

del entendimiento permanece salvaguardada en el juicio como posibilidad del conocimiento y al mismo tiempo se eleva en la iluminación —agudizada por la negación— del ser como no-ser o de lo subsistente que como lo-que-es rechaza toda posible no subsistencia y con ello su origen desde el no-ser”⁴⁵.

EL NUEVO DESAFIO A LA CIENCIA Y A LA CULTURA EN LATINOAMERICA: DEL CONFLICTO A LA SINTESIS VITAL

Reflexiones a la luz del documento eclesial de Puebla¹

por J. R. SEIBOLD, S.J. (San Miguel)

Esta ponencia trata de esbozar los principales aspectos, muchas veces sellados por el “conflicto”, que hacen a la relación de Ciencia y Cultura en Latinoamérica, tal como aparecen señalados en el documento de Puebla. Desde allí plantea, lo que no hizo Puebla, cuáles deberían ser las condiciones objetivas, que permitirían el surgimiento de una “nueva síntesis vital” de Ciencia y Cultura, tal como programáticamente desea Puebla. Dividiremos por ello nuestra exposición en tres partes. La primera se referirá a la situación de conflicto entre Ciencia y Cultura en Latinoamérica. La segunda al imperativo de buscar una “nueva síntesis vital”. Y la tercera analizará los “requisitos” o el “cómo” puede darse objetivamente esa “nueva síntesis vital”.

1. La situación de conflicto entre Ciencia y Cultura en Latinoamérica

El documento de Puebla² sitúa esta problemática de las relaciones de Ciencia y Cultura dentro de su perspectiva específica,

¹ Este trabajo fue presentado en las “Segundas Jornadas de Lógica, Filosofía e Historia de la Ciencia” efectuadas en la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina) entre el 22 y el 26 de septiembre de 1981. Expone y desarrolla una problemática ya esbozada en la parte final del otro trabajo reciente: “El combate de la Ilustración y la Fe del Pueblo fiel en el Siglo de las Luces según la Fenomenología del Espíritu de Hegel y sus implicancias en la Cultura Latinoamericana” (Cfr. *Stromata*, 37 (1981), pp. 197-273), pero ahora sin ninguna connotación a la problemática hegeliana.

² El *Documento de Puebla* (en adelante DP) es el documento oficial de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla (México) en enero de 1979 y se titula *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1979). Nosotros citaremos a este Documento según su numeración marginal que es universal.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 106.

que es la de la Evangelización. Aunque el DP está de tal modo enhebrado que se hace difícil separar estos dos aspectos, sin embargo, es posible encontrar una serie de textos que se refieren más “in extenso” a los problemas propios de la Cultura y de la Ciencia en nuestro Continente. Uno de ellos es más histórico y emerge cuando el DP trata de dar una “Visión Pastoral de la realidad latinoamericana” (nn. 1 - 161). El otro, sin dejar de ser histórico, es más sistemático y emerge cuando el DP trata el importante tema de la “Evangelización de la Cultura” (nn. 385-443). Dado el carácter más sistemático que tiene este texto, nosotros lo tomaremos como eje de nuestro análisis, aunque lo enriqueceremos con otros aspectos que surgen del primer texto y también, si es necesario, con otros textos del DP. Dividiremos la exposición de este apartado en cuatro puntos. En el primero examinaremos el concepto general de “Cultura” que utiliza el DP. En el segundo consideraremos cómo ese concepto general de Cultura se encarna históricamente en la misma génesis y en las diversas etapas de nuestra Cultura Latinoamericana. En el tercero estudiaremos más en particular los procesos liderados por la Ciencia y que caracterizan a la Cultura urbano-industrial, de la que habla el DP. Por último plantearemos en qué consiste el conflicto que enfrenta a la cultura urbano-industrial con la cultura sapiencial de tipo más tradicional, y cuáles serían algunas de las propuestas sugeridas para resolverlo, y que son consideradas como “parciales” por el DP.

1.1. El concepto general de “Cultura” según el Documento de Puebla

El concepto general de “Cultura”, que presenta el DP, tiene su fuente de inspiración en la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II³, y en la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI⁴. Pero el

³ Al respecto véanse los párrafos 53-62 de la *Gaudium et Spes* y el rico comentario a esos párrafos de C. Sánchez Aizcorbe S.J. “La Cultura en la Constitución *Gaudium et Spes*” en *Comentarios a la Constitución “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el Mundo actual*, B.A.C., Madrid, 1968. Sobre el concepto de “Cultura” tal como emerge en *Gaudium et Spes* y luego se despliega en la *Evangelii Nuntiandi* y en Puebla véase las claras y oportunas precisiones de Mons. A. Quarracino en su trabajo “Historia y fases principales de la nueva conciencia eclesiológica en América Latina: Vaticano II-Medellín-Puebla” en *Puebla - El hecho histórico y la significación teológica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 15-35. Al respecto dice Mons. Quarracino que el tema de la Cultura fue en la *Gaudium et Spes* una “novedad conciliar” pero que por ser “novedad” no “podía salir totalmente hecha y sistemática... Por un lado se entendía por “cul-

tura” todo tipo de actividad con la que el hombre se perfecciona a sí mismo DP no se queda en una mera repetición de los términos acunados en esos importante Documentos de la Iglesia, sino que avanza en su comprensión. Y lo hace al menos en dos puntos a nuestro parecer esenciales. El primero consiste en tomar como sujeto de la Cultura no ya solamente al hombre en general, sino al Pueblo en el cual ese hombre se integra. El segundo consiste en presentar a la Fe y a la Cultura no como dos ámbitos separados y contrapuestos, sino al contrario como integrados y en donde la Fe es una de las dimensiones esenciales de la Cultura que la afecta intrínsecamente en sus más variadas manifestaciones. Señalados estos dos aspectos importantes presentemos ahora los principales textos del DP que caracterizan al concepto general de Cultura.

