

Estos textos del Magisterio de la Iglesia descartan el relativismo teológico y una evolución objetiva del dogma, aunque sí admiten una evolución subjetiva en su comprensión y formulación.

La enseñanza de la Iglesia implica como presupuesto de fondo: 1) una filosofía del ser (Dios es el mismo Acto de Ser subsistente = ipsum *Esse* Subsistens), que se opone a una filosofía del devenir; 2) una concepción de la verdad, omne ens (id quod habet esse) est verum, y también, ens et verum convertuntur, que se opone al principio de inmanencia y a la mediación del ser por parte de la conciencia.

El inmanentismo y el relativismo son incompatibles con la realidad de Dios, *trascendente* y *personal*, que ha revelado a los hombres en Cristo su designio de salvación.

Por eso, el depósito de la fe, confiado a la Iglesia de una vez para siempre (Jud 3) tiene un valor metahistórico, y su sentido, expresado en el dogma es “determinado e irreformable”.

Para hablar de Dios la Iglesia debe recurrir a la analogía, no puede expresar la verdad divina en un concepto exhaustivo, pero a pesar de su limitación humana e histórica, porque está asistida por el Espíritu Santo, cuando define el contenido de la Revelación divina es infalible. Lo que la Iglesia enseña es verdadero, y la verdad del dogma excluye definitivamente la afirmación contradictoria a pesar del discurrir de la historia y del pluralismo de culturas.

POSIBILIDADES DE EVANGELIZACION DEL PENSAMIENTO UNIVERSITARIO *

por Juan Carlos SCANNONE, S. I. (San Miguel)

1. EL CONTEXTO HISTORICO-CULTURAL

La historia muestra el influjo del Evangelio tanto en la cultura y el pensamiento en general como, en particular, en el pensamiento universitario. Precisamente las Universidades nacieron en la Edad Media en el seno de una cultura cristiana y bajo la mirada de la Iglesia.

Pero la pregunta se nos plantea no en abstracto ni en la historia pasada, sino hoy, en esta época caracterizada por el divorcio entre fe y cultura, que —según Pablo VI— constituye el drama de nuestro tiempo¹. En ese clima se dio el hecho positivo de una mayor diferenciación, especialización y autonomía de las ciencias, pero en el marco negativo de la ruptura de la unidad del saber (y no sólo de éste con la fe) y del peligro de entender tal autonomía como absoluta. Dicha ruptura repercutió en el pensamiento universitario de modo que muchas veces se convirtió en una mera yuxtaposición de saberes.

Se trata, además, de una época histórica en la cual la ciencia no sólo es considerada como un modo particular de conocimiento, sino como principio de validación del orden social y de los caminos a seguir en su organización y transformación, dado que —al menos en los niveles dirigentes— se reconoce a la ciencia como detentora principal, si no exclusiva, de la racionalidad².

* Conferencia tenida en el taller “Universidad, cultura y evangelización”, organizado por la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, con el coauspicio de la Sección para la Cultura del CELAM y la participación del Consejo Pontificio para la Cultura, del 22 al 25 de marzo de 1988 en Santiago (República Dominicana). Como lo expresa el título, el texto no trata en general de la evangelización de la Universidad o por su intermedio, sino sólo acerca de la evangelización del pensamiento universitario *en cuanto* pensamiento.

¹ Cf. la Exhortación Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” n. 20, donde Pablo VI afirma: “La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo”.

² Cf. P. Morandé, “Ciencia y fe en la perspectiva de las ciencias sociales”, en: G. Gyarmati (coord.), *Fe, Ciencia y Universidad. Dilemas y Desafíos*, Santiago de Chile, 1987, 39-62. Del mismo autor véase también: “El espacio de la fe en la racionalidad de las ciencias sociales actuales. Desafíos a la teología”, *Teología y Vida* 27 (1986), 57-71.

De ahí a la transferencia de actitudes, perspectivas y paradigmas de las ciencias a los otros ámbitos de la cultura y aun a la absolutización de la ciencia convirtiéndola en ideología, hay sólo pocos pasos.

