que se realiza el hecho de que, lejos de ser una reliquia de la historia, la fe puede jugar un papel salvador en un mundo cada día más interdependiente. Sueño que la religión humaniza, da sentido, valores, una dimensión espiritual a una globalización caótica que hace perder a los pueblos su identidad y sus referencias.

Sueño que en lugar de temerse, desafiarse y combatirse, los creyentes de las diversas religiones aprenden a dialogar, se respetan y trabajan juntos para el bien común.

Sueño que el siglo XXI sea el de la coexistencia pacífica de las religiones y del reconocimiento de la pertinencia y de la modernidad de la fe. Esta es la tarea a lo cual yo me consagraré hasta el fin de mi vida.

No es posible permanecer insensible al aliento y al ímpetu que se desprenden de estas líneas. Este sueño provoca la admiración por su lucidez. Tony Blair señala la causa del malestar cristiano actual: el confinamiento de la religión al área privada, que resulta de una concepción heredada de la Ilustración.

II. LA SECULARIZACIÓN REINTERPRETADA

Aunque el antiguo primer ministro británico no emplea el término, me parece que no es difícil centrar en la secularización la fuente de los debates actuales relativos al futuro del cristianismo. Este término, lo sé, viene siendo a menudo utilizado sin atender demasiado a su real significado. Interesa, por tanto, clarificar su definición.

La secularización designa, ante todo, un proceso histórico que ha pasado por tres etapas. La primera se produjo en el siglo XVIII, en el ámbito de los filósofos. Ella se revistió bajo la forma de un proceso entablado contra Dios. El historiador Paul Hazard la presenta así:

[...]se abrió entonces un proceso sin precedentes, el proceso a Dios... Y siempre por parte de quienes lo entablaron (existía) una amargura, un rencor... Era el tiempo de pedir cuentas: el Dios de los cristianos había tenido

todo el poder y se había servido mal de él; se le había dado confianza y él había engañado a los hombres; estos, bajo su autoridad, habían hecho una experiencia que solo había llevado a la desdicha.

En el siglo XIX, el proceso se transforma en rechazo. Dios ha muerto, anunciaba Nietzsche. La creencia en el Dios cristiano cayó en descrédito.

La tercera etapa, en el siglo XX, vio el advenimiento del «hombre-demiurgo». El extraordinario desarrollo de los conocimientos científicos y el progreso aún más extraordinario de la técnica, capaz de intervenir en todos los campos, llevaron al hombre a ocupar el lugar de un Dios, de ahora en adelante ausente. Explicaba el biólogo Jean Rostand, la ciencia ha hecho de nosotros dioses, aún antes de que merezcamos ser hombres.

Tres etapas por tanto, una por siglo aproximadamente.

La cuestión, pues, parecía cerrada después de un largo período. La expansión de la modernidad solo podía llevarse a cabo en detrimento de las religiones. El futuro de estas últimas era la privatización. Ahora bien, podría ser que asistiéramos, en el momento actual, a un retorno de los análisis de situación. En efecto, se había observado antes que la secularización no producía efectos idénticos en todos los países. Hasta fechas bien recientes, se pensaba que cualquier país de la Europa occidental, lugar donde el proceso encontró su origen, caracterizado por una separación cada vez más fuerte —en algunas ocasiones podríamos decir hasta agresiva— entre el papel concedido a los políticos, el espacio público, y el otorgado a los religiosos, la vida privada y la simple práctica pastoral, constituía una especie de modelo con vocación universal.

En este sentido, los Estados Unidos ejercían de figura de excepción. La separación es neta en el plano jurídico, pero los líderes políticos y económicos, así como el hombre de la calle, no dudan en manifestar públicamente su fe y mostrar cómo ella ilumina su acción. Todo ello se puede comprobar perfectamente a través de una campaña electoral. Así pues, la regla se encontraba en Europa, la excepción al otro lado del océano.