Por “Cultura” el DP entiende “...el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios...” (n. 386)⁵. El DP siguiendo

y a las cosas, es decir, como principio totalizador para asumir al mundo moderno, y por otro lado se lo ubicaba como un asunto entre otros. Es lícito preguntarse si estaba a nivel de clara conciencia todos los padres conciliares aquella afirmación de Lercaro: “el texto relativo a la cultura es el nudo de todo el esquema XIII”. La visión totalizante de la cultura se hará evidente sólo en la *Evangelii nuntiandi* y en Puebla. Las cosas tienen su tiempo y sus momentos” (cfr. *op. cit.*, p. 26).

⁴ Al respecto véase muy especialmente el párrafo 20 de la *Evangelii nuntiandi* sobre la “Evangelización de la Cultura” que retoma y amplía a la *Gaudium et Spes*. Véase también el *Comentario a la Evangelii nuntiandi*, Editora Patria Grande, Bs. As., 1978, en particular, el tema VI “Cultura y Evangelio”, *Ibid.*, pp. 259-276. Sobre el rol que le cupo a la *Evangelii Nuntiandi* en el desarrollo del concepto de “Cultura” dice Mons. Quarracino (cfr. nota 3): “Luego vino la *Evangelii nuntiandi* trayendo cosas de enorme importancia. En primer lugar, ponía el centro en la evangelización de la cultura, entendiendo por cultura la totalidad de la acción y productos históricos. Contribuía a despejar las vacilaciones de la misma *Gaudium et Spes*; podía centrarse ahora su lectura adecuadamente. También reivindicaba la religiosidad popular y con ello llena una ausencia del propio concilio: la *Lumen gentium* no había hablado de la “religiosidad popular. Serán el sínodo de 1974 y Pablo VI quienes lo hagan.” (*Ibid.*, p. 33).

⁵ En este párrafo 386 del DP se cita cuatro veces al párrafo 53 de *Gaudium et Spes* y una vez al párrafo 20 de *Evangelii nuntiandi*, pero nótese de paso que al señalarse con ello la continuidad de la doctrina se marca al mismo tiempo un progreso en la concepción hecho evidente en el mismo vocabulario empleado donde se acentúa el rol del Pueblo como sujeto de la cultura en su triple relación a la naturaleza, a los hombres y a Dios. Es interesante conocer lo que sucedió en Puebla con el tema de la evangelización de la Cultura tal como lo consigna Mons. Quarracino (cfr. nota 3): “Allí (en Puebla) hubo un proceso muy significativo. Cuando fueron propuestos los temas, cuya base era el documento de trabajo y no

a *Gaudium et Spes*, habla de la Cultura como “el estilo de vida común”⁶, pero agrega, “. . . que caracteriza a los diversos pueblos . . .” (n. 386). Es por ello que se puede hablar de una “. . . pluralidad de cultura” (n. 386). De este modo la Cultura así entendida “. . . abarca la totalidad de la vida de un pueblo . . .” (n. 387). Esto debe comprenderse a dos niveles. La Cultura contiene “valores” o “desvalores” que “animan” o “debilitan” no solamente a los individuos sino también a la “conciencia colectiva”⁷ de los Pueblos (cfr. n. 387). Pero, además, la Cultura se efectiviza en un fin de “formas” a través de las cuales “aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social . . .” (n. 387). Ahora bien, en toda Cultura así expresada hay una “raíz”, una “zona de valores fundamentales” que por su propio dinamismo va a influir de modo decisivo en las diversas realizaciones de esa Cultura (cfr. n. 388). Ese núcleo para el DP es lo religioso, pues “lo esencial de la cultura”, es decir, lo que apoya, lo que inspira a los restantes valores y formas también esenciales de la Cultura, “. . . está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos” (n. 389). Esto tiene que ver con la Cultura porque al ser la Cultura un “estilo de vida” no puede desentenderse del “sentido último de la existencia” (cfr. n. 389), que expresa precisamente lo religioso tanto en

el capricho de algunos, hubo una enumeración de cinco puntos cuyos dos finales eran la religiosidad popular y la evangelización de la cultura. Pero este orden fue modificado cuando la asamblea votó la distribución temática y las comisiones: el primer tema era promoción humana, lo económico social, pero ya el segundo, en un primer salto, estaba constituido por cultura y religiosidad popular. Hacia el final, la asamblea no sólo dio su apoyo masivo a evangelización de la cultura y religiosidad popular sino que lo ubicó en el lugar que le correspondía por ser más totalizador: el primero; y, por si fuera poco, Puebla lo expresa como un hilo conductor: ‘Opción pastoral de la iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro’”. (*Ibid.*, p. 34).

⁶ El número 53 de *Gaudium et Spes* dice en su original latino “*diversae communes vivendi conditiones*”.

⁷ “La finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama (cfr. Rom. 1,16; 1 Cor. 1,18; 2,4), trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos.” (cfr. *Evangelii nuntiandi*, n. 18). El número 401 del DP dirá que las “culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores”. Sobre estos “valores” o “desvalores” que animan a las culturas, véanse los nn. 401-405 del DP.

