

Diálogo fe y cultura: Desafío a la identidad de las universidades católicas

Siendo fundamentales los diálogos con la razón y con la justicia, quizás el aporte más propio de las universidades católicas está en su contribución al diálogo *fe y cultura*.

Una buena universidad, que cultiva el saber superior atendiendo a las razones del presente, permite distinguir las muchas culturas con las que hemos de dialogar.

EDUARDO SILVA S.J. | Rector, U. Alberto Hurtado.

Un reciente seminario para celebrar los treinta años de la constitución apostólica *Ex Corde Ecclesiae*¹ y la preparación de otro en diciembre de este año, sobre la identidad de las universidades católicas, ha sido una ocasión propicia para reflexionar sobre el diálogo entre fe y cultura, y el rol que en él les cabe a estas universidades. Para el análisis, puede convenir diferenciar este diálogo con el diálogo entre fe y razón, y con el diálogo entre fe y justicia, los cuales están más vinculados a la razón teórica y a la razón práctica, respectivamente.

En efecto, los vínculos entre *razón y fe* —la obligación de los cristianos de dar razón de su esperanza— son un desafío que asume la teología, cuya tarea es justamente la inteligencia de la fe. Son dos caminos, *dos modos complementarios de acceder a la verdad* que nunca se contradicen. «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»². Por ello, las universidades católicas cuentan con centros, escuelas o facultades de teología que cultivan esta disciplina doblemente milenaria y dialogan desde ella con todas las otras disciplinas. Sobre el diálogo *fe y justicia* habría mucho que decir, pues pertenecemos a países que experimentan la contradicción de padecer injusticias que claman al cielo en un continente mayoritariamente cristiano. Son injusticias que ayer denunció con fuerza Bartolomé de las Casas en su defensa de los indígenas y que hoy, al seguir presentes, hacen de la promoción de la justicia y de la opción

preferencial por los pobres una parte integrante de la fe cristiana, así como una tarea ineludible de la misión de nuestras casas de estudio.

Pero quizás el aporte más propio de las universidades católicas está en su contribución al diálogo *fe y cultura*. Una de las preguntas formuladas en el seminario sobre *Ex Corde Ecclesiae* nos ayuda a abordar sus complejidades: «¿Cómo enfrentar sin claudicar las resistencias y las apatías?». La pregunta tiene la virtud de hacer visible que en cada interlocutor hay por lo menos dos posturas. Del lado del catolicismo, están los que «enfrentan» (manteniendo su identidad) y los que «claudican» (renunciando a su identidad) a la cultura de hoy. Del lado de la cultura, están, por un lado, los que «resisten» (que nos enfrentan) y, por otro, los «apáticos» (los indiferentes, a quienes no les importa demasiado lo que propongan los católicos). Así planteado, el diálogo no es entre dos, sino, por lo menos, entre cuatro posibles actores.

1 Promulgada por Juan Pablo II el 15 de agosto de 1990.

2 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1998. «Cuando, a causa de la verdad, uno le vuelve la espalda a Cristo, corre directamente hacia sus brazos», Martin Lönnebo, citado por Peter Knauer, *Para comprender nuestra fe* (México, 1989), p. 248.

3 Cf., J. L. Bruges, «El futuro del cristianismo. Algunas cuestiones en este inicio de milenio», en *Universidad Católica y sociedad* (Santiago 2010), pp. 15-30.

LAS DOS CORRIENTES EN EL CATOLICISMO

Hace once años, en una visita a varias de nuestras universidades católicas, Jean Louis Brugues O.P., Secretario de la Congregación para la Educación Católica, planteó que existirían en la iglesia europea dos corrientes: la del *compromiso* y la de la *contradicción*³. La primera, dominante en el posconcilio y que se impuso en la década del setenta, aprecia los valores de la modernidad secularizada (la igualdad, la libertad, la solidaridad, la responsabilidad), se compromete con ellos y coopera con apertura. La segunda nace en los años ochenta, reaccionando a la primera —la cual provocaba la disolución de la identidad cristiana— y proponiendo un «modelo alternativo», necesario ante las diferencias irreconciliables con la ética de la sociedad civil (aborto, eutanasia, matrimonio homosexual, consumismo). Monseñor Brugues reconoce que ambas tienen virtudes innegables, aunque también sus propios riesgos: la primera, la disolución; la segunda, el repliegue. En otros escritos no disimula su preferencia por la segunda, pero aquí argumenta que el cristianismo debe salvar a la Modernidad, rehabilitando la razón, y le da la palabra al papa Benedicto XVI.

