

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## El método transdisciplinar y la vocación biopolítica de la teología [The method and biopolitics transdisciplinary vocation of theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Hansen, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 04:51:10
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/155138">http://hdl.handle.net/20.500.12424/155138</a>

# El método transdisciplinar y la vocación biopolítica de la teología\*

*Guillermo Hansen*

Ya se puede reconocer que hoy el tiempo está escindido entre un presente ya muerto y un futuro viviente, y que el profundo abismo que los separa se está haciendo enorme. A su debido tiempo, un evento nos lanzará como una flecha hacia ese futuro viviente. Ese será el verdadero acto político de amor.

Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud*

**Resumen** Siguiendo el análisis de Immanuel Wallerstein sobre el estado del conocimiento, la fragmentación del discurso, y su relación con el sistema-mundo contemporáneo, se indagará sobre el rol de la teología en esta etapa de crisis de civilización. Esta etapa requiere de una nueva metodología que permita examinar la coherencia y la inteligibilidad de las afirmaciones teológicas, vinculando creativamente y críticamente sus perspectivas con nuevas teorías y epistemologías. Para ello el método de la transdisciplinariedad desarrollado por Basarab Nicolescu, que acerca dimensiones que habían sido desperdigadas por la modernidad, a saber, la humanidad, la naturaleza y lo sagrado, demuestra ser una herramienta valiosa. Situar a la teología en el plano del diálogo transdisciplinar implica no sólo ser constantemente modificada por su interacción con otras disciplinas, sino confrontarse a un nuevo marco de plausibilidad que evalúa la coherencia de sus símbolos.

**Abstract** Following Emmanuel Wallerstein's analysis of the present state of knowledge, the fragmentation of discourse and its relation to the contemporary world-system, I shall explore the role of theology vis-à-vis this crisis of civilization. This stage requires a new methodology allowing for an examination of the coherence and intelligibility of theological affirmations, linking creatively and critically its perspectives with new theories and epistemologies. For this Basarab Nicolescu's method of transdisciplinarity, which relates dimensions scattered by modernity -nature, humanity and the sacred- proves to be a valuable tool. Placing theology in the transdisciplinary realm implies not only that theology is constantly modified by its interaction with other disciplines, but that a new plausibility structure emerges for a coherent evaluation of its *claims*.

---

\* **Palabras clave** Métodos teológicos, transdisciplinariedad, sistema-mundo, cosmovisión, ciencia, Dios  
**Keywords** Theological methods, transdisciplinarity, world-system, worldview, science, God

*Todo cambio en los subsistemas culturales, políticos y sociales trae aparejado una mutación de las estructuras del conocimiento. Como estructuras éstas sólo pueden existir socialmente y por ello sobrevivir y reproducirse si se mantiene una compatibilidad a largo plazo con el medio social<sup>1</sup>. Así cánones de racionalidad son instituidos, ciertas metodologías para la producción de conocimientos son legitimadas, determinadas epistemologías son ensalzadas y se establecen claras delimitaciones cognitivas entre las distintas áreas del saber (disciplinas). Pero los contenidos del conocimiento no son un simple reflejo de la estructura social. Ellos gozan de la relativa autonomía propia de todo subsistema. Por ello cuando un sistema social comienza a acusar una inestabilidad producto de las fluctuaciones sociales y económicas, se disponen las condiciones (marco de plausibilidad) para la recepción de novedades o anomalías cognitivas que fueron gestándose en los propios subsistemas. Dependiendo de la intensidad y frecuencia de estas oscilaciones, podrá irrumpir un nuevo paradigma social y una nueva estructuración del conocimiento.*

Un ejemplo son los cambios desatados por “la era de las revoluciones” (Hobsbawm) que llevaron a una radical reestructuración del saber. La teología, como muchos otros subsistemas, acomodó su quehacer a una nueva jerarquización de los saberes humanos subordinándose a los cánones imperantes. Gran parte de la producción teológica de los siglos 19 y 20 –tanto liberal, neortodoxa como liberacionista– aceptó la tácita delimitación de su tarea a un campo cada vez más restringido –la esfera del yo personal o social consciente, interpelado por la fe, las escrituras o la praxis. Consiguientemente en esta etapa de confrontación y/o acomodación de la teología con la modernidad<sup>2</sup> se generaron estrategias diversas. En algunos casos se consolidó una metodología que acentuaba la idiosincrasia de las propias fuentes cognoscitivas (fe, escrituras, praxis), irguiéndose claras fronteras respecto a otros ámbitos del conocimiento. Esto fue común en las teologías de corte *kerigmático*<sup>3</sup>. En otros casos, se subrayó *apologéticamente* el parentesco de la teología con las nuevas disciplinas relacionadas a los estudios humanísticos, sociales o históricos, en un intento por adquirir en el mundo académico una carta de ciudadanía –si bien de segunda clase. Aunque las presiones de la modernidad hubiesen reubicado a la religión y la teología en el campo más “inocuo” de lo privado, el talante racional y

1 Immanuel Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge* (Philadelphia: Temple University Press, 2004), p. 51.

2 Lo que el filósofo belga Jean Ladrière identifica como la etapa de la desestructuración y reestructuración de un complejo cultural que se confronta con las transformaciones de las ciencias y la técnica. La primera etapa consiste en una repulsa de los valores que conlleva estos cambios por parte de los subsistemas culturales, como la religión. La segunda etapa es la de una delimitación de dominios, donde “la teología reconoce a la ciencia sus derechos y no discute ya la validez de sus afirmaciones, pero intenta mostrar que el campo de validez de sus afirmaciones es limitado...”. Ver *El reto de la racionalidad: la ciencia y la tecnología frente a las culturas* (Salamanca: Sigüeme, 1977), pp. 94ss.

3 Respecto a la distinción entre teología kerigmática y apologética, ver Paul Tillich *Teología Sistemática*, vol I (Barcelona: Ediciones Ariel, 1972), p. 19s.

crítico del pensamiento científico no cesó de recordarle -ante cualquier amague reivindicatorio- su irremediable desfase respecto al universo de saberes inaugurado por la racionalidad científica-técnica. Ya sea en su modalidad kerigmática o apologética, la tarea de la teología parecía limitarse a una estrategia defensiva que paulatinamente resignaba a las ciencias las áreas que alguna vez frecuentó su lenguaje: la naturaleza, el sujeto, hasta la trascendencia misma.

Hoy en día las fronteras que demarcaban estas estrategias “modernas” se han vuelto inestables, abriéndose un nuevo debate metodológico. En el umbral de la *posmodernidad*, es decir, la crisis del “sistema-mundo” que estructuró una división social del trabajo conjuntamente con una jerarquización legitimadora del conocimiento, lo “religioso” halla nuevas formas de presencia y legitimación. Es cierto, en muchos casos se trata de intentos desesperados por resucitar antiguas estrategias epistemológicas frente al vértigo de los constantes cambios (fundamentalismos, tradicionalismos); en otros, de reivindicar prácticas sociales que fueron marginadas y hoy encuentran nuevas oportunidades de expresión (desde lo chamánico-carismático a lo esotérico). Pero en este escenario también se posicionan corrientes teológicas críticas-constructivas que buscan entretejer sus propuestas desde las trayectorias y vacíos generados por el estado del conocimiento contemporáneo. Estas no prescinden de los logros teológicos de antaño, pero los reubican con la pregunta sobre cómo integrar la racionalidad teológica con otras áreas del saber que hasta hace poco gozaban de un lugar privilegiado en la estructura del conocimiento moderno. Examinar la coherencia y la inteligibilidad de las afirmaciones teológicas ante un nuevo contexto o entorno reclama una nueva metodología que pueda vincular creativa y críticamente sus perspectivas con nuevas teorías y epistemologías. Se abre así un período de gran creatividad –pero también de inestabilidad.