su afirmación como en su negación atea. De aquí resulta que “. . . la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.— en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente” (n. 389). Por otro lado del DP señala que la Cultura no es algo dado independiente de la “actividad creadora del hombre” (cfr. n. 391). Es justamente la Cultura, creación del hombre⁸, la que le permite a este mismo hombre el “perfeccionar a toda la creación” al mismo tiempo que perfeccionarse a sí mismo (cfr. n. 391). Al ser la Cultura un proceso creativo del hombre y de los pueblos está con ello intrínsecamente sujeta al cambio y al devenir, pues la Cultura “. . . se va transformando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos . . .” (n. 392). Hay en ello todo un “proceso de tradición generacional” (cfr. n. 392) sumamente complejo pero en el que pueden distinguirse tres momentos (cfr. n. 392). En el primero el individuo nace dentro del marco de una cultura determinada. En este sentido es “condicionado y enriquecido por una cultura particular”. En este momento el individuo se comporta respecto a la Cultura como mero receptor, como mero educando de esa Cultura. El segundo momento del “proceso de tradición generacional” se abre cuando el individuo “modifica creativamente” a la Cultura. Recién ahí puede decirse que el sujeto asume como adulto a su propia Cultura y con ello la recrea adaptándola a las nuevas situaciones que se le presentan. Se hace así creador de una nueva Cultura y en ello se convierte también en agente del tercer momento de ese proceso al ser educador, ya que “sigue transmitiendo” a otros su propia Cultura. De este modo la Cultura es una “realidad histórico social. (Cfr. GS 53c)” (n. 392). Este proceso histórico y social que entreteje a la Cultura muestra que la Cultura en sus diversos valores y formas no es un bien definitivo cerrado sobre sí mismo, sino que siempre es un bien abierto a nuevos y continuos desafíos que brotan en su mismo seno, que la urgen so pena de perecer a la búsqueda y realización de “nuevas síntesis vitales” (n. 393). Ya se expone aquí el tema que trataremos en el próximo apartado de este estudio. Pero antes de abordarlo es preciso determinar el contenido que presenta este concepto general de Cultura dentro de nuestro ámbito latinoamericano.

⁸ Este aspecto “creativo” de la cultura por parte del hombre ya había sido subrayado por *Gaudium et Spes* cuando en el número 55 decía: “Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad”.

1.2. Tipos de Culturas y las etapas del proceso cultural en América Latina

Una de las principales novedades que caracteriza al DP es su perspectiva “histórico cultural”⁹ Esa perspectiva fue dada fundamentalmente en la primera parte del Documento. Ahora al encarar el tema más específico de la evangelización de la Cultura en América Latina (cfr. nn. 408 y ss.) el DP presentará los principales momentos o aspectos que presenta ese proceso histórico cultural latinoamericano. Nosotros lo seguiremos suscitadamente.

El primer hecho señalado es el del “origen” de nuestra Cultura: América Latina tiene su origen “en el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas precolombinas y africanas” (n. 409). Este hecho primordial con su “mestizaje racial y cultural” ha marcado este proceso y el análisis de su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro (cfr. n. 409). Origen, proceso y telos están así íntimamente ligados. Este hecho no niega, sin embargo, la persistencia todavía de “...diversas culturas indígenas o afroamericanas en estado puro y la existencia de grupos con diversos grados de integración nacional” (n. 410). Con posterioridad al hecho fundacional, que evidentemente llevó su tiempo, se incorporan a este proceso especialmente en estos dos últimos siglos “...nuevas corrientes inmigratorias, sobre todo en el Cono sur, las cuales aportan modalidades propias, integrándose básicamente al sedimento cultural preyacente” (n. 411). Ahora bien, ¿cuál es ese “sedimento cultural preyacente” que asumen las diversas corrientes inmigratorias que vienen a poblar nuestra América? Es la que le proporciona la “fe de la Iglesia” que sella así “el alma de América” marcando con ello “...su identidad histórica esencial y constituyéndose así en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos” (cfr. n. 445). No es la fe sola, sino la fe asumida por el alma de América Latina, en una palabra, es su “religiosidad popular” la que “sella la cultura de América Latina (cfr. n. 452). Identidad que se hace símbolo en el “rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la evangelización” (cfr. n. 446). Ese “sedimento cultural preyacente” se constituye en la primera época, la que va del siglo XVI al XVIII, pues es allí que “se echan

⁹ Cfr. DP, n. 408. En este sentido el DP se distingue netamente del Documento eclesial de Medellín donde primaba una analítica más bien de tipo socio-cultural o económico-cultural (cfr. Mons. Quarracino, *op. cit.*, en nota 3, p. 29).

las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico (n. 412). De este modo la “fe” pasa a ser “constitutiva de su ser y de su identidad” y que le da a esta Cultura una “unidad” tal que subsiste a pesar de la “ulterior división en diversas naciones” y de los diversos “desgarramientos en el nivel económico, político y social” (cfr. n. 412). Ahora bien, este hecho singular nos lleva a preguntarnos sobre las características que distinguen a esta “cultura impregnada de fe” (cfr. n. 413). Al definir el concepto general de Cultura habíamos dicho que una Cultura es siempre “...el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios” (cfr. n. 386). Ahora debemos ver cómo se aplica este concepto a la situación peculiar de América Latina. El DP tiene dos textos excepcionales donde se describe esta triple relación del Pueblo a Dios, a la naturaleza y a los demás hombres (cfr. en su integridad los párrafos nn. 413 y 448). El primero de los párrafos muestra cómo nuestro pueblo tiene un “hondo sentido de la transcendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios”, y que se traduce luego en una “sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás en su sentido del trabajo y de las fiestas, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla” (cfr. n. 413). El segundo de los párrafos anteriormente citados confirma y especifica a éste, que acabamos de citar, y luego será analizado en detalle cuando en el próximo apartado hablemos de la “nueva síntesis vital”. Por lo dicho ya puede comprenderse que esta Cultura conservada de un modo más vivo entre los sectores más pobres y humildes “está sellada particularmente por el corazón y su intuición” (cfr. n. 414), es decir por el “corazón”, no en cuanto mero sentimiento, sino más bien en sentido bíblico en cuanto centro mismo de la persona que posee una “sabiduría”, y que es la “sabiduría popular”¹⁰. De ahí que esta Cultura se exprese, “no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria” (n. 414). Ya se dibuja en este texto el conflicto que enfrentará a estos dos modos de Cultura y que explicitaremos más adelante. Por de pronto nos cabe señalar que en este proceso de la Cultura

¹⁰ Cfr. DP, n. 413. El tema de la “sabiduría” ya había sido puesto de relieve en la *Gaudium et Spes* en el número 15 y que luego será retomado al final del DP en su número 1240.