En efecto, fue el cardenal Joseph Ratzinger quien, intentando equilibrar la interpretación del Concilio, contrapuso la hermenéutica de la *discontinuidad* a la de la *continuidad*. La primera, al considerar al Concilio como un acontecimiento lleno de novedad —de cambios y rupturas—, lo desvirtuaba; la segunda, al poner el Concilio en continuidad con la tradición y con Trento, lo interpretaba correctamente. Frente a los excesos y abusos de la primera interpretación, se impuso un programa de retraimiento que ha sido llamado involución, invierno eclesial, vuelta a la disciplina, restauración. Ratzinger, protagonista de esta cruzada, la define con claridad: no es una vuelta atrás, sino «la búsqueda de un nuevo equilibrio, después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo». Expresa: «Debemos “abrirnos”, pero solo cuando estemos verdaderamente seguros de nuestras propias convicciones. La identidad firme es condición de la apertura (...). En contraste con esa actitud, muchos católicos, en estos años, se han abierto sin filtros ni freno al mundo y a su cultura»⁴.

Cuando Ratzinger llegó al pontificado y se transformó en Benedicto XVI, relativizó esta contraposición y comenzó a hablar de una «hermenéutica de la *reforma*» (discontinuidad en la continuidad) con capacidad de integrar ambos impulsos legítimos del cristianismo, que, al mismo tiempo que se abre y encarna en el mundo, se contrapone a la mundanidad, hasta el punto de la cruz. He evocado esta tensión —explicitada por Brugues y Ratzinger— porque creo que sus «virtudes y riesgos» están presentes cada vez que hablamos de identidad y cada vez que reivindicamos la identidad católica de nuestras universidades. La disolución y el repliegue siguen siendo los riesgos, tanto de aquellos que se comprometen con la alteridad que los desafía (con el riesgo de disolverse en la mundanidad) como de aquellos que quieren profundizar en la propia identidad y prefieren ser pocos, pero buenos (con el riesgo de volverse puros, cátaros, sectarios

irrelevantes). Reflexionar sobre la relación de los cristianos con el mundo, comprender «la diferencia cristiana», es una de las tareas de la teología. Así lo han hecho los teólogos en cada época y también en la nuestra⁵.

En este diálogo entre la fe cristiana y la racionalidad occidental laica, los cristianos tenemos posturas diversas que es bueno reconocer, como lo hace el filósofo católico Charles Taylor: «Algunos piensan que el cambio total al humanismo secular fue solo un error que debe ser enmendado. Necesitamos volver a una visión anterior de las cosas. Otros, donde me sitúo, creen que la primacía práctica de la vida ha sido un gran logro para la humanidad, y que hay algo de verdad en la autonarración de la Ilustración: esta ganancia era, de hecho, improbable que surgiera sin una ruptura con la religión establecida»⁶. Pero el diálogo se ve también obstaculizado, porque «hay patologías en la religión altamente peligrosas» y «hay también patologías de la razón, una *hybris* de la razón que no es menos peligrosa», como lo reconoce el mismo Ratzinger al final de su famoso diálogo con Habermas⁷.

Son estos obstáculos los que, por ejemplo, el papa Francisco enrostra a los obispos chilenos cuando los convocó a Roma en mayo del 2018. Valorando de un modo diverso las mismas épocas mencionadas por Brugues, hace una contraposición un tanto maniquea entre el episcopado de los años setenta y ochenta (liderando una Iglesia defensora de los derechos humanos, profética, preocupada por el reino, etc.), y el actual (con una Iglesia clerical, ensimismada, preocupada de defenderse, sin relación armoniosa con el pueblo de Dios, etc.). Justamente, lo que está en juego es la tensión entre apertura e identidad, pues frente a esta Iglesia —que, por vivir de la Palabra de Dios, estuvo conectada con los pobres, con los contemporáneos, con los de afuera— Francisco contrapone la descripción de una Iglesia que perdió la fuerza profética al ponerse ella como centro de atención, un clericalismo ensimismado, característico de «este último periodo de la historia de la Iglesia chilena»⁸.

