

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI

Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

SALOMÓN LERNER FEBRES es profesor y rector emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde es también presidente del Instituto de Democracia y Derechos Humanos. Es presidente de la Sociedad Filarmónica de Lima y vicepresidente para América Latina de COMIUCAP. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Ejerció diversos cargos de gobierno en la PUCP y fue su rector en dos periodos, de 1994 a 2004. Fue asimismo presidente de la región andina de la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL). Tuvo a su cargo la presidencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Es autor de varios libros y muchos artículos en revistas especializadas. Ha recibido numerosos reconocimientos y distinciones de gobiernos e instituciones internacionales de derechos humanos, así como varios doctorados honoris causa. Fue el coordinador general del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP.

MIGUEL GIUSTI es profesor y director del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha sido presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Hizo sus estudios de Filosofía en la PUCP y en universidades de Italia, Francia y Alemania. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Tubinga, Alemania. Se ha especializado en filosofía moderna y en historia de la ética, temas sobre los que ha publicado varios libros y numerosos artículos. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008) y *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma* (2015). Fue coeditor de *Tolerancia*, edición en cinco volúmenes de las Actas del XV Congreso Interamericano de Filosofía (2012); y editor de *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel* (2014) y *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas* (2015).

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI
Editores

POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano
de COMIUCAP



FONDO EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).

402 p. ; 24 cm.

"Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP".

Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-04266

ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

BNP: 2017-1177

Postsecularización

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

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

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 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° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Contenido

Prólogo	
<i>João J. Vila-Chã, S.J.</i>	11
Introducción	
<i>Salomón Lerner Febres</i>	17
I	
EL CONCEPTO DE POSTSECULARIZACIÓN	
Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización	
<i>José Casanova</i>	25
La secularización en cuestión. Aclaraciones sobre el concepto de secularización	
<i>Alessandro Caviglia</i>	35
La postsecularización: experiencia-lenguaje-pensamiento	
<i>Néstor A. Corona</i>	55
Postsecularización y tolerancia	
<i>Miguel Giusti</i>	73
Porosidad e impermeabilidad. La herencia de las subjetividades en la secularización y la modernidad. Impulsos a partir de Charles Taylor	
<i>Hardy Neumann Soto</i>	89

La tensión «secularización»-«postsecularización» y el desafío
del mercado religioso
Ricardo Marcelino Rivas García 103

La nueva Babel
Fidel Tubino Arias-Schreiber 121

II

ÉTICA Y ENCUENTRO ENTRE CULTURAS

La diversidad de formas de *ethos* y el sentido ético de la
«identidad personal» según Scheler
Mariana Chu García 131

Su cuerpo caía como la lluvia. Una aproximación estética
al encuentro entre culturas a partir de la lectura de
El ritual de la serpiente de Aby Warburg
Julio del Valle 141

Filosofía segunda *versus* filosofía primera, con un proemio
sobre la banalización de la universidad
Miguel García-Baró 151

De la responsabilidad al amor éticos como
principios racionales en tiempos de postsecularización
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner 167

Experiencias religiosas: ¿fermento para el diálogo entre culturas?
Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos originarios
awajún y wampis
Birgit Weiler 179

III

NUEVOS ESCENARIOS POLÍTICOS DE LA GLOBALIZACIÓN

Representación y democracia ante el reto del populismo
Francisco Cortés Rodas 201

Una parábola sobre la justicia y la felicidad
Franklin Ibáñez Blancas 215

A virtude em Alasdair Macintyre
Diego Genu Klautau 223

De Platón a Pablo: el oikos, la polis y el universalismo
Ciro Páez A. 227

Será preciso de novo falar de humanismo?
Marcelo Perine 239

¿Socialismo liberal? Reflexiones en torno al liberalismo político
y al comunismo en una era postsecular
Martín Valdez Oyague 251

IV

POSTSECULARIZACIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

La experiencia de Dios: dimensiones individual, social e histórica.
Una lectura desde el pensamiento de Xavier Zubiri
Rafael Antolínez Camargo 261

Experiencia originaria de Dios: desinstitucionalización y
deconstrucción de las religiones
Carlos Arboleda Mora / Luis Alberto Castrillón 275

Ecumenismo y diálogo interreligioso: una prioridad global hoy
Santiago Borda-Malo Echeverri 291

El itinerario intelectual y místico de Antonio Ruiz de Montoya
(1585-1652)
Alfredo Culleton 313

Fe y promesa cristiana desde lo prerreflexivo. Aportes analógicos
desde la filosofía de Maurice Merleau-Ponty
Katherine Mansilla Torres 321

La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad
Carlos Miguel Gómez 331

¿Es posible ser moderno y creyente en América Latina?
Corina Yoris-Villasana 349

V

LA UNIVERSIDAD EN LA ERA POSTSECULAR

La universidad como escenario de diálogo ecuménico e intercultural
Carlos Mario Alzate Montes 361

La educación en los tiempos de la postsecularización

Luz Ascárate

365

Universidad y catolicidad. Condiciones de posibilidad
de una inculturación universitaria del Evangelio

Jorge Costadoat

375

Universidad y catolicidad. Ser y quehacer de la universidad

Salomón Lerner Febres

389

La diversidad de formas de vida y el sentido ético de la

Mariana Chu García

411

Su cuerpo cala desde el pensamiento de Kant

El ritual de la serpiente de Aby Warburg

Julio del Valle

421

La segunda filosofía de la modernidad

Miguel García

431

De la responsabilidad al amor ético como

Rosemary Razo-Patrón de Lerner

441

Experiencias religiosas: fermento para el diálogo entre culturas

Reflexiones a partir de la filosofía de Adorno

Walter Weiler

451

La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad

461

NUEVOS ESCENARIOS POLÍTICOS DE LA GLOBALIZACIÓN

La posible ser moderno y creyente en América Latina

Francisco Corrés Rodas

481

Una parábola sobre la justicia y la felicidad

LA UNIVERSIDAD EN LA ERA POSTSEULAR

491

La universidad como escenario de diálogo intercultural

Diego Germán Klautau

501

INTRODUCCIÓN

Salomón Lerner Febres, Rector Emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Vicepresidente de COMIUCAP para América Latina

Me resulta especialmente grato dar a conocer públicamente los resultados del III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP, dedicado a reflexionar sobre un tema crucial de nuestro tiempo como es el nuevo encuentro entre culturas en un contexto de «postsecularización». Para las universidades católicas y, en general, para todos aquellos que vivimos nuestra fe cristiana y católica con un espíritu despierto, abierto y alerta, el diálogo intercultural es no solamente un deber sino también una forma de realizar nuestra vocación espiritual y comprendemos que ese diálogo, ese encuentro, ha de tomar formas particulares, novedosas, inéditas, tal vez, en la particular situación histórica que vivimos, que podemos denominar una situación *postsecular*. Así, nada más pertinente que dedicar nuestro tercer congreso a explorar esta circunstancia histórica y los caminos que ella provee para un renovado encuentro entre culturas.

