

Panel - 21 de mayo de 2005
Carlos Schickendantz

Hace unas semanas, con ocasión de la publicación de un libro mío, releí un texto publicado hace ya 30 años, dedicado a pensar la situación del cristianismo y de la Iglesia en la sociedad actual. El libro, dividido en tres partes, con los interrogantes «¿Dónde nos encontramos?», «¿Qué hemos de hacer?», «¿Cómo imaginar la Iglesia del futuro?», ofrecía una larga serie de argumentos y propuestas, a partir de un análisis teológico-cultural del momento, guiada por la preocupación de favorecer el surgimiento de una conciencia colectiva en la Iglesia “acerca de las ideas fundamentales a las que se ha de ajustar hoy la actuación de cara al futuro, para que las diversas opciones tengan una cierta coherencia y no se limite uno a «seguir tirando» precisamente cuando el cristiano puede y debe prever y planificar”.¹ La preocupación que inquietaba al autor entonces, de cara a la realización del Sínodo de las diócesis alemanas, era que, frente a la multitud de asuntos particulares, no se advirtiera una idea global, ni se formularan líneas maestras, ni criterios selectivos para la problemática casi ilimitada que se consideraba.

De modo análogo me pregunto si, frente a la multiplicidad y complejidad de desafíos y problemas que nos afectan directamente como universitarios, no sería posible y deseable formular núcleos unificadores, líneas maestras que dirigieran, principalmente, los procesos universitarios de formación de personas, la estructuración de la docencia, la planificación de la investigación, la organización del trabajo editorial, el servicio de extensión a la comunidad.

Esta búsqueda de criterios selectivos o líneas maestras debe atender, por una parte, al contexto cultural global y argentino, con sus tendencias de mediano plazo y en ese marco a la situación universitaria en nuestras latitudes, y, por otra, a la forma de vida que emerge del evangelio. Son búsquedas que yo mismo me formulo al imaginar y construir mi propia identidad personal.

Cuando una persona se reconoce creyente confiesa que su vida no es un camino solitario. Al contar su historia, el creyente narra la historia de Dios con él. Creer significa situar la propia biografía en el marco más amplio de la historia de Dios con los hombres; significa advertir que un amor incomprendible es el ambiente que se respira, es el inicio de la vida y el futuro de la historia personal. Y en tanto ese amor incomprendible es nuestro origen y destino es, por eso mismo, la fuente del sentido de nuestro vivir, el fundamento de las razones para morir. Creer significa reconocer que se existe desde otro, habitado por otro y orientado hacia ese otro que, siendo totalmente trascendente a mí, es por eso mismo capaz de la mayor intimidad e interioridad. En la vida y en la muerte estoy en manos de un amor incondicional que supera mi imaginación.

Al mismo tiempo la existencia humana es siempre co-existencia; no como mera cohabitación, sino como algo que afecta las fibras más íntimas de la personalidad. Mi identidad más singular, aquel espacio profundo donde yo soy más radicalmente yo, está lleno de otros; otros personas, otros amores, siempre con rostros concretos, forman parte de mi identidad; gracias a ellos, con ellos y para ellos, ellos en mí y yo en ellos; así se constituye la identidad humana. De allí entonces, que el tema de la identidad y de la alteridad integren una única cuestión, en tanto núcleo del proceso de autorrealización del hombre y de la mujer. La tarea moral es el desarrollo y adquisición de la propia identidad; es un proceso de conciencia, libertad y amor desde los otros, frente a los otros, frente a mí mismo y al totalmente Otro que me trasciende.

¹ *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, 11.

Ahora bien, esta dinámica de humanización no es sólo el camino de la adquisición y definición de la identidad individual, sino la dinámica que traza los rasgos centrales de la realización de una identidad institucional.

