

---

## **Fides – I: cultivar la dimensión trascendente**

**Xabier Etxeberria Mauleón<sup>1</sup>**

**Palabras clave:** *fe, racionalidad, razonabilidad, pluralidad, universidad.*

**Key words:** *faith, rationality, reasonableness, plurality, university*

### **I. Introducción**

Si tratáramos de precisar los afectos espontáneos que la dimensión *fides* despierta entre nosotros, profesores de las Universidades de jesuitas en España<sup>2</sup>, cuando de una manera u otra se nos invita a considerarla expresamente, nos encontraríamos, entre otros, con sentimientos como éstos:

En bastantes, creyentes y no creyentes, se da un sentimiento de *incomodidad*, de cierta zozobra. Algo que, dejado a sí mismo, empuja hacia el deseo de que el tema no nos implique, que quede reservado a las definiciones oficiales de nuestra Universidad que, en cuanto tales, afectarían sólo a los jesuitas –lo que nos haría recobrar la comodidad perdida–.

Próximo a ese sentimiento, pero en realidad con una significativa diferencia, surge también con frecuencia, igualmente entre creyentes y no creyentes, el sentimiento

---

<sup>1</sup> Catedrático de Ética y director del Aula de Ética de la Universidad de Deusto.

<sup>2</sup> En buena medida, lo que digo vale también para el alumnado –en algún caso, incluso más–, pero aquí me centro especialmente en el profesorado.

de *desconcierto*, esto es, el no saber qué hacer, cómo afrontar esta dimensión, personal e institucionalmente, en los contextos actuales. Por él mismo, lo que pide es una búsqueda –compartida– de clarificación respecto al lugar que la *fides* tendría que ocupar hoy en los centros de UNIJES.

Un tercer sentimiento, que en mi experiencia personal lo he observado fundamentalmente entre creyentes, es el de *vergüenza* a la hora de expresar su fe, a pesar de estar en una institución de identidad cristiana, por la percepción que se tiene de que ser creyente no es bien juzgado hoy en día. Él mismo estimula a no poner de manifiesto en la Universidad la fe que se vive, a reservar su manifestación a los espacios de privacidad e intimidad.

En el no creyente el correlato de ese sentimiento de vergüenza puede ser el de *miedo* a expresarse, en una universidad «de la Iglesia», cómo es él en este terreno, por si pudiera acarrearle consecuencias negativas en su reconocimiento como profesor, investigador o gestor. Incita igualmente a mantener las propias convicciones en el anonimato.

Por supuesto, hay muchos más sentimientos, positivos y negativos, que se hacen presentes, experimentados por los creyentes, los no creyentes o ambos, tales como: el de vivencia no acomplejada de lo propio, el de respeto empático al diferente en cuestiones religiosas, el de indiferencia o incluso menosprecio –sutilmente expresados– a las convicciones del otro, etc. Con todo, he querido resaltar los precedentes porque, de algún modo, serían los primeros a los que habría que apuntar para desbloquear determinados mecanismos que nos impiden confrontarnos adecuadamente con esta dimensión.

Me gustaría pensar que la presentación que ofrezco y, especialmente, el diálogo que puede estimular, sirve para desbloquear sentimientos como los de incomodidad, vergüenza y miedo, y para acoger a partir de ahí el desconcierto con serenidad, cooperativamente y desde la empatía mutua que acabo de citar, de modo tal que se haga viable un camino de clarificación conjunta sobre el lugar de la *fides* en los centros de UNIJES.

La intención de fondo que guía la exposición es la siguiente: debemos ser capaces de encontrar una forma de presencia de la *fides* en la que se sintetice, en armonía o, si se quiere, en tensión creativa, el respeto al pluralismo considerado como valor –aquí en su expresión en el campo religioso– y la consistente, firme y coherente afirmación de la identidad cristiano–jesuita de los centros de UNIJES.

Desarrollo esta intención y pretensión a través de los siguientes pasos. En primer lugar, para que sepamos básicamente de qué hablamos –aún siendo consciente de que caben acercamientos varios–, comienzo describiendo lo que cabe entender por *fides*, pensando, por supuesto, en lo que puede ser más relevante de cara a su asunción en el marco universitario. En un segundo momento, dado que podría objetarse la presencia de esta dimensión en una entidad universitaria por lo que ésta es, trato de aportar razones que avalen esa presencia no sólo no contradiciendo sino perfeccionando la misión de la Universidad. Con ello quedan sentadas las bases para que, en un tercer paso, formule una propuesta de opción global para los centros de UNIJES respecto a su modo de asumir la *fides*. Quedando así, como cuarto y último paso, la concreción de lo que, de forma general, esa opción puede suponer cuando nos planteamos reformas curriculares como las que se nos están exigiendo al hilo del «proceso de Bolonia»<sup>3</sup>.

## **2. Algunas nociones generales en torno a *fides*, relevantes para su asunción universitaria**

### *2.1. Sobre el concepto de fides*

Comienzo, pues, según el esquema ofrecido, presentando, de forma tosca y provisional pero espero que suficientemente ajustada, una aproximación a lo que es *fides*. En su sentido más propio, definiría a ésta del siguiente modo: la fe (religiosa) es una experiencia (de formas plurales), que implica a la persona en su *integridad*, una vivencia (subjetiva, no igual a meramente individual) de religación con la Plenitud de la Realidad (referente “objetivo”).

Unos breves comentarios a esta definición: 1) específico que se trata de fe religiosa porque la fe como tal es una vivencia constante entre los humanos, intrínseca a su condición<sup>4</sup>: en su expresión religiosa se radicaliza por su firme remisión a lo transempírico; 2) se expresa como experiencia personal, arraigándose así en lo más

---

<sup>3</sup> Por supuesto, lo que planteo, aunque presupone la lectura de los grandes documentos de Kolvenbach sobre las universidades jesuitas, e incluso un esfuerzo por encarnar en nuestra realidad pluralista lo que en ellos se dice sobre la *fides*, lo presento sólo como aportación personal a un debate que los propios responsables de la Compañía de Jesús han estimulado.

<sup>4</sup> Creemos en la palabra del otro, en los afectos y las intenciones del otro hacia nosotros, incluso en la razón como fuente segura de conocimiento, etc.

propio de uno mismo, que, de todos modos, puede adquirir formas muy variadas; por ejemplo, considerando en especial los sentimientos, los de gozo, serenidad, duda, angustia, etc.; 3) esta referencia a los afectos no debe hacernos olvidar que la experiencia de fe implica a la persona entera: su inteligencia, sus sentimientos, sus motivaciones, etc., aunque esto pueda vivirse de modo más o menos armonizado; 4) todo ello supone, evidentemente, que se trata de una vivencia subjetiva, pero aclaro que eso no significa que se trate de vivencia duramente individual, puesto que tiene siempre ineludibles arraigos comunitarios, como resaltaré luego; 5) la experiencia es de religación con un Algo–Alguien transempírico que me desborda, expresándose como Plenitud total: para el que cree, la vivencia subjetiva tiene como correlato decisivo un referente “objetivo” –Dios, lo divino– que es el que la motiva; el no creyente es el que al no vislumbrar este referente, no sólo no tiene la vivencia correspondiente, sino que, en su expresión atea al menos, interpreta la vivencia del creyente como meramente subjetiva –objetivamente ilusoria–; 6) he denominado aquí a ese referente «Plenitud de la Realidad», englobando, con esta forma genérica, las diversas concepciones simbólicas que se dan en las diversas religiones, y sugiriendo así implícitamente que el pluralismo al que tendremos que hacer frente se nos ofrece desde diversas perspectivas: entre creyentes y no creyentes (agnósticos y ateos), entre creyentes en diversas religiones; entre creyentes dentro de una misma religión.