Desde las pistas ofrecidas por un agudo analista social, Immanuel Wallerstein, pasaré revista al presente estado del conocimiento, la fragmentación del discurso, y el posible rol de la teología en esta etapa de crisis de civilización. Para ello es necesario ubicar la tarea teológica como un emprendimiento social y cultural dentro de un determinado “sistema-mundo” que hoy confronta un serio cuestionamiento a sus premisas y organización. Obviamente, un aspecto de este cuestionamiento -el que sin dudas recibe mayor atención- tiene que ver con la globalización y las asimetrías generadas por los modos de acumulación del capital. Mas hay otro aspecto igualmente destacable: el reto a las *bases epistemológicas* de las estructuras del conocimiento, lo que también se traduce en serios interrogantes respecto a la cosmovisión mecanicista, atomista y “materialista” que sostuvo al sistema-mundo capitalista<sup>4</sup>. Esto conlleva una crítica frontal a la *estructura jerár-*

---

4 Entiendo por cosmovisión mecanicista, positivista y atomista a la constelación de ideas, técnicas y supuestos que acompañaron al mundo moderno. Su característica principal es la visión dicotómica de la realidad, donde la naturaleza aparece como un objeto inerte la cual es conocible en la medida en que sea reducida a sus partes. Ver infra.

quica del conocimiento vigente, pero también desata una creciente fragmentación disciplinar que puede ser interpretado como una crisis terminal o como un ámbito de creatividad. De ahí que Wallerstein argumente la necesidad de promover una reestructuración epistemológica a través de una unificación de métodos interdisciplinarios<sup>5</sup>.

Sin duda Wallerstein arrima herramientas valiosas a la hora de localizar el supuesto *quiebre epistémico* que cuestiona la jerarquización del conocimiento. Pero su propuesta no desarrolla convincentemente las bases epistemológicas y metodológicas que permitirían tal reestructuración, y tampoco da pistas sobre el papel de la perspectiva religiosa en tal empresa. Por ello recurriré a otra herramienta teórica, la *transdisciplinariedad*, tal como la define el físico rumano Basarab Nicolescu y que fuera suscrita por la UNESCO<sup>6</sup>. Los conceptos asociados a tal postura -originalmente basados en las hipótesis de la física cuántica y otras ciencias afines- proponen una metodología que acerca dimensiones que habían sido desperdigadas por la modernidad, a saber, la humanidad, la naturaleza y lo sagrado. Esto posibilita tanto una nueva integración o religazón que supere la fragmentación de los saberes y la experiencia, como también una mirada renovada sobre áreas que la modernidad había declarado fuera del alcance de la racionalidad teológica. Si la relación trascendencia-ser humano fue el eje de las ideaciones míticas premodernas, las ciencias de la modernidad trasladaron esta estructura bipolar a la relación ser humano-naturaleza. Al transferirse a la especie humana atributos que otrora fueran identificados con la divinidad<sup>7</sup>, las estrategias cognitivas modernas fomentaron una paulatina alienación respecto a una naturaleza considerada como un objeto pasivo y privado de toda trascendencia. Al igual que Dios, la naturaleza se convirtió, como lo expresa Jean-Francois Lyotard, en un referente mudo pero predecible<sup>8</sup>.

Pero ¿qué sucede cuando esa “naturaleza” cuestiona los conceptos de conocimiento y realidad construidos por la modernidad? ¿Qué ocurre cuando a la “muerte de Dios” pregonada por Nietzsche le sucede la “muerte del Hombre” descrita por Foucault? Estamos aquí ante una nueva era axial, un verdadero cambio de época signado por un quiebre epistémico y un cuestionamiento de las configuraciones sociopolíticas de la modernidad. Tanto el análisis de Wallerstein como el de Nicolescu dibujan así un marco de plausibilidad más receptivo para un concepto

5 Pero como analista social, propone situar transversalmente a las ciencias sociales en procura de tal unidad sistemática –una suerte de “interciencia” que dejaría al desnudo las premisas socioculturales de todo conocimiento. Ver Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, p. 55ss.

6 Basarab Nicolescu, *Manifiesto of Transdisciplinarity* (Albany: SUNY Press, 2002).

7 Ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin Press, 2004), p. 91.

8 Jean Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 57.

de trascendencia que tenga incidencia en el campo social y ecológico, lo que implicará para la teología remozar el aspecto crítico-constructivo de su hermenéutica. Esta oportunidad única para mostrarse como un campo generador de nexos discursivos y prácticas sociales requerirá una nueva imaginación de lo “sagrado” y lo “profano” superando las “disociaciones míticas” tanto de la pre-modernidad (Dios-humanidad) como de la modernidad (Humanidad-naturaleza). De esta manera la nueva visión de la naturaleza que exponen las ciencias trazan los contornos de un horizonte hermenéutico que, conjugado desde las intuiciones teológicas y éticas del Cristianismo, sobre todo, desde la sensibilidad hacia las víctimas expresada por la cruz, puede integrar “biopolíticamente” la realidad ecológica y social. Así, la teología se ubicará de lleno en la inaplazable conversación cosmovisional de escala global.

### **(a) Fragmentación y bifurcaciones: conocimiento y sistema-mundo**

Immanuel Wallerstein es conocido por su teoría o análisis del sistema-mundo capitalista. La globalización, el imperialismo y la hegemonía del capital han sido objetos de una cuidadosa investigación cuyo eje es la noción de *sistema* más que la de nación o clase social<sup>9</sup>. Esto dio un nuevo impulso a categorías analíticas marxistas y de la teoría cepaliana de centro-periferia (Raúl Prebisch), aunque con un matiz que lo diferencia de sus planteos estructuralistas generales. Una de las características del análisis de Wallerstein es la inclusión de una aproximación socio-epistemológica a las estrategias cognitivas que acompañan a todo sistema-mundo. Su tesis es que el surgimiento del sistema-mundo<sup>10</sup> actual está profundamente asociado a las estructuras del conocimiento que ensalzaron la razón humana frente a una naturaleza inerte y pasiva. De esta manera la incertidumbre, la crisis y la bifurcación que amenazan al presente sistema-mundo deben entenderse no solamente como el resultado de las dinámicas políticas y económicas, sino también como una crisis del estado del conocimiento expuesta por los subsistemas del pensamiento científico y cultural que cuestionan las premisas de la modernidad.

Para Wallerstein metáforas surgidas en otras áreas del saber constituyen herramientas indispensables para comprender cómo funciona un “sistema” y cómo

9 Immanuel Wallerstein, *World-System Analysis An Introduction* (Durham Duke University Press, 2004), p 16s Define al sistema-mundo como una zona espacio-temporal que atraviesa diferentes unidades culturales y políticas, representando una zona integrada de actividades e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas (p 17) La búsqueda de la acumulación infinita del capital es el eje transversal del presente sistema-mundo, que abraza unidades culturales y políticas tan diferentes como EE UU, China o la Argentina, determinando relaciones asimétricas basadas en la división internacional del trabajo, fortaleza de los estados, poder militar, etc

10 Crisis que Wallertsein identifica con la incesante expansión del lucro del capitalismo y las barreras de los costos de producción mayor demanda por salarios, alza en los precios de los recursos naturales, aumento en las prestaciones impositivas Ibid., pp 79ss

las distintas variables que cimentan su complejidad pueden ser analizadas. Por ejemplo la idea de crisis, que el autor asocia al concepto de bifurcación, señala un traspaso de fronteras disciplinarias que acude a la reserva heurística de una teoría formulada en un campo aparentemente situado en las antípodas de las ciencias sociales. Tomando el modelo del químico Ilya Prigogine -uno de los grandes exponentes de la “ciencia de la complejidad”- Wallerstein ensaya una lectura sociológica crítica del sistema-mundo capitalista y de las dinámicas de producción del conocimiento recurriendo a la noción de “sistemas complejos”. Según esta teoría todo sistema está compuesto por la interacción de ritmos cíclicos que buscan constantemente el equilibrio frente a las tendencias lineales y desestabilizadoras gestadas en su seno<sup>11</sup>; su característica es transitar una génesis y una evolución para finalmente enfrentarse a una etapa de bifurcación o crisis donde diversas alternativas pugnan por una salida.

Los sistemas, entonces, son dinámicos en la que muchos desarrollos relativamente autónomos (lineales) tienen una incidencia tanto en la manutención de los equilibrios como en la aceleración de las fluctuaciones. Por ello es apropiado hablar de una crisis cuando las dificultades o aporías que emergen en un sistema no pueden ser resueltas dentro de la estructura del mismo, por lo que el sistema como tal se bifurca, es decir, presenta al menos dos alternativas posibles para resolver dichas tensiones. Contrariamente a las visiones deterministas de antaño -basadas en esquemas unilineales y progresivos de desarrollo- las bifurcaciones implican transformaciones imposibles de predecir o conocer de antemano<sup>12</sup>.