A partir de estas breves consideraciones antropológicas, identidad-alteridad, quiero subrayar en mi exposición dos núcleos temáticos estrechamente vinculados que incluyen dentro de sí una serie de aspectos diversos referidos a nuestra vida universitaria. Podría caracterizarlos, en forma de binomios inseparables: como religión y humanismo, o como mística y política, o como experiencia de Dios y compromiso por la justicia.

1.

Tenemos a nuestra disposición, incluso referidos a la situación argentina, múltiples trabajos que describen y caracterizan bien la situación del hecho religioso en nuestras sociedades. Vivimos en una época posmoderna caracterizada por un pluralismo religioso complejo. Tenemos conciencia hoy que, el fenómeno religioso, lejos de desaparecer (como lo habían afirmado muchos teóricos sobre la secularización), irrumpe una vez más frente a nuestros ojos como un fenómeno poderoso y ambiguo. Como ponen de relieve varios autores, este proceso se alimenta en las mismas incertidumbres, contradicciones y riesgos que presenta la modernidad. No obstante, en un sentido muy importante el proceso de secularización es irreversible: “ya no es posible una sociedad (moderna) cuyo centro sea ocupado por la religión, ni la postmodernidad puede estar dominada por una visión religiosa (cristiana).”²

Pero, es claro que esta persistencia o, más aún, “retorno” de lo religioso, incluso en el pensamiento filosófico,³ se experimenta en nuestros días de una manera muy diversa a lo acontecido en décadas pasadas. Una serie de expresiones formuladas por múltiples autores caracterizan bien el momento socio-cultural presente: desimplantación de la Iglesia en la sociedad y en la cultura, quiebra de la tradición y de la memoria cultural, secularización de la vida cotidiana, desinstitucionalización de la vivencia religiosa, crisis en la socialización religiosa, pérdida del monopolio cosmovisional, privatización e individualización de la religión, ruptura en el edificio de las creencias, etc.

Por otra parte, otra serie de expresiones caracterizan la «novedad» religiosa del momento: nueva sensibilidad religiosa, reconfiguración de la creencia, reencantamiento del mundo, acentuación de lo emocional y mayor valoración de lo estético-expresivo, sincretismo ahora bajo el signo del inclusivismo, nuevas expresiones de religiosidad secular o religiosidad profana (vinculadas a fenómenos como la música, el deporte, el culto al cuerpo, etc.), aparición de nuevos movimientos religiosos fundamentalistas (incluso dentro del catolicismo), interés creciente por la religiosidad oriental y, lo que podría llamarse el paradigma de una «nueva espiritualidad» representado por un conglomerado de tendencias que se cobijan bajo el nombre de «New Age», etc.⁴

Este complejo proceso, es oportuno advertirlo, afecta sin excepciones a todo el hemisferio occidental. Si bien es posible y necesario advertir especificidades vinculadas a contextos culturales regionales, es llamativa la similitud en cifras y tendencias cuando se analizan diversos estudios generados en el hemisferio norte (por ejemplo, en Europa en

² J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996, 193.

³ Cf. por ejemplo un análisis en el marco de la modernidad tardía en G. Vattimo, E. Trias, J. Derrida, E. Lévinas y J. Habermas en J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999.

⁴ Cf. J. M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, Ed. Verbo Divino, Estella 1994; K. Hofmeister – L. Bauerochse (eds.), *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Echter, Würzburg 1999; J. Velasco, “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología* 159 (1999) 127-146.

general,⁵ Italia,⁶ Francia,⁷ España⁸) o en nuestra América Latina (por ejemplo, Argentina,⁹ Chile¹⁰).