Puesto que las Universidades jesuitas tienen una referencia identificatoria expresa a la fe cristiana, no podemos quedarnos con una definición genérica de fe. Se precisa concretar lo que puede ser nuclearmente definitorio de la versión cristiana. También de modo aproximativo, pero espero que no falseador, podría formularse así: la fe cristiana es experiencia del Misterio del Dios–Amor revelado en Jesús el Cristo. No me toca aquí desarrollar esta afirmación<sup>5</sup>, pero sí resaltar la centralidad a la que remite –la que deberá ser tenida en cuenta en nuestras universidades–, frente a lo que socialmente, a través de la presencia de lo cristiano en los medios de comunicación, se tiende a percibir de modo dominante. Esto es algo que empuja a extraer al menos dos conclusiones.

Si la fe religiosa y su versión cristiana deben ser definidas en la línea de lo que acabo de indicar, la primera conclusión que emerge con fuerza, de cara a su presencia en la Universidad, es ésta: sólo tendrá consistencia «como fe» y no meramente como «expresión cultural» si, en formas y lugares que habrá que precisar, hay

---

<sup>5</sup> Hay abundante y buena bibliografía al respecto. Me limito a señalar aquí una obra: J. GONZÁLEZ FAUS (2007), *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, Sal Terrae.

una orientación a estimular la *fe personalizada*. Conviene recordar aquí la ya casi manida, pero no menos cierta, afirmación de Rahner: el cristiano del futuro –de finales del siglo XX, pensaba él– o será místico o no será cristiano. La fe que puede sostenerse hoy en contextos como el nuestro, es la que se vivencia interiormente a la manera mística, tomado este apelativo en su sentido amplio (por cierto, se trata del modo de fe que, según lo visto, es fe en su forma más propia).

Una segunda conclusión que se impone es la de resaltar que este acercamiento personalizado a la fe habrá que hacerlo contemplado, también de modo adecuado, los complejos entramados del pluralismo presente en torno a ella y que he mencionado concisamente.

## 2.2. Relación con la racionalidad

Tras esta definición básica, paso ahora a desarrollar específicamente la relación de la *fides* con la racionalidad, dado que ésta es la perspectiva central del saber universitario y, por tanto, de la Universidad en cuanto tal<sup>6</sup>:

En torno a esta cuestión es importante distinguir la fe –experiencia, según se acaba de ver– de la creencia o articulación intelectual de la fe. La confusión entre ambas, que ha sido muy común, empuja a identificar la primera con la adhesión del entendimiento a proposiciones que éste no comprende. Identificación inadecuada porque, según se ha adelantado, la fe involucra a la integridad de la persona. Pero, además, identificación que hace que la fe resulte extraña a la dinámica universitaria en la generación del saber, por lo que parece tener de sometimiento ciego de la inteligencia.

Sí debe decirse, al relacionar fe y racionalidad, que la primera implica una apertura a la Plenitud de la Realidad que *desborda* el lenguaje racional. En la fe, en efecto, el ámbito de lo real a lo que cabe acceder no es identificado con lo que es real–cierto para el conocimiento racional (lo lógico–empírico)<sup>7</sup>. Precisemos con algo más de detalle lo que esto significa.

---

<sup>6</sup> Tengo presentes, a mi manera, algunas consideraciones de R. PANIKKAR (2005), *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder.

<sup>7</sup> Por supuesto, estoy trabajando con un concepto de racionalidad que es el dominante en el Occidente ilustrado. Pero, estrictamente, puede defenderse que existen otras maneras de concebir la razón humana y el saber que le corresponde, tanto en su modo como en su alcance.

La Realidad a la que remite la fe no puede ser empírica ni lógicamente probada. De ahí se desprende que no cabe hacer demostraciones apodícticas de ella (ni de la negación de ella), ante las que el otro, si es lúcido, estaría forzado a someter su inteligencia. Aquí sólo cabe invitar, con la síntesis de palabra y testimonio, a procesos personales de apertura a esa Realidad. Esto sitúa a la fe como *intrínsecamente extraña* a todo tipo de imposición dogmática, lo que, además de resaltar la libertad necesaria, es estimulante para el tipo de saber universitario.

De todos modos, aunque el saber de fe no es lógico–empíricamente cierto, ello no obsta para que la fe pueda postular su *razonabilidad*. O dicho en negativo: no es irrazonable hablar de lo «inefable», aunque tenga algo de paradójico. Frente al «*credo quia absurdum*», se trata de traspasar los confines de la racionalidad sin dañarla. Esta es una empresa en la que puede ayudarnos la propia razón: cuando es crítica de sí misma, admite con lucidez su limitación cognoscitiva respecto a lo que es<sup>8</sup>, dando así paso a la posibilidad de que existan otras vías con otros modos de conocer que nos abran a otras realidades.

Este supuesto hace razonable no sólo que haya creyentes, sino también que haya agnósticos y ateos. En cada caso, dado que se trabaja con la probabilidad de la razonabilidad y no la certeza de la racionalidad, hay una cierta dosis de “apuesta” desde el punto de vista racional; quizá más en los primeros y terceros, aunque de los segundos pueda decirse que apuestan no apostar<sup>9</sup>. Cuando se es lúcidamente consciente de esto, la apertura al respeto e incluso al diálogo de interpelación mutua, surge con toda espontaneidad, sin forzamiento alguno, algo que, de nuevo, empatiza con las dinámicas del saber universitario.

Por último, desde las consideraciones precedentes es totalmente comprensible la

---

<sup>8</sup> Es ilustrativa a este respecto la experiencia del escultor Chillida, persona de profunda, afinada y probada fe cristiana. Tuvo fuertes dudas de fe, precisamente porque sentía que la razón le decía: *no hay nada más que la realidad tangible*. Pero acabó escuchando el eco de *esa misma razón* que le advertía: *yo no lo sé todo*. En palabras del propio autor: *Creo en Dios. Tengo fe. Dios me la dio. La razón quiso quitármela en muchas ocasiones, pero no lo consiguió. Más bien me ayudó a continuarla, ya que gracias a ella supe que la razón tiene límites, y que por lo tanto hay espacios a los que la razón no llega. Estos espacios son sólo accesibles para la percepción, la intuición y la fe, esa hermosa e inexplicable locura*. E. CHILLIDA (2005), *Escritos*, Madrid, La Fábrica, p. 37.

<sup>9</sup> Nos encontramos aquí con la clásica apuesta de Pascal. Para entenderla adecuadamente hay que advertir que, desde otro punto de vista –el decisivo para el creyente–, en la fe hay confianza en el conocimiento por vía del amor: *non intratur in veritatem nisi per charitatem* (San Agustín). Esto es, no se trata de la apuesta de un jugador. Véase sobre este tema CH. TAYLOR (2003), *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós.

experiencia de oscuridad, de duda, de búsqueda en las vivencias subjetivas de fe.