Es bueno tener presente que las reflexiones del congreso estuvieron precedidas por un seminario realizado en Lima con el título de «Identidad, misión y organización de la universidad católica en la actualidad». Dicho seminario, organizado con ocasión de los 50 años de la *Gravissimum educationis* y los 25 años de la *Ex corde ecclesiae*, nos permitió adelantar algunas ideas que fueron también fructíferas para los temas del congreso, puesto que fueron reflexiones destinadas a explorar y afirmar nuestro ser y nuestra vocación como universidades católicas. En esa exploración de nuestra identidad como comunidades intelectuales que conjugan la fe y la razón, se encuentran ya algunas claves de nuestra aproximación a la vivencia intercultural: una vivencia que, como la del encuentro entre fe y razón, reclama espíritu de apertura, de conjugación de mundos distintos, pero no enemigos, y de búsqueda de lo uno en lo múltiple y viceversa.

El Congreso del Cuzco, hay que recordarlo, fue un encuentro preparatorio del V Congreso Mundial de COMIUCAP que se realizará en Colombia del 4 al 9 de julio de 2017 y que tendrá como temática principal la vivencia de la pluralidad en democracia desde una perspectiva postsecular. Dicho congreso recibirá, por ello, el título de «Los retos de Babel: postsecularismo, pluralismo y democracia». Nuestro encuentro de Cuzco estuvo destinado a pensar nuestros aportes a dicho congreso desde una perspectiva latinoamericana y desde un marco académico internacional. Con ese fin nos reunimos, desde la comunión de voces de las instituciones universitarias católicas de filosofía, para pensar la postsecularización en tanto constituye el germinar de «nuevos escenarios del encuentro entre culturas».

Pensar esos escenarios con espíritu de acogimiento cristiano y con lucidez filosófica requiere un esfuerzo considerable. Se trata, fundamentalmente, de ir más allá de una cierta percepción de caos o de desconcierto, que es la forma primera en la que el sentido común percibe la diversidad, para encontrar o proponer, por debajo de ello, un cierto orden ético, una posibilidad de convivencia moralmente orientada. Ello, ciertamente, es difícil y exigente, pues requiere orientar nuestra mirada a las realidades políticas y económicas empíricas —el mundo «realmente existente», como solía decirse—, pero no para rendirse a la conformidad con un orden injusto, violento o excluyente, sino para encontrar en esas realidades un potencial ético habitualmente soslayado. Buscar y encontrar tal potencial demanda, desde luego, como un paso previo, el ejercicio de nuestra facultad crítica, una facultad que, si bien asociamos correctamente, en primer lugar, con el pensamiento secular moderno, guarda un inocultable parentesco con el espíritu profético, con la denuncia de la injusticia y del poder.

Si recordamos el mito de Babel, tendremos presente que aquello que propició la pérdida de una comprensión universal fue el ansia de poder. Se lee, en efecto, en el *Génesis* (11, 1-9) lo siguiente:

Todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde Oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. Entonces se dijeron el uno al otro: «Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego». [...] Después dijeron: «Vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra».

El filósofo italiano Giorgio Agamben ha hallado en este mito la sugerencia de que el lenguaje universal anterior a Babel se encontraría en todos nosotros antes de iniciarnos en un lenguaje, por ejemplo, en el balbuceo del bebe, el cual puede emitir todos los fonemas. Es mediante la inserción en un lenguaje, que acaece en la infancia, que se silencian todos los fonemas propios de las otras lenguas y nos

situamos en Babel: inicio de la cultura y de la historia. Sin embargo, en cada uno se encuentra la posibilidad de retornar a este lenguaje universal. Sostiene Agamben:

La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio. Por eso Babel, es decir, la salida de la pura lengua edénica y el ingreso en el balbuceo de la infancia (cuando el niño, según dicen los lingüistas, forma los fonemas de todas las lenguas del mundo), es el origen trascendental de la historia. En este sentido, experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. El misterio que la infancia ha instituido para el hombre solo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epoche*. Lo que tiene su patria originaria en la infancia debe seguir viajando hacia la infancia y a través de la infancia (2007, pp. 73-74).

Así, a partir de lo citado, cabría pensar que en el mundo globalizado y pluricultural en el que vivimos, donde cada pueblo existe y comparece con su propio lenguaje en tanto «forma de vida», resulta imprescindible recordar este origen universal para acercarnos unos a otros con espíritu de comprensión, de tolerancia, de aceptación recíproca. Más aun, es posible afirmar que aquí, en esta intuición de un lenguaje de origen universal, radica la importancia de la comunión entre fe y razón.

Así lo habría entendido el papa Juan Pablo II al iniciar la carta encíclica *Fides et ratio* con las siguientes palabras: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo» (Juan Pablo II, 1998)¹.

Dicho lenguaje universal consiste, pues, en regresar, mediante la reflexión, a ese principio que nos muestra la palabra revelada. El pensador alemán Walter Benjamin nos dice que «Dios no creó al ser humano en absoluto a partir de la palabra, y además tampoco le dio nombre. Y eso porque no quiso subordinarlo al lenguaje, sino que, en el hombre, desplegó el lenguaje libremente, el mismo que a él le había servido como medio de la Creación» (2007, p. 153). Se comprende, entonces, que para filósofos contemporáneos de la talla de Heidegger, Wittgenstein y Cavell, el lenguaje auténtico consista en el regreso hacia una creatividad espiritual primordial de la cual brotaría, por ejemplo, la poesía. Para lograr este regreso al

¹ Véase *Éxodo*, 33, 18; *Salmos*, 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Juan*, 14, 8; *1 Juan*, 3, 2.

momento prebáblico es preciso, así, ir más allá de la fragmentariedad del lenguaje científico y acceder al lenguaje poético, alegórico, místico: el lenguaje de lo revelado.

Pero conviene reparar brevemente en el origen de esta fragmentariedad. Uno de los retos del mundo contemporáneo es que nos encontramos, justamente, en un momento de crisis, en los que la lógica tecnocrática y la razón instrumental, debido a los procesos de modernización y secularización, no solamente nos escinden «entre culturas», sino que también crean una brecha entre «fe y razón», así como entre el pensar filosófico y los otros tipos de razones.