Wallerstein rastrea la presente crisis del sistema-mundo capitalista hacia los eventos sociopolíticos y culturales que se generan en la década de los 60. Aquí comienza a dibujarse las contradicciones entre los elementos cíclicos-reproductivos del sistema y las inercias vectoriales que ya no pueden ser contenidos. En efecto, las demandas que paradigmáticamente estallan con las revoluciones del año 68 -con una fuerte base social en las universidades- desatan fuertes “anomalías” desestabilizadoras en el campo político y cultural. Se trató, ni más ni menos, de la explosión del protagonismo y los reclamos democráticos de las historias negadas de los nuevos actores sociales (jóvenes, mujeres, minorías étnicas, grupos indígenas, homosexuales, etc.), los que proponen un estilo descentralizado de lucha insistiendo en la autonomía y la negación a someterse a una conducción o liderazgo jerárquico<sup>13</sup>.

---

11 Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, p. 44s. El concepto de Prigogine emana de su definición de estructuras disipativas alejadas de un estado de equilibrio. El ejemplo más importante es la vida misma, que es un alejamiento de un estado de equilibrio original (muerte). Los sistemas sociales son una expresión de la vida, y por ello sometidos a estas mismas dinámicas. Ellas también están sujetas a esta interacción entre el orden de sus estados y el desequilibrio.

12 Ibid, p. 103.

13 Id., *World-System Analysis*, p. 16. También ver Hard y Negri, *Multitude*, p. 86.

Ahora bien, Wallerstein también señala que estas experiencias democráticas de redes o coaliciones fueron acompañadas por un hecho cultural fundamental, a saber, un cuestionamiento de las *bases epistemológicas* de las estructuras de conocimiento dominantes<sup>14</sup>. El autor interpreta que en estas experiencias se unen dos tendencias desestabilizadoras, inaugurando de este modo la crisis actual. Por un lado el cuestionamiento del paradigma desarrollista-evolutivo, que fuera asociado a los actores liberales modernizadores del siglo 19 y continuado por los sectores “progresistas” que toman el poder estatal después de la II Guerra Mundial (socialdemócratas, nacionalistas, tercermundistas, populistas, etc.). Por el otro, la paulatina consolidación de un marco epistemológico que nace desde los replanteos culturalistas, científicos y filosóficos que ponen en jaque una visión unilineal y eurocéntrica, tanto del conocimiento como de la naturaleza y la sociedad. El cuestionamiento de la base epistemológica de la modernidad constituye un aspecto central de la crisis actual.

Para comprender el alcance de esta crisis y cómo impacta sobre las estructuras de legitimación, se debe revisar la historia reciente de la organización y jerarquización del conocimiento. Al analizar las estructuras que desde el siglo 16 acompañaron al sistema-mundo capitalista, Wallerstein pasa revista a las tres áreas del saber que se disputaron la hegemonía cognoscitiva. En todas ellas se nota la premisa de que el conocimiento es un campo unitario cuyo monopolio y mando correspondería al “dominio” del mundo. La primera actora y víctima, claro está, fue la *teología*. Heredera de un pasado milenarismo que ligó sus reclamos cognitivos a la manutención de un ordenamiento de fronteras geográficas, políticas, psicológicas y científicas controladas por la institución eclesiástica, no pudo resistir la expansión y el cuestionamiento que irrumpen a partir del siglo 16 —en parte propiciada por tendencias lineales gestadas en su seno, por ejemplo, la Reforma y el humanismo. Inaugurada la crisis del mundo medieval, la *filosofía* rápidamente se alza como la sucesora natural de la teología, relegando el conocimiento religioso al rincón de las creencias privadas, escindidas de las estructuras del conocimiento racional (Locke, Hume, Kant). La “razón” se universaliza, construyendo un nuevo canon de la verdad y del conocimiento.

Pronto la especulación filosófica del propio racionalismo es cuestionada por su natural retoño, el pensamiento empiricista, dando lugar al dominio de la *ciencia* —especialmente las ciencias naturales. Aquí es donde se detecta el primer gran divorcio en la estructura del conocimiento de la modernidad, produciéndose la división de las dos culturas o facultades: las humanidades y su visión “empática-hermenéutica” por un lado, y las ciencias derivadas de la investigación experimental por el otro. Mientras que temáticas asociadas a lo bueno y lo bello quedaron

---

<sup>14</sup> Esto coincide con lo que generalmente se denomina posmodernidad. Sin embargo, lejos de constituir una nueva época, las corrientes posmodernas son sólo una aceleración de tendencias ya presentes en la modernidad.

en el campo de las humanidades, la *verdad* fue reclamada como privativa de las ciencias<sup>15</sup>.

Las universidades manifestaron esta división de tareas al expresar en sus “facultades” una creciente compartimentalización de saberes, que también reflejaba un creciente dominio de la naturaleza por parte del sistema-mundo capitalista. Una realidad fragmentada pero organizada en una jerarquía de disciplinas, con las ciencias empíricas o de la naturaleza a la cabeza, seguida por las humanidades y por ese híbrido moderno llamado ciencias sociales, estructuró al campo del conocimiento en tres provincias. La física, la química, la geología, la astronomía, la zoología, la biología, las matemáticas y otras disciplinas afines constituirían el corazón de la ideología del progreso y del *futuro*, acompañando al proceso social, económico y político que daba a Europa y a los Estados Unidos una clara hegemonía en el mundo<sup>16</sup>. Por el otro lado, las humanidades fueron divididas en los campos de la filosofía, los clásicos, la historia del arte, la literatura, los estudios de la religión, etc., cuyo foco de atención eran los logros culturales del *pasado*. Por último, los cambios políticos y económicos generados por la revolución industrial y las revoluciones burguesas requerían de nuevas disciplinas que explicaran el surgimiento y la identidad tanto de la nación como del progreso social y económico (historia). Pero el centro de la atención estaba dado sobre la necesidad política de poseer un conocimiento más cabal del *presente*. La distinción típicamente moderna entre mercado, estado y sociedad civil dio lugar a la proliferación de nuevas disciplinas como la economía, las ciencias políticas y la sociología. Esta tendencia se acrecentó con la experiencia colonial y la modernización, originando nuevas disciplinas como la antropología (estudio de los pueblos “primitivos”), el orientalismo (estudio de los textos y culturas no occidentales), culminando con los estudios de áreas culturales, tales como latinoamericanos, africanos, asiáticos, de la mujer, indígenas, negritud, etc. Estas últimas disciplinas, sin embargo, no tardarían en cuestionar el canon epistémico de la modernidad, lanzando fuertes cuestionamientos a sus metarrelatos.

El resultado de todo este proceso ha sido, en las palabras del filósofo de la ciencia Ervin Laszlo, “las barreras de la especialización”, es decir, la estructuración del conocimiento en respuesta a una visión atomista, jerárquica y mecanicista de la naturaleza. En un universo mecanicista, gobernado por leyes naturales, la única manera de ganar conocimiento es reduciendo la realidad a sus partes. Más que un emprendimiento que gana en profundidad al integrarse con amplitud de miras a través de las diferentes disciplinas, el conocimiento emerge como un acopio cuantitativo funcional al progreso y expansión de una determinada configuración

---

15 Wallerstein, *World-System Analysis*, p. 3.

16 Cfr. Eric Hobsbawm, *The Age of Capital* (New York: Vintage Books, 1996), p. 271.

de poder<sup>17</sup>. Aparece con ello una jerarquización del saber determinado por un criterio cientificista, cuyas disciplinas estructuran la división del conocimiento y dan un determinado sostén y equilibrio al sistema-mundo. Pero esta jerarquización dominada por las ciencias (de la naturaleza) también promueve una *fragmentación* del universo disciplinar -lo que Nicolescu denomina el *big-bang* de las ciencias- en respuesta a las presiones ejercidas por un proyecto técnico-científico desenfrenado<sup>18</sup>. De esta forma la propia jerarquización del saber encierra las semillas de su propia desintegración, que son “activadas” al entrar en crisis el sistema.

