



La catolicidad como tarea dialógica. Desafíos y tareas de las universidades católicas en las sociedades postseculares

*Carlos Miguel Gómez Rincón**

Resumen

Este artículo explora los retos que las universidades católicas deben enfrentar en las sociedades post-seculares. En la primera parte se explora la cuestión de la relación entre religión y modernidad, argumentando que antes que a la desaparición de la religión, la secularización ha conducido a una transformación del horizonte de comprensión y búsqueda de sentido cuyas dos características principales son el carácter pluralista y post-metafísico de la creencia. En la segunda parte se analizan las consecuencias que estas dos características tienen para la tarea de la universidad católica de propiciar el diálogo entre fe, razón y cultura. Finalmente, se sugiere que la situación presente exige que este diálogo se comprenda como una tarea intercultural.

Palabras clave

Secularización, post-secularización, diálogo intercultural, diálogo fe y razón, universidad católica.

.....

* Ph.D. Filosofía de la Religión (Universidad Goethe, Frankfurt), M.A. Religious Studies (Universidad de Lancaster, Reino Unido), Licenciado en Filosofía y Profesional en Estudios Literarios (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá). Profesor e investigador del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones-CETRE, Universidad del Rosario, Bogotá. Contacto: cmgr3@yahoo.com.

Catholicity as a Dialogical Task. Challenges and Tasks of catholic Universities in Post-secular Societies

Abstract

This article investigates the challenges Catholic universities must face in post-secular societies. The first part deals with the relationship between religion and modernity, arguing that secularization has led towards a transformation of religion and its place in society, rather than to its total overcoming. One of the main transformations of the relationship between society and religion brought about by secularization is the emergence of a new horizon of understanding characterized by the pluralistic and post-metaphysical character of belief (religious or otherwise). Then, the second part analyses the consequences these two characteristics bring for the tasks of Catholic universities, traditionally understood as the promotion of the dialogue between faith, reason and culture. Finally, the article argues that the present predicament demands this dialogue to be understood as an intercultural endeavour.

Keywords

Secularization, Post-secularization, Intercultural Dialogue, dialogue Between Faith and Reason, Catholic University.

Introducción

El diálogo entre fe, razón y cultura, cuya promoción y realización, de acuerdo con la *Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae*¹, es una

1 *Ex Corde Ecclesiae Constitucion Apostolica Del Sumo Pontífice Juan Pablo II Sobre Las Universidades Católicas* (1990), 5, 15, 43, 46, consultada en febrero 3, 2012. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-cordeecclesiae_sp.html.

de las tareas fundamentales de la universidad católica, adquiere hoy unas dimensiones acaso únicas en su historia. Probablemente, la característica más desafiante del contexto en el que este diálogo debe darse hoy es la tensión entre dos tendencias antagónicas. De un lado, encontramos ciertas interpretaciones de la racionalidad y la religión que las presentan como elementos antagónicos y las circunscriben a configuraciones particulares y parciales de cada una; del otro, constatamos la pluralidad de visiones de mundo, tradiciones religiosas y proyectos de vida que compiten por alcanzar articulación social y son fuente común de conflictos y antagonismos para cuya resolución no contamos aún con las estrategias suficientes. La primera tendencia enmarca los continuos intentos por reducir de modo exclusivista la razón a uno solo de sus modelos posibles (e.g. la racionalidad científica) y oponerla a una idealización, también reductiva, de la religión entendida como, por ejemplo, un fenómeno basado en la emocionalidad, la debilidad intelectual y el dogmatismo, carente de toda racionalidad. La segunda tendencia envuelve la demanda de reconocer la pluralidad de formas de racionalidad y de tipos de experiencia y verdad religiosa que cuestionan las pretensiones de validez universal que las formas propias de la razón y la religión en occidente (i.e. la ciencia y el cristianismo) han solido considerar esenciales.

¿Cuál puede ser la tarea de las universidades católicas en este contexto? O mejor, ¿cómo podemos comprender en la situación presente la misión de las universidades católicas de promover el diálogo entre fe, razón y cultura? Mi tesis en este artículo será que tal misión solo puede llevarse a cabo como un proceso dialógico e intercultural mediante el cual la universidad católica puede constituirse en una plataforma para la comunicación, evaluación y creación de saberes y perspectivas. Una plataforma dialógica semejante representa en nuestros días la condición de posibilidad de toda catolicidad. Para desarrollar esta tesis, en la primera parte analizaremos brevemente algunas de las características de la situación presente, que ha sido descrita por algunos autores con el adjetivo de «post-secular». En segundo lugar, analizaremos

los desafíos que las sociedades post-seculares plantean a las universidades católicas. Finalmente, sugeriremos que el mejor modo de responder a estos retos es pensar la universidad católica como una plataforma para el diálogo intercultural.