Se encuentra, en el fondo de este fenómeno o tendencia histórica, el ansia tecnocrática de la construcción de Babel, la cual se evidencia en la secularización. Si ello es así, en la idea de lo postsecular, podemos encontrar de algún modo una promesa, el anuncio de una corrección en el camino tomado por nuestras grandes corrientes de pensamiento y acción. Lo postsecular describe aquel proceso de modernización y secularización que no le ha quitado su lugar primordial a la religión en nuestra sociedad, a la vivencia del creyente. Así pues, filósofos contemporáneos como Habermas, Taylor y Ricoeur perciben en la fe un aspecto fundamental de la constitución del espacio social para las sociedades contemporáneas, una manifestación de nuestro ser humano y nuestro ser social que ha de ser rescatada como una fuente de revivificación en el mundo moderno. En esa intuición se reconoce que lo sagrado y lo secular establecen entre sí relaciones complejas que conforman nuestras orientaciones al mundo de una forma más compleja, más completa, más integral que la que nos ofrece la sola visión secularista (véase Moratella, 2011).

El mundo postsecular es, entonces, el espacio en el que fe y razón pueden unirse en la búsqueda de la verdad, una búsqueda en la que, a pesar de nuestras diferencias, podemos reconocernos los unos (los mismos) en los otros. Es en este momento, cuando la razón puede dejar de ser solamente una sierva de la ciencia, que avizoramos una esperanza: la de recuperar un lenguaje integrador abocado a la comprensión, la escucha y la compasión universal, un lenguaje prebáblico que es, en ese sentido, más humanista que mítico. Vislumbrar esa esperanza y realizarla requiere de nosotros, desde luego, un intenso esfuerzo de reflexión y de imaginación, así como una puesta en acto de nuestra fe.

Los trabajos que componen este libro son el mejor testimonio del esfuerzo desplegado por dar vida al diálogo intercultural en la nueva constelación evocada. A través de ellos se hace visible la oportunidad de conciliar razón y fe en la procura de un encuentro entre pueblos diversos desde una mirada unitaria, congregante, integradora y siempre, al mismo tiempo, plural. Expreso mi agradecimiento a todos los autores, que acudieron primero al Cuzco desde muchos países de la región y reenviaron luego sus ponencias corregidas para la publicación, así como al padre

João Vila-Chã, que es el gran animador espiritual de nuestra asociación. Doy también las gracias al equipo del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú por su valiosa colaboración en la organización del congreso, al Rectorado de la Pontificia Universidad Católica del Perú y a MISEREOR por su respaldo y apoyo, y finalmente a Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván, que tuvieron a su cargo la edición de los textos.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Biblia de Jerusalén (1998). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Benjamin, Walter (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres. En *Obras completas*. Libro II, volumen I. Madrid: Abada.

Juan Pablo II (1998). Carta encíclica *Fides et ratio* del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Moratalla, Agustín Domingo (2011). *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Madrid: Encuentro.

UNIVERSIDAD Y CATOLICIDAD SER Y QUEHACER DE LA UNIVERSIDAD

Salomón Lerner Febres, Rector Emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Vicepresidente de COMIUCAP para América Latina

En el panorama actual, la cuestión sobre universidad y catolicidad adquiere un matiz especialmente crítico. Si hasta hace dos décadas se hacía necesario discernir el lugar de la fe en la era del conocimiento científico, hoy esa preocupación debe desplazarse hacia el lugar de la fe en una era de deshumanización, que algunos quisieran llamar poshumanista. Me refiero a la ostensible crisis de las humanidades y, por tanto, del pensamiento crítico, que se experimenta tanto en la arena pública como en la vida académica.

Lo distintivo y acuciante en la sensibilidad de esta época es que la deshumanización de la universidad no es producto, como ocurría en el siglo XX, de ataques externos, sino, por el contrario, de un proceso interno. En efecto, hoy podemos afirmar que la universidad misma está entregando su alma, aquella que le permitió ser, durante siglos, un faro de ciencia y crítica, una fuerza de transformación, para ceder ante un modelo en el que la preocupación por lo humano ha sido desplazada por un interés predominante e inmoderado por obtener ganancias económicas. La universidad no fue creada como negocio y, como espero que se desprenda de mi exposición, no es compatible con el lucro. Dicho afán por ser rentable es una violencia radical contra la naturaleza misma de la educación y, en especial, de la universitaria. Frente a este abrumador escenario, no cabe, sin embargo, conformarse y rendirse. Se puede entender, por el contrario, como una oportunidad para reconstruir la universidad y, especialmente, para reivindicar el espacio de las universidades católicas en el mundo como lugares de irradiación de valores auténticamente formadores y humanísticos.

Mi exposición se divide en dos partes: en la primera, presentaré una crítica de la universidad contemporánea a la luz de su misión desde una perspectiva humanista

y cristiana. En la segunda, esbozaré los lineamientos de lo que debe ser una universidad católica en el contexto actual, un contexto que puede llamarse de agonía.

1. LA UNIVERSIDAD DEL POSHUMANISMO

La universidad surgió en los tiempos de la Alta Edad Media, fundamentándose en un valor de la Antigüedad clásica: la unidad del saber. La idea de que el conocimiento es uno solo está detrás de la palabra «universitas», que alude a la aspiración por la totalidad, en oposición al conocimiento particular, técnico, que se refiere al manejo de las cosas y que ya había sido debidamente discernido por Aristóteles. Ese saber de las causas últimas de las cosas al que se refería el Filósofo es aquel que corresponde propiamente a lo que los latinos llamaron «scientia» y que es, para nosotros, la ciencia en este sentido primordial y clásico. Dicho conocimiento es fruto de la contemplación, del raciocinio y posee una intrínseca gratuidad. Es un fin en sí mismo y su valor no se deriva de una ulterior utilidad. El conocimiento del porqué de la naturaleza del cosmos y de nuestra especie ensancha las fronteras de nuestro pensamiento, nos hace más libres y más conscientes de nuestra doble naturaleza contingente y trascendente. El saber es indesligable de los sueños del hombre, de su natural e indetenible aspiración a perfeccionarse. Por ello, la ciencia, inclusive en su expresión más pura y exacta, no es tal si no posee una vocación de solidaridad con lo humano. Aquel extraordinario ejercicio de nuestras facultades intelectuales alcanza sus desarrollos más elevados en la conquista de una vida digna para todos. Y este llamado a dar un giro humanista a la investigación científica constituye un desafío urgente en nuestro aquí y en nuestro ahora. Esto significa, a su vez, que la ciencia no está desligada de la axiología, es decir, del examen de los valores. Ella está concernida, así, tanto por lo verdadero como por lo bueno.