Para avanzar un paso más en el análisis de la conexión entre fe y razonabilidad, conviene decir algo sobre el lenguaje propiamente religioso. Este lenguaje, con el que se « nombra con fuerte limitación » la experiencia de fe, es el simbólico y narrativo (piénsese, en el marco cristiano, en el símbolo–metáfora « Padre » para nombrar a Dios, o en el relato del « hijo pródigo »). Se trata de un lenguaje que, cuando es hecho vivencialmente propio, tiene la enorme potencialidad de hacer saltar del conocimiento objetivo–conceptual (por el que yo sé de lo que está frente a mí) al participativo entre lo cognoscente y lo conocido (Dios es *mi* Padre, yo el hijo pródigo o el hermano mayor). Lo que en cada tradición religiosa se considera nuclear de esta simbólica y narratividad, puede estar recogido en formas varias. Para nosotros, inmersos en las culturas religiosas « del Libro », la más familiar es la de la « Escritura ».

He subrayado este dato porque sobre este modo de lenguaje se puede y debe hacer hermenéutica y reflexión intelectual, algo muy sugerente para la tarea universitaria. Situada en este lugar, la dimensión intelectual de la experiencia de fe, con su perspectiva crítica, tiene estos frutos:

En primer lugar, impide caer en tentaciones como la del puro sentimentalismo, la credulidad ingenua, la adhesión acrítica a la autoridad, etc. A este respecto, encuentro particularmente acertada la concepción y vivencia madura de la fe como una « segunda ingenuidad », según expresión de Paul Ricoeur. Explicándola con un ejemplo: el relato de Adán y Eva puede ser comprendido, en un marco religioso, como algo cierto que hay que asumir en su literalidad, como algo que describe lo que realmente pasó. Sometido el relato a la crítica de las ciencias humanas tendremos que reconocer que sus pretensiones históricas y etiológicas caen, cayendo con ello nuestra primera ingenuidad. A partir de ahí caben dos posturas: negar toda validez al relato (es un mero cuento) o darle validez de sentido no descriptivo (respecto a quién es Dios y quién el ser humano) con alcance de fe religiosa: nos situamos entonces como creyentes, tras el paso de la crítica, en la segunda ingenuidad.

En segundo lugar, pasar la experiencia de fe por la criba de la reflexión intelectual posibilita los diálogos interreligiosos, incluyendo en ellos las posturas agnósticas y ateas, y los hace más fecundos. Pues, en última instancia, todos podemos reconocernos en este referente cognoscitivo, incluso teniendo posturas opuestas cuando lo desbordamos.

### 2.3. Niveles de la fides, en sentido amplio

Continuando con la aclaración de lo que es la *fides*, en vistas a su enmarque universitario, conviene dar un paso más, haciendo explícitos una serie de niveles presentes en ella, cuando es tomada en sentido amplio.

Ya advertí que el que sea experiencia personal no quiere decir que sea mera experiencia privada, individual: abriéndose al más allá de sí mismo –lo divino–, la fe se inserta en procesos comunitarios. Lo que significa, por un lado, que la fe se estimula, vive y difunde en comunidades que la propia fe aglutina; y, por otro lado, que las experiencias de fe individuales se potencian y modulan fuertemente por la conciencia y vivencia de ser compartidas. Esta comunitarización de la fe implica:

En primer lugar, una plasmación institucional (estructura eclesial para el caso cristiano) en la que emerge el delicado tema del *poder* (en sí llamado a ser servicio, pero siempre tentado, sobre todo inconscientemente, de servirse a sí mismo). Nuestras universidades, ya en cuanto obras de la Compañía de Jesús, pero especialmente cuando son formalmente «universidades de la Iglesia», se encuentran insertas en el entramado institucional de ésta, con sus ventajas y sus riesgos.

En segundo lugar, la fe se conecta con una sistematización de creencias y orientaciones morales («doctrina») que nos confrontan con el también delicado tema de la *verdad*. En la medida en que la delimitación de ésta está conectada con el poder institucional, nos encontramos con la tensión entre remisión a la autoridad (en el caso cristiano el «Magisterio eclesial») y remisión a la búsqueda racional–razonable en libertad. La Universidad en cuanto tal, por tanto, también los centros de UNIJES, si quiere ser lo que dice ser, no puede renunciar a lo segundo. Esto es algo que a nuestras universidades les pide discernir cómo remitirse a su vez a lo primero.

En tercer lugar, en la fe hay una dimensión cívico–celebrativa, en la que aparece la «ritualidad» para la que, quizá, la referencia central es la *autenticidad*. Habrá que preguntarse si una manifestación comunitaria tan explícita de la experiencia compartida de fe puede tener también su lugar en una institución como la Universidad.

En el segundo de estos tres aspectos he incluido la existencia, en la fe comunitarizada, de «orientaciones morales». En este sentido, conviene subrayar que, aunque la experiencia de fe no es en sí una moral, incluye una *dimensión conductual* («forma



de vida») que la autentifica, implicando orientaciones para robustecer la propia experiencia de fe (por ejemplo, recomendaciones clásicas que podrían situarse en la «sabiduría ascético-mística») y para servir a los demás. Ante esta cuestión se imponen tres consideraciones:

La primera de ellas es que hay que tratar de huir del reduccionismo de la fe a la moral, algo a lo que se ha tendido, por decirlo tópicamente, tanto desde la izquierda (fe=compromiso social por la justicia) como desde la derecha (fe= cumplimiento de la ritualidad obligatoria y de los preceptos en torno a la sexualidad y el comienzo y final de la vida<sup>10</sup>): la vida moral del creyente se arraiga en su experiencia de religación.

Pero dicho esto, y como segunda consideración, es a su vez muy importante no descuidar las derivaciones morales de la fe, tratando de poner el énfasis de las mismas en donde hay que ponerlo. Para el caso cristiano, lo que se arraiga y potencia en la experiencia del Dios-Amor es, evidentemente, el amor a los hermanos, realizado por la vía de la solidaridad con los pobres y las víctimas. Considero que la parábola del «buen samaritano» es en este sentido emblemática (como lo es la primera carta de Juan). Una universidad identificada con lo cristiano tendrá como una de sus tareas relevantes colaborar en este discernimiento de la vía moral y de lo que implica socialmente (conexión de *fides* con *iustitia*).

Por último, caben lecturas no creyentes de referentes morales creyentes que tienen que ser universitariamente acogidas en el diálogo y la colaboración. Por remitirme al ejemplo que acabo de citar: es posible una lectura agnóstica empática de la parábola del buen samaritano, insuficiente para el creyente en cuanto creyente, pero con la que no sólo es importante que entre en debate, sino de la que puede aprender. Lo mismo hay que decir de una lectura predominantemente crítica, si tiene consistencia argumental.

El que, tal como estamos viendo, la fe se nos muestre comunitarizada, tiene además otras derivaciones que interesan especialmente al ámbito universitario. Vistas como hecho social desde saberes como el histórico o el antropológico, las comunidades de creyentes, por un lado, se insertan *ineludiblemente* en *tradiciones culturales*—siendo parte de ellas— y, por otro lado, son sujetos creadores de tradiciones culturales—colaboran en cambiarlas—. Debido a lo primero, estas comunidades, y con ellas

---

<sup>10</sup> El actual debate mediático español en torno a lo religioso, con el protagonismo decisivo de la Conferencia Episcopal, por un lado, y de un determinado laicismo, por otro, tiende a enfatizar desproporcionadamente esta perspectiva, desenfocando lo que es central para lo cristiano.

las vivencias de quienes las componen, se nos muestran «contagiadas» por las culturas en las que se desarrollan, por tanto «particularizadas» por ellas, haciendo así posible una «pluralización» de las mismas, la que se da cuando tienen arraigos en culturas diversas<sup>11</sup>. Gracias a lo segundo, las comunidades religiosas vivas no son sólo lugar de vivencia compartida de fe, son también lugar de creatividad que incide en el conjunto de la cultura en la que se encuentran.