1. Las sociedades post-seculares

El panorama político y religioso de nuestros días parece haber falseado la hipótesis que ligaba la modernidad con la secularización, entendida como el declive total de la religión. Contrariamente a las teorías sociológicas y filosóficas que pronosticaban la debilitación paulatina de lo religioso hasta el punto de su eventual desaparición como consecuencia de la racionalización creciente de regiones cada vez mayores del mundo de la vida, lo religioso parece haber retornado como una importante fuerza que influye no solo en la vida privada de las personas sino también en diferentes niveles de la sociedad, la cultura y la política². Pero este retorno de lo religioso, como se ha señalado en repetidas ocasiones, no es propiamente un retorno a la hegemonía de una sola religión ni puede comprenderse como una vuelta a un estado pre-moderno o pre-secular³. Todo lo contrario. El retorno de lo religioso está determinado por el proceso de secularización, el cual moldea el comportamiento de lo religioso en nuestros días.

-
- 2 En el caso Latinoamericano esto es particularmente claro. Como señala Bastian la modernidad religiosa en nuestro continente es determinada por una tensión paradójica entre la tendencia hacia la laicización autoritaria de las instituciones políticas y las dimensiones sociales, y los procesos de reconfiguración de la esfera de lo religioso mediante el surgimiento de nuevos actores y grupos, como las iglesias pentecostales, que luchan por conquistar el espacio público y se vinculan con movimientos políticos –tanto como los actores religiosos tradicionales que continúan ejerciendo una influencia moral, cultural y política decisiva. Jean-Pierre Bastian, «La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía», en *La Modernidad Religiosa: Europa y América Latina en Perspectiva Comparada*, ed. Jean-Pierre Bastian (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004).
- 3 Desde cierto punto de vista uno podría preguntarse si este «retorno» de lo religioso no es más bien un «resurgimiento» del interés de los académicos por la religión, motivado por acontecimientos de la historia reciente como los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 o las reiteradas demandas por el reconocimiento de los derechos civiles de comunidades de orientación religiosa o fuertemente vinculadas a una cosmovisión particular; pues a pesar de la apuesta metodológica por el naturalismo o el agnosticismo típica de las ciencias sociales y humanas en la modernidad, lo religioso no parece haberse ausentado nunca de lo social (tal vez con algunas contadas expresiones). En este sentido, como veremos en el siguiente numeral, ha surgido la pregunta de si la secularización al estilo europeo no representa la excepción más que la regla.

¿Cómo podemos comprender el proceso de secularización y de qué manera determina el retorno de lo religioso en la actualidad? En su reciente libro *A Secular Age*, Charles Taylor distingue entre tres sentidos de la secularización. En primer lugar, encontramos el sentido usual del término descrito por la sociología, según el cual la secularización consiste en la separación entre Estado y religión, y más específicamente en la gradual aparición de esferas de la vida cultural y social que funcionan con independencia de la autoridad religiosa. En este sentido, la religión deja de funcionar como rectora de la educación, la política, la economía, la ciencia y aún de las relaciones interpersonales, cada una de las cuales comienza a funcionar con una racionalidad propia. La secularización puede ser comprendida aquí como un proceso de laicización de las instituciones sociales y de las dimensiones de la cultura que no obstante es compatible con la creencia y la práctica religiosa, la cual quedaría confinada al dominio de la vida privada. En segundo lugar, para Taylor la secularización puede ser comprendida llanamente como el declive de la creencia y la práctica religiosa: El alejamiento de las personas de Dios y lo sagrado, la pérdida de pertenencia a las religiones institucionales, la falta de participación en el culto y, en una palabra, el advenimiento del ateísmo o el agnosticismo.