Un estudio reciente bosqueja con cierta nitidez las grandes líneas de la situación religiosa en Argentina: se advierte una *creciente importancia de la religión en la vida de las personas*, incluso de aquellos que afirman tener una comunicación personal con Dios (6 de cada 10 dicen hacerlo al menos una vez por semana), el 78 % manifiesta su adhesión al catolicismo, pero, sin grandes diferencias con las evaluaciones internacionales, el *grado de inserción y participación institucional es relativamente bajo*. Un dato claro es que “la mayor religiosidad de los argentinos observada en los últimos años no tiene correlato con un aumento de la participación institucional”,¹¹ se manifiesta, más bien, por otras formas o caminos. Y ello, no obstante a que en Argentina, debido a múltiples factores (quizás en primera instancia al desprestigio de los demás), la Iglesia goza de un apreciable grado de confianza en el marco de las otras instituciones. Aunque si se hacen comparaciones internacionales, la ubicación de las iglesias en Argentina se sitúan en un escalón relativamente bajo.¹² Claro es también, y esto es un dato universal y no específicamente argentino, que los grados de religiosidad y de participación eclesial descienden entre los varones, en los más jóvenes, en los que viven en centros urbanos y entre los que poseen mayores niveles de educación. El mundo universitario es quizás el lugar donde se cristalizan todas estas estratos de la población y, en donde, por consiguiente, la distancia con la Iglesia alcanza sus picos más altos. La *poca relevancia de las instituciones religiosas en la formación de la identidad de las personas* también fue constatado por un trabajo del Deutsche Bank: se afirma que los jóvenes desarrollan su vida espiritual y religiosa en forma más bien individual, fuera de las instituciones religiosas. Aunque el estudio no investigó las causas del escaso poder de atracción de dichas instituciones, señala que existe una barrera de desconfianza relativamente alta. Otra constatación que nos toca de lleno: quienes terminaron una carrera universitaria son los que menos frecuentan el templo de su religión.¹³ Es verdad que este tipo de análisis posee limitaciones, pero sus resultados generales no pueden ignorarse. De acuerdo a ellos, lo menos que podemos decir es que la evangelización en las universidades, la inculturación del evangelio en ellas, la pastoral universitaria está sumergida en profundas dificultades.

Ahora bien, este complejo proceso de secularización y de revitalización del fenómeno religioso tiene como clara consecuencia la *progresiva disolución de aquel entorno social homogéneo* marcado por la presencia de la iglesia católica. Esto modifica y modificará radicalmente los presupuestos empíricos para la realización de la iglesia como comunidad de fe. La «pérdida de la fe» que hoy advierten algunos es por lo pronto, aunque no sólo, la progresiva desaparición de un entorno social que la sustentaba. Este proceso, que tiene una estrecha relación con las condiciones de vida fruto del proceso de modernización, afecta a todas las instituciones transmisoras de valores, no sólo a la iglesia católica. El fenómeno se

⁵ Cf. P. Zulehner - H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertstudie*, Patmos, Düsseldorf ²1994, 15-54; J. Vernet, “Il nuovo paesaggio religioso”, 2002, en http://www.dehoniane.it/periodici/main_reg.html

⁶ Cf. S. Burgalassi, “La religiosità degli italiani”, *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 325-348.

⁷ Cf. B. Sesboüé, *¿No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998, 25-82.

⁸ Cf. A. Tornos - R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995.

⁹ Cf. Deutsche Bank, *Jóvenes hoy. Segundo estudio sobre la juventud en la Argentina*, Planeta, Buenos Aires 1999; Gallup Argentina, *Estudio de opinión pública. Valores, Iglesia y distintos aspectos del culto católico*, Buenos Aires 2001.

¹⁰ Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, “Los cambios de las identidades y pertenencias religiosas”, en id., *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural – 2002*, 234-241.

¹¹ M. Carballo, *Valores culturales al cambio de milenio*, Nueva Mayoría, Buenos Aires 2005, 240.

¹² Cf. *ibid.*, 96.

¹³ Cf. Deutsche Bank, *Jóvenes hoy*, 35.

expresa muy claramente cuando se estudian los sectores de la población más afectados por este proceso de cambio (gente con mayores niveles de educación, que vive en centros urbanos, etc.).