Debe advertirse, de todas maneras, que los modos de enraizamiento de los creyentes en las comunidades de fe pueden fluctuar. Los hay desde los más tenues y flexibles a los más firmes y estables. Hoy, en nuestro contexto, debido a la cultura dominante de la individualización y la autenticidad, domina la tendencia a lo primero, con sus ventajas de personalización y sus riesgos de “autocentramiento” y diletantismo. Una universidad preocupada por la *fides* tendrá que estar muy atenta a este dato, que incide especialmente en su alumnado.

Este enraizamiento histórico-cultural de las comunidades de creyentes, con todo lo que tiene de *hecho social* analizable científicamente, nos invita a un «arte de la separación» que nos haga abocar a una serie de distinciones que interesan especialmente al mundo universitario, al pedir que cada distinción sea tratada como conviene y en el lugar que conviene. Podemos diferenciar, en concreto: 1) lo que son tradiciones culturales de origen religioso, que pueden pervivir incluso cuando no se da la fe, o entre personas que no la tienen –piénsese como ilustración en la costumbre de las romerías<sup>12</sup>; 2) lo que son valores y disvalores morales insertos en esas tradiciones, por ejemplo, el valor del perdón o el disvalor de la “inferiorización” oficialmente justificada de la mujer; 3) las expresiones sociales de la fe y las creencias, como la eucaristía dominical para el catolicismo; 4) lo que podemos llamar fenomenología del hecho religioso; 5) lo que es debate intelectual en torno a la verdad o ilusión de lo religioso: piénsese aquí en el impacto, entre nosotros, de los llamados maestros de la sospecha –Nietzsche, Marx, Freud–, pero también en el impacto del positivismo; 6) lo que es propiamente experiencia de fe.

---

<sup>11</sup> Pensando en el cristianismo, su arraigo cultural dominante (excesivamente dominante) ha sido el heleno-romano. Ahora estamos viendo arraigos en otras culturas, como las orientales, ante los que se cuenta con precursores jesuitas como Mateo Ricci en China o De Nobili en la India.

<sup>12</sup> En una reunión de profesores universitarios de ambos lados del Mediterráneo en la que pude participar, un profesor magrebí nos puso de manifiesto cuánta presencia de tradición cristiana había entre nosotros –en nuestros saberes, en los espacios públicos de nuestras ciudades, etc.–, asumida por igual por creyentes y agnósticos, tan «connatural» que no la reconocíamos como tal. Imagino que esta misma percepción puede tener un inmigrante de tradición musulmana cuando viene a nuestro país.

En formas que habrá que ir explicitando, en la Universidad habrá que tener presentes estos niveles diversos de referencia a la *fides*, pero estando muy atentos a hacerlo en función de lo que ellos son.

### 3. Sobre la legitimidad de la presencia de *fides* en la Universidad

Si la *fides* es decisivamente una experiencia vital que desborda la razón, ¿puede asignársele un lugar en la Universidad –con su correspondiente referencia central al saber– o, más bien, debe ser situada en otros espacios? En parte ya he adelantado la respuesta en el apartado precedente, al precisar la conexión entre fe y racionalidad y al avanzar que en torno a la primera se configuran diversos niveles con diversas conexiones con el saber. Pero, dada la relevancia de esta cuestión (los centros de UNIJES no pueden introducir la *fides* a costa de ser infieles a su esencia universitaria), conviene abordarla de modo directo, abierto a la explicitación de las diversas vías de presencia.

#### 3.1. La *fides* en la Universidad

La tesis de partida que entiendo puede defenderse con consistencia es la siguiente: la *fides* tendrá lugar en la Universidad, sin forzar la naturaleza de ésta, si concurren una expresión no dogmática de la fe y una concepción no reductora del saber. Dicho de otro modo: si *partimos* de una Universidad nucleada por su referencia al saber racional y razonable, consciente de sus límites, en espíritu de apertura y diálogo, la *fides*, frente a los planteamientos que la excluyen de los ámbitos del saber riguroso, tiene su lugar en ella con estas condiciones:

En primer lugar, si se la muestra asentada en su razonabilidad que se ofrece a la libertad. La certeza que emerge de la argumentación lógica y empírica se nos impone. En cambio, la “certeza oscura” del creyente es propuesta para su libertad (“certeza oscura y libre”<sup>13</sup>).

En segundo lugar si, en consecuencia, es enmarcada en un espacio de pluralidad, ofrecida a la opcionalidad y abierta al diálogo.

---

<sup>13</sup> Ver prólogo de J.I. GONZÁLEZ FAUS, *op.cit.*

Lo que significa, en tercer lugar, que no se muestra compatible con lo que es la universidad la presencia en ella de versiones impositivas y dogmáticas de la fe.

No debiendo olvidarse, de todos modos y para concluir, que, en cuanto se expresa en fenómenos sociales e históricos, que como tales son hechos empíricos, hay aspectos de la *fides* que pueden y deben ser tratados en la universidad con el rigor propio de los saberes de las ciencias sociales, poniendo entre paréntesis –*epojé*– las convicciones del investigador.

### 3.2. Vías de aproximación académica a la fides

Esta última observación nos muestra la conveniencia de distinguir vías varias posibles de empalme académico con la *fides*, que suponen mayores o menores implicaciones en lo que ella es propiamente.

Tenemos, en primer lugar, la vía *histórico-cultural-social*. Aquí nos mantenemos en el análisis de los hechos. En este sentido hay que defender que se impone, al margen de las creencias personales, el estudio, necesario para conocer la realidad, de las tradiciones culturales religiosas –con sus riquezas y sus limitaciones–, de las creaciones artísticas de contenido religioso, de las expresiones sociales plurales de fe y creencias, etc. La intensidad de este conocimiento en la universidad está condicionada decisivamente no por la convicción de fe que se tenga (aunque al creyente le vendrá bien tener este tipo de saberes) cuanto por las exigencias de la disciplina académica que se estudia (Sociología, Antropología, Arte, Historia, Literatura, etc.). Sobre la base, de todos modos, de que un saber básico se impone a todos, como saber general de la realidad (aunque su adquisición puede ser asignada a la etapa preuniversitaria de la enseñanza reglada).