Finalmente, y este es el argumento central de Taylor, la secularización puede ser comprendida como un cambio en las «condiciones de la creencia» que afecta tanto a creyentes como a no creyentes y que caracteriza el modo de ser propio de la modernidad⁴. En este sentido, «la secularidad es cuestión de todo un contexto de comprensión en el cual nuestra experiencia y nuestra búsqueda moral, espiritual o religiosa tiene lugar»⁵. Este nuevo «contexto de comprensión» que determina la auto-comprensión y la experiencia tanto de creyentes como de no creyentes en la modernidad se produce por una serie de

4 Cf. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 1-22.

5 *Ibid.*, 3 (mi traducción).

transformaciones históricas y culturales, muchas de ellas motivadas desde adentro del cristianismo, las cuales son analizadas cuidadosamente por Taylor y en las que no nos podemos detener aquí. Baste con señalar que la secularización más que un proceso puramente político o sociológico, implica según Taylor el surgimiento de un nuevo horizonte de inteligibilidad y de experiencia moral y espiritual que constituye el corazón mismo de la manera de comprender y vivir el mundo en la modernidad. La cuestión no es pues si las personas tienen o no creencias religiosas, sino de qué modo pueden creer y buscar sentido a sus vidas. Para Taylor, la principal característica de la creencia y experiencia religiosa en la era secular es su carácter opcional y «reflexivo». Lo primero significa que la secularización es la época en la que surgen alternativas de plenitud y realización humana desligadas de una referencia a Dios o a lo divino. La búsqueda de Dios, se da pues en un contexto de múltiples alternativas y ofertas de aquello que constituye la meta última y el sentido de la vida humana y por eso no solo es una opción entre muchas, sino sobre todo se trata de una opción contrastada, combatida⁶. El carácter «reflexivo» de la creencia en tiempos seculares significa que tanto las personas que tienen una orientación religiosa como las que no, no pueden ya creer de manera «ingenua», es decir, sin reconocer las determinaciones culturales, históricas y sociales de aquello en lo que creen⁷.

Para nuestros propósitos en este artículo, podemos denominar a estas dos características básicas de la secularización el *carácter pluralista y post-metafísico* del horizonte de comprensión que determina la formación de creencias (religiosas y no religiosas) en el mundo actual. De este modo, más que la gradual desaparición de lo religioso o su aislamiento en el dominio de la vida personal, la secularización genera una manera particular de creencia, experiencia y participación religiosa. En tanto que este cambio en la manera de creer ha tenido ya lugar y sin embargo el aspecto religioso sigue

6 *Ibid.*, 18.

7 *Ibid.*, 14.

siendo un factor definitorio tanto de las formas como las personas buscan sentido como de las relaciones sociales y las producciones culturales, buena parte de las sociedades actuales pueden ser denominadas post-seculares.

1.1 *El Concepto de lo Post-secular*

Las relaciones entre modernidad y religión han probado ser mucho más complejas de lo que esperaban algunos teóricos clásicos de la secularización⁸. Antes que un proceso lineal de racionalización que gradualmente conduciría a la desaparición de la religión o a su casi total pérdida de influencia en las distintas esferas sociales, la secularización aparece hoy más bien como un proceso geográficamente diversificado de reconfiguración de las relaciones entre política, sociedad y religión y, en general, de transformación de lo religioso. La aparición de un espacio público pluralista y en constante transformación, en la que ninguna tradición puede pretender tener ni el dominio de las instituciones políticas ni la hegemonía cosmovisional, es una de las características centrales de este proceso. Pero por esto mismo, tal espacio público no puede ni identificarse con ni replegarse sobre una visión de mundo naturalista y unas instituciones laicistas (un ateísmo estatal, por ejemplo) que de suyo están ligadas a una visión de mundo particular. El ideal de una sociedad perfectamente ordenada mediante principios y normas universales alcanzadas por la razón de los ciudadanos, la cual ha conquistado de este modo su total independencia de toda visión de mundo religiosa y se ha proveído no solo de principios de legitimación y ordenamiento político autónomos, sino también de fuentes propias de cohesión social y motivación moral de los ciudadanos desligadas de todo *ethos* particular, parece hoy uno de los sueños inalcanzables de la Ilustración. Por el contrario, la «secularización de la secularización»⁹, como algunos

8 Peter Berger, «The Desecularization of the World: A Global Overview», *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger (Washington: Ethics And Public Policy Center, 1999), 1-18.

9 Al respecto es interesante el trabajo de José María Mardones, *Para Comprender las nuevas formas de la religión* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 34-36.

autores han denominado una de las etapas del proceso mismo de la secularización, implica la pérdida de hegemonía cosmovisional no solo del Cristianismo, en el caso del mundo occidental, sino de cualquier tradición religiosa o no religiosa que pretenda ofrecer la visión última de la realidad. Esto no significa que las diferentes tradiciones y visiones de mundo que constituyen el espacio público pluralista hayan dejado de elevar sus pretensiones de verdad universal, sino tan solo que lo hacen en un contexto diferente, en el cual aparecen como una opción más junto a las otras.