Les propongo escuchar al segundo personaje anunciado. Se trata del filósofo alemán Jürgen Habermas. Este antiguo maestro de la Escuela de Frankfurt aparece como una referencia obligada en la comprensión de la secularización. En un reciente artículo, Habermas explica que los sociólogos se están dividiendo. Para algunos, entre los cuales se encuentra David Pollack, estaríamos asistiendo al «fin de la teoría de la secularización». El modelo americano, donde la extrema modernidad no ha disminuido, de ninguna manera, el porcentaje de las personas comprometidas en el ámbito religioso, tendería a no aparecer más como una excepción, de tal manera que se acabará convirtiendo en el modelo normal de las sociedades del mañana. Según esta perspectiva propiamente revisionista, el modelo europeo es el que tendería a convertirse en la excepción. Esta impresión de un «renacimiento de la religión» a nivel mundial, resulta de la convergencia de tres fenómenos:

- La expansión misionera de las grandes religiones, es decir, del Islam y del Cristianismo en sus matices evangélicos, bajo sus formas más ortodoxas (algunos dirían conservadoras);
- La tendencia de estas religiones a preferir un modelo de tipo más o menos fundamentalista;

- La obligación para el discurso político, incluso en una sociedad secularizada, de hacer referencia cada vez con más a la religión.

Los medios de comunicación se dan perfectamente cuenta de que las religiones son cada vez más influyentes en aquellas naciones que llevan más tiempo de secularización. La inmigración en estos mismos países de poblaciones musulmanes, a menudo aferradas a la forma más ortodoxa de su religión, zarandea de manera cada vez más fuerte las instituciones marcadas por la secularización. Recordemos que el Arzobispo de Canterbury había llegado a sugerir a los legisladores británicos incluir algunas partidas importantes del derecho musulmán sobre la familia en la legislación nacional. Muy brevemente, observa todavía Habermas que en las sociedades europeas las religiones se presentan como verdaderas «cajas de resonancia» con vocación pública.

Esta evolución, impensable hace apenas veinte años, nos obliga a plantearnos algunas cuestiones inéditas.

III. LA TOLERANCIA, ¿ES UNA VIRTUD?

El subtítulo de mi conferencia dice así: «Algunas cuestiones en este inicio de milenio». La cuestión política más importante que se le plantea a nuestras sociedades occidentales me parece ser la siguiente: ¿es la tolerancia una virtud? Debo confesar que el término de tolerancia no me gusta mucho. Les diré que cuando realizaba las visitas pastorales en mi diócesis de Angers y preguntaba a los jóvenes con los que me encontraba cuál era el valor evangélico que más les motivaba, me sentía molesto al sentir que la respuesta de la mayoría era: ¡la tolerancia! ¡El Evangelio no hace, en ningún momento, de la tolerancia una virtud! Se tolera un mal, pero no un bien. Nos podremos preguntar si el organismo

tolera tal virus, o bien, tal tratamiento médico; jamás nos preguntaremos si este organismo tolera la buena salud.

Por tanto, me he visto inducido a cambiar de parecer. No sé si la tolerancia es una virtud, pero estoy seguro de que ella constituye la actitud de base para las sociedades secularizadas en las cuales vivimos. En este punto, vuelvo a apoyarme, todavía, en las reflexiones de Habermas. Él recuerda, oportunamente, que la secularización nació en Europa cuando se quisieron superar las divisiones y las guerras de religión. La tolerancia no ha nacido del respeto por el otro, sino del rechazo del otro, del odio mismo hacia el otro. En una sociedad caracterizada, de ahora en adelante, por el pluralismo cultural y la presencia de religiones irreductibles la una a la otra, ¿cómo asegurar la vida común, la convivencia?

En este caso, hay dos corrientes que se enfrentan, algo que es manifiesto en los Estados Unidos.

La primera corriente encuentra su origen en una forma de neo-kantismo. La ley política no debe considerar más que el individuo y favorecer el reconocimiento de los derechos universales, válidos no solo en un país, sino en todas las sociedades del planeta. Esta ley constituye una especie de *leit-motiv* de las diplomacias occidentales, con éxitos diversos.

Esta posición implica que las comunidades religiosas deben cancelar de la expresión pública sus particularidades, las cuales se presentan como incompatibles con la tradición nacional. La ley nacional, la lengua nacional, la tradición nacional surgida de la Ilustración, aparecen como los garantes ineludibles de la integración de los recién llegados a nuestras tierras y de la convivencia social. No podemos sorprendernos al ver que esta posición cuenta con el favor

de los llamados laicos. También ella conoce sus propios integristas, los «fundamentalistas de la Ilustración».