Pues bien, hoy se nos plantea la cuestión de la posibilidad de la evangelización del pensamiento universitario en dicho contexto histórico-cultural. Sin embargo, no todo es negativo, pues asimismo se dan algunos signos eminentemente positivos. En primer lugar, una explícita y renovada conciencia de la Iglesia de su misión de evangelizar la cultura, que implica también la del pensamiento en general y, en particular, la del universitario: conciencia que se aúna con la superación de los enfoques de Cristiandad en el respeto de la legítima autonomía de lo temporal, pero también con la superación de una falsa intelección de ésta, como si el Evangelio no tuviera nada que decir a la vida pública y al pensamiento racional y científico. Testimonios de esa misión de la Iglesia son no sólo el Concilio y las enseñanzas del actual Pontífice sobre la materia, sino también —en el nivel latinoamericano— los documentos de Medellín y Puebla³.

Pero además se dan también signos positivos en el seno del mismo pensamiento científico y universitario. Dentro de una generalizada toma de conciencia de los límites, se está dando hoy —en el actual estadio de la civilización moderna⁴— el explícito reconocimiento de los límites no sólo de un pretendido progreso y desarrollo indefinidos sustentados por ciencia y tecnología, sino también de los límites intrínsecos de las mismas ciencias y de sus paradigmas y métodos. Tales límites están siendo reconocidos por la teoría de la ciencia debido a la imposibilidad de una verificación o falsificación totales, a la conciencia de la historia de las ciencias caracterizada por revoluciones científicas y cambios radicales de paradigmas, a una conciencia más viva de la relación de las ciencias con el mundo de la vida, la praxis social, los juegos de lenguaje, etc.

Por otro lado, las tareas cada vez más complejas de la técnica y la planificación social y el reconocimiento de los riesgos involucrados en la superespecialización se suman a dicha conciencia de los límites de cada ciencia, de modo que se plantea hoy nuevamente el problema de la unidad del saber, ya no como una unidad jerarquizada y sistemática sin aporías, pero sí como

³ Acerca de esa conciencia actual de la Iglesia y sus implicancias para América Latina cf. mi libro (en prensa) *Evangelización, Cultura y Teología*, Madrid-Buenos Aires, 1988.

⁴ P. Hünemann habla de esa conciencia como propia de la tercera etapa de la sociedad técnica moderna: cf. "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.

exigencia de interdisciplinariedad entre las ciencias⁵ y de su explícita inserción en el mundo de la vida cotidiana y en cultura y sociedad. Ello replantea no sólo la idea de la "universitas scientiarum" y de la Universidad como institución unitaria y no como mera suma de departamentos o facultades, sino también —para el creyente— el problema de la evangelización del pensamiento científico moderno, así como la de la investigación, docencia y aprendizaje universitarios. Es decir, se trata de superar la separación de fe y cultura y la división de la Universidad en compartimientos estancos a partir de la reevangelización del pensamiento, pero habiendo asumido los aportes de diferenciación, especialización y autonomía propios de la modernidad.

La preocupación por la cultura, manifestada por el Concilio, y la conciencia explícita de la misión que la Iglesia tiene de evangelizarla, como la expone *Evangelii Nuntiandi*, fue asumida en América Latina por Puebla, como opción pastoral. Así es como también se reconoció a nivel continental que la historia de la evangelización del Continente ha coincidido con la de la gestación de la cultura propia latinoamericana, marcada por tanto desde sus inicios por la impronta del Evangelio. Importante es recordarlo en los albores del V Centenario de la Evangelización de América, especialmente aquí en la Hispaniola, foco de dicha evangelización y sede de la futura IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Esa nueva conciencia de la Iglesia latinoamericana incidió no sólo en los pastores y agentes de pastoral, sino también en parte no desdeñable de la intelectualidad universitaria católica latinoamericana, que está revalorizando cada vez más la propia cultura nacida del mestizaje cultural y está reconociendo —como lo había hecho Puebla— que en la religión y la sabiduría del pueblo latinoamericano se ha dado una genuina inculturación de la fe. Desde ese punto de partida hermenéutico tanto teólogos como otros universitarios católicos: historiadores, antropólogos, sociólogos, filósofos, etc. han ido profundizando en los últimos tiempos la crítica de una concepción secularista y neoiluminista de la cultura y aun de ciertos presupuestos teóricos, epistemológicos y metodológicos de sus respectivas ciencias que eventualmente estaban por ella inficionados⁶. Aún más, en varias partes

⁵ Sobre la interdisciplinariedad cf. J. De Zan, "El trabajo interdisciplinario en las ciencias: Significación y fundamento", *Stromata* 34 (1978), 195-230.