En este contexto, como hemos dicho, las tradiciones religiosas no solo no han perdido su influencia en las esferas políticas, sociales y culturales, sino que además se encuentran en un proceso de transformación y reconfiguración mediante el cual encuentran la manera de asegurar su lugar en el mundo contemporáneo. Esto ha despertado la sospecha sobre la validez de la teoría de la secularización. Peter Berger, por ejemplo, ha defendido recientemente la tesis de la «des-secularización», según la cual los procesos de modernización generan no solo efectos secularizantes (en el primer y segundo sentidos de Taylor), sino también y, de manera necesaria, movimientos de contra-secularización por parte de las comunidades religiosas. Estos movimientos de contra-secularización van desde el rechazo a la modernidad por parte de grupos que o bien tienden a establecer sub-culturas religiosas (por ejemplo los fundamentalismos, una de las formas más generalizadas del retorno de lo religioso en todas las tradiciones del mundo hoy) o a promover revoluciones religiosas que buscan establecer estados confesionales, hasta los esfuerzos por adaptarse al mundo moderno (como en el caso del Catolicismo con el Concilio Vaticano Segundo). Como consecuencia, afirma Berger, el mundo de hoy es tan religioso como siempre ha sido, con dos excepciones: la Europa occidental y la subcultura globalizada de la academia occidental¹⁰. Desde una perspectiva más radical aún, Aleksandr Morozov reflexionando sobre la situación religiosa actual

10 Peter Berger, «The Desecularization of the World: A Global Overview», *op. cit.*

en lo que fuera la antigua Unión Soviética, afirma que la idea de la secularización, más que representar una ley del desarrollo propio de la historia moderna, constituye uno de los ideales del proyecto de la Ilustración que junto con otros de sus elementos centrales ha entrado en crisis en la modernidad tardía. De este modo, para él la post-secularidad es de suyo una post-ilustración y, de la mano de la crisis de la racionalidad moderna que proveía el sustento conceptual de la tesis de la secularización, esta no significa otra cosa que «la pérdida de influencia de la élite de los clérigos en la sociedad y el Estado»¹¹, pero no la total desmitificación del mundo o el triunfo de los principios universales de la razón sobre las perspectivas particulares de las religiones o el debilitamiento de la vida de fe.

No obstante, el replanteamiento de la tesis de la secularización no debe interpretarse en el sentido de un desconocimiento o un ocultamiento de los efectos secularizantes propios de la modernidad, si bien estos no implican una anulación total de lo religioso ni de su influencia en la vida pública. La racionalización, la privatización de la fe, el surgimiento de esferas socioculturales que funcionan con autonomía de la religión, la pluralización del espacio público, la pérdida de dominio cosmovisional de una tradición religiosa dominante, y otros efectos semejantes son propios de la modernidad, si bien, como la modernidad misma, varían en cada contexto particular. Como hemos indicado, la idea de la post-secularización no tiene que ver con un retorno a lo pre-secular sino más bien con la reconfiguración de lo religioso en la modernidad y con el replanteamiento de las relaciones entre sociedades, culturas y religiones. En este sentido, en sus trabajos más recientes Jürgen Habermas ha señalado que además de la dimensión sociológica, lo post-secular implica una serie de preguntas normativas que tienen que ver con los principios que deben regir las relaciones entre ciudadanos de diferentes orientaciones cosmovisionales. Para Habermas, la post-secularidad implica, ante todo, un *cambio de conciencia* con respecto a las relaciones entre razón y religión, por

11 Aleksandr Morozov, «Has the Postsecular Age Begun?», *Religion, State and Society*, 36:1 (2008): 43.

medio del cual ambas pueden entrar en un proceso de aprendizaje mutuo¹². El centro de este cambio de conciencia tiene que ver con el replanteamiento de ciertos prejuicios secularistas que pronosticaban el triunfo de una visión de mundo naturalista y el declive total de la religión como consecuencia de la supremacía de la razón secular. Consecuentemente, desde el punto de vista normativo la post-secularización genera una serie de demandas a los ciudadanos de diferentes orientaciones espirituales (entre las cuales cuentan el ateísmo y el agnosticismo). Mientras que los ciudadanos de orientación religiosa tienen que esforzarse, según Habermas, por traducir sus motivaciones y razones religiosas en un lenguaje accesible a aquellos que no comparten sus creencias, los ciudadanos de orientación no religiosa deben evitar negar todo valor cognitivo y toda posibilidad de verdad a las afirmaciones religiosas¹³. De este modo, piensa Habermas, es posible iniciar un proceso de traducción mutua basada en la colaboración interpretativa entre ciudadanos pertenecientes a tradiciones heterogéneas. Semejante tarea colaborativa de aprendizaje mutuo es la base de todo proceso adecuado de deliberación democrática en las sociedades pluralistas post-seculares.