La manutención de una estricta división entre los campos de las ciencias naturales, las humanidades y las ciencias sociales, sumadas a la clara delimitación de sus áreas de competencias, es funcional al equilibrio del sistema. Pero como se notara más arriba, este equilibrio es hoy amenazado por dos dinámicas relacionadas: en primer lugar, por la crisis y bifurcación del propio sistema mundo capitalista, y en segundo lugar -y esto es lo que enfatizaré aquí- por las dinámicas epistémicas gestadas en el seno de las ciencias modernas (como la física y la química) y en las ciencias sociales (como los estudios culturales). Al analizar la relación existente entre los cambios económicos y sociales con las transformaciones en el campo del saber, se debe mantener una mirada dialéctica que permita apreciar el carácter impredecible de ciertos cambios que parecen desarrollarse en forma autónoma. Aunque las revoluciones cognitivas no son entendibles al margen de las transformaciones de los últimos 200 años, también es cierto que estas innovaciones no tienen una relación *causal directa* con los cambios sociales *per se*. En principio las novedades cognitivas deben ser vistas como desarrollos lineales dentro del sistema que amenazan la estabilidad del mismo merced a su propio prestigio teórico, y no como epifenómenos ideológicos predeterminados por “intereses” sociales explícitos<sup>19</sup>. El propio poder explicativo de hipótesis y teorías encierran potencialmente un quiebre epistémico que amenazan paradigmas vigentes “revolucionando” la forma de aproximarse y entender la realidad. Así, el aparentemente inocuo campo del saber manifiesta sus propios fenómenos emergentes que *preparan* la posibili-

---

17 Ervin Laszlo, *The Systems View of the World A Holistic Vision for Our Time* (Cresskill, NJ Hampton Press, 1996), p 2

18 Nicolescu, p 34

19 Eric Hobsbawm ilustra muy bien este punto al analizar cómo las influencias políticas y los intereses de clase afectaron teorías científicas, sobre todo en el campo de la biología Pero no puede decirse lo mismo de las revoluciones conceptuales que en la física dieron lugar a la teoría cuántica Al respecto afirma que “las revoluciones en el mundo del intelecto de este periodo difícilmente puedan derivarse por analogía de las revoluciones del mundo exterior” A pesar de que Hobsbawm nota una coincidencia epocal con las grandes transformaciones sociales, aún así sólo se puede anotar un fenómeno -el abandono de los valores, conceptos y cosmovisiones largamente establecidos- sin determinar en forma precisa sus causas Ver *The Age of Empire* (New York Vintage Books, 1989), p 256 Una posible respuesta a esta observación la provee Wallerstein y su noción de sistema los elementos cíclicos que se vuelven lineales, autónomos, eventualmente producen una crisis y un quiebre con los esquemas imperantes Volviendo al caso de la física, es curioso cómo la racionalidad aplicada al aspecto más fundamental de la realidad (maternal) entra ahora en cortocircuito tanto con las mismas premisas antropocéntricas de la racionalidad, y la misma “certeza” que provee la intuición empírica

dad de una praxis o acople social con el entorno, muchas veces desestabilizando al sistema imperante.

Pero a pesar de esta relativa autonomía, las estructuras del conocimiento constituyen una dimensión integral -y dialéctica- del complejo cultural que subyace a toda conformación social. Justamente por tratarse de estructuras, éstas pueden existir socialmente y por ello sobrevivir y reproducirse de mantenerse cierta compatibilidad a largo plazo entre ellas y el medio social.<sup>20</sup> Los cánones de racionalidad, la legitimación de ciertas metodologías en la producción de conocimientos, la entronización de determinadas epistemologías, o el establecimiento de fronteras cognitivas entre las distintas disciplinas, están fuertemente condicionadas -aunque no determinadas- por ese medio social. Pero cuando el sistema social comienza a acusar un desequilibrio se producen fluctuaciones sociales que también preparan un nicho más receptivo a las “novedades” (quiebres epistémicos) provenientes del campo relativamente autónomo del conocimiento. Este marco dialéctico permite comprender la influencia del medio social como marco de plausibilidad que surte de canales de producción y circulación a conocimientos, teorías o hipótesis antes marginales pero ahora más “compatibles” con la nueva situación social. Además también resalta el influjo propio del conocimiento en la constitución de dicho medio social, y por ende su proyección crítica sobre el sistema-mundo imperante. Por lo tanto el campo del conocimiento es también un campo de conflicto entre fuerzas que tienden a mantener el equilibrio y el orden jerárquico, con las tendencias lineales que ejercen una presión centrífuga y desestabilizadora -aunque carezcan de una intencionalidad política explícita.

Ahora bien, ¿dónde se da ese quiebre epistémico que eventualmente desencadena una nueva aproximación a la realidad? Siendo que las ciencias (naturales) ocupan un rol central en la estructura del conocimiento moderno, es lógico que el cuestionamiento a las certezas modernas proviniera en principio de este sector. Las revoluciones en las teorías de la física, la astronomía, la química y la cibernética, por ejemplo, proporcionarían un golpe mortal a la clásica distinción moderna entre objeto y sujeto, lo que daría pie a ciertas teorías que incorporaban al observador en la delimitación y conformación del objeto científico. Paralelamente el descubrimiento del carácter más sistémico u holístico tanto de la realidad como del conocimiento dieron lugar a una creciente crítica de la división tradicional de las disciplinas, la jerarquización de los campos cognitivos, y la consiguiente fragmentación del conocimiento<sup>21</sup>. Además, desde los estudios sociológicos, antropo-

---

20 Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, p. 51.

21 Tal vez uno de los casos más notorios, pero menos resaltados, es el diálogo entre el Premio Nobel en física, Wolfgang Pauli, y el psiquiatra Carl Gustav Jung. Pauli creía que la expresión material de las partículas subatómicas era la manifestación de una realidad más profunda, de un *Unus Mundus*, donde mente y materia, religión y ciencia se originan. Jung coincidía con esta postura, y su teoría de los arquetipos e inconsciente colectivo caminaba en esta dirección. Ver C. A. Meier, ed., *Atom and Archetype: The Pauli-Jung Letters, 1932-1958* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

lógicos y culturales alimentados por el perspectivismo nietzschiano y la sociología del conocimiento, emerge una crítica al posicionamiento de las humanidades en su pretendido rol contra-dogmático respecto a las ciencias, presa del mismo vicio universalista que caracterizó a la visión mecanicista de las ciencias naturales. Esto impulsó una comprensión más sociológica del conocimiento, desafiando las estrategias de poder detrás de toda visión canónica y universalista. Al entenderse que el conocimiento es una práctica de personas situadas en trayectorias colectivas particulares, aquello que se ajusta a la verdad dependerá en gran medida del marco social.

La conjunción de estas distintas corrientes o fluctuaciones dentro del sistema de conocimiento, repercute en una reestructuración epistemológica que desecha la clásica división de Occidente entre las disciplinas basadas en lo empírico y aquellas abocadas a la interpretación y al valor. Esto se refleja en las transiciones desde la noción de certezas al de probabilidades, desde la premisa de la causalidad lineal al de bifurcaciones, en suma, desde el concepto de ciencia como conocimiento objetivo y autónomo al de ciencia como emprendimiento cultural de una determinada sociedad y época<sup>22</sup>. Así la tradicional visión jerárquica del conocimiento, con las ciencias naturales en su vértice, comienza a desmembrarse, dando lugar a una aparente fragmentación que desestabiliza al sistema-mundo imperante. La pretensión de alcanzar una visión unitiva-jerárquica del conocimiento es reemplazada por una pluralidad epistémica donde distintas metodologías, aproximaciones y disciplinas construyen un escenario complejo y multidimensional. El desafío, sin embargo, es encontrar una nueva estrategia de integración del conocimiento que pueda trabajar creativamente desde esta fragmentación sin caer en nuevas formas de totalitarismos cognitivos. Los quiebres epistémicos encausados por las ciencias y los estudios culturales, ¿nos sugieren algún camino de integración crítica?

### ***(b) La cosmovisión sistémica-holística: hacia la transdisciplinariedad***

Wallerstein provee de importantes pistas para comprender que la crisis que engloba al sistema-mundo no es una mera crisis económica y política. Es también una crisis de *cosmovisión*, es decir, de la constelación de conceptos, percepciones, valores y prácticas compartidas por una comunidad y que orientan las actividades de sus miembros<sup>23</sup>. El cuestionamiento de la jerarquización del mundo del saber es parte de una crisis mayor que desestructura la poderosa cosmovisión positivista, atomista y mecanicista que domina a partir del siglo 18. Cuando el impacto del

---

22 Ver Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, p. 38.

23 Laszlo, p. 12.

pensamiento científico en la cultura consistió en aislar los subsistemas cognoscitivos previos, estableciendo una hegemonía sistémica a costa de una desautorización de las improntas axiológicas de aquellos, contribuyó a la creación de un escenario altamente inestable. Como lo señala Jean Ladrière, si “la ciencia acaba imponiéndose como el único sistema de representación críticamente fundado...o como el sistema de representación dominante”, entonces “el problema del fundamento y la justificación de los valores empieza a plantearse con gravedad”<sup>24</sup>. La ciencia, que pretendió ocupar este lugar, desató una fuerte crisis cultural exacerbada por las oscilaciones epistémicas creadas por su propia inhabilidad para proveer un sistema integrado de conocimientos, valores y experiencias<sup>25</sup>. Para que una cosmovisión sea efectiva es necesario que las teorías propuestas conformen un *sistema*, puesto que explicaciones parciales e inconexas no proporcionan principios de interpretación confiables. La misma existencia humana parece encerrar en sí una demanda por integrar distintos “relatos”<sup>26</sup>.