⁶ Sobre esa evolución de parte de la intelectualidad católica latinoamericana actual Cf. P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984, capítulo 11; véase también mi artículo: "Interrelación de realidad social, pastoral y teología", *Medellín* 13 (1987), 3-17, en especial pág. 8.

se ha comenzado a replantear los presupuestos teóricos fundamentales de las ciencias humanas desde esa nueva simbiosis consciente —personal y comunitaria— entre fe y cultura, que indirectamente, pero en forma eficaz, parece estar suscitando la propuesta de nuevos paradigmas y categorías, especialmente en el campo de las ciencias del hombre, la historia, la cultura y la sociedad⁷. Estimamos que todavía no se ha dado un cambio radical de paradigmas a partir de esa nueva autocomprensión de la interrelación entre la fe, la cultura propia latinoamericana y el pensamiento científico universitario, pero aquí y allá se muestran cuestionamientos, indicios y recategorizaciones que parecen ser muy prometedores. Dan esperanza de que la reevangelización de América Latina, que la Iglesia promueve para el quinto centenario, pueda dar frutos importantes también para el pensamiento universitario latinoamericano.

2. LA EVANGELIZACION DEL PENSAMIENTO UNIVERSITARIO

Hasta aquí, en la que ha sido la primera parte de mi exposición, he esbozado algunas líneas que considero importantes para ubicar el tema en su contexto histórico-cultural. De ahora en adelante trataré del mismo en forma más teórica, pero sin perder de vista dicho contexto. De ese modo estaremos proponiendo un *marco teórico* para la tarea pastoral de evangelización del pensamiento dentro de la misión eclesial más amplia de evangelizar la cultura.

Ahora bien, ¿cómo incidió históricamente, sigue incidiendo y puede incidir la evangelización en el pensamiento universitario actual? Estimamos que de dos maneras principales: 2.1) La primera, de un modo que podemos llamar negativo, por su acción *crítica y sanante*; 2.2) La segunda, de modo *positivo, aunque indirecto*, con un influjo orientador e inspirador, que respete sin embargo plenamente la autonomía del pensamiento y la de cada ciencia.

En ambos casos esa acción evangelizadora tiene raíces y consecuencias prácticas y teóricas, subjetivas y objetivas o, mejor dicho, que se dan no sólo en el nivel del *pensamiento pensante*,

⁷ Como se sabe, las ciencias humanas y sociales surgieron como ciencias en un ámbito cultural divorciado de la fe. De ahí que no pocas veces escuelas, teorías y métodos de esas ciencias hayan históricamente implicado presupuestos antropológicos opuestos a la comprensión del hombre implicada por la fe cristiana.

en cuanto el pensamiento es acción y la ciencia es actividad humana de investigación, docencia y aprendizaje, sino también en el nivel del *pensamiento pensado*, es decir, el de la teoría científica y de la ciencia considerada objetivamente en sí misma, y no sólo subjetivamente en quien la investiga, enseña o aprende. Por último, tanto el influjo crítico como el positivo de la evangelización en el pensamiento universitario puede ser considerado, además, en su *vigencia pública*, social y cultural —tan propia, como dijimos, de la sociedad moderna— y en su *puesta en práctica* por la sociedad en políticas que la afectan globalmente.

Por ello dividiremos esta segunda parte de la exposición en seis secciones: Las tres primeras tratarán de la incidencia *crítica* de la evangelización en el pensamiento universitario y las otras tres, de su influjo *positivo*. Y, en cada uno de ambos casos, consideraremos primero la influencia del Evangelio en el pensamiento universitario en cuanto es *actividad* humana, luego, en la *ciencia* misma y, en tercer lugar, en su *vigencia pública* socio-cultural. De ese modo habremos esbozado seis aspectos de nuestro tema y mostrado la posibilidad de evangelizar dicho pensamiento en el actual contexto histórico, social y cultural.

2.1. El influjo crítico y sanante de la evangelización

2.1.1. En el pensamiento pensante

El influjo sanante del Evangelio en el pensamiento, tanto personal como comunitario, se da, en primer lugar, *por mediación* de la conversión del corazón de las personas, que implica una verdadera *metanoia*. La conversión cristiana (religiosa, ética e intelectual), en cuanto purifica del desorden del pecado y del error, rectifica valoraciones desviadas, critica la absolutización idólatra de intereses propios, de grupo, de clase, de escuela, de nación, y abre corazón y mente a la percepción de la verdad (aun natural) y a la obediencia de la fe.