En una palabra, la post-secularidad, ampliando el tercer sentido de la secularidad propuesta por Taylor, puede comprenderse como un horizonte nuevo de comprensión que determina la manera como las personas de diferentes orientaciones espirituales pueden formar sus creencias y relacionarse entre sí, luego de que la secularización ha tenido lugar. Es decir, semejante horizonte surge del proceso mismo de la secularización, el cual antes que a la superación de la religión por la razón moderna, ha conducido a la transformación de ambas. Ya hemos señalado que el carácter pluralista y post-metafísico de la creencia (religiosa o de otro tipo) son dos de las características principales de esta configuración post-secular. ¿Qué retos generan estas dos características para las universidades católicas en la actualidad?

12 Jürgen Habermas, «Notes on a Post-secular Society», *New perspectives quarterly* 25, no. 4 (2008): 20.

13 Jürgen Harbermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity, 2008), 136-140.

2. Retos del contexto post-secular para las universidades católicas

Como indicamos en la Introducción, el reto principal que genera el contexto post-secular para las universidades católicas tiene que ver con la tarea de promover el diálogo entre fe, razón y cultura. En la *Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae* de 1990 sobre las universidades católicas, el entonces Sumo Pontífice Juan Pablo II presentaba esta tarea como un proceso dialógico que vincula al menos cuatro dimensiones: (a) la búsqueda de la verdad desinteresada mediante la articulación de Fe y razón, revelación y luz natural, las cuales son «dos niveles de conocimiento de la única verdad»¹⁴ en la que se encuentran y unen. (b) La búsqueda de significado de los nuevos descubrimientos científicos que debe garantizar que estos sean de beneficio para la humanidad, lo cual debe realizarse mediante la indagación de la dimensión ética y espiritual de la investigación científica¹⁵. (c) La integración de las distintas disciplinas y ramas del saber mediante el trabajo interdisciplinario, y sobre todo, mediante la determinación, con ayuda de la filosofía y la teología, del «lugar correspondiente y el sentido de cada una de las diversas disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio»¹⁶, lo cual debe conducir a formar una «visión orgánica de la realidad»¹⁷. Y (d) el estudio de las culturas del mundo y el examen de sus producciones mediante los criterios del Evangelio¹⁸.

Estas cuatro dimensiones del diálogo entre fe, razón y cultura son problematizadas por el carácter pluralista y post-metafísico propio del horizonte de comprensión del mundo post-secular. El carácter pluralista del horizonte de comprensión actual se refiere al hecho de la diversidad de visiones de mundo y proyectos de vida,

14 *Ex Corde Ecclesiae*, op. cit., 17, 46.

15 *Ibid.*, 7, 18.

16 *Ibid.*, 16.

17 *Ibid.*, 20.

18 *Ibid.*, 43, 45, 47.

pertenecientes a distintas tradiciones religiosas y no religiosas, que se ofrecen como alternativas para las personas. Semejante diversidad presenta al menos dos retos para el diálogo entre fe razón y cultura, tal y como es planteado por la Constitución *Ex Corde Ecclesiae*. En primer lugar, la pretensión de universalidad de la visión cristiana de la realidad es interpelada y contradicha por las pretensiones semejantes de otras tradiciones religiosas y seculares. Este «conflicto entre pretensiones de verdad», como es llamado en la filosofía de la religión contemporánea¹⁹, confiere al diálogo interreligioso e intercultural un lugar primordial entre los métodos por medio de los cuales la universidad puede buscar la verdad. En efecto, el diálogo entre fe y razón es pluralizado por la presencia de distintas configuraciones de la fe y la polifonía de voces de la razón que no pueden ser desconocidas por la universidad y ante las cuales la Iglesia tiene que responder con interpretaciones cada vez más incluyentes y comprensivas, para dar cuenta de su propia pretensión de universalidad y aclarar la relación de la revelación cristiana con las otras visiones del mundo, lo divino y el ser humano. Si la universidad católica no prestara atención a esta multiplicidad de expresiones de la fe y la racionalidad, no solo fallaría a la hora de aproximarse a la complejidad de la realidad de nuestro mundo, ofreciendo una visión parcial y distorsionada de las culturas humanas, sino que además sería incapaz de servir a la misión de la Iglesia, que al negarse a considerar y discutir los otros puntos de vista se tornaría problemática con respecto a su propia aspiración de universalidad. Pues, como afirma John Cobb con gran claridad:

Solamente en tanto que una tradición pretende ser universalmente relevante su exclusión de los puntos de vista de otros resulta problemática en términos de su propia norma. Por supuesto, es posible continuar con la pretensión de validez universal al tiempo que se ignoran las pretensiones similares de otros. Pero de este modo esta pretensión no es más que

.....

19 Cf. John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985), 88-95.

una pretensión. Para demostrar la validez de su pretensión es necesario comprender las pretensiones de otros y explicar sus relaciones mutuas²⁰.

En segundo lugar, la pluralidad de visiones de mundo hace aún más ardua la tarea de lograr una visión orgánica e integrada de la realidad, de por sí dificultada por la diversidad de disciplinas académicas y científicas y por la especialización creciente del conocimiento. El reto de responder a esta fragmentación de la realidad en perspectivas parciales, rivales y difícilmente reconciliables ha sido identificado por el Magisterio Latinoamericano como una de las tareas primordiales de la Iglesia en nuestros días. En especial el documento de *Aparecida* reflexiona sobre esta cuestión y la vincula con el fenómeno de la globalización²¹. La avalancha constante de «nueva información» propagada por los medios de comunicación así como por las diversas disciplinas, perspectivas metodológicas y formas de vida generan una crisis de sentido en tanto que ninguna perspectiva parcial «logra proponernos un significado coherente para todo lo que existe»²². En este sentido, según *Aparecida* «lo que se echa de menos (...) es la posibilidad de que esta diversidad pueda converger en una síntesis, que, envolviendo la variedad de sentidos, sea capaz de proyectarla en un destino histórico común»²³.

Ahora bien, la posibilidad de generar una comprensión unificada de la realidad basada en el mensaje cristiano, que el documento de *Aparecida* sugiere como una de las misiones de la Iglesia en nuestros días²⁴ y la *Constitución Ex Corde Ecclesiae* como una de las tareas de las universidades católicas²⁵ es problematizada aún más por la segunda característica del horizonte de comprensión de las sociedades post-seculares: el carácter post-metafísico de la creencia. Esto de dos

20 John Cobb, «Beyond Pluralism», en *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D'Costa (Nueva York: Orbis, 1990), 92 (mi traducción).

21 V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Aparecida: Documento Conclusivo* (Bogotá: CELAM, San Pablo, Paulinas, 2007), 10, 42, 43.

22 *Ibid.*, 36, 37.

23 *Ibid.*, 43.

24 *Ibid.*, 41, 42, 43, 480.

25 *Ex Corde Ecclesiae*, *op. cit.*, 13, 16, 20.

modos. En primer lugar, encontramos el tan discutido hecho de la crisis de los llamados grandes meta-relatos, es decir, de las visiones globales e integradoras de la realidad, características tanto de las grandes tradiciones religiosas como de ciertas ideologías ateas modernas, que procuraban establecer el sentido de todo lo existente y el lugar del ser humano en el cosmos basadas en la presentación del fundamento último de todas las cosas. Esta crisis de la posibilidad de conocer el fundamento último de la realidad que define el pensamiento de la modernidad tardía (o la postmodernidad) determina las condiciones de la creencia en nuestros días de manera profunda. Para algunos autores, la crisis de los fundamentos absolutos significa que tal vez no sea ya posible ofrecer una visión de mundo metafísica capaz de integrar, dar sentido y regular todas las dimensiones de la vida²⁶. De este modo, la aspiración de contar con una perspectiva hermenéutica privilegiada desde la cual articular y dar sentido a la diversidad de una manera convincente y aceptable para todos, es decir, de modo universal, es doblemente cuestionada por la pluralidad de visiones de mundo y la crisis de los fundamentos metafísicos.