4 J. Ratzinger, Vittorio Messori, *Informe sobre la fe* (Madrid 2005), 44, p. 42.

5 Baste recordar *El Dios crucificado* de J. Moltmann que, ya en 1975, hablaba de la tensión entre la identidad (segunda corriente) y la relevancia (primera corriente) de la fe.

6 Charles Taylor, *A secular Age* (London 2007), p. 637.

7 J. Habermas, J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (México 2008), p. 52.

8 Francisco, Minuta de diez páginas, leída como puntos de meditación el 15 de mayo de 2018.

9 Taylor, *op. cit.*, 636-637.



El papa y obispos chilenos

DOS MODERNIDADES: ILUSTRACIÓN Y ROMANTICISMO

Además de ayudar a discernir y purificar los distintos cristianismos, el servicio encomendado a nuestras universidades es estudiar y comprender la cultura contemporánea, cultivando todas las disciplinas. Charles Taylor, en *A secular Age* (2007), no solo reconoce estos dos cristianismos *frente* a la modernidad, sino que también complejiza el *frente* moderno: delante nuestro (y dentro nuestro) no solo está la modernidad ilustrada, sino la modernidad tardía (o posmodernidad), que prefiere llamar neo-nietzscheanismo —una actualización del romanticismo. «La cultura moderna no es solo el escenario de una lucha entre creencia e increencia», no es la lucha entre dos protagonistas, sino más bien una batalla triangular, e incluso quizás cuadrangular. La entrada de «la inmanente contra-ilustración», que desafía a la primacía humanista de la vida, ha complicado mucho la escena.

Los creyentes en Dios han soportado la crítica de los «humanistas seculares», pero ahora también la de los «neo-nietzscheanos». «Los neo-nietzscheanos y los humanistas seculares juntos condenan a la religión y rechazan cualquier bien más allá de la vida. Pero los neo-nietzscheanos y los creyentes en la trascendencia están juntos en su falta de sorpresa ante las continuas decepciones del humanismo secular, juntos también en el sentido de que su visión de la vida carece de una dimensión». Pero los antiguos contrincantes —los humanistas seculares y los creyentes— se unen en la defensa de una idea del bien humano, contra el anti-humanismo, este tercer actor, conformado, por los herederos de Nietzsche y del romanticismo.

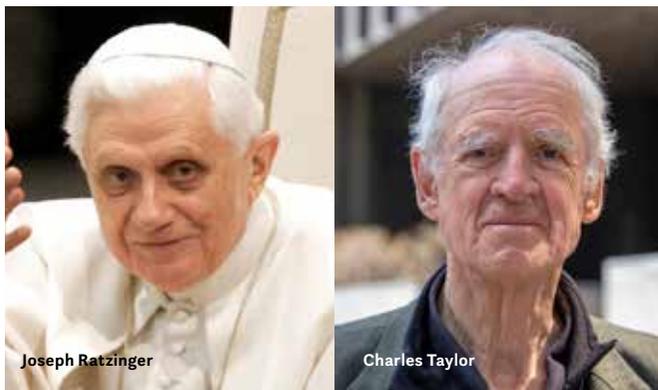
Conviene que nos detengamos brevemente en este tercer jugador, que aparece en escena y obliga al cristianismo a dialogar no solo con la ilustración, sino también con otra versión alternativa —el romanticismo— que se dice de muchas maneras,

*

El papa y obispos chilenos (mayo, 2018): advierte sobre una Iglesia que perdió la fuerza profética al ponerse ella como centro de atención, un clericalismo ensimismado, característico de «este último periodo de la historia de la Iglesia chilena».

*

incluso por el mismo Taylor (individualismo expresivo, anti-humanismo neo-nietzscheano, ideal de autenticidad). Lo que nació en reducidas elites alemanas a fines del siglo XVIII se expandió a partir de la década del sesenta y se masificó, conquistando los espíritus de nuestros contemporáneos, incluidos los latinoamericanos. El filósofo Paul Ricoeur también ha puesto de relieve estas dos tradiciones —ilustración y romanticismo— que, a su juicio, han decantado filosóficamente en *la crítica de las ideologías* (Habermas) y en *la hermenéutica de las tradiciones* (Gadamer). El gesto fiero, crítico, distante, de la primera, es muy distinto del gesto acogedor, lleno de convicciones y pertenencias, de la segunda. Esta misma tensión puede ser reconocida en el debate anglosajón en torno a la obra de Rawls entre liberales (Dworkin) y comunitaristas (Sandel), o en las polémicas



✱

Mientras Ratzinger distingue dos catolicismos (uno se adapta y el otro contradice la modernidad), Taylor distingue dos modernidades (humanismo ilustrado y antihumanismo romántico).