No se crea que se trata de una consideración piadosa, obvia y por ello desdeñable, pues por allí comienza el impacto de conversión no sólo personal, sino también social, cultural y aun institucional a la que llama la proclamación del Evangelio. Su importancia se hace evidente sobre todo si tenemos en cuenta la íntima relación que —a pesar de la ruptura epistemológica— se da de hecho entre praxis y teoría, acción y pensamiento, mundo de la vida cotidiana y ciencia, sabiduría de la vida y pensamiento académico. Según Levinas, en el “des-inter-és(esse)” (o vacia-

miento de los intereses particulares por la apertura ética) se halla el principio epistemológico más profundo de objetividad del saber crítico y de las ciencias⁸.

Pues las opciones y valoraciones vitales básicas desordenadas desfiguran la óptica general ante la vida e inciden también —como presupuestos de autocomprensión de sí mismo y, por tanto, de comprensión general implícita del hombre— en la óptica particular que se adopta en el ámbito de la propia actividad profesional, inclusive en la científica y/o académica, tendiendo a deformarla. De ello hablaremos más extensamente luego, cuando tratemos de la incidencia positiva, aunque indirecta, de la evangelización en el pensamiento universitario.

2.1.2. *En el pensamiento pensado*

En segundo lugar, el influjo crítico y sanante del Evangelio en el pensamiento no se da sólo en el nivel subjetivo y práctico del mismo en cuanto es *acción* (y de la fe en cuanto *fides qua creditur*), sino también en el del pensamiento *tematizado y objetivado*, que —con Blondel⁹— podemos llamar “pensamiento pensado” (y en el de la fe en cuanto *fides quae creditur*). Es así como los contenidos de fe que proclama el Evangelio pueden hacer caer en la cuenta de contenidos o conclusiones falsos que se pretenden científicos, por ejemplo, cuando ciertas teorías o interpretaciones filosóficas, históricas, de ciencias sociales, etc., hacen afirmaciones o implican presupuestos aparentemente verdaderos, pero que contradicen las verdades de la fe. Por la historia sabemos que cuando ello ha acaecido, ha sido generalmente porque las ciencias se excedieron de sus propios límites y métodos, y entonces recibieron un llamado de atención desde la fe para autocorregirse usando sus propios criterios y métodos autónomos. En otras ocasiones, por el contrario, la ciencia sirvió para criticar *no* la fe misma, sino ciertas interpretaciones de ella que confundían la esencia del mensaje evangélico con los marcos culturales históricos según los cuales se lo había interpretado. De modo que el diálogo entre la fe y el pensamiento científico y universitario pudo así históricamente y puede también hoy —

⁸ Cf. E. Levinas, “Idéologie et Idéalisme”, en: *Demitizzazione e Ideologia*, *Archivio di Filosofia* 1973, 135-145.

⁹ La distinción entre “pensamiento pensante” y “pensamiento pensado” la hace M. Blondel en su obra *La Pensée I y II*, París, 1934. Más abajo, al hablar de la *unidad* intrínsecamente diferenciada de la acción humana, me inspiró también en Blondel: Cf. *L'Action*, París, 1983 (la segunda edición es de 1950).

veces a través de procesos dolorosos— purificar tanto los planteos y teorías científicos cuanto los teológicos o exegéticos, con la consiguiente mayor evangelización de ambos tipos de pensamiento.

Como lo insinuamos más arriba, no sólo se trata de los casos de oposición temática explícita, sino sobre todo de la que a veces se da a nivel de los presupuestos antropológicos implícitos de ciertos métodos, teorías y planteamientos —por ejemplo, cuando ellos absolutizan o unilateralizan aspectos parcialmente verdaderos—, de modo que estén de hecho implicando una concepción del hombre, el mundo, la vida, la sociedad, la historia, la religión, etc., que se opone al Evangelio¹⁰. En esos casos, por tanto, la evangelización del pensamiento se da en forma indirecta de purificación y sanación, liberándolo para conocer la verdad científica de forma autónoma y según el propio método correspondiente.

2.1.3. *En la vigencia social y cultural del pensamiento*

En tercer lugar, si tomamos el pensamiento científico y universitario *no* en sí mismo —ni como pensante ni como pensado—, sino en su “puesta en obra” pública y social y en su actual vigencia socio-cultural como criterio de legitimación social, fácilmente caeremos en la cuenta acerca de lo que insinuamos en la primera parte: que la sociedad moderna —aun la nuestra, al menos en los niveles dirigentes— valora la ciencia (y en relación con ella el pensamiento universitario que la investiga y profesa) no sólo por sí misma y por sus aplicaciones técnicas, sino también como criterio público y cultural de legitimación social tanto de estructuras, instituciones, leyes, estrategias o políticas, cuanto de la transformación de las mismas que se exige o se promueve. Pues se le reconoce socialmente el papel hegemónico en el conocimiento de la realidad, si no el monopolio de la racionalidad.