El *ethos* universitario tradicional ha sido, por ello mismo, la búsqueda del bien y de la verdad. Se puede agregar también, gracias a las escuelas de artes, la búsqueda de la belleza. Pues bien, estas tres metas poseen algo en común: son fines en sí mismos. No pueden ser entendidas como medios. Esta gratuidad del conocimiento, su inutilidad, si se quiere, ha sido la gran enseña del quehacer de la universidad. Por este motivo, hasta hace varias décadas la universidad fue considerada como mucho más que una escuela de formación profesional. Era, sobre todo, un recinto de formación humana, así como un espacio de amplio y vigoroso debate de la cosa pública. La universidad se concebía, entonces, fundamentalmente, como un lugar de discusión y un centro de gestación de la ciencia y la cultura.

Sin embargo, en muchos de nuestros países, hoy esa misma palabra es utilizada para referirse a cualquier centro que, debido a las ventajas que le otorgan las leyes, puede otorgar títulos profesionales. Ello significa un cambio radical de su sentido

porque la formación humana y científica, que era la cuestión primordial, se desplaza a un segundo lugar. Cuando la universidad se convierte principalmente en una emisora de títulos profesionales, se impone un criterio utilitario frente al cual pierde importancia la búsqueda de lo bueno, lo verdadero y lo bello. La rentabilidad, no el desarrollo del saber, su valor como capital humano, no la formación ni la transformación profunda de los estudiantes en seres plenamente conscientes, se convierte en la medida del éxito.

Para una visión como la citada, la universidad no debe formar ciudadanos, no debe ofrecer una formación general más profunda. Su misión sería asegurar un incremento en los ingresos de cada estudiante y, para ello, debe convertirlos en un bien de capital. Considero que no podemos llamar «universidades» a estas instituciones. Hace tiempo preferí llamarlas «neo universidades». Varias características las distinguen. Entre ellas, hay que destacar una ya mencionada: su finalidad no es el desarrollo del conocimiento, sino la promoción de ciertas capacidades laborales. Otra es que su eficacia tiende a ser medida de acuerdo con la rentabilidad que produce para los accionistas y no en razón de cuánto logra formar a sus estudiantes ni cuánto conocimiento produce. Finalmente, un rasgo muy ostensible de la neo universidad es que el poder de gestión ya no está en los docentes, sino en los funcionarios administrativos. Como consecuencia de ello, los profesores quedan relegados a la condición de meros empleados sin ninguna capacidad de decidir. Los estudiantes, por su parte, son clientes. La marcha académica ya no está, por tanto, en sus manos. Como lo explica María Acaso, «[l]a Universidad se ha convertido en una fábrica de certificación donde el aprendizaje no sucede y todo conduce a sacar una nota» (Torres Menárguez, 2015).

Esta universidad reducida a una oficina de certificación de estudios no solamente da un mal servicio a sus estudiantes, sino también a la sociedad. Como lo explicó Werner Jaeger en su fundamental reflexión sobre la *paideia* griega, «la educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad» (2001, p. 4). Por su parte, el filósofo Paul Ricoeur sostuvo que es un prejuicio que nuestra formación moral e intelectual repose únicamente en la familia, como afirman aquellos que sostienen que la educación superior debe únicamente ofrecer competencias técnicas. Antes bien, sostuvo el filósofo francés, el desarrollo de esto le compete a los centros de estudio en sus diferentes niveles, los cuales despliegan aquello que, en el ámbito familiar, se encontraba de modo potencial (1953).

Este concepto de la universidad como mera transmisora de conocimientos y productora de profesionales eficientes se ha venido extendiendo en las últimas décadas con mayor vigor. Se ha llegado a sostener que la práctica de la crítica, de la reflexión, desde las ciencias sociales y las humanidades es obsoleta e incluso obstruye lo que debería ser la meta principal de la universidad contemporánea. Ciertamente, si redujéramos la universidad a la tarea de formar para la producción y si ella estuviera sometida al dictado de la oferta y la demanda, su tradicional papel orientador de la ciudadanía y de la interrogación moral se hallaría suspendido. Una de las consecuencias prácticas de ello sería que la sociedad se quedaría sin ese lugar de pensamiento y crítica que le permite enfrentar y superar sus dilemas. Se haría, por ejemplo, más difícil entender la historia de la violencia y los debates en torno a la paz y a la justicia que se han producido a lo largo de la historia; junto con ello, nos quedaríamos con una sociedad incapaz de desarrollar una autoconciencia que permita proyectar el futuro. Otra de las consecuencias inevitables sería la imprecisión de nuestro lenguaje y la incapacidad de capturar, a través de conceptos finos, el estado de la cuestión de la experiencia humana. La actividad reflexiva de la universidad nos ayuda a pensar y, de esa manera, nos ayuda a ser.

La universidad ha cumplido un papel transformador que ahora parece ser desdeñado y, sin embargo, resulta quizá más importante que nunca, ya que el poder que nos ofrecen el saber y la tecnología nos permite diseñar como nunca antes el futuro y alcanzar la meta de una sociedad con menos divisiones y con mayor inclusión. El dominio de la naturaleza, la comprensión de la acción humana, la posibilidad mayor de convertir en realidad nuestros sueños o pesadillas nos enfrentan a un reto para el cual la reflexión humanista, que distingue a la universidad, cumple un papel crucial.

Así, pues, la neo universidad no es, en ningún sentido relevante, un lugar de formación. Es, como ya expliqué, un centro de otorgamiento de títulos en el que ni siquiera puede decirse que el aprendizaje suceda. Para lograrlo, su gestión hace lo posible por reducir costos a fin de incrementar la rentabilidad. Ello significa en la práctica la reducción, si no la eliminación, de las disciplinas básicas, especialmente las humanidades y las artes. Como lo han señalado ya varios personajes destacados de las humanidades noratlánticas, desde la filósofa Martha Nussbaum hasta el crítico marxista Terry Eagleton, esta nueva universidad está arrinconando el pensamiento autónomo. Esto significa que la educación superior ya no le exige al estudiante entender su ser, desarrollar su conciencia y observar de manera crítica su sociedad. El estudiante solamente debe prepararse para entrar al mercado como un sujeto funcional y productivo.

Entre los intelectuales que más vigorosamente han criticado esta distorsión del ideal universitario, tiene un lugar especial la pensadora Martha Nussbaum, cuyas

investigaciones se inspiran en la antropología filosófica de Aristóteles para reprobar el concepto limitado de crecimiento económico que domina a la economía clásica. Junto con el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, Nussbaum desarrolló criterios para evaluar el desarrollo humano y no solamente, como se había venido haciendo, el crecimiento económico. Nussbaum y Sen criticaron la obsesión por medir el Producto Bruto Interno y, en su lugar, propusieron que lo realmente importante es medir de qué manera la economía impacta en el despliegue de las capacidades humanas. Los índices de desarrollo humano, en consecuencia, no solamente nos informan sobre cuánto capital se ha producido, sino sobre cómo se ha expandido la libertad, a cuántas personas beneficia el crecimiento, qué nuevas oportunidades se han abierto para las minorías, cuántas necesidades básicas han sido cubiertas y qué posibilidades posee una persona para decidir sobre su vida.