✱

suscitadas en Europa occidental entre la ética del discurso de Apel y Habermas y aquellos que sostienen que la modernidad ha sido superada, y la rebautizan con una serie de prefijos (*post, trans, híper* modernidad) o adjetivos (*líquida, reflexiva, tardía*). La discusión en torno al multiculturalismo parece sintetizar todas estas polaridades en el debate contemporáneo entre lo universal y lo histórico, contraponiendo la tesis universalista a la contextualista.

Cuando realizamos desde nuestro continente el diálogo con la cultura, podemos reconocer en los tres periodos históricos la presencia y la vigencia de tres tradiciones: los pueblos originarios, el catolicismo latinoamericano y la modernidad ilustrada republicana. Las tres se han enfrentado entre sí y, al mismo tiempo, en virtud del mestizaje, se han ido entretejiendo. De los incordios y querellas entre los liberales que enarbolan la Razón y las resistencias conservadoras que se nutrían de la Revelación, el catolicismo ha mostrado que puede ser moderno, y la modernidad, que no está obligada a ser antirreligiosa. Ilustrados y cristianos, tienen una deuda de reconocimiento con los pueblos originarios, y también con otras diferencias que exigen ser reconocidas. El reconocimiento de la diversidad de género, el respeto ecológico, la valoración de otras culturas y otras religiones, etc. Estas tres tradiciones latinoamericanas, como las del resto del planeta, se ven además impactadas por los actuales procesos de globalización del capital y del individualismo.

DESAFÍOS: RESISTENCIA ILUSTRADA E INDIFERENCIA POSMODERNA

Después de presentar estas dos corrientes en el catolicismo y estas dos versiones de la cultura moderna, podemos volver a

nuestra pregunta original: «¿Cómo enfrentar sin claudicar las resistencias y las apatías?». Los dos interlocutores del cristianismo —el que resiste y el apático— pueden ser identificados con el ateísmo y la indiferencia. Son dos actitudes que corresponden bien a los dos momentos de la modernidad que hemos esbozado: la ilustrada y la tardía (la posmodernidad). La Ilustración —en nombre de la razón— quiso situar la religión en su justo lugar y acabar con las confrontaciones religiosas. Otros pretendieron superar la religión, acusándola de irracional y supersticiosa. Aparece el ateísmo, como corriente que niega la existencia de Dios y combate a los creyentes. En la posmodernidad, en cambio, los creyentes se han multiplicado, relativizando no solo la centralidad de los valores de la Ilustración europea, de la razón occidental con sus proyectos únicos y universales, sino también valorando las otras religiones y culturas (las lejanas de Oriente y las cercanas de los pueblos originarios), otras causas (género, ecología), otras preocupaciones (la inteligencia artificial, la manipulación genética). El abanico se ha abierto, las posibilidades se han multiplicado para individuos que eligen algunas de estas propuestas de sentido o son indiferentes a todas ellas. A la propuesta cristiana ya no se la combate en nombre del ateísmo (la religión de la razón desvinculada), simplemente se la puede ignorar en virtud de un menú muy amplio de alternativas que cada individuo elige.

El cristianismo, por su parte, en alianza con la posmodernidad, reconoce el pluralismo cultural y las críticas a la razón desvinculada, pero con la Ilustración vuelve a afirmar su acto de fe y de confianza en la razón humana. A pesar del Gulag, Auschwitz e Hiroshima, a pesar del desencantamiento, a pesar del descrédito de todos los proyectos de futuro, afirma la universalidad de los principios y la validez de los derechos humanos, aun considerando las tesis contextualistas.