Aún más, muchas veces se da una transferencia indirecta de las actitudes, enfoques, modos de pensar y métodos propios de las ciencias o de determinadas ciencias, como son las formales o empírico-formales, tanto a las otras ciencias cuanto a otras di-

¹⁰ Con respecto al marxismo véase lo que dice la “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘Teología de la liberación’”, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cap. VII, en especial, n. 6. Sobre ese tema cf. mi libro: *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, cap. I y II.

menciones de la cultura, como son la ética, la estética¹¹ o la del sentido último de la vida y convivencia humanas. Así se promueve a veces un enriquecimiento de las mismas, pero la mayoría de las veces también se corre el riesgo de un estrechamiento de miras que fácilmente acaba en reduccionismos o en la descalificación de ámbitos enteros de la vida como irracionales.

De ese modo se cae frecuentemente, sin percatarse, en ideologizaciones neo-iluministas y neo-cientificistas que llevan al secularismo y a una especie de ateísmo práctico público, aunque por otro lado se respeta teóricamente o para la vida privada la idea de Dios, cercenada ya de toda vigencia social y cultural.

Así es como el principio metodológico de recursividad propio de las ciencias tiende a transformarse en ontológico¹², de modo que por su influjo indirecto, la sociedad y la historia, la política, la economía, la técnica y la cultura tienden en la práctica a cerrarse en la inmanencia.

Pues bien, tal situación social clama a gritos por la sanación crítica que le puede proporcionar el Evangelio. Pues éste no sólo es una fe trascendente que juzga toda pseudo-absolutización humana, sino también se encarna en vida, cultura y pensamiento. Así es como tanto la crítica profética de la absolutización e ideologización de la ciencia y del principio metodológico de recursividad —cuya consecuencia es la cerrazón de la sociedad en una inmanencia funcionalista o dialéctica—, cuanto por otro lado, la correspondiente revalorización de la racionalidad sapiencial propia de la fe cristiana y de la sabiduría religiosa y ética de pueblos y culturas —por ejemplo, de la sabiduría popular latinoamericana, impregnada por el Evangelio— promueven *indirecta pero eficazmente* el sobrio y humilde reconocimiento social de los límites del pensamiento científico y académico y de su vigencia legitimadora. Así la proclamación evangélica ayuda a tomar conciencia social de que la ciencia no detenta el monopolio de la racionalidad ni es el único ni principal criterio de legitimación social, aunque por otro lado posibilite por eso mismo el reconocimiento social de su servicio propio y específico, imprescindible en la sociedad moderna.

¹¹ Acerca de dicha transferencia a los ámbitos de la ética y la estética habla J. Ladrière en su obra: *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, UNESCO, 1977.

¹² Sobre ese tema cf. los artículos del P. Morandé citados en la nota 2. Según el sociólogo chileno el principio de recursividad fue expresado para la sociología por Durkheim a través del lema: "lo social se explica por lo social", dándole no sólo un valor metodológico (aceptable), sino también ontológico.

2.2. El influjo positivo e indirecto

2.2.1. En el pensamiento pensante

En cuarto lugar pasaremos a considerar la posibilidad de evangelización del pensamiento universitario en sus aspectos positivos.

También en este caso se da una incidencia práctica de la evangelización en el pensamiento, la investigación, la docencia y el estudio universitarios *en cuanto* son *actividades* humanas. Pues toda actividad humana, también la científica y académica, se mueve en un horizonte de comprensión global del sentido de la vida, que necesariamente incide en dichas actividades orientándolas en último término hacia tales o cuales fines. Eso pasa también con la actividad propia de quien investiga, enseña o aprende una determinada ciencia haciéndose ello más patente en la docencia, porque ésta no puede prescindir de las personas de los educandos, y la instrucción nunca puede ni debe abstraer del conjunto de la educación.