Pues bien, Nussbaum, en un brillante opúsculo titulado *Sin fines de lucro (Not for profit)*, 2010, argumentó que la nueva educación superior resultaba siendo una traición a la educación liberal forjada a principios del siglo XX, una educación que, en diversas partes del mundo, sea en Estados Unidos, Europa o la India, abogaba por la formación de la conciencia de la persona, por el desarrollo de su entera libertad. Era un tipo de educación que buscaba fortalecer la democracia formando ciudadanos capaces de tomar decisiones críticas y complejas. Ese tipo de universidad deshumanizada que he venido comentando es precisamente lo contrario: es una educación limitada, carente de conciencia, en resumen, discapacitante e inhumana porque no hace justicia a lo que un ser humano puede alcanzar a ser de acuerdo con su naturaleza. Y llega a ser una universidad sin conciencia debido al abandono principalmente de las humanidades, esa área del conocimiento que se pregunta por los valores que dan sentido a nuestra vida.

¿Cómo hemos podido aceptar que la universidad se convierta en una pobre caricatura que ya no intenta formar seres humanos en su plenitud? Pues principalmente porque hemos aceptado subordinarla a una concepción rígida, obtusa, del mercado. Sobre esto cabe hacer una digresión, porque no falta quienes malentienden el humanismo y lo presentan como una posición conservadora y enemiga del crecimiento económico. El intercambio de mercancías ha sido, a lo largo de la historia humana, uno de los más importantes ejes del desarrollo de la humanidad. Con el comercio de mercancías viene también el intercambio de ideas, así como nuevas posibilidades de dominar la naturaleza que enriquecen nuestra vida y la hacen más plena. Lo que se cuestiona aquí no es ese vehículo de prosperidad que puede ser un mercado saludable y equitativo, sino que una cierta racionalidad de mercado, reductiva y puramente instrumental, se haya convertido en la medida de todas las cosas. Al haber invadido la racionalidad comercial la educación, se tergiversa severamente el sentido de la formación de los seres humanos.

Ahora bien, es preciso comprender que, si el reto que plantea esa concepción reductora de la universidad es grande, ello es porque se trata de una derivación o una emanación de nuestro tiempo histórico. Quiero decir con esto que esta noción mercantil e incluso fabril de la universidad es, en el fondo, una exacerbación de ciertas corrientes poderosas de nuestra modernidad. La universidad concebida para el mercado es un reflejo y una respuesta a los tiempos que vivimos. Me refiero, como se puede intuir, a la particular forma de maduración de nuestra modernidad, esa forma que ha sido definida acertadamente, desde hace décadas, por los pensadores de la Escuela de Fráncfort, como el triunfo de la racionalidad instrumental y su imperio por encima de las otras formas de racionalidad sustantiva, aquellas donde residen la ética, las preguntas por los fines. En aquella racionalidad instrumental se asientan la voluntad de dominio del mundo y el triunfo de la maquinación, según el término de Martin Heidegger, quien fue uno de los más poderosos examinadores de esta derivación de la historia y del consiguiente abandono del pensamiento, de la meditación libre y radical. También reside ahí el criterio de la eficacia y de la eficiencia como parámetro del éxito y de la realización humanos y, por último, el ideal de la rentabilidad como aquel que justifica nuestras vidas y que, de un modo distorsionado, nos «certifica» como seres racionales.

Es en ese tránsito de la modernidad —que no es el único posible, pero sí el prevaleciente— donde encontramos la imposición del mercado como modelo de sociedad. Y es ahí, por lo tanto, donde se puede hallar el contexto de significación de la que denomino «neo universidad»: ella es, como dije, una dimanación de esa forma de maduración de la modernidad. Formar seres útiles para la producción es todo el horizonte intelectual que tal modelo permite imaginar.

El papel de las universidades católicas debe entenderse entonces a la luz del desafío que presenta el panorama que acabo de esbozar. En el siglo XX, surgieron en América Latina varias universidades católicas en respuesta a una educación laica de orientación racionalista en la que la fe no tenía lugar. La misión de las universidades católicas fue reunir dos raíces del ser humano: la fe y la razón. Dicha misión se revela en las palabras de la declaración *Gravissimum educationis*, en la que se sostiene que «la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, que es una, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino» (Concilio Vaticano II, 1965, numeral 10). Por su parte, la Constitución apostólica *Ex Corde Ecclesiae* nos dice con precisa belleza que «la Universidad Católica, [está] llamada a explorar audazmente las riquezas de la Revelación y de la naturaleza, para que el esfuerzo conjunto de la inteligencia y de la fe permita a los hombres alcanzar la medida plena de su humanidad, creada a imagen y semejanza de Dios, renovada más admirablemente todavía, después del pecado, en Cristo, y llamada a brillar en la luz del Espíritu» (Juan Pablo II, 1990, numeral 5).

Como se puede entender, el llamado de las universidades católicas es hoy más que nunca el devolverle el alma a la universidad, lo cual le exige abocarse a la plena formación de la persona. Esto significa, por cierto, navegar una vez más a contracorriente. La universidad católica ya lo hizo así en sus orígenes y se puede decir que ahí, en oponer crítica y principios a la conformidad de su tiempo, reside su vocación y su identidad. Me propongo, en adelante, examinar las exigencias de esa misión.

2. LA MISIÓN DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS HOY:

ENCUENTRO Y UNIVERSALIDAD

Esta segunda parte de mi exposición la dedicaré, por tanto, a reflexionar sobre cómo las universidades católicas pueden y deben responder ante este contexto. He dividido, a su vez, esta sección en los siguientes motivos: el ágape (2.1.), la profecía (2.2.), el encuentro (2.3.), la salida de la caverna (2.4.), el despertar (2.5.) y el éxodo (2.6.).

2.1. La universidad católica como ágape

En el documento del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) que recoge las reflexiones del «Seminario sobre la misión de la universidad católica en América Latina» (1967) se sostiene que estas universidades se caracterizan por el ejercicio de un diálogo permanente entre las ciencias de la naturaleza y de los asuntos humanos, las artes, y la teología. Una universidad católica no puede reducirse —señala el documento— a la mera instrucción de futuros profesionales. Debe ser una «verdadera universidad», un recinto dedicado a la indagación racional y al debate basado en argumentos que no excluyen ningún punto de vista que se halle dispuesto a servirse honestamente de la razón. Para el cumplimiento de esta tarea, el diálogo debe ser horizontal, un intercambio riguroso, honesto y abierto de razones y de experiencias, sin que se establezca de antemano ninguna jerarquía fundada en la autoridad. Dicho diálogo se enmarca en el respeto por la autonomía de lo temporal y por la búsqueda desinteresada de la verdad. Lo «católico» implica, entonces, un particular examen de una forma de sabiduría basada en la práctica del ágape, es decir, una comunidad que comparte amor y conocimiento. En la cena del amor todos somos iguales y ninguno está excluido.