En segundo lugar, el carácter post-metafísico del horizonte de comprensión actual impone fuertes restricciones al lugar que pueden ocupar las creencias religiosas y en general las visiones de mundo globales de la realidad en la vida personal, social y política en la actualidad. Esto afecta también las tareas (b) y (d) que Juan Pablo II diera a las Universidades Católicas: la búsqueda del sentido de los descubrimientos científicos y el establecimiento de límites para la investigación científica, y el estudio y examen de las otras culturas del mundo *desde* los valores del Evangelio. Un claro ejemplo lo ofrece el campo de la política. El principio de neutralidad del Estado frente a cualquier cosmovisión y su independencia de cualquier tradición religiosa, que constituye la base de las democracias liberales (y es de hecho el ideal de la secularización en el primer sentido de Taylor),

26 Cf. José María Mardones, *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización* (México: Cuadernos de Fe Y Cultura, Universidad Iberoamericana, 1996), 33-37.

requiere de principios que permitan evaluar las posiciones de ciudadanos pertenecientes a cosmovisiones diversas con independencia de los valores, nociones y criterios de única visión de mundo²⁷. De este modo, aun si (en el más afortunado de los casos) en un proceso de deliberación política se permitiera utilizar argumentos religiosos y recurrir a fuentes de justificación basadas en razones religiosas, ninguno de los participantes podría pretender que sus razones tengan tal poder normativo como para que representen la base común para la toma de decisiones. La pretensión de verdad y universalidad de cada participante se ve así limitada de modo que los criterios y estándares de ninguna de las partes pueden presuponerse como universalmente normativos. Consecuentemente, ningún juicio unilateral sobre las producciones y actuaciones de «otras culturas» o tradiciones puede ya considerarse legítimo. El carácter post-metafísico de la creencia condiciona el uso de las razones que damos para justificar nuestras acciones y creencias, de modo que los principios que utilizamos para juzgar tales razones no pueden ser presupuestos como universalmente valederos²⁸.

En su legendario diálogo con Jürgen Habermas en la Academia Católica de Baviera en el año 2004, el entonces cardenal Joseph Ratzinger reconoce la dificultad de esta cuestión y la fuerza con que determina la situación presente. Luego de reconocer «la falta de universalidad *de facto* de las dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica»²⁹ el pontífice indica con gran lucidez la dificultad de encontrar principios comunes para regular una sociedad mundial y multicultural, pues «no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan

27 Cf. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, op. cit., 116-122; Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión* (Madrid: Encuentro, 2006).

28 Carlos Miguel Gómez, *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America* (Würzburg, Echter Verlag, 2012).

29 Joseph Ratzinger, «Lo que Cohesiona al mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado», en Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, op. cit., 65.

estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse»³⁰. En este sentido, la falta de universalidad *de hecho* de los principios, normas y valores tanto de la racionalidad secular como del cristianismo no significa que estas tradiciones gocen de algo así como de una universalidad *de derecho*, de modo que la solución a la crisis de la universalidad de tales componentes normativos pueda ser solucionada mediante la difusión en otros contextos de los mismos, a través de tareas como la modernización o la evangelización. No es que la universalidad sea *ignorada* por una deficiencia cultural, moral o espiritual de «los otros». Semejante interpretación de la crisis de los principios universales no puede ser considerada sino como un rezago colonialista y eurocéntrico.

Por el contrario, lo que se ha vuelto problemático es justamente los mecanismos por medio de los cuales la universalidad puede ser construida. Ninguna presuposición sobre aquello que es normativamente vinculante para «todos» puede ser tomada como evidente ni establecida sin tener en cuenta la posición de aquellos para quienes supuestamente lo universal aplica. En este sentido, tareas como la evaluación moral de otras culturas y aún de los desarrollos de las ciencias son de suyo dialógicas: en el primer caso, la norma cristiana es interpelada, juzgada y transformada por los centros normativos de otras culturas y religiones tanto como estas otras tradiciones lo son por el cristianismo; en el segundo, las fuentes religiosas de inspiración, motivación y enjuiciamiento moral deben poner un límite a las tendencias autodestructivas y deshumanizantes de la ciencia moderna, tanto como la razón secular puede ofrecer antídotos contra los gérmenes de fanatismo, intolerancia y violencia que surgen en el seno de las tradiciones religiosas³¹. Diferentes tipos de racionalidad, provenientes de diferentes culturas, así como diversas configuraciones de lo religioso deben entrar en un proceso

30 *Ibid.*, 66.

31 *Ibid.*, 57, 58.

poli-lógico por medio del cual pueden limitarse mutuamente y establecer lo que puede contar como válido para todos³².