Pues bien, la acción humana siempre es *una*, a pesar de sus diferenciaciones internas, de modo que, según que ella se abra o se cierre al sentido último trascendente que enseña la fe, y a la rectitud de corazón y mente que esa apertura involucra, o según que ella presuponga en sus interpretaciones y valoraciones implícitas una determinada comprensión de qué es lo humano, lo digno, recto, justo o qué no lo es, se dará, por la unidad existencial de la acción humana, una incidencia *indirecta* de la fe o de su rechazo en el horizonte particular de sentido en que se mueve la actividad científica de investigación, docencia o estudio universitarios en su campo específico. Ello se da particularmente —como diremos luego— en el campo de las ciencias humanas, pues éstas siempre involucran la propia autocomprensión del científico, sin poder abstraer totalmente de ella mediante una reflexión crítica absoluta de *todos* los propios presupuestos¹³. Entre paréntesis añado una observación: lo que acabo de decir no lo he planteado desde un enfoque psicológico, que estudie los

¹³ Cf. P. Ricoeur, "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355, donde cita a su vez a J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Aubier-Desclée, 1970, pág. 40-50. Véase también P. Ricoeur, "L'imagination dans le discours et dans l'action", en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles, 1976, 207-228, y "Human Sciences and Hermeneutical Method: Meaningful Action considered as a Text", en: D. Carr-E. Casey (ed.), *Explorations in Phenomenology*, The Hague, 1973, 13-46.

HEMEROCAMPL

actos de pensamiento como actos psíquicos individuales, sino desde un enfoque filosófico, fenomenológico y hermenéutico, pues hablo del sentido, los horizontes de comprensión del mismo, y los fines últimos de la acción, que —todos ellos— tienen de suyo valor universal.

Además, tanto la actividad de investigación como la docente y la discente implican continuas opciones prudenciales acerca del camino a seguir, el que no siempre y quizás no tan frecuentemente se deduce o induce analíticamente de los pasos anteriores. Son los momentos en los que, en la lógica y el encaminamiento de la investigación, docencia y estudio, juegan la imaginación creadora, el “olfato” del científico o profesor, la conaturalidad o no con el sentido humano ético, las conjeturas (“guess”) hipotéticas, etc. que luego habrán de ser comprobadas y validadas con rigor científico crítico, pero que forman parte del movimiento vivo de la actividad científica, nunca totalmente reductible a razones analíticas o a verificaciones empíricas.

Pues bien, si se trata de un encaminamiento guiado no sólo por la lógica, sino también por la prudencia¹⁴, en él incide no sólo el razonamiento, sino también el horizonte hermenéutico de autocomprensión humana y el horizonte ético de valoración. De ese modo puede darse en dicho encaminamiento un influjo real del horizonte de comprensión y valoración abierta por la fe y por la rectitud de corazón. De ahí el influjo posible de la evangelización sobre la actividad científica y el pensamiento pensante, sin desmedro de su consistencia autónoma y su validación crítica a través de sus propios criterios y métodos específicos.

2.2.2. En el pensamiento pensado

En quinto lugar, esa incidencia que podemos llamar de “orientación” o “inspiración” no sólo se da en el nivel del pensamiento pensante, sino, *indirectamente* en el de los paradigmas, categorizaciones y teorizaciones propias del pensamiento pensado, y de las teorías y métodos científicos considerados en sí mismos.

Un primer tipo de influjo *orientador* se da cuando en el campo de la filosofía, la historia, etc., los contenidos de la fe llegan a servir como *hipótesis directiva* (según la expresión de Blondel) o *idea regulativa* (J. Ratzinger)¹⁵ para la investigación

¹⁴ Cr. J. Seibold, “Espíritu sapiencial y racionalidad científica en la nueva filosofía de la ciencia”, *Stromata* 42 (1986), 391-395, donde el autor comenta la obra de H. I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, 1983.

¹⁵ J. Ratzinger usa esa expresión de redolencia kantiana al hablar

científica correspondiente, aunque ésta emplee sus propios métodos.

Sin embargo estimamos que no es ese el modo principal de influjo positivo e *inspirador* de la fe en el pensamiento pensado, sobre todo en el de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. El mismo se da sobre todo, aunque en forma *indirecta*, porque las actividades y valoraciones de las que hablamos en el punto anterior no sólo suponen —según entonces lo dijimos— un horizonte global de comprensión de la vida y horizontes particulares por él influidos, sino que estos últimos pueden ser parcialmente reflexionados, tematizados y objetivados en forma de *paradigmas, categorizaciones, planteamientos y presuposiciones* científicas específicas de las distintas ciencias, los cuales pueden así estar *indirectamente* influenciados por el horizonte global de comprensión de la vida y del hombre que da la fe. De modo que, aunque la validez científica de los planteamientos, paradigmas, categorías y métodos así surgidos está sujeta a la comprobación de cada ciencia según su operar autónomo, con todo la fe y la concepción cristiana del hombre pueden *inspirar* enfoques científicos temáticos fructíferos, evangelizando así indirectamente el pensamiento científico y universitario¹⁶. Tal influjo, por ser indirecto y hermenéutico, respeta la autonomía de cada ciencia en su propio dominio, así como la de la correspondiente dimensión de la realidad que ella estudia, la cual tiene sus propias leyes y estructuras investigables por sí mismas¹⁷. Pero no