Latinoamericana se hace presente también otro tipo de Cultura distinto de la original y que es la Cultura proveniente de la “civilización urbano-industrial” (n. 415). Esta segunda Cultura no es un desafío hipotético, ya está instalada entre nosotros desde el siglo XVIII y ha afectado no sólo a nuestra Cultura mestiza sino también a los “diversos enclaves indígenas y afroamericanos” que se habían mostrado reticentes a integrarse al “encuentro” primordial de las Culturas de la cual nació América Latina (cfr. n. 415). Es a esta Cultura dominada por lo “físico-matemático” y por la mentalidad de eficiencia” (cfr. n. 415) a la que ahora debemos referirnos de un modo más especial.

1.3. *La cultura urbano-industrial y sus procesos*

Esta Cultura denominada a veces en el DP como “civilización urbano-industrial” (cfr. nn. 415, 418, etc.) no es tampoco una cultura ahistórica. El DP no describe su origen, ligado evidentemente a todo el proceso que vivió la modernidad europea al emerger la Ciencia en su propia autonomía y al afectar esa ciencia moderna no sólo al conocimiento teórico, sino también al liderar, a partir del siglo XVIII el desarrollo tecnológico con la primera revolución industrial a través de la implementación masiva de la máquina en los diferentes modos de producción, y el liderar también en el siglo XX a la segunda revolución tecnológica, que implementa de modo superlativo a la informática, modificando con ello casi de un modo esencial no sólo la eficiencia, sino también la posición del mismo hombre respecto del trabajo y de la producción. El DP describe en general los efectos mayormente negativos que acarrea esta “civilización urbano-industrial”. Ella está acompañada de fuertes tendencias a la “personalización y a la socialización” (n. 416), tendencias que deben ser relacionadas a la producción en cuanto todo proceso productivo para ser eficiente exige especialización y concatenación seriada. Esto lleva a una “acentuada aceleración de la historia” (cfr. n. 416) ya que el tiempo se mide ahora en unidades de horas-trabajo. Ya puede verse por estos aspectos la contraposición de valores que esta cosmovisión práctica implica respecto de la cultura tradicional liderada por la “sabiduría popular”. Esta tendrá que realizar un “gran esfuerzo de asimilación y creatividad” para no quedar postergada o aun eliminada (cfr. n. 416). Esta Cultura urbano-industrial no debe ser identificada con la Ciencia sin más y con los científicos en particular. Esta Cultura urbano-industrial con su “consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos” no es un fenómeno aleatorio de los tiempos modernos, sino que es un fenómeno “contro-

lado por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica”, y que tiende a “agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza” (cfr. n. 417). El DP señala con ello claramente que esta civilización urbano-industrial utiliza a sabiendas este bien del hombre que es la Ciencia y la tecnología para sus propios fines de dominación. Pero el problema que acarrea esta Civilización urbano-industrial no se reduce solamente a producir una dominación de tipo socio-económico, sino que también acarrea problemas “en el plano ideológico y que llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura” (cfr. n. 418). Esto se debe a que esta civilización nos llega a América Latina “impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista” (n. 418), que conllevan junto a una legítima y deseable secularización la tendencia al “secularismo”¹¹. Esta tendencia al “secularismo” de las ideologías que acompañan a la Cultura urbano-industrial en la que lleva inexorablemente a plantear sus relaciones con la Cultura sapiencial del Pueblo bajo las formas del conflicto¹². Es lo que finalmente tenemos que considerar para concluir este apartado.

1.4. *El conflicto entre la Cultura sapiencial y la Cultura urbano-industrial. Sus soluciones parciales: “repliegue” de Culturas o “absorción” de Culturas*

El conflicto a primera instancia parece ser desigual. La Cultura urbano-industrial parece encaramarse en su pretensión de ser “universal”, mientras que la Cultura sapiencial parece reducirse a su rol meramente “particular” (cfr. n. 421). En este orden de cosas los Pueblos, las Culturas particulares “son invitados, más aún constreñidos a integrarse a ella” (cfr. n. 421). Lo que hace más peligroso el previsible desenlace por el cual lo universal se engulle a lo particular es que América Latina en sus diversas etnias se ve compelida por los problemas que tiene al acelerar su proceso de desarrollo e integración (cfr. n. 422). Ahora bien, “los niveles que presenta esta nueva universalidad son distintos” (cfr. n. 423). Podrían distinguirse tres niveles, a saber, el de los “elementos científicos y técnicos” que hacen al desarrollo, el de “ciertos valores que se ven acentuados como los del trabajo y de una mayor posesión de bienes de consumo” y finalmente el de un “estilo de vida” que se sitúa dentro de una

¹¹ Cfr. DP, n° 418 fin. El texto más explícito sobre el “secularismo” se encuentra en el número 435 del DP.