La segunda corriente es a menudo caricaturizada en los países latinos. El término de «comunitarismo» y hasta el de «comunidad», son percibidos como algo que designa un terrible peligro, aquel de ver la comunidad nacional disolverse en beneficio de comunidades particulares cuyo corazón sería de naturaleza religiosa. Los paladines de esta visión creen, como los primeros, en los derechos del hombre, pero explican que un derecho no puede ser formulado de manera abstracta, de manera universal. Este derecho se expresa en el interior de una cultura dada. Para respetar el derecho mismo, conviene, por tanto, respetar su formulación cultural. Esta corriente es denominada en algunas ocasiones «contextualismo». Una comunidad nacional no puede, pues, atender directamente a cada uno de sus miembros, percibido como un individuo solitario, como una mónada aislada. La comunidad debe apelar a la participación activa de todas las comunidades que la componen, comenzando por las comunidades religiosas, ya que la religión ha conformado el corazón de la cultura.

Seguramente ustedes habrán reconocido aquí el modelo de integración social tal y como ha sido concebido en los Estados Unidos. En consecuencia, si este último país tendía a no aparecer más como una excepción, sino como la posición dominante del mañana, se puede deducir que la corriente contextualista acabará, también, por imponerse en las sociedades secularizadas de Europa. La batalla será, evidentemente, dura porque los partidarios de la secularización defenderán arduamente su visión con uñas y dientes; pero ¿no resultaría posible resistir el movimiento de la historia!

Podemos comprender, entonces, por qué la tolerancia ha llegado a ser la actitud social más necesaria en nuestros próximos tiempos. Podríamos soñar con Tony Blair, claro, que las religiones consiguen sacar a la luz valores que les sean comunes, pero ¿qué sucederá si ellas no llegan a lograrlo? Y, qué sucederá si las diversas comunidades que componen una nación no llegan a comprenderse? Se necesitará, entonces, formular sobre una base absolutamente nueva un pacto social, por usar las palabras de Rousseau, ya no tanto entre el individuo y la nación, sino entre esta última y las comunidades que la constituyen. Un pacto fundado sobre la aceptación del otro, principalmente en las circunstancias de mutua incompreensión.

Si ensanchamos nuestra mirada, podemos observar un retorno del prestigio social de las religiones en numerosos países. En primer lugar, estoy pensando, claro, en los países musulmanes en donde se impone cada día más una visión integralista, por no decir integrista, de la religión. También estoy pensando en el papel extraordinario desarrollado por la Iglesia Ortodoxa en Rusia; en Turquía, donde el partido de mayor oposición a la laicidad kemalista ha llegado al poder; en la India, donde el renacimiento del hinduismo se hace a menudo a costa de la violencia contra los cristianos; y, finalmente, en el Japón, donde si el Emperador ha dejado de ser considerado una divinidad, el número de las sectas conoce una verdadera explosión con más de cuatrocientas oficialmente reconocidas.

IV. OPCIONES DE ESTRATEGIA PASTORAL

Sería sorprendente que este cambio no produjera efectos en el interior de la misma Iglesia Católica, llevándonos a plantear nuevas cuestiones, algo que yo quisiera hacer ahora.

La tesis que quisiera sostener aquí es que existe en la Iglesia europea, pero también dentro de las Iglesias americanas del norte como del sur una línea de división, pudiera ser incluso de ruptura, ciertamente variable de un país a otro, entre lo que yo llamaría una «corriente de compromiso» y otra llamada «corriente de contradicción».

La primera hace observar que existen valores de fuerte densidad cristiana en la secularización, tales como la igualdad, la libertad, la solidaridad, la responsabilidad, y que, por tanto, existe la posibilidad de hacer compromisos con ella y encontrar campos de cooperación. Esta corriente hace reclamo de la apertura al mundo, tal como lo habría querido el último Concilio, el cual esperaba de esta apertura la relajación de las tensiones existentes —entre Iglesia y mundo— y que se pudiera construir, de esta manera, una nueva armonía entre la sociedad y el cristianismo.