La creciente *individualización* en la fe, correlativa a la del pluralismo religioso, que no es individualismo moral, sólo se puede afrontar con éxito, a la larga, en su propio campo, a saber, profundizando la *personalización en la fe*. En un contexto caracterizado por mentalidades diversas y formas de vida plurales, la formación de la identidad personal ya no puede ser formulada como internalización de valores y normas. Las instituciones, por su parte, no están en fáciles condiciones para ofrecer criterios conductores y sistemas de normas aceptados; ellas son vividas, más bien, como *amenazas a la propia autonomía*. En este contexto cobran singular relieve las experiencias cualificadas, que otorgan confianza a la persona en su recto obrar, a modo de autoafirmación, vividas no como impuestas desde fuera sino como profundas expresiones de sí mismo, y que posibilitan la adquisición de una identidad que permita enfrentar las distintas situaciones vitales. Se trata de experiencias por las cuales la persona *se autovincula por amor a valores y personas en una dinámica de autotranscendencia hacia el otro*. Una experiencia que otorga consistencia a la persona, la hace menos dependiente de los cambiantes vientos exteriores, y al mismo tiempo la abre a una dimensión solidaria con horizontes universales.

En este contexto cultural me parece muy atinada la ya célebre observación de Rahner formulada hace casi 40 años: "El hombre de piedad del futuro será un «místico», es decir una persona que ha «experimentado» algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado previos a la experiencia y a la decisión personales."¹⁴ Es claro que la expresión «mística», aquí utilizada, debe ser bien comprendida. Indica una experiencia inmediata de Dios, que realiza todo hombre, no exclusiva de personas escogidas, y que posee un esencial componente socio-político (sobre el cual me detendré en seguida).

En el camino de la fe sólo tiene futuro como creyente aquel que se arraigue en una experiencia propia, el que crezca desde dentro con la convicción íntima de que ha gustado lo que le cuentan. No hay ya fe sin experiencia. El cristianismo tiene ante sí el reto de asumir, sin dejar de conjugarlo con la adecuada formación y el necesario espíritu crítico, el potencial que la experiencia de una fe cálida proporciona al creyente. Esto requiere verdaderos maestros en el espíritu, espacios comunitarios libres con una pluralidad de ofertas y un cultivo serio de la experiencia de Dios.¹⁵

Ahora bien, es oportuno advertir, como lo hace Karl Gabriel, que si la transmisión de tradiciones, hoy más que antes, depende de las instituciones (por la falta de un ambiente homogéneo), por otro lado, el éxito del proceso de transmisión presupone un alto grado de apertura institucional, sensibilidad para las aspiraciones de autonomía individual y reflexividad. En relación a las grandes iglesias, esto aparece casi como un círculo cuadrado.¹⁶ Desde esta perspectiva, se plantean enormes desafíos a la Iglesia (y a las universidades de gestión privada configuradas a menudo con mentalidades y estructuras copiadas de un determinado modelo eclesial). En mi opinión, es oportuno preguntarse si ¿podrá afrontar este desafío una institución bimilenaria, la Iglesia, cuya organización actual es fruto en buena medida de teorías políticas que fundamentaron la existencia de las monarquías europeas; una

¹⁴ "Frömmigkeit heute und morgen", en id., *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 22. Cf. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 21ss. Estudios sociológicos recientes confirman el acierto de esta intuición. Cf. por ej., J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión?*, 224; F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i.Br. 2000, 135.

¹⁵ Cf. J. M. Mardones, "Hacia un modelo de cristianismo", en id., *¿Adónde va la religión?*, 224-228.

¹⁶ Cf. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, 141.

institución que ha construido su organización tutelando sobre todo el principio de autoridad frente a las reivindicaciones de autonomía personal de la modernidad? ¿Logrará afrontar este proceso satisfactoriamente una institución con un modelo eclesial centralizado que ha otorgado prioridad a la iglesia universal por sobre las iglesias locales, que ha dado solidez a una estructura monárquica del ministerio por sobre la estructura colegial, que ha privilegiado desmedidamente al ministerio ordenado (los clérigos) sobre los carismas de los fieles cristianos y no cristianos? ¿Podrá afrontar este proceso una institución que ha otorgado amplia primacía a los ministros por sobre una comunidad pasiva, que ha acentuado la importancia de la unidad de una manera que ha opacado el valor de la diversidad y la pluralidad? ¿Podrá afrontar este desafío una institución cuyas formas de trato y de vestir, cuyo lenguaje cortesano y nombramientos centralizados de sus autoridades son expresiones de otra época cultural?