Una segunda vía es la vía *ética*. Si tomamos a ésta en su sentido amplio, caben aquí principios e imperativos, valores, virtudes; horizontes opcionales de felicidad y también normatividad universalmente obligante. En todos estos aspectos pueden establecerse conexiones entre ética y religión, que pueden a su vez tener su eco legítimo, incluso necesario en algunos casos, en la vida universitaria. Puede tratarse de conexiones que se hagan poniendo entre paréntesis las vivencias de fe, o conexiones que puedan abrir a ésta o presuponerla. Por ejemplo, situándonos en la primera posibilidad, cabe estudiar los ideales de felicidad y los valores propuestos por las tradiciones religiosas evaluándolos críticamente desde la referencia de los derechos humanos; o puede igualmente estudiarse la contribución de estas tradiciones religiosas a la emergencia de esos derechos. Situándonos en la

segunda posibilidad, hay, por ejemplo, modos de acercamiento en su radicalidad a valores de «sobrecabundancia» como el perdón o la gratuidad que pueden ser vivenciados como apertura a dimensiones trascendentes o como enraizamiento en ellas. Hay que defender como legítimas las dos conexiones, aunque la fundamentación de la primera debe buscarse en las exigencias de la disciplina que se estudia (por ejemplo, derechos humanos), mientras que la fundamentación de la segunda está en la participación consciente y libre del estudiante en el proceso de “trascendimiento” de lo moral (lo que significa que no puede proponerse en marcos de obligatoriedad).

Está, en tercer lugar, la vía *axiológica*. Generalizando el tema de los valores, más allá por tanto de los valores morales, es posible el abordaje de lo religioso como cualidad de determinado tipo de valores, que se estudia dentro del conjunto jerarquizado de la tipología en su conjunto. También aquí pueden plantearse dos modos de abordaje: el metodológicamente agnóstico y el expresamente creyente o abierto explícitamente a procesos de fe. Sobre ellos hay que mantener los mismos criterios que en el caso precedente.

Es también relevante, en cuarto lugar, la vía *filosófica*. La *fides* se hace aquí presente en la forma de debate sobre la razonabilidad de lo religioso en sí y de sus diversas expresiones, sobre la confrontación entre fe y ciencia, etc. Si defendemos, como creo que debe hacerse, la autonomía del saber filosófico respecto al saber de fe, esta vía tiene que transitarse con el apoyo estricto en la racionalidad, abiertos a lo que dé de sí. Lo que debemos tratar de hacer es tener un ejercicio de esta racionalidad lo más afinado posible.

Como quinta vía, está la vía *antropológica*. Me refiero con ella a la pregunta general que podemos hacernos sobre qué es el ser humano. Para intentar responderla de modo integral hay que acudir a imbricar los múltiples saberes en torno a lo que somos, algunos de los cuales contemplan expresamente el horizonte de la dimensión creyente (la que es vista como más fundamental por el que cree). Una vez más, a la hora de hacer esto presente en la vida universitaria, habrá que distinguir lo que puede imponerse por exigencia de rigor académico, de lo que sólo es ofertable como camino de fe o apertura hacia ella.

La sexta vía es la *simbólico-hermenéutica*. Voy a entender por ella el saber o inteligencia «cordial y oscura» de la fe. Por tanto, presupone que ésta o es expresamente vivida por quienes recorren esta vía o bien es una vía que se desea explorar desde cuestionamientos también vivenciales, aunque no se especifiquen como fe explícita. Se coloca, por tanto, claramente en el ámbito de la *fides* en

su sentido estricto, por lo que tiene que ser oferta de opcionalidad. Sitúo aquí a lo que puede definirse como confrontación con el núcleo simbólico–narrativo del cristianismo, a un triple nivel: 1) de análisis acorde con las ciencias humanas<sup>14</sup>; 2) de apertura a ser interpelados por el sentido que nos ofrece; 3) de proceso de robustecimiento de la fe. Sitúo igualmente dentro de esta vía el diálogo interreligioso en su sentido más preciso, aquél que tiene presentes estos núcleos simbólico narrativos y no sólo las orientaciones éticas<sup>15</sup>.

Por último, está la vía *celebrativa* de la fe en comunidad. Mientras que las otras vías tienen su lugar curricular, aunque haya que hacer las distinciones pertinentes y aunque estén también abiertas a lo extracurricular, entiendo que el lugar propio de ésta es el extracurricular. Sin que, de todos modos, deba interpretarse esto como extrauniversitario: la celebración puede realizarse en la universidad, moldeada por lo que la universidad es, aunque no sólo con participación libre, sino al margen del saber reglado<sup>16</sup>.

Sintetizando estas vías, puede verse que determinados acercamientos a aspectos de la *fides* no presuponen la vivencia de la fe y pueden imponerse como curricularmente necesarios para determinados estudios desde los propios supuestos académicos. Se trata, por tanto de acercamientos que incluso las universidades públicas, a las que debe presuponerse laicas, tendrían que asumir. Otros, en cambio, al implicar de un modo u otro la experiencia de fe, se nos muestran como curricularmente apropiados porque se hacen desde las pautas de la razonabilidad, pero sólo en marcos de opcionalidad. Por último, lo que es propiamente celebración de la fe, se impone que lo abordemos de forma extracurricular, que puede ser intrauniversitaria o extrauniversitaria.

---

<sup>14</sup> En realidad, este nivel, por él mismo, se asume desde la perspectiva del agnosticismo metodológico, sólo que, enmarcado de ese modo, está al servicio de la maduración de la inteligencia de la fe. Dicho con el lenguaje de la hermenéutica, es un nivel que supone la mediación de la explicación para una mejor comprensión.

<sup>15</sup> Este diálogo interreligioso puede abrirse a la celebración y el silencio contemplativo compartidos ante quien desborda todas nuestras percepciones de Él. Pero, situados en este punto, nos encontramos en la vía que indico a continuación.

<sup>16</sup> Se matiza algo esta contundencia con lo que se dice en 4.1 al hablar del referente de «experiencias de identidad» aplicado a la *fides*.

### 3.3. Cultivo de la fides propiamente dicha en la Universidad

Aunque ha quedado en parte sugerido en lo precedente, conviene resaltar que el cultivo de lo que es más propiamente la *fides* puede hacerse en la Universidad a tres niveles:

El primero de ellos se expresa como búsqueda o pregunta abierta por el *sentido último* de la realidad. Puede abocar, o no, a respuestas religiosas. En relación con él, en los centros de UNIJES tenemos que sentir la llamada a dar solidez a las actuales búsquedas de sentido de un sector no irrelevante de estudiantes, en las que, dejadas a la espontaneidad, el elemento subjetivo, individualista y superficial tiende a tener una presencia muy fuerte.

El segundo de ellos toma la forma de apertura a *vivencias de espiritualidad* que pueden compartirse desde todas las religiones, e incluso desde la "mística ateo-agnóstica", cultivando la sensibilidad que también existe a este respecto en la sociedad actual. También aquí nuestras universidades tienen que preguntarse si están haciéndose eco de las realidades y las necesidades actuales.

Por último, hay un tercer nivel que se concreta como apertura explícita a la *experiencia cristiana teologal*. Aunque habrá que encontrarle sus lugares, tiempos y modos propios, los centros de UNIJES, si quieren ser fieles a su identidad, tendrán que hacer una firme apuesta para que este nivel se haga también presente con toda la relevancia y consistencia que se merece, no contentándose con apuntar a los dos primeros.

## 4. Una propuesta para los centros de UNIJES

En lo que he ido proponiendo en el apartado precedente al distinguir lo "obligante" universal, lo imponible por rigor académico más allá de las creencias y lo ofertable para las libertades, puede ya intuirse una opción de fondo y global respecto a la presencia de la *fides* en los centros de UNIJES. Lo que pretendo en este apartado es definirla de modo explícito, desarrollando además sus implicaciones

### 4.1. ¿Qué confesionalidad?

La opción por la que considero que conviene apostar la definiría sintéticamente como: opción por la *confesionalidad cristiana de inspiración e invitación* (frente a otras posibles como la de confesionalidad omniabarcante firmemente tutelada por

el Magisterio eclesiástico, o la de la laicidad) en el marco de la *acogida empática del pluralismo*<sup>17</sup>.