Conclusión: la universidad católica como plataforma para el diálogo intercultural

Si bien la situación presente problematiza las cuatro dimensiones que la *Constitución Ex Corde Ecclesiae* otorga al diálogo entre fe, razón y cultura, la idea misma del diálogo como tarea fundamental de la universidad católica no solo no ha sido puesta en cuestión sino que ha adquirido una importancia fundamental. Pero, justamente para responder a los retos de nuestra situación post-secular, la figura del diálogo se ha ido transformando del encuentro entre fe y razón, como instancias bien definidas, universales y desde siempre estudiadas en la universidad, al encuentro entre diversas configuraciones de la racionalidad y variadas expresiones de lo religioso a las cuales la universidad debe reconocer y dar lugar. En este sentido, la relación entre fe y razón, la investigación de la verdad, la generación de sentido, el establecimiento de los límites morales de la investigación científica, la búsqueda de una visión integrada de la realidad y el estudio de otras culturas, no pueden pensarse hoy más que como tareas dialógicas e interculturales.

Esto no significa que el cristianismo deba renunciar a su pretensión de universalidad ni a la aspiración de ofrecer una visión de la realidad basada en el Evangelio, sino más bien que esta tarea fundamental solo puede llevarse a cabo en la situación presente mediante la apertura, consideración y discusión con las múltiples visiones de mundo religiosas y seculares que rivalizan en el mundo contemporáneo. En la confusión de voces y perspectivas parciales de la situación presente, la

.....

32 El concepto de «polilogo» ha sido especialmente desarrollado por Franz Martin Wimmer como el método apropiado para la filosofía intercultural. En su opinión, se trata de un proceso dialógico en torno a las grandes preguntas de que se ocupa la filosofía en el cual deben poder participar el mayor número de tradiciones culturales posibles. En efecto, en cuanto exigencia metodológica el polilogo implica un principio según el cual no puede darse por bien sentada ninguna tesis filosófica en cuya elaboración solamente hayan participado filósofos provenientes de una tradición cultural. Cf. Franz Martin Wimmer, «Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente», *Polylog. Foro para filosofía intercultural* 1 (2000), consultada en noviembre 12, 2011, <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>.

universidad católica es un lugar privilegiado para propiciar este diálogo intercultural, en el cual, en palabras de Joseph Ratzinger, mediante la correlación polifónica de las múltiples visiones de la realidad, puede

crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que mantiene cohesionado al mundo³³.

El gran reto de la universidad católica en las sociedades post-seculares es reconstruir en el encuentro con los otros los contenidos, el significado y los límites de aquello que puede ser considerado universal; y, siguiendo su vocación de contribuir a la construcción de la paz y la concordia entre los hombres, ofrecer estrategias apropiadas para mediar y coordinar las diferencias. La catolicidad aparece en este sentido como un esfuerzo constante por encontrarse con todos los hombres y mujeres, de todos los tiempos y lugares, para redescubrir y recrear continuamente aquello que motiva la realidad y las culturas sin agotarse en ninguna de ellas.

Bibliografía

- Bastian, Jean-Pierre. «La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía». En *La Modernidad Religiosa: Europa y América Latina en Perspectiva Comparada*, editado por Jean-Pierre Bastian. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Berger, Peter. «The Desecularization of the World: A Global Overview». En Berger, Peter (ed). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics And Public Policy Center, 1999.
- Cobb, John. «Beyond Pluralism». En *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, editado por Gavin D'Costa. Nueva York: Orbis, 1990.

33 *Ibid.*, 68.

- Ex Corde Ecclesiae Constitucion Apostolica Del Sumo Pontífice Juan Pablo II Sobre Las Universidades Católicas* (1990). Consultada en febrero 3, 2012. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae_sp.html.
- Gómez Rincón, Carlos Miguel. *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter Verlag, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity, 2008.
- _____. «Notes on a Post-secular Society». *New perspectives quarterly* 25, no. 4 (2008): 17-29.
- Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan, 1985.
- Mardones, José María. *Para Comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- _____. *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*. México: Cuadernos de Fe Y Cultura, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Morozov, Aleksandr. «Has the Postsecular Age Begun?». *Religion, State and Society* 36:1 (2008): 39-44.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. *Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida: Documento Conclusivo*. Bogotá: celam, San Pablo, Paulinas, 2007.
- Wimmer, Franz Martin. «Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente». En *Polylog. Foro para filosofía intercultural* 1 (2000). Consultada en noviembre 12, 2011 [http:// them.polylog.org/1/fwf-es.htm](http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm).

Enviado: 19 de junio de 2012

Aceptado: 21 de noviembre de 2012