¹² Cfr. DP, n° 436.

determinada jerarquía de valores y preferencias (cfr. n. 423). Ante este planteamiento del conflicto y en esta “encrucijada histórica” (cfr. n. 424) algunos grupos étnicos y sociales toman posiciones antagónicas. Algunos optan por el “repliegue” en una actitud defensiva de su propia Cultura intentando llevarla a un aislamiento en verdad infructuoso (cfr. n. 424). Otros por el contrario se dan por vencidos de antemano y “se dejan absorber por los estilos de vida que instaura el nuevo tipo de cultura universal” (cfr. n. 424). El contexto del DP muestra que la Iglesia no comparte estas soluciones antes bien ella “procede con fino y laborioso discernimiento” (cfr. n. 425) que le hace actuar tanto en pro de lo genuinamente universal, como en pro de lo genuinamente particular. Al ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad no deja por ello de alentar la formación de una comunión universal de los Pueblos en una gran familia y en un único Pueblo de Dios (cfr. n. 425 y n. 426). Pero por allí también propicia la formación de una Cultura “capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos” (cfr. n. 428). Pero ello implica poner en cuestión como es obvio aquella “universalidad”, que es “sinónimo de nivelación y de uniformidad” y que “no respeta las diferentes culturas debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas” (cfr. n. 427), ni tampoco va a aceptar la instrumentalización de la “universalidad” cuando ésta equivale a la “unificación de la humanidad” por la vía de la supremacía y la dominación de unos pueblos o sectores sobre otros (cfr. n. 427). Los problemas no son meramente teóricos ni meramente técnicos¹³. La solución integral de esta problemática es un desafío actual para la Cultura de nuestro tiempo y exige la conformación urgente de una “nueva síntesis vital”. Es esta “nueva síntesis vital” la que ahora tendremos que estudiar.

2. La exigencia de buscar “una nueva síntesis vital” entre Cultura urbano-industrial y Cultura sapiencial en América Latina

Ante este conflicto que desgarrar las entrañas mismas de América Latina reiterando de un modo nuevo la antigua antinomia sarmientina de “Civilización o Barbarie”, la Iglesia guiada por su sabiduría se parece más bien a un “padre de familia que

¹³ Véase para ello los nn. 429-433 donde se plantean los problemas que emergen con el paso de una sociedad de tipo agrario a una sociedad de tipo urbano-industrial centrada en las ciudades.

de sus reservas va sacando cosas nuevas y cosas antiguas” (Mt. 13,52) y propone audaz y programáticamente la conformación de “nuevas síntesis”¹⁴. Ya Medellín “recordaba las palabras de Pablo VI sobre la vocación de América Latina a aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (Med. Introduc. 1); (cfr. n. 4). En esta línea el DP propone que toda la tarea de la Evangelización parta de la misma Fe de los Pueblos de tal manera que ellos “puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial, en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista” (n. 436). En ello el DP reconoce que la incoherencia que se da en nuestro continente entre los valores impregnados de fe cristiana y sus realizaciones muchas veces deficientes en el orden de la justicia son un índice inequívoco de que la fe no ha tenido todavía “...la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos” (n. 437 y véase también todo el n. 452). Esta situación pide, pues, ser revertida. Pero esta reversión debe darse de ambas partes, tanto de la Cultura sapiencial como de la Cultura urbano-industrial. Ambas deben contribuir por igual a la constitución de esta “nueva síntesis vital”. Por el lado de la Cultura sapiencial el DP señala que la “sapiencial popular católica tiene una capacidad de síntesis vital...” (cfr. n. 448) que se manifiesta en conllevar “...creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto” (cfr. n. 448). Si esta Sabiduría tiene esta capacidad de aunar los más diversos valores es evidente que también lleva consigo la virtud de aunar en sí los valores genuinos que animan a las legítimas realizaciones de la civilización científica-tecnológica, y no sólo eso, sino también de llevarlos a la práctica. Esa sabiduría al ser un “humanismo cristiano” (cfr. n. 448) tiene todos los elementos para asumir todo lo verdaderamente humano que se da en el hombre y además tiene en el “discernimiento” de los signos de los tiempos un “instinto evangélico” que constantemente la acompaña para acoger lo bueno y rechazar lo malo (cfr. n. 448). Por el lado de la Cultura urbano-industrial ésta debe también hacerse capaz de asumir el desafío al que la invita la experiencia de la Cultura sapiencial. Este desafío se hace sentir en las últimas páginas

¹⁴ Cfr. DP, n. 393. En este texto se menciona a la *Gardium et Spes* (n. 5c) que en su original latino habla de “*novas analyses et syntheses*”.

del DP cuando la Iglesia se dirige a los “constructores de la sociedad pluralista de América Latina” (cfr. nn. 1206 y ss. y muy especialmente los nn. 1237-1249). Allí la Iglesia se dirige a todos los que “. . .elaboran, difunden y realizan ideas, valores y decisiones” (cfr. n. 1237). Al mundo intelectual y universitario se le pide entre otras cosas que “. . .satisfaga la lógica interior de la reflexión y el rigor científico, porque de este mundo ((intelectual y universitario) se esperan proyectos y líneas teóricas sólidas para la construcción de la nueva sociedad” (cfr. n. 1239). A los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica se les exhorta a que “. . .alienten el espíritu científico con amor a la verdad a fin de investigar los enigmas del universo y dominar la tierra; para que eviten los efectos negativos de una sociedad hedonista y la tentación tecnológica y apliquen la fuerza de la tecnología a la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar al hombre del subdesarrollo” (cfr. n. 1240). Pero esta exhortación es ya una exigencia a asumir los valores de la Cultura sapiencial, es ser “. . .conscientes del valor de la sabiduría —cuya primera y última fuente es el logos. . .” (cfr. n. 1240). Como lo dice GS y lo repite el DP el “destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría” (cfr. n. 1240). Ello implica un diálogo renovado e interdisciplinario entre “la teología, la filosofía y las ciencias, en pos de nuevas síntesis” (cfr. n. 1240). Las direcciones están dadas, el problema consiste ahora en cómo se llega a esta nueva síntesis vital y en saber cuáles deben ser las mediaciones adecuadas que debemos utilizar para que este imperativo no se quede en un mero anhelo, sino que pueda ser llevado a la práctica. A tratar de plantear este problema sumamente complejo le dedicaremos la parte final de este trabajo.