Los supuestos implicados en esta opción son los siguientes: 1) la universidad se define públicamente por una referencia al cristianismo y al camino ignaciano, que lo inspira todo<sup>18</sup>; 2) inspira, en concreto, la apuesta por la justicia evangélica que se imbrica con las apuestas seculares a favor de la justicia y que enmarca la búsqueda de la excelencia profesional o *utilitas*; 3) motiva y orienta a su modo la apuesta por el respeto –empático y de interpelación– a la autonomía personal y al pluralismo dentro de la propia universidad, entre alumnos y profesores; 4) estimula igualmente, con toda la fuerza posible, la promoción de actividades académicas y extraacadémicas en las que se expresa y potencia la fe y la moral cristiana, en ámbitos de opcionalidad<sup>19</sup> y en la lógica de la invitación.

La articulación de estos supuestos se plasma en iniciativas como éstas: 1) las actividades de docencia, investigación y proyección social con densidad confesional quedan en el ámbito de lo optativo, no necesariamente de lo extracurricular; no así, necesariamente, las de contenido cultural religioso, que pueden ser obligatorias al margen de las propias creencias; 2) la ética que se propone como universalmente “obligante”, por tanto también para la propia institución universitaria, es la ética cívica inspirada en los derechos humanos y abierta a los aportes universalizables de tradiciones religiosas como la cristiana: lo lógico es plasmar esto proponiendo una materia obligatoria de ética cívico–profesional en todas las especialidades; 3) la religiosidad cristiana que se cultiva es acorde con ese espíritu de respeto y colaboración no ingenua ni mimética con lo secular, lo que implica una crítica explícita de las versiones fundamentalistas de lo religioso; 4) se generan expresamente espacios para el debate de la pluralidad moral y religiosa<sup>20</sup>; 5) las actividades

---

<sup>17</sup> Explico en detalle el marco de esta propuesta y lo que significa –diferenciándola de las otras– en (2008) “Misión, socialmente contextualizada, de la Universidad de Deusto”, *Mundaiz*, n. 75 (enero–junio), pp. 9–55. Suponiendo lo ahí dicho, aquí avanzo en detalles complementarios.

<sup>18</sup> Interpreto de este modo la afirmación de Kolvenbach de que la Universidad, en cuanto jesuita, es “exclusivamente religiosa”.

<sup>19</sup> Esta opcionalidad no es vista como mal menor –lo que se desearía de verdad sería obligar, pero no se puede– sino como algo intrínsecamente coherente con una vivencia de la fe que sintetiza una firme convicción y un respeto empático a las convicciones de los demás.

<sup>20</sup> Al plantear en una universidad jesuita el diálogo interreligioso, algo a lo que me estoy refiriendo en varias ocasiones, hay que tener presentes los diversos enfoques del mismo y preguntarse si conviene privilegiar –sin imponer– alguno de ellos, por considerar que sintetiza mejor la llamada a la doble



enmarcadas en la confesionalidad explícita que se fomentan están inspiradas por los ideales de excelencia, de experiencia y saber de fe sólidamente contruidos y adecuadamente contextualizados en el aquí y ahora.

#### 4.2. ¿En qué clima universitario?

El *clima* propio de esta opción por la confesionalidad inspiradora podría definirse del siguiente modo: *confesionales pero abiertos a la pluralidad, plurales pero abiertos a la confesionalidad*<sup>21</sup>.

Lo que debería posibilitar la gestión adecuada de cuestiones como éstas: 1) creación de lugares y posibilidades de explicitación de la fe, no imponibles pero acogibles empáticamente; 2) creación de lugares de encuentro de quienes se comprenden y dialogan en torno a lo religioso, aunque no estén unidos en sus convicciones y vivencias; 3) sin caer en ningún momento en provocar el síndrome del «voluntario forzoso» (es en sí voluntario, pero como estás voluntariamente en un centro confesional...), o en hacer que la fe sea una ventaja para una promoción docente que debe sustentarse en la excelencia académica, etc.; 4) como trasfondo, para que la comunicación fluya en la libertad y la confianza, sin miedo a menosprecios ni represalias, hay que trabajar, a la vez, por «desacomplejar» al creyente y «dar seguridad» al agnóstico o ateo.

#### 4.3. Relación fides–utilitas–iustitia–humanitas

La opción que estoy proponiendo se concreta de modo más claro cuando se precisa la relación de la dimensión *fides* con las otras tres dimensiones del modelo Ledesma–Kolvenbach (*utilitas, iustitia, humanitas*).

En primer lugar, cabe definir a esta relación como «tensionalidad creativa», que se expresa del siguiente modo: Por un lado, hay que reconocer autonomía secular a las dimensiones de *utilitas, iustitia* y *humanitas*: pueden y deben ser cultivadas

---

auténtica respecto a lo cristiano y a lo dialógico. Por mi parte, considero sugerente la propuesta al respecto de A. TORRES QUEIRUGA (2005), *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander, Sal Terrae. También es interesante lo que dice J.I. GONZÁLEZ FAUS en la conclusión del libro antes citado.

<sup>21</sup> Retoco una afirmación de Augusto Hortal en una reunión de preparación del primer encuentro "Loyola II".

dignamente sin que precisen el sustrato de la fe, razón por la cual son una referencia para todas las personas implicadas en los diversos procesos universitarios, tanto si son creyentes como no creyentes. Por otro lado, la institución en cuanto tal –en cuanto jesuita– y los creyentes en ella, encuentran en *fides* el fundamento último, la motivación más radical y determinadas orientaciones e inspiraciones para esas tres dimensiones. Esto no implica, por supuesto, ninguna jerarquización valorativa de las personas, entre otras cosas, porque puestos a valorar, lo que en todo caso habría que tener presentes son las obras –por ejemplo a favor de la justicia–, no la expresión formal de las convicciones.

En segundo lugar, la relación entre la *fides* y las otras dimensiones puede ser calificada de *asimétrica*, además, desde una doble perspectiva. Desde el punto de vista de lo universalizable “obligante” para todo el personal de la Universidad, la asimetría juega «a favor» de las otras tres dimensiones, que tienen que imbricarse entre ellas para que se realicen adecuadamente: todos, todas, al margen de sus creencias, están afectados por ellas. Pero desde el punto de vista del sentido, fundamento, densidad de interrelación de las unas en las otras, la asimetría juega «a favor» de la *fides*, por supuesto, sólo para quien tiene fe (y para la institución jesuita como tal): ella es la decisiva a la hora de tenerlas presentes a todas.

Precisamente por la complejidad de esta relación, tanto en el momento de la tensionalidad como en el de la asimetría, hay que enfatizar la necesidad de «cultivarla con mimo», porque en ella nos jugamos la adecuada articulación de la afirmación simultánea de la acogida de la pluralidad y de la confesionalidad. Aunque, por otro lado, y reconociendo por mi parte que hay cuestiones debatibles en la forma como la he concretado, entiendo que hay que ver en ella otro de los puntos sujetos al diálogo<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> La gráfica sobre las cuatro dimensiones (a la manera de cuatro aspas de una hélice) y sus prolongaciones, elaborada en el Vicerrectorado de Innovación de la Universidad de Deusto, es expresiva para bastantes cosas, pero no lo es en cambio para dar idea de esta relacionalidad que se propone aquí, puesto que plasma la simetría, no la tensionalidad asimétrica. Hay, igualmente, un modo de presentar la *humanitas* como síntesis «necesaria» de las otras tres dimensiones –incluyendo, por tanto, la *fides*– y haciendo de ese modo que cierre el ciclo de dimensiones, que sólo se sostiene bien a costa de no resaltar la consistencia secular de las dimensiones que no son *fides*.