de la relación entre la doctrina social católica y otras doctrinas sociales en: “Nurrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema”, en: K. von Birsmaerck-W. Dirks (comp.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin-Mainz, 1964, 24-30. Sobre “hipótesis directiva” habla Blondel en varios de sus escritos cuando trata de la relación entre la fe y la filosofía.

¹⁶ Este es el punto más álgido de la temática que estamos desarrollando, pues se trata no solo de evangelizar al científico y universitario, su actividad en cuanto tal o la puesta en práctica y uso de la ciencia, sino de evangelizar *indirectamente* las mismas ciencias humanas y sociales, respetando su autonomía. El valor del marco teórico que presentamos podría consistir en hacer epistemológicamente consciente lo que de hecho acaece y puede acaecer en la práctica de la investigación y teorización científica para, de ese modo, iluminarla y promover su evangelización indirecta, tanto en el nivel personal cuanto en el institucional.

¹⁷ Acerca de lo tratado en este punto cf. también mi artículo: “Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina”, *Teología y Vida* 28 (1987), 59-71, en especial la tercera parte. Sobre eso mismo y otros puntos desarrollados en la presente exposición véase también mi trabajo: “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, *Stromata* 37 (1981), 155-164. Al hablar de la relación entre el horizonte de sentido y su tematización parcial en “foundations” (categorías fundamentales) me inspiró en la teo-

hay que olvidar que las diferentes regiones de la realidad forman parte de la totalidad análogamente una del ser, que los horizontes regionales de conocimiento se enmarcan en el del sentido total, y que los juegos específicos de lenguaje de cada ciencia forman parte del lenguaje humano integral, y —por fin— que la comunidad de comunicación no sólo se da entre los especialistas de una misma ciencia, sino entre los de las distintas ciencias, y aun entre todos los hombres, en cuanto son capaces de racionalidad, la cual tiene de suyo un valor público y universal.

2.2.3. *En la vigencia social del pensamiento*

Lo que acabamos de decir nos invita a pasar al sexto punto de la segunda parte de nuestra exposición, a saber, a plantear la cuestión de la evangelización del pensamiento universitario y científico en relación con su actual vigencia socio-cultural y con la necesidad del mismo que tiene la sociedad moderna, compleja y pluralista.

Más arriba, en el punto tercero, decíamos que el Evangelio, por ser al mismo tiempo trascendente y encarnado, escatológico e histórico, transcultural e inculturado, posibilita en la cultura que él evangeliza la conciencia de sus propios límites y los de cada dimensión cultural, inclusive los de las ciencias. Ahora agregaremos que tal conciencia crítica la posibilita el Evangelio porque —según dijimos— abre todas esas dimensiones al sentido último y trascendente y, por ello, también al diálogo entre culturas y dimensiones culturales.

Ello replantea para la sociedad en general y para la institución y el pensamiento universitarios en particular, la vieja cuestión de la unidad del saber, pero de manera nueva.

Por un lado se replantea así indirectamente la cuestión del diálogo interdisciplinar no sólo colateralmente entre las ciencias particulares, abiertas a la comunicación con las otras, sino también —para ser fieles a la realidad mundana y humana integral— con las ciencias que estudian a ésta, como son la filosofía y, a la luz de la Revelación divina, la teología, en el mutuo respeto de la autonomía, la tarea específica y el método propio de cada una.

Por otro lado la evangelización del pensamiento académico y científico posibilita también su apertura al diálogo con otras formas de racionalidad humana: religiosa, ética, simbólico-poética, política, y no en último lugar, con la sabiduría de los pueblos,

ría general del método propia de B. Lonergan: *Cf. Method in Theology*, New York, 1972.

en especial cuando ésta ha recibido, como la del latinoamericano, el influjo sanante y transformador del Evangelio.

De ese modo la evangelización del pensamiento universitario posibilita tanto su re-inserción —epistemológicamente consciente e institucionalmente promovida— en el mundo de la vida y en la cultura propia, cuanto también su puesta al servicio de la sociedad global, en especial de quienes en ella están más necesitados.