Mientras mantengamos la idea de que la universidad católica es una comunidad, tendremos presente cuál es nuestro verdadero fin. La búsqueda de conocimiento y la humanización a través de él son tareas que requieren desinterés y amor. No son el resultado de un intercambio comercial. No es un servicio que se vende. El ágape es, entonces, un bello modelo que nos ofrece la tradición cristiana sobre

cómo se debe vivir esa maravillosa experiencia del conocimiento. Ese ambiente hospitalario y acogedor, en el que todas las voces son escuchadas y en el que todos son incluidos, debe ser una de las principales características de las universidades católicas. Quienes participan de ella deben entender, además, que la inspiración principal por el conocimiento y el desarrollo de la persona es un amor gratuito que imita al amor de Dios sobre todas sus criaturas.

Entender las universidades católicas como ágape es asumir su doble universalidad. Catolicidad y universidad expresan, en efecto, una tautología, ya que ambos términos se dirigen al ámbito de lo universal a partir de lo cual se evoca una comunidad: la de todas las naciones, de todos los lugares (véase Mateo, 28, 19-20). Las universidades católicas reconocen que, tanto desde la perspectiva de la fe como desde la perspectiva del conocimiento, la humanidad es una sola, pues es la creación de un mismo Dios. Esta fue la gran revolución espiritual del cristianismo: convocar la salvación para todas las naciones, así como el amor al prójimo, incluso a los enemigos. Por un lado, ser católico es vindicar la universalidad del espíritu humano. Por otro, es asumir la búsqueda de la comunidad universal a través del saber. Así, el espíritu y el conocimiento apuntan siempre hacia la unidad.

La apertura de las universidades católicas al ágape es una convocatoria solidaria, misericordiosa y de ninguna manera enajenante. Es necesario aclararlo porque la universalidad no significa, como muchos piensan y practican, que los demás deben ser como yo, que mi verdad se debe imponer a los demás. Expresa, en primer lugar, que el dolor del otro es también mi dolor, que su muerte es también mi muerte, ya que comparto con el otro una misma pobreza humana. Jesús enseñó que ese amor debe ser concreto o, para decirlo de otra manera, que no se puede amar la Palabra si no se ama al prójimo. Como lo señaló con acierto el gran teólogo, nuestro Gustavo Gutiérrez, el cristianismo es, por ello, una ortopraxis antes que una ortodoxia.

2.2. La universidad como profecía

El recordado padre Felipe Mc Gregor, S.J. sostenía que la universidad era una «sociedad profética» en un doble nivel. Por un lado, se trata de una comunidad de investigación que —gracias a un trabajo académico basado en el intercambio de argumentos y el análisis de hechos y evidencias— elabora y examina las formas de saber que se pondrán en práctica en el futuro. Por otro lado, esta expresión alude al ejercicio de la crítica de las instituciones y las formas de actuar que estén reñidas con la justicia, en la línea de pensamiento de los profetas del Primer Testamento. La profecía es, en efecto, un grito de denuncia y un llamado a la acción.

Maimónides describió que la profecía es un don divino que recurre a la facultad racional y a la facultad imaginativa de la persona que la enuncia. Profetizar, por tanto, es un acto de inteligencia plena, lo que ahora llamamos

la tarea del intelectual público. Ejercer con amplitud las facultades racionales e imaginativas es uno de los mayores retos de las universidades católicas. Ello les permite clamar con energía contra la injusticia, contra la desigualdad, contra la enajenación del ser humano convertido ahora en un productor y un consumidor; clamar, especialmente, contra la degradación humana que significa la separación entre quienes concentran el poder y quienes padecen la miseria. Nuestra profecía ha de ser esta: que una ciencia y un saber verdaderamente humanos son una forma de enriquecer y extender a plenitud la vida de todos.

La universidad católica debe, pues, reivindicar y recuperar la experiencia misma de la vida universitaria, que no se halla solamente en las actividades lectivas, sino también en el ambiente mismo del campus. El fomento de un ambiente de apertura y democrático en el que las ideas se discuten y no se imponen, en el que las preguntas fundamentales sobre el ser humano y la naturaleza están siempre presentes en su plena gratuidad, resulta esencial. En efecto, ese es el ambiente propicio en el que pueden formarse las personalidades maduras y críticas capaces de abordar los problemas fundamentales. Cualquier estudiante que crea que la universidad se agota en las clases y cualquier profesor que crea que todo lo que puede darle la universidad al alumno acaba en ellas está profundamente errado y es incapaz de ver la enorme riqueza que ofrece la formación universitaria. La universidad católica debe ser, entonces, un lugar en donde la preocupación por lo humano se encuentre presente en su quehacer cotidiano, es decir, en la experiencia ordinaria y no solamente en la extraordinaria.

2.3. La universidad y el encuentro

Otra preocupación que concierne especialmente a las universidades católicas es el encuentro cultural. En primer lugar, es necesario reconocer que la racionalidad unidimensional del mercado que he venido denunciando y que llamo a rechazar es lo opuesto a la búsqueda de esta o de

cualquier forma de encuentro. Por el contrario, esa visión del ser humano como mero bien de capital implica la absorción y el sometimiento. En cambio, el encuentro al que nos referimos y que es de suma urgencia en los países de América Latina implica necesariamente el reconocimiento del otro en su pleno valor.

Las universidades católicas poseen en este aspecto una tradición de la cual se puede obtener mucho provecho. Me refiero a las ideas lascasianas que incorporaron al Renacimiento europeo la comprensión de las culturas indígenas de las entonces llamadas Indias nuevas. No se me escapa el hecho de que tales ideas, enunciadas hace más de cuatrocientos años, puedan ser hoy interpretadas con una entonación paternalista. Pero es necesario recuperar su dimensión salvadora en el sentido cristiano y universalista en términos del humanismo renacentista. El encuentro,

visto de esta manera, significa un reconocimiento del otro que se vincula al reconocimiento de mí mismo. Dicho de otra manera, los cristianos del siglo XXI debemos comprender que la negación del otro es, necesariamente, una negación de nosotros mismos; que la incapacidad de admitir la humanidad y la autonomía en el prójimo es una contracción de nuestra propia condición humana. Por tanto, aquel que deshumaniza al que es distinto se deshumaniza a sí mismo, mientras que aquel que se reconoce en los demás reafirma también su humanidad. De manera que el tema del encuentro debe ser comprendido como un enriquecimiento mutuo, no como la cesión de uno para favorecer al otro. La universidad que se aboca al encuentro cultural lo hace para fortalecerse, para ensanchar su misión, para crecer en su capacidad de comprensión.