3. Algunos requisitos que hacen al advenimiento de una “nueva síntesis” entre Cultura urbano-industrial y Cultura sapiencial¹⁵

Presentaremos a modo de postulados algunos *requisitos* necesarios para el advenimiento de esta “nueva síntesis vital” pedida por Puebla.

¹⁵ Dado el carácter de “comunicación” de este trabajo (cfr. arriba nota 1) no nos podremos extender en la presentación y justificación de estos “requisitos” a los que expondremos solamente a modo de “postulados”, haciendo más hincapié, dada también la naturaleza de jornadas, en los aspectos más epistemológicos relacionados a la unidad del saber.

3.1. *El primer requisito* indispensable es de naturaleza espiritual. Es el más duro de todos y también el más esencial ya que no puede darse una “nueva síntesis vital” sin “conversión”. El DP así lo insinúa: “Tenemos conciencia que la transformación de estructuras es una expresión externa de una conversión interior. Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos” (cfr. n. 1221). Esta conversión implica asumir los valores de sentido de la Cultura sapiencial y su plasmación histórica en formas culturales incluidas las de la así llamada Cultura urbano-industrial. Esta conversión no es automática. No se refiere solamente a una conversión “interior” y que deje de lado su plasmación externa. Ni se reduce solamente a una conversión “individual” o de meras “elites” y que deje de lado a la gran mayoría del Pueblo que constituye la base en la cual se asienta y en la que se expresa la Cultura de América Latina. Esta “conversión” que lleva a una “nueva síntesis vital” y que por lo tanto es una síntesis de Cultura y no meramente de hechos individuales o circunstanciales pone en el tapete el problema del sujeto.

3.2. *El segundo requisito* se refiere justamente a este “sujeto” que llevará a cabo esa “nueva síntesis vital”. Ese sujeto es el Pueblo. También el DP lo expresa con toda claridad cuando dice: “Sabemos que el pueblo, en su dimensión total y en su forma particular, a través de sus organizaciones propias, construye la sociedad pluralista” (cfr. n. 1220). Este Pueblo no es una entelequia desprendida de sus configuraciones concretas que lo sitúan en tiempos y espacios definidos. Cada Pueblo es un acervo de Cultura y no se lo comprende cuando se lo desliga de sus opciones políticas, sociales, religiosas, de sus organizaciones y de sus diversas mediaciones. No puede hablarse de un Pueblo fuera de su historia particular, de sus etnias, de su organización política, de su configuración en un Estado, de su situación económico-social, de su lengua, de sus tradiciones, usos y costumbres, etc. Recurrir al Pueblo fuera de estas configuraciones es hacer recurso a una entidad del todo abstracta y por lo tanto ideológica, ya que se da con ello una predominancia excesiva al poder ser sobre lo que se es. Una entidad de tal naturaleza no sustenta ningún derecho y es el recurso más habitual que hoy se utiliza para instrumentar apetencias particulares que se asignan arbitrariamente la voluntad de ser intérpretes de lo que el Pueblo quiere.

3.3. Si tal es el rol central que tiene el Pueblo como expresión y búsqueda de la propia verdad y justicia en la contingencia de los tiempos y de sus espacios habitables y que configuran su

Cultura, se desprende de ello una serie de requisitos de los cuales en esta oportunidad vamos a tratar de uno solo, el que se refiere a la unidad epistemológica del saber. Esta unidad del saber ya no puede concebirse como una unidad de saberes abstractos meramente mentales al modo enciclopédico. Tampoco puede concebirse como la "síntesis" de "dos culturas", la científica y la humanista, tal como lo propugnaba el físico inglés Snow por los años sesenta. El problema no se resuelve colocando "vasos comunicantes" entre científicos y humanistas. Esos "vasos comunicantes" muy útiles y necesarios por cierto, no son sin embargo suficientes porque tanto las "ciencias" como las "humanidades" son universos formales que necesitan un sostén vital al cual constantemente se deben referir. ¿No es éste, quizás, el presentimiento esbozado por Husserl en los años treinta cuando ante la Crisis de las Ciencias europeas pedía un retorno al "mundo de la vida"? Esta vuelta al "mundo de la vida" es una vuelta al Mundo del significado y del sentido de las cosas mismas¹⁶, que se epifaniza en un Pueblo arraigado en su Cultura, es decir, inculturizado, instaurador y receptor de significación y sentido. Ese "arraigo" es básico. Sin él es del todo imposible concebir la unidad en verdad viviente del saber. Ese "arraigo" pre-lógico en su ser está sin embargo completamente transido de logicidad y es la base desde la cual podrán desplegarse las nuevas formas de la Cultura en una rica articulación del saber donde se afirma tanto la identidad del saber como la diferencia de sus aproximaciones, métodos y contenidos. Por aquí se vislumbra que este "arraigo", aunque es básico, no es cerrado ya que permite la emergencia de nuevos arraigos. Todo "arraigo" verdadero es simultáneamente posesión y búsqueda. No es ningún reaseguro contra todo error o deficiencia sino más bien la condición misma para superar todo error y deficiencia. Al mismo tiempo este "arraigo" permite comulgar directa y gratuitamente con los "símbolos" más universales que caracterizan en extensión y profundidad a una Cultura de un Pueblo como pueden ser, por ejemplo, su bandera, sus cantares, sus gestas y héroes, sus ritos y tradiciones. Esta comunión en lo universal del "símbolo" marca la idiosincrasia de un Pueblo y le evita en gran medida retrotraerse a la particularidad de sus antagonismos secundarios y partidistas, que siempre están al acecho como elementos disgregantes y disolventes. En este sentido estar "arraigado" significa

¹⁶ Cfr. "El Mundo como Significación y Sentido", J. R. Seibold, trabajo presentado en el II Congreso Argentino de Filosofía, Alta Gracia, junio de 1971, y publicado en las Actas del Congreso, Ed. Sudamericana: (1973), pp. 221-234.