La segunda corriente que ha tenido su origen en la década de 1980, piensa, al contrario, que este «compromiso» ha provocado una disolución de la identidad cristiana. Sostiene que, en este momento, la tarea más urgente es la de redefinir el ser cristiano, partiendo de nuevo desde el centro de la fe. Constata dicha corriente que las diferencias con la sociedad civil se hacen cada vez más notables, sobre todo en el campo de la ética (el aborto, la eutanasia, el «matrimonio homosexual», el consumismo). Los continentes se van progresivamente alejando. En consecuencia, esta corriente propone un «modelo alternativo» al ahora dominante, y acepta jugar el papel de minoría contestataria. La Iglesia debe volver a ser un signo de contradicción.

La primera de estas corrientes ha sido dominante en el período post conciliar. Ha alimentado la matriz ideológica de las interpretaciones que se han impuesto a finales de

los años sesenta y durante la década de los setenta. Las cosas se han invertido a partir de los años ochenta, especialmente —aunque no de manera exclusiva— bajo la influencia del papa Juan Pablo II. La corriente del «compromiso» ha envejecido, pero sus partidarios todavía detentan puestos claves en la Iglesia. La corriente del modelo alternativo se ha reforzado considerablemente, aunque aún no es dominante. De esta forma se explicarán las actuales tensiones en diversas iglesias de distintos continentes.

No me resultaría difícil ilustrar la yuxtaposición que acabo de describir a través de numerosos ejemplos. Las universidades católicas se distribuyen hoy según esta línea de división. Algunas, jugando la carta de adaptación y de la cooperación con las sociedades secularizadas, se sienten libres de tomar una distancia crítica frente a tal o cual aspecto de la doctrina o de la moral católicas. Otras, de inspiración más reciente, ponen el acento sobre la confesión de la fe y la participación activa en la evangelización. Esto mismo sucede con las escuelas católicas. Y semejante es, también, la situación que encontramos en relación a la fisonomía de aquellos que llaman a las puertas de nuestros seminarios o de nuestras casas religiosas.

Cada corriente posee virtudes innegables. Cada una presenta también sus propios riesgos. En un caso, la disolución, en el otro, el repliegue. Quisiera terminar evocando, también, una segunda repercusión de lo que he llamado «secularización reinterpretada» en la Iglesia Católica.

V. OPCIONES DE CARÁCTER CULTURAL

Al llegar a este punto podemos comprender que si bien la fe permanece en el dominio de la conciencia personal, la religión, por su parte, no encuentra otro lugar para su

expresión más que en el espacio público. Los apóstoles predicaron por las calles y las plazas. San Pablo se manifestó en la acrópolis de Atenas. Negarle un espacio público constituye, en realidad, condenarla a la asfixia. Me parece que desde hace alrededor de veinte años la Iglesia ha elegido como propio campo privilegiado de expresión pública la cultura, la voz de la inteligencia. También en este punto el cambio es verdaderamente extraordinario.

Desde la Ilustración, los cristianos han sido objeto de menosprecio intelectual. Los «católicos» eran vistos como los «encantados del pesebre». El infame catolicismo se había convertido en sinónimo de oscurantismo y de estupidez. ¿Ha dicho usted «cristiano»? Y el eco social respondía «cretino», «cretino». Ahora, he aquí que la Iglesia propone al mundo rehabilitar la razón humana, yo diría la razón a secas. El retorno consiste en lo siguiente: la modernidad se fundó sobre el triunfo de la razón humana, desembarazada de los atavíos religiosos y metafísicos. Sin embargo, después de Auschwitz, esta razón ha conocido un «eclipse», si queremos usar las palabras de Horkheimer y la Escuela de Frankfurt. Pues bien, la Iglesia propone nada más y nada menos que salvar la modernidad a pesar de ella misma, rehabilitando la fuente de su propio impulso, la razón.