A juzgar por los resultados actuales, parece que este modelo cultural de Iglesia tiene poco futuro en las universidades, parece que a ella le resultará difícil conquistar la inteligencia y cautivar el corazón de la mayoría de sus docentes y estudiantes. Quizá pueda satisfacer a miembros de algún centro de enseñanza privado exclusivo, quizás pueda conformar un refugio religioso-cultural, una suerte de cultura paralela para unos pocos, pero carecerá del dinamismo de las formas religiosas que influyen de veras a la hora de modelar el sentido de una cultura.

En la situación cultural en que nos encontramos, y en relación al ambiente y al tipo de público que conformamos, ¿podrá la Iglesia llegar a ser un lugar privilegiado para la experiencia del Dios de Jesús de Nazaret o se acentuará su imagen como una agencia de moralidad internacional? ¿Tendrá ella la flexibilidad necesaria, las personas adecuadas, el buen humor requerido, la paciencia y el rostro misericordioso que se le demanda? ¿Podrá ser ella, particularmente en referencia al ámbito universitario, capaz del diálogo, acudiendo más a la argumentación y a la convicción que al uso de su autoridad formal? ¿Elegirá la Iglesia a sus mejores hombres y mujeres para conducir estos procesos, privilegiará a aquellos que unan una honda experiencia de Dios con competencia intelectual, capacidad de liderazgo, sensibilidad por los anhelos humanos y conciencia de la complejidad de los problemas sociales, o como suele suceder en las instituciones, se dejara llevar por amiguismos o, temerosa del necesario pluralismo interno, preferirá a gente más pasiva, menos crítica, más sumisa, al final, quizás más irrelevantes para la sociedad y la cultura? ¿Se preocupará suficientemente la Iglesia de que en los ámbitos suyos donde se toman decisiones, donde se ejerce el gobierno y se formulan enseñanzas con pretensión normativa se transformen en espacios más plurales; plurales ante todo en la conformación de clérigos y laicos, de varones y mujeres, de jóvenes y ancianos, de personas con diversas orientaciones y acentos; ambientes de gobierno plurales que permitan comprender más adecuadamente la compleja sociedad en que vivimos, que faciliten diagnósticos más acertados y posibiliten terapias más diferenciadas? No debemos dudar de la ayuda permanente del Espíritu, pero sabemos que él no nos dispensará de la ley de gravedad.

Estas son sólo algunas preguntas indicativas; otras muchas podríamos plantearnos. Claro es que, pocos ambientes como el universitario, (caracterizado por su mentalidad marcada por la modernidad, por sus espacios determinados por el fenómeno urbano, por sus adultos formados y críticos y por su universo juvenil) le demandan a la Iglesia un lenguaje más adecuado, una argumentación más competente y diferenciada, prácticas institucionales más evangélicas, simbologías personales y rituales más sencillas y contemporáneas, personalidades más abiertas e intelectualmente calificadas. Una afirmación de Rahner me parece acertada, sobre todo pensando en las universidades: “Es más importante para la Iglesia

ganar para la fe a un hombre del mañana que conservar en la fe a dos del ayer”.¹⁷ La dinámica en la que nos encontramos parece que, apenas, conserva a los del ayer.¹⁸

Concluyo este punto, ¿llegará a ser la Iglesia en la universidad un espacio propicio para la experiencia de Dios de nuestros contemporáneos? ¿o, por el contrario, a causa de sus múltiples estrecheces e insuficiencias, se consolidará la tendencia según la cual la mayoría de las personas buscan y encuentran a Dios fuera de ella?