Para este diálogo entre fe y cultura, así complejizado, las universidades católicas son fundamentales. Una buena teología nos enseña que la existencia de dos corrientes —lejos de escandalizarnos— responde a una tensión propia del cristianismo: la encarnación lo impulsa a acercarse al mundo y hacer suyos «los gozos y las tristezas de nuestros contemporáneos»; la radicalidad del evangelio nos obliga a alejarnos de toda mundanidad, manteniendo la diferencia cristiana, al precio de la cruz, que es la respuesta del mundo a los profetas. Una buena universidad, que cultiva el saber superior atendiendo a las razones del presente, permite distinguir las muchas culturas con las que hemos de dialogar. Aquí solo he enunciado estas dos versiones de la modernidad occidental (la ilustrada y la tardía), que son vividas y apropiadas en América Latina de diversas maneras y que —sabemos— se relacionarán cada vez más con otras culturas y religiones no occidentales.

EL CONCILIO: IDENTIDAD Y DIFERENCIA CRISTIANA

Sin embargo, la pregunta por la coherencia sigue inquietando a quienes temen que estas alianzas o el simple diálogo con el mundo diluyan la propia identidad cristiana. «La identidad firme



es condición de la apertura», insiste Ratzinger. Lo que cabe entonces es volver a mirar el Concilio y preguntarle: ¿es cierto que «la puesta en relevancia del *aggiornamento*» (la cercanía al mundo de hoy) diluyó su identidad y acabó con «la inalienable diferencia cristiana»⁹ tan propia de su estilo profético y de la tradición eclesial? ¿La búsqueda conciliar de una alternativa a un «catolicismo intransigente, integral y utópico», implica una renuncia a la radicalidad evangélica y una mera adaptación estratégica al mundo moderno?

Esta otra manera de afirmar la identidad y la diferencia cristiana, la encontramos en la Declaración sobre la Libertad Religiosa. En efecto, en *Dignitatis humanae* (1965) encontramos un aprecio y valoración fuerte de la libertad humana y de «la dignidad de la persona humana que hace madurar la convicción de que en materia religiosa la persona debe estar exenta de toda coerción humana» (nº 12). Pero este aprecio por la libertad negativa (libertad de elegir sin coacciones) es también afirmación de la libertad positiva: reconocer que en los valores de toda cultura brillan anhelos de humanidad, pues todo diálogo con las culturas supone que ellas «saben dar a las generaciones del mañana razones para vivir y para creer» (*Gaudium et Spes*, 32). Esa confianza en la razón y su aprecio por la libertad humana, inherente al cristianismo, se potencia con un rasgo muy presente en Vaticano II, que monseñor Brugue reconoce como «un principio de benevolencia» y que Rahner llamaba «un amor benévolo y alegre por el mundo». Para el cristianismo, el mundo no es primariamente el lugar del mal y el pecado que requiere salvación, sino originalmente algo bueno creado por la bondad de Dios («...y vio Dios que era bueno»).

Una teología de los signos de los tiempos está atenta tanto a la voz de Dios, que viene desde el evangelio, como a aquella que, por medio del Espíritu, habita en los corazones y en las iniciativas sociales, institucionales y culturales de los hombres

*

*Preguntar al Concilio Vaticano II: ¿es cierto que “la puesta en relevancia del *aggiornamento*” diluyó su identidad y acabó con “la inalienable diferencia cristiana” tan propia de su estilo profético y de la tradición eclesial?*

*

y mujeres de nuestro tiempo. Una doble fe habita el diálogo con la cultura: la fe en Dios de la que somos testigos y «esta fe antropológica, a su vez necesaria y milagrosa cuando se manifiesta por doquier»¹⁰. Nuestro catolicismo, nuestra tradición, se ponen así al servicio de la humanidad no solo cuando enseñamos la verdad que anida en nuestro depósito y la ofrecemos incansablemente, sino también cuando la ponemos «al servicio de esta fe/esperanza elemental para la humanidad, ya que afecta su propio futuro»¹¹. Repetiremos así las palabras de Jesús —que Theobald recuerda— cuando, acercándonos a hombres y mujeres modernos o posmodernos, que comparten con nosotros esta situación de radical incertidumbre respecto del porvenir, podemos decir: «Hija, es *tu fe* la que te ha salvado». MSJ

¹⁰ C. Theobald, «La diferencia cristiana», *Mensaje*, agosto 2010, p. 345.

¹¹ Idem.

¹² Idem.