en verdad "habitar"¹⁷. El hombre "arraigado" en una Cultura "habita" con otros un "ámbito" común. En ese "habitar" no hay "presencia" sin "ámbito", ni "ámbito" sin "presencia", de tal modo que estos términos sin identificarse pueden sin embargo transparentarse el uno en el otro. En esa "transparencia" o mutua exteriorización se juega la calidad del "habitar" y la posibilidad de alcanzar dentro de una Cultura la unidad del saber. Aquí no podemos hacer obviamente su teoría general. Sólo señalaremos algunos aspectos que pueden ayudar a intuir la rica complejidad de la unidad del saber cuando se la concibe desde la cultura de un Pueblo. El "ámbito" de una Cultura no viene poblado solamente por "objetos", sino también por "sistemas" e incluso por un medio "desobjetivizado". Los "objetos" que conforman al "ámbito" de una Cultura son aquellos objetos reales o ideales que corresponden a lo que habitualmente llamamos "representaciones" donde ya no se da un primer modo de aprehensión significativa. Ahora bien esa primera aprehensión significativa conlleva intrínsecamente la exigencia de buscar una inteligibilidad más amplia y más comprensiva tanto en significación como en sentido. Esa exigencia lleva al "ámbito" de "objetos" y sus respectivas "representaciones" salen de su situación aislada y fragmentaria dentro del primer "ámbito" a-reflexivo de la Cultura, para vincularse entre sí por diversos procedimientos en orden a hacer surgir ese mayor nivel de significación y sentido exigido previamente. Este nuevo nivel de significación y sentido afecta con ello al ámbito de los "objetos" y de sus correspondientes "representaciones" en constante circulación hermenéutica. En esta perspectiva el Mundo de la Cultura participa simultáneamente de estos dos niveles. Pero no lo hace como si ellos fueran simplemente dos planos superpuestos. La circulación hermenéutica que se da entre ellos hace que ambos se necesiten de tal modo que no se puede dejar uno de esos planos para moverse en el otro, como si se pudiera prescindir del plano "representativo" para quedarse solamente con el plano "sistemático". Pero con lo "sistemático", no se agota la comprensión del "ámbito" donde se mueve la Cultura de un Pueblo. Este "ámbito" presenta además un tercer nivel "desobjetivo", que en permanente surgencia fontanal sostiene la totalidad del ámbito y lo revitaliza

¹⁷ Cfr. "Habitar la Ciencia y la Cultura", J. R. Seibold, trabajo presentado en el tercer Seminario internacional interdisciplinar del intercambio cultural Alemán-Latinoamericano sobre "Racionalidad técnica y Cultura latinoamericana", realizado en Santiago de Chile entre el 23 y el 29 de julio de 1981. Este trabajo será publicado próximamente en *Stromata*.

constantemente, ya que al ser “supra-categorial”¹⁸, evita que ese ámbito se consolide falaciosamente en su pretendida última objetividad y sistematicidad. Este tercer nivel “desobjetivo” permite de paso que el ámbito que constituye una de las dimensiones del habitar una Cultura se transparente en su otra dimensión de ese habitar que es la “presencia”. En este tercer nivel “desobjetivo” ámbito y presencia sin identificarse coinciden y hace que el Mundo de la Cultura de un Pueblo sea un Mundo esencialmente humano y eminentemente intersubjetivo donde el “yo” no se comprende sin un “nosotros” y sin un “El”, que funda su sentido. Todo ello constituye una nueva arquitectónica de la unidad del saber dentro de una Cultura donde estos niveles juegan un rol bien preciso. Para verlo supongamos un “modelo” definido por tres “espacios” sistemáticos, a saber, el científico, el político y el sapiencial. La intersección vital de estos “espacios” constituyen una aproximación al “ámbito” donde transcurre el habitar cultural de un Pueblo. Ahora bien estos “espacios” al interseccionarse entre sí no se hacen excluyentes los unos de los otros, sino que por el contrario se mediatizan entre sí sin perder su propia consistencia, en un proceso tal, que nos permite hablar con propiedad de una única y articulada unidad del saber y que no desdice de sus diferencias. Esa “consistencia” está dada por la lógica interna que estructura a esos espacios y que los hace en primera aproximación sistemáticos. La lógica sapiencial, que ya hemos visto resumidamente al comentar el DP, rige a una infinita cantidad de “objetos” a los que ordena dentro de un circuito sistemático rico en significaciones literales y simbólicas. Pero esta lógica sapiencial no es a decir verdad sistema, pues no está cerrado sobre sí mismo ni se consume en el circuito de sus propias categorías. Esta lógica sapiencial está abierta al “sentido” y por consiguiente al nivel de lo que no puede ser propiamente “objetivizado”. Esta lógica sapiencial es una lógica no “programable”, en el sentido de que no puede predeterminar de una vez para siempre lo que puede acaecer. Ella no se mueve en un universo formal, sino en un universo histórico y simbólico abierto a las realidades últimas de los valores y del espíritu. En cada momento y en cada lugar debe ajustar sus condiciones iniciales y sus condiciones de contorno para poder dar un paso, para lo cual puede recibir una ayuda estimable de la lógica po-

¹⁸ Cfr. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigens*, p. 307. Debemos a J. C. Scannone S.J. el habernos advertido este aspecto “desobjetivo” de la Cultura y el habernos remitido a la obra de Welte donde este aspecto “desobjetivo” tiene su fundamentación ontológica en la enseñanza misma de Santo Tomás.