Esta tarea de larga tirada comenzó, según pienso, con las encíclicas *Veritas Splendor* y, sobre todo, *Fides et Ratio*, pero aparece hoy como la marca característica del presente pontificado. Es, pues, una oportunidad inmensa el tener un papa intelectual, cuya envergadura es reconocida por los nombres de mayor relieve (recordemos al famoso diálogo con Habermas, poco antes de su elección a la Sede de Pedro, precisamente sobre el tema de la modernidad). El actual Pontífice defiende con pasión la reconciliación

entre la razón y la luz divina. La razón dominadora es una razón cuyos márgenes son demasiado estrechos y que queda reducida al método experimental. Para que pueda ejercer verdaderamente su Magisterio, ella debe mirar, más allá de las realidades penúltimas, hacia aquellas últimas que son verdaderas. La razón intuye, de alguna forma, que un Dios debe existir y que se encuentra en el origen de todas las cosas. El recorrido hacia Dios no es, pues, irracional, sino al contrario, profundamente racional, y, por tanto, fuente de libertad.

Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuya consecuencias no podrían ser más graves. Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura (Benedicto XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura* en el Collège des Bernardins, 12 de setiembre de 2008, párr. 13).

Me parece que esta defensa *pro domo*, puesto que se trata de nuestra propia cultura, incumbe a todos, pero de una manera particular a estos centros de cultura que son las universidades católicas. Permítanme que presente mi estancia entre ustedes esta tarde como un signo de estima y de aliento de parte de la congregación de la cual ha sido nombrado secretario. En realidad, este aliento no emana solo de una institución, por muy prestigiosa que ella sea, sino de toda la Iglesia. Puede ser que nunca como en nuestros días, la Iglesia Católica haya tenido tanta necesidad de universidades como las vuestras.

No es necesario ser un gran profeta para anunciar que la cuestión primordial ha llegado a ser —y lo seguirá siendo por largo tiempo— aquella de la identidad. Como se puede leer en la literatura rabínica, «Si yo no soy yo, ¿quién podrá responder de mí? Mi yo es la única ventana hacia el otro». Es, pues, la identidad la que condiciona la alteridad y no a inversa. Guardando esta cuestión en nuestro espíritu tendríamos mucho que ganar relejendo la encíclica de nuestro papa Benedicto XVI, *Spe Salvi*.

El Papa explica que la esperanza se ha convertido en el «punto ciego» de nuestras sociedades secularizadas. A partir del momento en que la perspectiva de un más allá de la existencia física se excluye, ya sea del título de una simple hipótesis —por parte de las opciones colectivas como de las opciones personales—, la muerte se convierte en el escándalo por excelencia, del cual conviene rechazar el vencimiento, más allá incluso de lo que es razonable. Lo podemos comprobar perfectamente en los debates relativos a la eutanasia.

A partir de aquí, la tarea del creyente en Cristo resucitado, y, por tanto, vencedor de la muerte, se encuentra fácilmente trazada. Hay una vida superior que da a toda vida humana sentido y sabor, una vida que nos introduce en la eternidad misma de Dios y que se llama, precisamente, vida eterna. He aquí lo que nosotros somos en verdad: peregrinos de eternidad.

No existe, por tanto, una tarea más urgente en la actualidad para nuestra Iglesia que aquella de devolver el gusto de la eternidad. ¿Existe en el hombre alguna cosa que «sobrepasa infinitamente al hombre», como sostenía Pascal, o bien, es él mismo su propia medida, como afirmaba ya Protágoras? ¿No es cierto que los creyentes de todos los

tiempos que se han acercado a los templos de Delfos, de Luxor, de Ayodhya, de Teotihuacán y de las catedrales cristianas, pero también los no creyentes, numerosos en nuestros días, llaman todos, de una manera u otra, a la puerta de la divinidad, sea cual sea el nombre que se le dé a esta última, repitiendo: «Quiero ver a Dios»?

Si la tarea de redescubrimiento de la eternidad es verdaderamente la tarea de toda la Iglesia, ella, según creo, debe encontrarse en la primera fila de las preocupaciones de aquellos que, como ustedes, están encargados de pasar el relevo y de formar. Recordar los caminos de la esperanza. En términos más propios de la secularización: volver a enseñar a nuestras sociedades a creer en su propio futuro.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TAREAGRAFICA.COM
TELÉF.: 332-3229 FAX: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
MAYO 2012 LIMA - PERÚ

ISBN: 978-612-4146-01-5



9 786124 146015