## 5. Sobre los espacios universitarios para la presencia de la *fides*

Tras el recorrido realizado, el último punto que nos queda es el de llevar a una mayor concreción programática lo que supone esta propuesta universitaria a favor de la confesionalidad cristiana de inspiración e invitación.. Los ámbitos de la concreción son múltiples: la docencia reglada, la investigación, las actividades extracurriculares, las actividades de proyección social, etc. Aquí, debido a los objetivos más específicos de estas jornadas, orientados especialmente a los currículos del grado, me centraré sobre todo en el primero de ellos.

### 5.1. En la docencia reglada

Respecto a la docencia reglada, pueden contemplarse los siguientes espacios para la presencia de la *fides*.

En primer lugar, hay que pensar en proponer materias y asignaturas relacionadas explícitamente con la *fides*, contemplando el complejo campo de la misma que en su momento se especificó<sup>23</sup>. Esto significa que para algunas de esas materias existe la posibilidad de que sean propuestas al alumnado (de una carrera, de varias, incluso a todos) de modo obligatorio, pero con tal de que no impliquen confesionalidad (tienen que ver con ciencia, filosofía y cultura en torno a lo religioso)<sup>24</sup>. Mientras que, para aquellas en las que se presupone la apertura a la confesionalidad, la oferta tiene que ser en la modalidad de optativas.

He aquí algunos ejemplos de asignaturas posibles, sobre las que cabe hacer esta distinción, que son viables dentro del marco de la ANECA: 1) «Pensamiento filosófico sobre Dios»: en sí es asignatura no confesional; 2) «Pensamiento social cristiano»: se presta a cierta ambigüedad que hay que clarificar, ya que puede ser presentado sin presuponer la fe ni dinámicas de obediencia al Magisterio –y desbordando el pensamiento del Magisterio papal– o presuponiendo todo esto, lo

---

<sup>23</sup> Dejo aquí de lado la especialidad de teología que, evidentemente y por definición, centra el conjunto de sus materias en la *fides*.

<sup>24</sup> Es importante que en este caso estas asignaturas se presenten y trabajen de tal modo que ni sean ni parezcan «tapaderas» de objetivos confesionales.

que hace que sea más bien «Doctrina social de la Iglesia»<sup>25</sup>; 3) «Fenomenología del hecho religioso»: tiene que ver con ese modo de saber que en sí no es confesional; 4) «Introducción a la espiritualidad»: puede proponerse como inmersión en lo que significan los procesos de interioridad abiertos a la posibilidad de orientarse hacia la Plenitud de la Realidad; esto impregna a la materia de cierta confesionalidad, pero interreligiosa y tenue; 5) «El pluralismo religioso actual»: puede ofertarse desde una perspectiva de estricto análisis social que no presupone la fe, o como una asignatura con la que confrontarse de modo creyente con ese pluralismo; 6) «Jesús de Nazaret»: cabe en principio una aproximación estrictamente histórica a su figura –con agnosticismo metodológico–, pero a mí me parece muy necesario ofertar una materia como ésta con el rigor universitario que se merece pero, además, con el horizonte de apertura a la fe; 7) «Introducción (creyente) a los evangelios»: la materia me merece la misma consideración que la precedente.

Los criterios para decidir la proposición de materias como éstas son por supuesto varios: el de pertinencia para determinadas carreras según los baremos de excelencia; el prudencial, o de conveniencia por su adecuación a los contextos presentes; y, por supuesto, el de identidad y misión, que incluye que la *fides* tenga lugares para la explicitación y la maduración. Por mi parte, considero que debería ofertarse a todo el alumnado al menos una asignatura optativa con apertura *explícita* a la perspectiva de fe, concebida a la manera que en su momento se indicó. Sería además partidario, incluso, de apostar por que esa materia fuera «Jesús de Nazaret».

Respecto a estas materias en las que hay apertura –tenue o densa– a la fe, resulta conveniente, metodológicamente, aplicar a ellas el referente de «experiencias de identidad» que se está proponiendo para la dimensión de *iustitia* (estimulando la entrada en la vida de profesores y alumnos, de las realidades de injusticia por el contacto directo con quienes las sufren). Estas experiencias de identidad serían ahora contactos con el mundo vivo de quienes tienen fe o con determinados procesos de camino hacia ella o en ella. Piénsese en lo que podría hacerse, entre las asignaturas posibles que he citado, con las cuatro últimas (prácticas de meditación, convivencias con comunidades creyentes, escucha de testimonios de creyentes, etc.).

Un tema algo delicado, pero también importante, a la hora de plantearse la presencia de la *fides* en la docencia reglada de grado es el que podría ser definido

---

<sup>25</sup> Por mi parte considero que incluso en este segundo caso, si se quiere una presencia *universitaria* de esta doctrina, no puede estar ausente la actitud crítica.

como «apertura propedéutica» a ella. Tiene que ver con la docencia de materias obligatorias de las diversas carreras que en sí son seculares y se tienen que adecuar decisivamente al criterio de excelencia interna. Lo delicado de la cuestión viene del hecho de que hay que evitar «sermonear» con ocasión de la propia materia, por respeto a la materia y por respeto a la pluralidad del alumnado e incluso del profesorado. Ahora bien, este riesgo no debe hacernos olvidar que es no sólo posible sino acorde con ese criterio de excelencia y respeto, que se presenten las diversas materias de modo tal que no cierren sino que dejen abierta la posibilidad de trascendencia, pero sin que en la docencia de la materia se traspase la puerta hacia ésta. Presento algunos ejemplos, escorados al lado humanístico por ser el que mejor conozco. Los ofrezco además de modo muy elemental y en bruto, esto es, necesitados de ser corregidos, pulidos y desarrollados.

Hay disciplinas –tomemos el caso de la psicología– que en su propio mundo académico tienen enfoques diversos, unos más humanistas que otros, que son más duramente empíricos y con trasfondos materialistas. Pues bien, en estos casos, sin violentar por supuesto ni el rigor de la disciplina ni la libertad de cátedra ajustada a él, convendría hacer presentes esos enfoques que, por ellos mismos, esto es, como enfoques de saber de la disciplina, son más armonizables con preguntas por el sentido. O podrían presentarse todos ellos, explicitando no sólo sus supuestos epistemológicos sino también sus supuestos cosmovisionales –que, como tales, desbordan el saber científico–.

Si pensamos en los estudios históricos, en ellos se da una muy fuerte presencia del acontecimiento definible como religioso, tomado en su sentido más variado y complejo. No se trata en modo alguno de presentarlo apologéticamente. Se trata de ofrecerlo con todo el rigor del acercamiento a la realidad, llena de miserias y grandezas, protagonizada por personas e instituciones creyentes. Sin parcialidad prejuiciada en uno u otro sentido y sin reduccionismo. Piénsese, por ejemplo, en todo el período cubierto por el arte románico.