lítica y de la lógica científica, sin que éstas sean sin embargo su instancia decisiva. Su actitud será la de la atenta vigilancia que le hará discernir, decidir y llevar a la práctica en la precariedad de los tiempos los valores de eternidad que la animan. La lógica política al ser una lógica volcada sobre la decisión y la praxis presenta no pocas semejanzas con la lógica sapiencial pero no se identifica con ella. A semejanza de ésta la lógica política no es del todo “programable”, pero tiene recursos tácticos y estratégicos que le dan un camino más ancho de previsibilidad aunque nunca se verá libre de lo imprevisible. Esta lógica política al igual que la lógica sapiencial necesita de un cuadro de valores y de decisiones para ponerse en obra. Pero estos valores no pueden ser meros valores intemporales como son, por ejemplo, la verdad, el bien, la justicia, etc., porque estos valores, aunque perfectos en sí mismos, son sin embargo del todo insuficientes para movilizar una estrategia que implique fines, decisiones y operaciones en orden a la consecución de un resultado. La instauración de la lógica política necesita pues por un lado de la lógica científica que le proporciona marcos precisos y legales donde se desenvuelven muchos de los problemas que atañen a la lógica política como son los problemas relativos a la sociedad, la economía, la educación, etc. Una lógica política no puede prescindir ya de una lógica científica dados los intrincados y complejos problemas por los que atraviesa nuestro mundo actual. Pero del mismo modo una lógica política tampoco puede prescindir por otro lado de la lógica sapiencial que habita no ya en un universo formal de leyes establecidas como son las leyes científicas, sino en el universo viviente e histórico de los símbolos asumidos en el corazón de un Pueblo. La lógica política se hace sabia cuando no desprecia ese saber sino que lo hace suyo asumiéndolo dentro de sus propias categorías políticas. En la medida que la lógica política asume a la lógica sapiencial es el mismo Pueblo el que se hace sujeto de esa política y por lo tanto hacedor de su destino. La participación del Pueblo en la Cosa pública no se circunscribe por lo tanto a hechos circunstanciales y periféricos, sino que hace a la Cosa misma donde se juega algo bien distinto de un simple beneficio. Al Pueblo no le interesa participar en lo político cuando lo político se ha vaciado de su contenido. En esas circunstancias más bien se abstiene y se mantiene en reserva. Es la llamativa “pasividad” de nuestros Pueblos que por su propia “ausencia” crean las condiciones propicias a la revolución. Lo trágico de nuestra historia es que justamente estos períodos son aprovechados por minorías combativas e ideológicas, desligadas tanto del Pueblo como de los po-

deres de turno, que tratan de imponer a unos y a otros su propio proyecto ideológico, tal como lo denuncia claramente el DP. Para terminar refirámonos a la lógica científica y a su necesaria mediación por la lógica política y la lógica sapiencial. Bien sabemos que la lógica científica no es unívoca y que entre las Ciencias formales, las empírico-formales, hermenéuticas, la Filosofía y la Teología se dan profundas diferencias que aquí no podemos ahora explicitar. En principio parecería que las Ciencias hermenéuticas, la Filosofía y la Teología no tendrían dificultad por su contenido de mediarse con el saber sapiencial y el saber de lo político ya que aquellas ciencias tienen algo que decir sobre estos saberes. Pero el problema es más delicado cuando se trata de pensar a esas ciencias desde lo sapiencial y político. El problema es más arduo todavía cuando se considera el caso de las Ciencias formales (v. gr. lógica y matemáticas) y de las Ciencias empírico-formales (v. gr. la física). La dilucidación de esta mediación sólo puede hacerse si se asume la auto-comprensión que estas Ciencias han efectuado sobre sí mismas y que ha aunado en un mismo esfuerzo a científicos, filósofos e historiadores de la Ciencia. El vínculo entre estas Ciencias y lo político-sapiencial no debe darse sólo por la mediación de lo ético-moral. El peligro nuclear, de la contaminación ecológica, de la manipulación genética, biológica y cibernética del hombre y de la sociedad, de la escisión entre pueblos ricos y pobres, etc., no son peligros utópicos para el mundo de hoy, sólo sentidos como tales por el hombre común de la calle sino también por el científico, que también se ve sometido a las consecuencias que él mismo conciente o inconscientemente ayudó a implementar. Esta única situación que abraza por igual al hombre de la calle y al científico produce en ambos un acercamiento en otros tiempos insospechado. Pero este temor común ante lo que amenaza no es suficiente para forjar una comunidad de vida dentro de un mismo sustrato político-sapiencial. Se deben dar también las instancias positivas donde la Ciencia para ser Ciencia, y correspondientemente los científicos para ser en verdad científicos se dejen mediar por los otros espacios que también habitan dentro de la Cultura como son los espacios del saber político y del saber sapiencial. Esta mayor conciencia de lo científico no es una utopía y es uno de los requisitos fundamentales para la instauración de la sociedad del mañana, para la instauración de esa "nueva síntesis vital" de la que habla el DP. Afortunadamente ya se dan signos dentro del mismo saber científico y de su auto-comprensión filosófica que indican ese camino. La epistemología de los últimos años ha puesto de manifiesto lo inadecuado de:

ciertas aproximaciones para comprender lo científico como cuando se ponía un excesivo celo en separar el contexto de la justificación y el contexto del descubrimiento colocando así una cuña insobrepasable entre el análisis lógico de las ciencias y su análisis histórico. Los itinerarios personales de un Popper y de un Kuhn muestran nuevos caminos hasta hace no muchos años completamente impensables. El camino está abierto, de ningún modo terminado. Para poder llegar a esa "nueva síntesis vital" que desea el DP es preciso asumir el propio camino dentro de nuestra Cultura en el que el espacio científico debe estar armónicamente compenetrado con el espacio sapiencial, con el espacio político y en general con los otros espacios que pueden configurar de un modo más concreto el ámbito total en que se despliega el saber de una Cultura en su unidad diversificada. Mostrarlo más en su detalle y llevarlo a la práctica, tal es el gran desafío.