Dichas re-inserción histórico-cultural del pensamiento y su puesta al servicio de la justicia, la paz, el desarrollo humano, la liberación integral, en una palabra, la construcción de la civilización del amor, son promovidas por la evangelización en cuanto ésta orienta al pensador y a su pensamiento dentro de la realidad total y hacia los fines últimos. De ahí que lo mueva a cumplir con su tarea de servicio al hombre y a los hombres, en especial, los que son víctimas de la miseria y la injusticia, y a asumir la responsabilidad social que le compete, teniendo cuenta de la vigencia cultural que le reconoce la sociedad moderna.

Claro está que tal inserción y tal servicio no excluyen la ruptura epistemológica del pensamiento científico con el mundo de la vida y con la praxis, la cual preserva su especificidad teórica, así como la objetividad crítica y la autonomía metodológica de la ciencia. Pero el influjo indirecto del Evangelio le ayuda al pensamiento a reconocer que esa ruptura no es absoluta, sino relativa, y a tomar conciencia de su pertenencia *como pensamiento* al mundo de la vida, la sociedad y la cultura, y de la responsabilidad ética, social, cultural y aun política que le compete *como pensamiento*.

Así la ciencia y el pensamiento universitario no perderán la vigencia social y cultural que han adquirido en la sociedad moderna, sino que la podrán reubicar con respecto a las otras vigencias éticas, sociales y culturales y a la vigencia socio-cultural del Evangelio, a fin de dar su aporte específico al hombre, la sociedad y la cultura.

3. A MODO DE CONCLUSION

Para concluir nuestra exposición acerca de la posibilidad de evangelizar el pensamiento universitario deseamos recordar que ella no se mueve ante todo en el plano de la teoría, aunque éste no ha de ser dejado de lado, sino ante todo en el de la práctica de los sujetos —personas, comunidades e instituciones, como son los universitarios y la universidad en cuanto es comunidad

e institución— pues las personas y las comunidades de personas son quienes viviendo al mismo tiempo la fe, la cultura propia y la actividad científica llegan a superar el divorcio y la mera yuxtaposición entre fe y cultura, fe y ciencia, cultura y ciencia, promoviendo entre ellas una simbiosis que las une en la práctica sin confundirlas ni reducirlas mutuamente. De ahí pueden surgir luego síntesis teóricas, colaboraciones interdisciplinarias prácticas e instituciones renovadas que contribuyan a su vez a subsanar dicho divorcio en la Universidad misma y en la sociedad global.

LA PERCEPCION DE LA REALIDAD SOCIAL LATINO-AMERICANA EN EL DISCURSO RELIGIOSO *

por Gustavo ORTIZ (Córdoba)

INTRODUCCION

El que sigue, es un ensayo sobre el lenguaje religioso en general, sus diferentes tipos, la articulación interna de cada uno de ellos y la capacidad que poseen para organizar la experiencia. Más específicamente, es una indagación sobre el discurso de la fe en una de sus variantes: el Documento de Puebla, emitido por la Conferencia General del Episcopado Católico Latinoamericano, en 1979. Pensando que en el significado del lenguaje está implicado nuestro conocimiento del mundo, lo que he intentado es determinar la percepción de la realidad social latinoamericana que el texto transmite. El procedimiento que he seguido es el siguiente.

He empezado con una descripción fenomenológica de la experiencia religiosa en cuanto actividad que se externaliza y objetiva a diferentes niveles, proyectando significaciones con implicaciones de realidad sobre la totalidad de lo existente. Esta perspectiva sociológica permite visualizar el lenguaje como una de las formas privilegiadas de objetivación y organización de esa experiencia. Para finalizar la primera parte, he expuesto las concepciones teóricas más relevantes sobre la manera cómo se relacionan religión y sociedad en el contexto histórico de un mundo secularizado.

En la parte segunda he revisado críticamente distintas versiones filosóficas sobre el problema del lenguaje religioso; me he detenido, en especial, en el status del mismo, en la cuestión de su legitimidad y de su dimensión significativa, y también, en un asunto extremadamente complejo: la naturaleza de la realidad a la cual el lenguaje religioso se refiere.

En la tercera parte, he especificado el lenguaje religioso de la revelación y de la fe cristiana, identificando su modalidad como discurso a través de la distinción con el discurso de la cien-

* Investigación realizada con la asistencia del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Febrero de 1987.