2.

No es este el momento, ni yo la persona indicada para reflejar un diagnóstico de la situación socio-cultural de nuestro país. Por lo demás, existen estudios actuales que muestran el desarrollo de los distintos factores políticos, económicos, familiares, religiosos, etc. de modo que no es difícil elaborar un mapa de la situación en la que nos encontramos. Algunos indicadores suscitan esperanzas, por ejemplo el creciente compromiso de la sociedad en tareas de voluntariado y solidaridad, pero, factores muy importantes para la vida de una sociedad moderna muestran grados importantes de deterioro, como por ejemplo, una radical desconfianza en la justicia, una sensación generalizada de corrupción en ambientes públicos y privados, una insatisfacción inusual con las instituciones y una profunda crisis en los partidos políticos, niveles de desocupación cercanos al 20 % de la población económicamente activa, etc. Quizás el factor más preocupante es el inédito aumento de la pobreza. Según cifras reconocidas, la Argentina se sitúa entre los primeros países exportadores de alimentos en el mundo. Paralelamente, se constata, más de la mitad de su población tiene dificultades para satisfacer sus necesidades básicas de alimentación. Un informe de noviembre de 2003 del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) ofrece datos escalofriantes: 7 de cada 10 niños son pobres, el 46 % de los niños menores de 2 años se encuentra en riesgo nutricional. Informaciones recientes dan cuenta de que la distribución de la riqueza en Argentina se ha deteriorado apreciablemente en la última década: los años 90 son el período de mayor regresión en la distribución del ingreso desde que existe memoria estadística. Claro que este problema argentino está en el marco de un contexto más amplio: el latinoamericano. Según un informe del BID, América Latina es la región más desigual del mundo si se tienen en cuenta los ingresos de su población. Vivimos en el continente de la injusticia. En otros continentes hay más pobreza que entre nosotros, pero los latinoamericanos, somos los más injustos del mundo. Hemos organizado de tal manera la vida social, que la mitad de su población tiene problemas de supervivencia. Al mismo tiempo, es un escándalo decirlo en este contexto, el nuestro es el continente donde reside casi la mitad del catolicismo mundial.

¹⁷ *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, 63.

¹⁸ Una frase para concluir este punto: no hay pastoral universitaria sin más y mejor teología. La teología necesita de la universidad; la universidad necesita de la teología. Por el contrario, el mapa argentino muestra centros teológicos cerrados y universidades sin centros teológicos. Múltiples autores han destacado, cito aquí a Olegario González de Cardedal, la tragedia que representó para el desarrollo de la Iglesia y de la teología del siglo XX en España el confinamiento de los estudios teológicos a los seminarios: “Éste ha sido el drama de España en el último medio siglo: una universidad sin teología y una teología sin universidad.” (El País, Suplemento Babelia, 30 de abril de 2005, p. 2). No es fruto de la casualidad que la Iglesia española fuera irrelevante en el Concilio, ni que su credibilidad es de las más bajas en el mundo occidental. Esto ha colaborado para lo que, en otra oportunidad González de Cardedal, afirmara: “El interrogante más grave de la teología española puesta por el Concilio fue reconocer que había errado el rumbo y no había sido capaz de establecer la conexión necesaria entre fe y modernidad.” Ahora la mayoría de los españoles piensa que para asumir la modernidad tiene que abandonar la fe. Errores semejantes se cometen en nuestras latitudes. Políticas inteligentes y sistemáticas de formación de personas competentes teológicamente son todavía, en Argentina, ciencia ficción. No hay procesos de maduración de la identidad católica de nuestras universidades ni desarrollo de una pastoral universitaria competente con subdesarrollo teológico. Mi experiencia, aquí y en el extranjero, me sugiere que no faltan personas dispuestas ni dinero disponible, sino ideas correctas, ante todo, en quienes toman decisiones.

La tierra donde más se pronuncia y escucha el evangelio del amor y la justicia es la tierra de la pobreza y el sufrimiento, de la injusticia estructural.