Durante el auge de la modernidad (siglos 19 y 20) la profusión disciplinar y la jerarquización del conocimiento permitieron una acumulación increíble de información y datos, pero al costo de una profunda disociación entre los diferentes campos cognitivos y, por ende, de la realidad. Los datos propios de la especialización disciplinar se ganaban al precio de perder de vista la estructura más amplia que precisamente les confería un contexto y por ello un sentido. Esta fragmentación, incapaz de proporcionar una imagen coherente e integrada de los patrones aislados del conocimiento, no sólo contradice aspectos fundamentales de la realidad existencial humana, sino que fomenta una disociación entre naturaleza, humanidad y trascendencia. Su presupuesto fundamental era la total pasividad de un entorno sometido al escrutinio y disección por parte de la mente humana, lo que no tardó en trasladarse en las formas capitalistas de dominación.

De este modo a la fragmentación de áreas cognitivas le correspondía la pérdida de una visión *sistémica* de la naturaleza que incluyera al mismo sujeto y sus circunstancias existenciales y sociales como elementos constitutivos de esa “realidad”. Mas los emprendimientos propios del conocimiento basado en la visión mecanicista y atomista -que en un inicio proveyeron de combustible al emprendimiento científico- comenzaron a generar contradicciones teóricas justo cuando

---

24 Ladriere, p. 95.

25 Notar que Jean Francois Lyotard ubica la incredulidad hacia los metarrelatos, es decir, la condición posmoderna, como resultado del progreso de las ciencias, las que no pueden erigirse como legitimadoras de otros discursos pues están enfrascadas en su propio juego lingüístico. Esto demuestra su incapacidad de traducir otros lenguajes (relatos) por medio de sus propios códigos (*The Postmodern Condition*, pp. 39ss.). Ver también Conrad Ostwald, *Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination* (New York: Trinity Press International, 2003), p. 17s.

26 Ladriere, p. 92. Esta tendencia integradora debe buscarse no tanto en el universo “exterior”, sino en la estructura misma del cerebro humano que es un modo específico de evocar las potencialidades del universo. Ver infra.

surcaban la cima de su “éxito”. La naturaleza resultó no ser tan pasiva, ni la mente humana tan ajena al tejido mismo del universo. Esto desestabilizaría un supuesto epistémico fundamental, la pretendida objetividad del observador y por ello la legitimación de su dominio sobre lo otro.

Como se mencionara más arriba, si bien los estudios culturales y otras disciplinas humanísticas formalizaron el cuestionamiento de las bases epistemológicas de Occidente, fue la ciencia, sobre todo la física, la que desencadenó una serie de revoluciones teóricas que dieron paso a un replanteo radical sobre la *naturaleza* del universo y el lugar del conocimiento en él. Los físicos experimentales y teóricos fueron los primeros que dejaron entrever que la naturaleza considerada hasta entonces como algo pasivo, inerte, sujeta a las categorías de una razón universal, demuestra en realidad una capacidad de “reaccionar” ante el escrutinio humano, “interfiriendo” en la misma observación de los datos “objetivos”. Esta interferencia se debe a que la realidad misma contiene no sólo hechos empíricos, sino también los medios para entenderlos –la mente y su entorno cultural y social. En otras palabras, el conocimiento profundo de la realidad ya envuelve una dinámica cultural y social entre la naturaleza y el sujeto que convierte a todo tipo de conocimiento en una realidad virtual, es decir, mediada por una aproximación compleja-sistémica al fenómeno de la naturaleza<sup>27</sup>.

Basarab Nicolescu identifica a la escisión entre el sujeto conocedor y la realidad a conocer propia del dualismo cartesiano-baconiano como la clave epistemológica del paradigma mecanicista. El conocimiento de la realidad, en principio independiente del observador, descansaba sobre tres postulados fundamentales: que existen leyes naturales describibles matemáticamente, que éstas pueden ser descubiertas por el experimento científico, y que estos experimentos pueden ser repetidos<sup>28</sup>. Esta cosmovisión planteaba una continuidad básica en el universo (no se puede “saltar” de un lado al otro sin pasar por los puntos intermedios), existiendo una causalidad local determinada por causas y efectos desentrañables. De esta manera, los estados físicos podrían ser determinados si se cuenta con la información necesaria sobre los componentes y causas de los mismos. A la expulsión de Dios hacia el plano de la intrascendencia le correspondió así el ensalzamiento de la razón humana y la consideración de la naturaleza como un objeto a ser “penetrada” por la razón y la ciencia –una obvia construcción patriarcal que masculiniza la razón frente a una naturaleza pasiva y “femenina”<sup>29</sup>.

Pero el quiebre de esta cosmovisión acontece en un período de profundas transformaciones que señalan el principio del fin de esta objetivización de la

27 Ver David Deutsch, *The Fabric of Reality: The Science of Parallel Universes and its Implications* (New York: Penguin Books, 1997), pp. 120ss.

28 Nicolescu, p. 10.

29 *Ibid.*, p. 12.

naturaleza. La misma profundización de las tendencias intrínsecas al pensamiento científico daría con los límites epistemológicos de la teoría mecanicista. Durante la primera guerra mundial y el colapso del idealismo burgués aparecen en la física “anomalías” respecto a los presupuestos de dicha cosmovisión. Pensadores como Planck, Bohr, Heisenberg, Fermi, Einstein, Pauli, Dirac, Schrödinger, Born, y de Broglie desarrollan teorías que socavan los presupuestos de la física tradicional. El descubrimiento de Planck de que la energía tiene una estructura discreta y discontinua, el *quanto*, daría nombre a esta nueva rama de la física (cuántica) que pronto se convertiría en el núcleo generador de una lectura radical sobre la composición, estado y dinámica de la naturaleza. La física cuántica puso así en entredicho las bases mismas de la cosmovisión mecanicista, y por ende los supuestos del sistema-mundo del cual era su dosel legitimador.

En efecto, la física cuántica deconstruyó los supuestos de la continuidad, la causalidad y el determinismo atomista-mecanicista, desembocando en la descripción de un (nivel del) universo signado por la discontinuidad, la no-causalidad local y el indeterminismo. Esto contribuyó no sólo a un cambio cuantitativo del conocimiento que se tenía sobre la realidad, sino a un cambio *cuantitativo* en la forma en que se concibe y describe la naturaleza. Para empezar, ya no es posible asumir en forma simplista el dogma de la realidad (material) *unidimensional*; en rigor la física cuántica impone el reconocimiento de al menos dos niveles interactuantes de la realidad -el mundo cuántico y el macrouniverso- regidas por leyes diferentes. Lo que antes fuera una dimensión relegada a las especulaciones o elucubraciones metafísica-religiosas, deviene ahora en un ámbito del pensar científico -al menos, en lo que se puede constatar por sus efectos indirectos en la materia y la energía del macrouniverso experimentable. Se establece así una noción compleja y profunda de la naturaleza que se aleja de la idea de un *universo* para acercarse a la de un *multiverso*<sup>30</sup>.

Las revoluciones epistemológicas derivadas de la física, sumadas ahora a la emergencia de paradigmas complejos<sup>31</sup> en otros ámbitos de las ciencias (biología y la teoría de la evolución, epistemología y cibernética), daría lugar a una nueva explosión de disciplinas, pero también echaría las bases para una nueva cosmovisión integradora de los distintos campos del saber. Para Laszlo la clave de esta nueva situación se encontraría en la postura metodológica implícita en la revolución cuántica y las “ciencias de la vida”, que toman la noción de *sistema* como su metáfora central. Hablar de sistemas implica una aproximación cognitiva que presupone la construcción de una “realidad” pensada a partir de la integración

---

30 Cfr. Deutsch, p. 46.

31 El pensamiento complejo tiene como metáfora central la relacionalidad. Deriva del término *complexus* -lo que está tejido en conjunto. En oposición al modo de pensar tradicional, que divide el campo de los conocimientos en disciplinas atrincheradas y clasificadas, el pensamiento complejo es un modo de religar los mismos.

holística de los *subsistemas* –y no un mero agregado de partes o de relaciones causales aislables. La noción de sistema centra su mira en el concepto de *organización* más que en el de sustancia invariable o la causalidad<sup>32</sup>. Asimismo el conocimiento deja de percibirse jerárquicamente para pasar a ser un sistema holístico. La práctica y cosmovisión atomista-mecanicista es así desafiada no sólo a nivel cognoscitivo<sup>33</sup>, sino desde la óptica de una praxis de vida o sistema-mundo que se esboza a partir de una situación social, política y cultural en la historia de la humanidad<sup>34</sup>.