A fin de cuentas, esto significa desvincularse de las reglas formales del poder e ingresar a lo que Gustavo Gutiérrez denominó «la ética del Reino», que le otorga valor a toda persona porque ve en cada uno a un hijo o hija de Dios y expresa su amor por todo ser humano sin considerar lo que tenga o lo que pueda dar. Este Reino está anunciado a los pobres —aquellos que Gutiérrez denominó «los insignificantes», aquellos a quienes negamos significancia—, los más expuestos al hambre, al menosprecio, a la violencia y a la muerte prematura, pero no excluye a nadie, ni siquiera a los extraños, ni siquiera a nuestros enemigos. El encuentro cultural es, pues, un mandato ineludible para las universidades católicas, especialmente en un contexto en el que la disposición de dialogar con los otros ha llegado a ser considerada una carga innecesaria. No es, para ella, un aditamento, no es una opción. Es un ingrediente de su deber ser. Este ir al encuentro del otro es, finalmente, una manera de salir de la caverna platónica, porque es marchar en búsqueda de la verdad, fuera de ese universo de sombras que nos ocultan al mundo y a los demás.

2.4. Salir de la caverna

Por este motivo, las universidades católicas deben ser un espacio para la crítica atenta de las ideologías y de los llamados «sentidos comunes». La vieja alegoría de Platón bien podría haber sido escrita hoy y para nosotros: pareciera que no hay más mundo que el de la caverna y sus apariencias; consecuentemente, se vendería como sabiduría la habilidad del obnubilado prisionero que —maestro en distinguir mejor que otros las sombras que se proyectan en el fondo de ella— ha, sin embargo, olvidado la *paideia* —como transformación del alma— que puede conducirlo al mundo real exterior. Estas concepciones, como se puede entender, afectan la comprensión de la existencia de cada hombre, entendido como ser personal, autónomo y responsable del proyecto de su propio existir y se extienden, también, a la vida intersubjetiva, lo que concierne indefectiblemente a la irrenunciable dimensión de nuestra sociabilidad.

De manera que el fariseísmo que divorcia al Evangelio del amor a los demás y, en especial, a los pobres, es una de las mayores amenazas internas para la educación católica de nuestros tiempos porque la lleva a una educación elitista, carente de conexión con el mundo y encerrada en su autocomplacencia. Las universidades católicas deben, por el contrario, entender que su misión es fundamentalmente servir cristianamente al estudiante y a la sociedad. Ello es lo opuesto a ver al estudiante como un cliente, es decir, darle «lo que le gusta». El estudiante de una universidad católica debe entender que no estudia allí para ser complacido en sus deseos, sino para ser desafiado y confrontado, para despertar al conocimiento de las cosas y al autoconocimiento, es decir, para salir de la caverna y encontrarse plenamente consigo mismo y con el mundo. En realidad, el estudiante debe entender que no hay manera de conocerse a sí mismo sin conocer aquel exterior en donde la verdad de las cosas se revela plenamente y sin sombras.

Esa búsqueda es ardua y se constituye en una de las preocupaciones más viejas y más acuciantes de nuestra especie, que se traduce en la pregunta por la vida buena: la indagación constante acerca de lo que nos es dado saber, lo que nos es posible hacer y lo que nos cabe esperar, asuntos que, siguiendo a Kant, hallan su síntesis en la pregunta por el hombre. Esas interrogantes están en el corazón del pensamiento filosófico, pero también son la savia de la vida cotidiana que todos nuestros estudiantes deben saber responder. Quien se forma en una universidad católica debe entender que su presencia en este mundo no puede ser un tránsito mecánico y amodorrado del nacimiento hasta la muerte, un paso fugaz e inconsciente por episodios y lugares inconexos. Al contrario, el arco que describe cada una de nuestras biografías se erige en una vida plena cuando está recorrido por las preguntas radicales, las «cuestiones últimas»: ¿quién soy?, ¿a dónde voy?, ¿por qué obro de esta manera y no de otra? La educación católica entiende que la idea socrática de una vida examinada es la mejor respuesta a la gracia de la existencia y la libertad que nos constituye como seres humanos.

2.5. El despertar

Cada joven se despierta en un momento de su vida a aquello que Octavio Paz llamó «el olvidado asombro de estar vivos». A cada joven que se incorpora a la vida universitaria hemos de invitarlo 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. Un querido y recordado maestro, Luis Jaime Cisneros, decía que todo estudiante era una «realidad incandescente» porque cada uno llegaba al campus con una pasión, con una curiosidad, con una vocación. Esa luz natural de la juventud debe ser avivada, practicando el asombro ante los enigmas

de la naturaleza. Estudiantes y profesores deben, entonces, conversar con el mundo, estar presentes en él como protagonistas y no como simples espectadores. De la misma manera, han de cultivar la perplejidad ante los dilemas de la moralidad y buscar entre ellos un camino seguro, éticamente sostenible. Ello equivale a participar del gran diálogo de la comunidad humana, diálogo que no puede ser concebido como un espacio para dictámenes definitivos y autoritarios, pero tampoco, por cierto, como campo para un relativismo cándido y simplista.

La universidad católica debe ser un despertar constante al asombro. El cristianismo, recordemos, asocia la sabiduría a una cierta transformación existencial a través del Amor. Se trata de un proceso que brota de la acción del Espíritu en la vida del cristiano. Es una obra de la Gracia que está asociada a la conversión (*metanoia*, cambio en el pensamiento y en el corazón) y, en esta línea de reflexión, a la capacidad de abandonar nuestros intereses particulares y de grupo en nombre de una forma superior de comunidad. El acceso a la sabiduría se compara, entonces, con el despertar de la conciencia ante la verdad, se trata de un logos formulado desde las condiciones normativas de la justicia.

2.6. Universidad y éxodo

Finalmente, debemos comprender a la universidad católica como un éxodo. Las universidades católicas son comunidades que están en permanente marcha. Esto es lo contrario de una institución que se deja llevar por la corriente, que es un ente pasivo dentro de la historia. Por el contrario, las universidades católicas abren los caminos de la historia, exploran el devenir y avanzan hacia él, no para seguirlo, sino para construirlo. La historia, no lo olvidemos, es la expansión más amplia del universo moral. Es, en efecto, la obra que manifiesta de modo íntegro las cualidades de discernimiento de nuestra especie, la profundidad de sus pasiones, así como sus derrotas causadas por la defeción de su espíritu. En la historia se muestran los frutos de la inteligencia humana, las conquistas que han podido alcanzar el amor y la solidaridad, pero también las secuelas de su iniquidad, de su mezquindad o de su ignorancia.