Cuando hay acercamiento (literario, artístico, filosófico, etc.) a personajes concretos que han tenido una relación vital con la fe o espiritualidad plasmada en sus obras (de acogida, de duda, de rechazo, de búsqueda, etc.), se trata, igualmente, de hacerlo con ese rigor que pretende introducir a los estudiantes en lo que el personaje en cuestión fue realmente, en lo que significó para él la obra que produjo, en la conexión real que esta obra tuvo con lo religioso. Se encontrarán fuertes enraizamientos en la fe y espiritualidad, e igualmente fuertes rechazos, pero haciendo todos ellos de la fe algo vivo y experiencial. Repito, no se trata de «catequizar con ocasión de», sino de presentar a las personas en cuestión tal como

plantearon su vida y su obra. Piénsese, por ejemplo, en Bach<sup>26</sup>, o en Chillida, o en un sector significativo de los poetas, o en Teresa de Jesús, o María Zambrano, o en Nietzsche o en Pascal o en Voltaire, etc.

El último ejemplo tiene que ver con la materia de ética cívico–profesional que antes indiqué que debía proponerse obligatoriamente a todos los alumnos, de acuerdo con los criterios que se desprenden del modelo que aquí se propugna (algo, por lo demás, ya básicamente generalizado en los centros de UNIJES). Como tal ética universalizable, no presupone la fe ni la moral religiosa. Pero, igualmente, como ética que acoge decididamente la pluralidad, puede y debe ser presentada con tal afinamiento que abra a la posibilidad, incluso a la razonabilidad, de opciones de éticas y mundos de sentido religioso (también, por supuesto, a la razonabilidad de opciones agnósticas y ateas), con tal de que tengan presentes sus supuestos básicos.

### 5.2. Otros foros académicos

Despegándonos de la docencia de grado, pero en el entorno inmediato de ella, sería muy positivo crear espacios de interconexión, foros de reflexión interdisciplinar, ámbitos de debate, pequeños cursos formativos, etc., en torno a cuestiones relevantes de la *fides*, dirigidos en principio a profesores pero abiertos cuando se vea oportuno a los alumnos.

### 5.3. Actividades extracurriculares

Las posibilidades de presencia de la *fides* en las actividades extracurriculares (en las que hacer experiencia de búsqueda e identidad de fe), evidentemente, están totalmente abiertas. No entro aquí a desarrollarlas dado que se me pide centrarme en las iniciativas docentes. Sí subrayo que, dado que tienen que enfrentarse al menosprecio ambiental de lo eclesial–cristiano–religioso, piden dedicar a ellas personas y recursos especialmente adecuados, priorizando este tema.

---

<sup>26</sup> *El único propósito y razón final de toda música debería ser la gloria de Dios y el alivio del espíritu* (Bach). Algo de eso percibía el ateo militante Nietzsche al confesar que escuchar *La pasión según San Mateo* le hacía vivenciar el evangelio.

#### 5.4. En la investigación

La *fides* tiene también un lugar de presencia, que hay que explorar más que hasta ahora, en el ámbito de la investigación. No me meto de lleno en él, por la razón precedente, pero apunto lo siguiente, a modo de ilustración y sin ánimo de exhaustividad. Convendría, en primer lugar, definir alguna línea prioritaria de investigación en los centros de UNIJES, que tenga que ver con la *fides*, a la que se le asignen los correspondientes apoyos institucionales. Sería muy positivo, en segundo lugar, estimular, por supuesto, la investigación en los estudios de teología, pero estimular también investigaciones enmarcadas en principio en otros ámbitos del saber que, desde una perspectiva interdisciplinar o de pluralismo de enfoques, a la vez en la autonomía respectiva y en la interconexión, contemplan el enfoque teológico-*fides*<sup>27</sup>. En tercer lugar, es también muy conveniente prestar especial atención a la investigación de problemáticas y debates sociales que implican a la religión en general o al cristianismo en particular, tratando de ser fieles a las exigencias éticas seculares y a las demandas del cristianismo de enfoque liberador –desde la primacía de la referencia del Dios Amor–.

#### 5.5. En la proyección social

El último ámbito que queda por contemplar, de cara a la presencia de la *fides* en nuestras universidades, es el de las actividades de proyección social. También aquí me limito a una breve mención, apuntando a iniciativas como éstas: difusión de las investigaciones antedichas, promoción de encuentros abiertos de diverso tipo (conferencias, jornadas, etc.) convocando a personas creyentes académicamente significativas y con impacto social, etc.

A modo de síntesis, acabo apuntado que el tema/debate de la laicidad puede ser especialmente rico para marcar la forma de implicación de la *fides* en las universidades jesuitas, en sus diversos ámbitos de docencia, investigación y proyección social. En coherencia con lo que se ha ido diciendo, debería expresarse como apuesta de colaboración con instancias religiosas y seculares a favor de una laicidad abierta, mediadora, inclusiva, frente a laicismos y antilaicismos intransigentes y dogmáticos. No es éste el lugar para desarrollar esta idea, pero la considero realmente sugerente y fecunda, no exenta de riesgos, sobre todo por

---

<sup>27</sup> En el Aula de Ética de la Universidad de Deusto hemos seguido este criterio para investigaciones sobre «El perdón en la vida pública», «Enfoques de la desobediencia civil», «La laicidad en los nuevos contextos sociales», «Conflictos, violencia y diálogo: el caso vasco».

las tensiones intraeclesiales que pueden generarse, pero por la que considero hay que apostar<sup>28</sup>.

## 6. Para acabar, un texto de Kolvenbach

Dado que todas estas consideraciones han pretendido concretar lo que puede suponer en nuestros contextos plurales la presencia de la *fides* como dimensión relevante dentro del modelo universitario que estamos llamando de «Ledesma-Kolvenbach», es muy oportuno acabarlas con un texto expresivo de quien con su autoridad institucional y moral ha actualizado este modelo:

*Lejos de nosotros el pretender convertir la Universidad en un mero instrumento para la evangelización, o peor aún, para el proselitismo. La Universidad tiene sus propias finalidades que no pueden ser subordinadas a otros objetivos. Es preciso respetar la autonomía institucional, la libertad académica, y salvaguardar los derechos de la persona y de la comunidad dentro de las exigencias de la verdad y del bien común. Pero una Universidad de la Compañía persigue otros objetivos, más allá de los objetivos obvios de la misma institución. En una Universidad católica, o de inspiración cristiana, bajo la responsabilidad de la Compañía de Jesús, no existe –no puede existir– incompatibilidad entre las finalidades propias de la Universidad, y la inspiración cristiana e ignaciana que debe caracterizar a toda institución apostólica de la Compañía. Creer lo contrario, o actuar en la práctica como si hubiera que optar entre o ser Universidad o ser de la Compañía, sería caer en un reduccionismo lamentable<sup>29</sup>.*

---

<sup>28</sup> Es interesante, a este respecto, tanto a nivel descriptivo de la realidad como a nivel propositivo, la obra de R. DÍAZ SALAZAR (2008), *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa. También puede ser útil la investigación interdisciplinar del Aula de Ética sobre este tema que antes he citado: VV.AA. (2007), *La laicidad en los nuevos contextos sociales*, Santander, Sal Terrae.

<sup>29</sup> En su intervención en Monte Cucco-Roma, 2001, "La Universidad de la Compañía de Jesús a la luz del carisma ignaciano".