32 Laszlo, 17

33 Algunos de los ejes que confrontan estas cosmovisiones son los siguientes 1 Mientras que en las ciencias clásicas la naturaleza es comprendida como una máquina gigante con partes reemplazables, la visión sistémica la concibe como un organismo cuyas partes son irremplazables y que en su conjunto es sostenido por un flujo de espontaneidad 2 La visión clásica era atomista e individualista, enfocando en los objetos abstraídos de sus contextos y entornos medio-ambientales En la perspectiva sistémica, en cambio, los objetos se hallan suspendidos en una red de relaciones, conexiones y comunicación 3 La columna vertebral del mecanicismo lo constituye una forma de materialismo que reduce todos los objetos a sus mínimos componentes aislables, y por ello determinables La nueva visión, en cambio, percibe a la materia como configuración de energías que fluyen e interactúan, lo que da lugar a los procesos probabilísticos, la auto-creatividad y la impredecibilidad 4 En relación al sistema mundo capitalista, la visión clásica legitimaba la acumulación de bienes materiales promoviendo un ethos de la ganancia sin límites La nueva visión, en cambio, promueve la información y la educación como los bienes más deseables 5 El crecimiento medido por la posesión de bienes materiales se convirtió en la vara que medía el progreso de una comunidad y nación Esto trajo consecuencias nefastas en lo que hace a la organización de bienes energéticos, materias primas y recursos humanos, determinando fuertes asimetrías sociales y un desbalance ecológico Por el otro lado la visión sistémica insiste en un concepto de desarrollo sustentable donde la premisa central es la flexibilidad entre las partes 6 Mientras que la visión mecanicista tornaba a la experiencia europea como paradigmática, la visión holística insiste en la diversidad de culturas que presentan distintas estrategias en cuanto a la satisfacción de necesidades y la sustentabilidad 7 El fuerte componente antropocéntrico de la cosmovisión clásica ubica a la naturaleza como un objeto a la entera disposición de los seres humanos La visión sistémica ubica a los seres humanos como una dimensión integral de una totalidad ecológica 8 Aplicado a las ciencias sociales, las nociones clásicas mecanicistas apuntalaron las interpretaciones atomísticas de la sociedad y la economía, poniendo al individuo y sus relaciones competitivas en el centro del encuadre La perspectiva sistémica, en cambio, inspira una visión donde la cooperación y la mutua dependencia es puesta en primer plano 9 La medicina también acusó recibo de estas cosmovisiones, postulándose al cuerpo humano como una suerte de máquina, cuyos desperfectos eran contrarrestados por terapias localizadas La separación básica entre cuerpo y mente no permitió ver la inherente unidad de ambas dimensiones, que es precisamente uno de los ejes de la visión sistémica del organismo humano 10 Las perspectivas propias derivadas de las religiones eran abiertamente refutadas en el esquema mecanicista Ahora buscan ser integradas en un paradigma holístico Cfr Laszlo, pp 105s

34 En efecto, esta crisis cosmovisional y el auge de las nociones de sistema y complejidad no puede aislarse del fenómeno de la globalización No cabe aquí analizar las facetas políticas y éticas que ésta presenta, sino apuntar a la dimensión cognitiva-informática que la caracteriza –a diferencia de las etapas previas de internacionalización y transnacionalización de economías y culturas La globalización constituye una intensificación y aceleración de redes económicas y culturales precedentes, adquiriendo una dinámica sistémica propia merced a los nuevos flujos comunicacionales que aportan las nuevas tecnologías No se trata de la simple extensión de lo precedente, sino de un nuevo régimen de producción del espacio y del tiempo basado en la conformación de redes –económicas, políticas, sociales y culturales (Nestor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires Paidós, 1999, p 46) Ahora bien, la existencia de estas redes intensifica la comunicación entre distintos espacios geográficos y sociales profundizando procesos de alienación y fragmentación, pero también permite el traspaso de fronteras cognitivas y disciplinarias que ponen en crisis la clásica distinción entre las esferas del conocimiento De esta manera las mismas redes desplegadas por los poderes económicos y políticos capitalistas inauguran nuevas condiciones sistémicas para conformaciones democráticas globales mediadas por lo que Hardt y Negri denominan el “trabajo biopolítico” A través de este trabajo, que adquiere una multiplicidad de formas que van más allá del trabajo material, se crean las bases de nuevas relaciones sociales que descubren un territorio común merced a las redes de comunicación, colaboración y relaciones afectivas que se generan en el mismo seno del sistema global (Hardt y Negri, p 66, 109) Esto se debe no sólo a la necesidad práctica de resolver problemas nuevos (donde se necesita la competencia de distintas perspectivas para la toma de decisiones complejas, como lo nota Niculescu), sino a la necesidad psicológica y cultural de una visión que integre y oriente éticamente frente a la situación global En otras palabras, es un factor emergente de dinámicas que el propio “sistema” pone en circulación y que al poner en comunicación espacios previamente separados, desbordan los parámetros inicialmente establecidos

Estas variables expresan un nuevo territorio donde el conocimiento es una tarea (cultural y política) de asociación y relación, más que de disección y aislamiento. Es como si la misma explosión disciplinar, y la información acumulada en un campo específico, requiriese ahora de contextos cada vez más amplios para integrar la fragmentariedad de sus discursos. Pero ante la creciente “babelización” del conocimiento se respondió metodológicamente de distintas maneras, como lo refleja el énfasis dado durante el siglo pasado a la *multidisciplinariedad* y la *interdisciplinariedad*. En el primer caso se trata de una aproximación a un tema u objeto de conocimiento común para analizarlo desde las lógicas propias de cada disciplina<sup>35</sup>. La acumulación de información crea así una mayor profundidad en el propio campo, un plus que de otra manera no se obtendría. El segundo caso consiste en la transferencia de métodos de una disciplina específica a otra, lo que también genera una ganancia cognitiva para una disciplina<sup>36</sup>. Sin embargo ambas estrategias no significan aún una aproximación epistemológica diferente que refleje una nueva comprensión de la realidad. Para que esto último acontezca es necesario no sólo admitir una *carencia* en la propia disciplina (por lo que se busca los datos que aportan otras ciencias -multidisciplinariedad- o se toma prestado una metodología de un campo para aplicarla al propio -interdisciplinariedad), sino reconocer que la misma naturaleza y el conocimiento están sometidas a un constante fluir, irreductibles a los postulados “fundamentales” que han caracterizado a los manifiestos epistémicos de las ciencias contemporáneas. El conocimiento es por siempre abierto, y por ello naturalmente busca su integración con otros espacios cognoscitivos, lo que constantemente subvierte la “estabilidad” de las propias disciplinas.

Metodológicamente esta nueva concepción se ha visto reflejada en la propuesta de la *transdisciplinariedad*. Es importante notar que el concepto de transdisciplinariedad no nace en oposición a la multi- o interdisciplinariedad; al contrario, se nutre de ellas en la medida que éstas conforman campos que connotan diferentes niveles de profundidad tanto de la realidad como del conocimiento humano. En otras palabras, el método transdisciplinar presupone el legado y también la continuidad de la especialización disciplinar –inclusive la continua creación de nuevas disciplinas que surgen del entrecruzamientos entre diferentes campos cognoscitivos. Mas como su prefijo lo indica (*trans-*), el “lugar” y objeto de este emprendimiento se da *entre* las fronteras disciplinarias y *más allá* de toda disci-

35 Como el ejemplo que da Nicollescu: una obra de arte renacentista (el objeto) se estudia en su campo específico, la historia del arte, pero también puede hacerse desde la historia religiosa, filosófica, historia europea, geometría, etc. Nicollescu, p. 42.

36 La interdisciplinariedad puede darse en tres niveles según (a) grados de aplicabilidad (cuando los métodos de la física nuclear son transferidos a la medicina, y así aplicados a la cura del cáncer), (b) grados epistemológicos (transferencia de métodos formales de lógica a las áreas de leyes generales), (c) grados de generación de nuevas disciplinas (cuando por ejemplo los métodos matemáticos son transferidos a la física, generando nuevos niveles de física teórica). *Ibid.*, p. 43.

plina. La diferencia fundamental con los métodos antes descritos es que supone la existencia de una “realidad” que es engendrada por la interacción dinámica de los varios niveles que la conforman. En suma, lo transdisciplinar acepta la hipótesis cosmovisional de que el espacio entre y más allá de las disciplinas está preñado de posibilidades y *presencia*. Esta presencia supone la existencia de una realidad multidimensional, la lógica del tercero incluido, y la teoría sistémica de la complejidad<sup>37</sup>.