En nuestra época, la conciencia de que existe una historia y de que nuestra existencia se despliega dentro de un horizonte que la engloba ha calado tan amplia y profundamente en la imaginación que se ha convertido ya en moneda corriente. El hombre que observa en una esquina los titulares de los periódicos, el científico preocupado por mantenerse al tanto de los avances de su disciplina, el humanista que se interna en los significados de las creaciones del intelecto, todos ellos son actores dentro de ese escenario que sobrepasa sus circunstancias. Pero esa presunta irrelevancia de cada vida particular es en verdad engañosa: cada acto nuestro, inserto ineludiblemente en un horizonte de moralidad, es una contribución a ese tejido

de sucesos y decisiones que conforman el devenir humano. Por tanto, todos somos fabricantes del devenir y, en esa medida, corresponsables de los destinos humanos, de sus venturas y de sus desdichas. Entender esa radical condición nuestra que es la historicidad equivale, pues, a abrir las puertas y ventanas de nuestra mente para que penetre en ella la luz que nos permita tomar las medidas de nuestras posibilidades, aquilatar nuestros logros y hacernos cargo de nuestros tropiezos y ello en un contexto de necesaria alteridad. Todo acto nuestro, por inocuo que lo juzguemos, repercute inevitablemente sobre los demás, a la vez que no hay desdicha ajena que no estemos llamados a sentir como propia.

Debemos comprender que vivir despreocupados de nuestro ser histórico nos pone en dirección del integrismo y del fanatismo, esas expresiones de la ofuscación colectiva que empobrecen la visión del mundo y que sirven de coartada para mantener a los pueblos sometidos a la horrenda esclavitud del odio y la ignorancia. Me refiero a una amenaza que es omnipresente, porque también vive dentro de nosotros. La estrechez de espíritu no es, en verdad, privativa de quienes militan en cerriles fundamentalismos. En el mismo reino de la modernidad, en el ámbito presuntamente libre de prejuicios y ataduras donde se desarrolla la ciencia, también habita el peligro de los fanatismos y de la pérdida del horizonte que nos compromete con todos los hombres.

A lo largo de la historia, los pueblos se han propuesto imágenes diversas de las metas a las que aspiran. Hoy, por primera vez, prevalece en el mundo una imagen común, que es la del desarrollo humano, noción de crecimiento social que, a diferencia de sus antecedentes, no implica la explotación ni de los hombres ni de la naturaleza. Asumiendo tal desafío, la universidad católica no pueden menos que asumirse como hacedora de historia. Y eso significa que, además de criticar y explorar, ella se hace enteramente responsable por el papel que cumple y ha de ser capaz de discernir tanto sus logros como sus limitaciones. Y porque actúa con esta conciencia, ella invita siempre a todos sus miembros a participar en el sincero intercambio de ideas que constituye su valiosa tradición intelectual, elemento fundamental de su ser universitario y católico.

Este camino del saber y del obrar no está, por cierto, librado al azar, sino pautado por un mandato perenne que, para los católicos, se simboliza en la cruz. En verdad, ese eje horizontal de la existencia, el sentido del destino humano, está reciamente sostenido por aquel trazo vertical que une el mundo terreno con el del espíritu y que da raíz y trascendencia a nuestro devenir. Por ello, el madero es memoria del sublime sacrificio salvador y vivificador de Cristo, pero también enseña de la naturaleza íntegra del hombre, fruto de la tierra y obra del espíritu, que peregrina por el mundo en busca de la total comunión con su Creador.

BIBLIOGRAFÍA

- CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano (1967). La misión de la universidad católica en América Latina. Documento final (DEC/S 1/Doc. 18, Aprobado) del Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad en América Latina, realizado en Buga, Colombia, del 12 al 18 de febrero de 1967.
- Concilio Vaticano II (1965). Declaración *Gravissimum educationis*. Sobre la educación cristiana. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Jaeger, Werner (2001). *Paideia*. Ciudad de México: FCE.
- Juan Pablo II (1990). *Ex Corde Ecclesiae*. Constitución apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Nussbaum, Martha C. (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Ricoeur, Paul (1953). État, Nation, École. IIA59. *Foi-Éducation*, 23, 54-57.
- Torres Menárguez, Ana (2015). La Universidad se ha convertido en una fábrica de certificación. María Acaso, profesora de la Complutense, emplea una metodología disruptiva para acabar con las clases magistrales. *El País*, 26 de octubre. Disponible en http://economia.elpais.com/economia/2015/10/23/actualidad/1445599771_649955.html.

BIBLIOGRAFÍA

CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano (1967). La misión de la universidad católica en América Latina. Documento final (DEC/S 1/Doc. 18, Aprobado) del Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad en América Latina, realizado en Buga, Colombia, del 12 al 18 de febrero de 1967.

Concilio Vaticano II (1965). Declaración *Gravissimum educationis*. Sobre la educación cristiana. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Jaeger, Werner (2001). *Paideia*. Ciudad de México: FCE.

Juan Pablo II (1990). *Ex corde Ecclesiae*. Constitución apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Nussbaum, Martha C. (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com

TELÉFONO: 332-3229 FAX: 424-1582

SE UTILIZARON CARACTERES

ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS

PARA EL CUERPO DEL TEXTO

ABRIL 2017 LIMA - PERÚ

Uno de los rasgos predominantes del llamado «proceso de secularización» fue la fractura entre el orden racional y el orden religioso, es decir, la desvalorización epistemológica y ética de la religión y su progresivo desalojo de la esfera pública, no solo de la política sino también de la esfera de las prácticas más comunes de la vida cultural. Existe en la actualidad, sin embargo, un amplio consenso en considerar que dicho proceso encierra muchos malentendidos y que debemos por ello repensar nuevamente sus orígenes, diferenciar mejor sus alcances y reexaminar sus pretensiones de verdad. Hace falta imaginar una forma de concebir las relaciones entre la razón y la religión que no produzca una indebida desautorización de las cosmovisiones religiosas ni, por extensión, de las cosmovisiones culturales en general. Es a esa nueva articulación conceptual hacia donde apunta el concepto de «postsecularización» y en ella se plantean, como es natural, nuevos escenarios del encuentro entre las culturas.

Este fue el tema central de discusión del III Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía), realizado en la ciudad del Cusco el 18 y 19 de noviembre de 2015 y organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. El presente libro recoge los resultados y las ponencias principales de aquel encuentro internacional en el que participaron filósofos, teólogos y científicos sociales de América Latina, así como muchos otros invitados de diferentes regiones del mundo.

ISBN: 978-612-317-248-0