¿Qué significa para una universidad de inspiración cristiana existir en este ambiente? ¿Qué responsabilidades tienen nuestras universidades en los procesos de empobrecimiento? ¿No seremos acaso un engranaje amorfo e ingenuo que apenas impacta en las tendencias socio-culturales de mediano plazo? ¿No es verdad que universidades del cono sur, sus escuelas de derecho y de ciencia política, han abastecido proyectos políticos que han violado sistemáticamente los derechos humanos? ¿Acaso no han sido nuestros centros de estudios económicos una fuente en donde se han alimentado proyectos ineficientes, de privatización de la economía al servicio de unos pocos, de concentración de la riqueza en perjuicio de las mayorías?

En el marco de este contexto socio-económico, me pregunto qué ideas conductoras pueden deducirse de la tradición judeo-cristiana. La sensibilidad hacia el sufrimiento de los otros caracteriza la nueva forma de vivir inaugurada por Jesús. Es la expresión más nítida de la unidad de amor a Dios y al prójimo subrayada por Jesús en la línea de la tradición judaica. Existen parábolas con las cuales Jesús ha marcado la historia de la humanidad. En un lugar preponderante se sitúa la del «buen samaritano»; parábola que contiene una crítica a instituciones de entonces, al sacerdote y al levita, quienes al servicio de “un interés más alto”, pasan de largo frente al herido en el camino. Según este texto, situado en su contexto, no hay interés de más alto rango que responder efectivamente al llamado del sufrimiento ajeno. Hablar del Dios de Jesús significa hablar del sufrimiento de los otros. Dicha parábola pone toda experiencia de Dios y todo discurso sobre Dios en el ámbito de la sensibilidad hacia el sufrimiento del otro. Esta sensibilidad, y su consiguiente responsabilidad, es, a la vez, el presupuesto vivencial de la experiencia de Dios y la consecuencia moral del discurso bíblico sobre Dios. La inquietante pregunta por la justicia para con el que sufre está en la entraña misma de la tradición bíblica. Situar dicha sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno en el lugar central tiene una importancia decisiva en la búsqueda de un universalismo que sea compatible con el pluralismo. Jesús confiere a los que sufren una autoridad a la que nadie puede rehusar obediencia (ni siquiera invocando “intereses superiores”). Esa autoridad de los que sufren es la única autoridad en la que se manifiesta a todos los hombres la autoridad de Dios que juzga al mundo: Mt 25,31-46. Las parábolas del buen samaritano y del juicio final (Mateo 25) ponen la totalidad de la historia de la humanidad bajo la autoridad de los que sufren. En la obediencia a esa autoridad, a la de los que están solos, hambrientos, sedientos, etc., se constituye la conciencia moral; y lo que llamamos la voz de la conciencia, es nuestra reacción al ser visitados por ese sufrimiento ajeno. En el incondicional reconocimiento de esa autoridad se basa toda ética y todo posible universalismo moral. “Una compasión que busca justicia es, en la era de la globalización, la palabra clave del programa universal del cristianismo.”¹⁹ Aquí reside lo que Johann Metz califica como la “dote” bíblica al espíritu europeo-occidental, así como la curiosidad teórica es la “dote” griega y el pensamiento jurídico es la “dote” romana.

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

¹⁹ “La compasión. Un programa universal del cristianismo”, Revista Latinoamericana de Teología 19 (2002) 25-32, 28.

personal, en la orientación general de la pastoral universitaria, en el acento de la propuesta y de las actividades específicamente religiosas, en los criterios de evaluación institucional? En suma, esta “compasión que busca justicia”, ¿representa o no una perspectiva omniabarcante y una línea conductora que atraviesa todos los espacios y rincones de nuestra universidad? ¿Qué descubren en nosotros los actores sociales ajenos a nuestra universidad? ¿Cómo nos definen y caracterizan? Finalmente, ¿qué piensa Dios de nosotros?