En la tesis de Nicolescu la física -y sobre todo, la física cuántica- ocupa un lugar privilegiado en la agenda transdisciplinaria contemporánea<sup>38</sup> ya que es la rama del conocimiento científico que más ha socavado las concepciones unidimensionales de la realidad. Como también lo notara Wallerstein, la física abrió el debate sobre los fundamentos de la estructura jerárquica del conocimiento –una estructura que, paradójicamente, posicionaba a las ciencias naturales como el baluarte del pensamiento racional y científico. El mundo que devela la física cuántica, tan ajeno al determinismo del universo mecanicista que busca la reducción del todo a sus partes a fin de alcanzar su control, subvierte la agenda moderna. Por caso, en el universo cuántico las partículas subatómicas súbitamente aparecen desde un vacío, lo que ya no tolera la superficialidad moderna de querer alcanzar un conocimiento y control total. La realidad que éste devela deja de ser un objeto inerte y accesible, para postular la existencia de niveles que siendo inaccesibles a la observación y experimentación directas, no obstante manifiestan una actividad inusitada que se expresa en la “vibración” que constituyen al universo visible. La unidad de estos niveles de realidad establece, precisamente, este nuevo *objeto* transdisciplinar que coincide con una visión radical y profunda de la estructura del universo. Por ello el conocimiento total del mismo no es dable en ninguna de las disciplinas tradicionales. Nos situamos en un terreno que se ubica *entre y más allá* de los campos disciplinarios.

Por esta razón Nicolescu argumenta que el carácter multidimensional de la realidad requiere una aproximación multirreferencial, es decir, diferentes niveles de percepción y conocimiento, permitiendo en forma conjunta una visión comprensiva de la realidad. Esta unidad en la percepción, donde las ciencias humanísticas, la filosofía, la psicología, y sobre todo la religión<sup>39</sup> contribuyen de una manera fundamental, conforman el perímetro que da forma al *sujeto* transdisciplinar. De esta manera los estudios propios del universo físico (ciencias naturales) y aquellos abocados al estudio de la manifestación del espíritu humano (humanística) constituyen un sistema que “abre” el flujo de la información desde un nivel de

---

37 Ibid., p. 45.

38 Ibid.

39 Que asocia con las tradiciones más antiguas relacionadas a la “ciencia del ser”. Ibid, p. 64.

la realidad hacia otro<sup>40</sup>. En suma, la “realidad” es una unidad siempre abierta entre los aspectos “objetivo” y “subjetivo”, y el “conocimiento” indica no una acumulación de información, sino la orientación coherente del flujo comunicacional que atraviesa -uniendo- diferentes niveles de realidad y estados de conciencia<sup>41</sup>.

El corolario de esta teoría transdisciplinar es que la “naturaleza” no puede ser concebida más que en relación con el ser humano y sus ideaciones –incluyendo las religiosas. El “libro” de la naturaleza no es algo para ser “leído”, como si fuera un objeto pasivo privado de toda posibilidad de trascender (Lyotard). Más bien ella trasciende en y a través de ese flujo entre objetividades y subjetividades que se da en todo proceso de vida, en toda instancia del conocer. Como lo afirma Nicolescu, la naturaleza es “escrita” a través de los distintos modos de percepción que la humanidad descubre en su interacción con el entorno –y consigo misma. La exploración de un mundo “exterior” es a la vez un viaje “interior” hacia el auto conocimiento humano. De esta manera el “conocimiento” corresponde a una orientación coherente entre un flujo de información desde un polo “objetivo” de la realidad hacia los modos de percepción propios al polo “subjetivo”. En palabras del biólogo Humberto Maturana, el conocimiento es la forma que adopta el acople estructural de seres vivos con su entorno a través del cual se construye un mundo, un universo. Vivir es, entonces, un acto de conocer<sup>42</sup>.

Ahora bien, si la realidad está constituida por ese flujo dinámico entre la modalidad “objetiva” y “subjetiva” que conforma la naturaleza, entonces existe una instancia que mediatiza una suerte de “comunidad” entre el objeto y el sujeto transdisciplinar. Hay un ámbito que podría denominarse lo “trans-natural”, donde un sentido trans-ascendente y otro trans-descendente unifica la naturaleza en un

40 Ibid, p 55

41 Esta postura se acerca a muchas aproximaciones posmodernas, sobre todo a las teorías *posfundacionales* de la ciencia y del conocimiento. Propuestas como las de Thomas Kuhn, sumado a las críticas feministas y deconstructivistas, llevan a un concepto mucho más rico de racionalidad que trasciende la dimensión meramente cognitiva de la inteligencia y experiencia humanas. En un contexto pos-positivista, todo conocimiento es considerado como interpretación, por ende el conocimiento científico es un ejercicio en hermenéutica. Mas aun, la historia demuestra que las fronteras que definen un ámbito específico del conocimiento humano son en realidad fluctuantes, y por ello las reglas por las cuales se toman decisiones cognitivas dependen de la propia evolución del dominio cognitivo en particular. Lejos de un relativismo, esta visión alienta la conversación transdisciplinar ya que la racionalidad de un emprendimiento no puede fundamentarse *a priori*, sino que debe surgir de la *razonabilidad* o las buenas razones que se esgrimen en la conversación (praxis comunicativa). La verdad, por lo tanto, no forma un compartimiento estanco sino que es una *estimación coherente* que germina en el proceso de integrar la información que surge del encuentro entre distintas disciplinas, experiencias y perspectivas. La verdad parece no solo nutrirse de un pluralismo del saber y de las experiencias, sino que es en sí misma –al menos, desde el punto de vista humano– irremediablemente plural. Ver J. Wentzel van Huysteen, “Postfoundationalism in Theology and Science: Beyond Conflict and Consonance”, en Niels Henrik Gregersen y J. Wentzel van Huysteen, *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 17.

42 Humberto Maturana y Francisco Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding* (Boston: Shambhala, 1998). Desarrollo esta temática en Guillermo Hansen, “Dios y los equilibrios discontinuos una mirada teológica desde (las márgenes de) la evolución”, en *Cuadernos de Teología* XXIII (2004), p. 177s.

verdadero sistema de conectividades<sup>43</sup>. Este es el ámbito que Nicolescu identifica con lo *sagrado*, que no es una dimensión que aparece después del acto de conocer, sino que lo antecede. Lo sagrado señala la unidad entre diferentes dimensiones de la realidad. Esta es una noción muy importante para la agenda transdisciplinar propuesta por Nicolescu; su realidad -entendido como la presencia de un algo real e irreductible, aunque no necesariamente “personal”- es inevitable a toda aproximación racional al conocimiento.

Lo sagrado es por ello “aquello que conecta” –un concepto que recuerda al gran epistemólogo y padre de la cibernética, Gregory Bateson, quien acuñó la frase “el patrón que conecta” (*pattern which connects*) como clave para una epistemología de lo trascendente<sup>44</sup>. Tanto las teorías de Nicolescu como de Bateson indican una nueva valoración cualitativa por parte de las ciencias<sup>45</sup> donde lo sagrado es sugerido por las mismas fronteras que alcanza la ciencia. Constituye así un paso decisivo hacia la superación de esa doble disociación mítica que ha caracterizado a las grandes religiones (semíticas) y al humanismo moderno -Dios y la humanidad, la naturaleza y lo humano<sup>46</sup>- llegando a una nueva comprensión de la realidad que cuestiona los presupuestos tradicionales. Es que en esta realidad convergen tres facetas integradas: lo objetivo, lo subjetivo y lo sagrado<sup>47</sup>.

Este concepto más rico, multidimensional y complejo de la realidad parece reivindicar ancestrales intuiciones religiosas<sup>48</sup>, es cierto. Pero por el otro lado arroja una nueva luz sobre la manera de percibir y concebir lo trascendente y su relación con la naturaleza y la subjetividad. Los grandes relatos mitológicos que comienzan a gestarse en Sumeria, y del cual es heredera el judeocristianismo, echaron a rodar una cosmovisión fundada en una separación *dicotomizada* entre naturaleza y trascendencia, cosmos y divinidad. El drama religioso presentaba un énfasis en la relación y eventual salvación del ser humano, dejando al resto del mundo natural como escenario pasivo del drama salvífico. Por su parte, el universo

43 Nicolescu, p 125ss

44 Gregory Bateson, *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred* (New York Bantam, 1988), p 8

45 Ver Guillermo Hansen, “Universo en expansión, ¿contracción de la teología? Apreciaciones sobre la cosmología científica y su impacto en la reflexión teológica”, en *Cuadernos de Teología XX* (2001), pp 151-190 Cuando hablo de “ciencias” y/o “científicos” no significa que todas y todos caminan en esta dirección Lo que Michael Talbot refiere respecto a los físicos puede aplicarse a los científicos en general Existen tres categorías (1) una minoría que se muestra muy interesada y/o preocupada por las implicancias filosóficas y teológicas de sus teorías, (2) otra minoría que presenta razones muy elaboradas para restarle importancia a estas implicancias, (3) una mayoría que no se interesa por indagar sobre estos asuntos, manteniendo la clásica distinción de compatibilidades Ver *The Holographic Universe* (New York HarperPerennial, 1991), p 140s

46 Cfr Joseph Campbell, *The Masks of God Creative Mythology* (New York Penguin, 1968), p 627

47 Nicolescu, p 72 Lo que no significa en absoluto que se encuentren en un mismo plano

48 Curiosamente el método de la transdisciplinariedad se acerca a lo que es el núcleo vivencial de toda teología a saber, la experiencia religiosa que se da en y a través de las realidades finitas Ese “patrón de conectividades” expresa la dimensión propiamente religiosa de la experiencia humana cuando hilvana distintas esferas de la vida, proponiendo en y desde ellas un sentido de la existencia y del cosmos con relación a su dimensión trascendente

mecanicista de la modernidad representa un corolario secularizado de esta tradición, emplazando en la asimetría mítica originaria a la especie humana en lugar de Dios. El pensamiento científico moderno emprendió una naturalización de lo supernatural, en el sentido de que no solo ocupó roles que otrora fueran adjudicados a la trascendencia<sup>49</sup>, sino que catapultó lo sagrado al plano de la intrascendencia poética y mítica. La naturaleza siguió considerándose como una esfera alienada de lo humano, cortándose toda posibilidad sistémica de integrarlas –y menos aún con lo sagrado.

Pero las teorías más recientes han asestado un duro golpe a estas nociones antropocéntricas y androcéntricas, emplazando a la “naturaleza” como un nuevo locus de misterio y profundidad. La naturaleza se convierte hoy en un ámbito de “revelación” de una presencia desbordante, pero que a la vez integra las modalidades subjetivas y objetivas de la realidad en una red, patrón o sistema de conectividades que remiten a lo sagrado. Pero es importante insistir en que las nuevas hipótesis cosmovisionales y la metodología de la transdisciplinariedad no ofrecen una “prueba” de la existencia de Dios, sino un escenario abierto a la creatividad teológica. Ello implica que la racionalidad que emana del lenguaje de los mitos y los símbolos propios a una tradición religiosa es esencial en la conformación de ese objeto y sujeto transdisciplinar. Pero comprender la realidad en esta multidimensionalidad implica, además, asimilar un concepto de naturaleza que replantee la relación entre los tres polos que la modernidad –y su sistema-mundo- puso a la deriva: naturaleza, humanidad y Dios.

¿Será capaz la teología de relacionar, en el diálogo transdisciplinar, esos ámbitos desperdigados sin por ello caer en una nueva totalización? ¿Sabrá integrar sus afirmaciones “ecológicamente” al tejido simbólico-conceptual de las concepciones contemporáneas? ¿Será un factor de convergencia biopolítica en medio de una fragmentación desorientadora? Sin dudas esto requerirá de un renovado ciclo de creatividad, recordando lo que Pannenberg expresara tan bien: “cuando la comprensión de Dios transmitida por una religión no se muestra capaz, a partir de sus propias características, de asumir una nueva experiencia de la realidad en la comprensión del mundo regido por esta divinidad, entonces tiene que dejar sitio a una nueva experiencia de Dios que satisfaga mejor esta experiencia”<sup>50</sup>.

### ***(c) Transdisciplinariedad y creatividad teológica***

El método transdisciplinar, de seguir afianzándose en distintos sectores de la educación y la cultura, acarreará un fuerte impacto político y social. La

---

49 Ver Ostwald, p. 17.

50 Wolfhart Pannenberg, *La fe de los apóstoles* (Salamanca: Sígueme, 1975), p. 39.

complejidad de las problemáticas económicas, políticas y ecológicas aparejadas al nuevo escenario de la globalización, ubican a este método como un intento por responder a la crisis de fragmentación y especialización cognitivas, y con ello fomentar perspectivas y procesos múltiples frente a un mundo cada vez más plural y complejo. La transdisciplinariedad, por lo tanto, se presenta como una *estrategia* frente a la crisis del sistema-mundo, procurando un cambio cultural en las formas del pensar y del obrar. En suma, expresa una estrategia de vida, una propuesta de acople estructural con el entorno traducibles a nuevos sistemas socioeconómicos sustentables ecológicamente.

Como fenómeno cultural y social, la teología es partícipe integral en la constelación de conceptos, percepciones, valores y prácticas compartidas por una comunidad orientando las actividades de sus miembros. Si bien su rol ya no es la de *fundar* y determinar una cosmovisión, aún puede conferir una dimensión existencial y moral a dicha constelación, es decir, ser un factor *biopolítico* produciendo subjetividades y orientando relaciones sociales hacia existencias más plenas<sup>51</sup>. Pero si es verdad que estamos ante una era de bifurcaciones, y que las características de sus resultados no pueden determinarse con exactitud, ello implica que las formulaciones religiosas-teológicas siguen estando particularmente acechadas por la incertidumbre<sup>52</sup>. En primer lugar, sabemos que el sistema-mundo moderno afectó el marco de plausibilidad de las afirmaciones teológicas *tradicionales*, lo que se acelera con la presente crisis de este sistema. Sobre todo en la versión kerigmática/confesional protestante, dependiente de una noción fuerte de “revelación”, sus creencias, marcos legitimadores y tradiciones enfrentaron -y enfrentan- una marcada disonancia cognitiva<sup>53</sup>. Esta situación puede interpretarse como una continuación de la crisis de autoridades o esquemas fundacionales que la religión y la teología enfrentan desde las “modernidades” inauguradas por Reimarus, Hume, Voltaire, Kant, Feuerbach, Marx y Nietzsche, entre muchos otros.

En segundo lugar, la fragmentación y pluralización del presente sistema añade una nueva dimensión a la crisis. Un relativismo “blando” y el pluralismo son presuposiciones básicas a la hora de participar de un diálogo transdisciplinar; en él, ninguna disciplina o tradición puede pretender hegemonizar la conversación. Esta actitud axiológica refleja el carácter no jerárquico sino sistémico del conocimiento, donde el *rigor* en la argumentación que toma en cuenta las variables disponibles, la *apertura* hacia otros campos, disciplinas y saberes, y la *tolerancia*

51 Noción que extraigo de Hardt y Negri, *Multitude*, p. 66. En contraposición a la estrategia de dominación descrita por Michel Foucault (biopoder), la biopolítica es la creación de redes sociales basadas en la comunicación, la colaboración y las relaciones afectivas.

52 Un dato no menor de esta incertidumbre sistémica es la difusión del fundamentalismo y el evangelicalismo conservador.

53 Cfr. Francis Schussler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church* (New York: Crossroads, 1986), p. 287.

como respeto hacia el carácter multidimensional de la realidad misma, son valores primarios<sup>54</sup>. El reto, por lo tanto, es entender la(s) forma(s) en que la teología puede participar de esta conversación plural, reivindicando su especificidad en y a través de su diálogo con otras áreas del saber, pero sin reclamar para sí una inmunidad cognitiva.

Tanto la crisis estructural y cognitiva del sistema-mundo, como el desafío lanzado por el método transdisciplinar, pueden repercutir en la teología de maneras diversas: desde una regresión hacia fundamentalismos y tradicionalismos, hasta el abandono de toda pretensión cognitiva seria por parte de la teología. Pero existe otra posibilidad: tomar esta crisis como un estímulo a la creatividad teológica, creatividad que no es más que un atributo inherente a su tema, Dios. Una creatividad que entiende a la labor teológica como una integración imaginativa de lo que las disciplinas sugieren como realidad que subyace más allá de sí mismas. Así, se abren a la consideración religiosa una multiplicidad de áreas. Pero para poder articular su reserva teológica es necesaria una metodología que trascienda los métodos hermenéuticos tradicionales<sup>55</sup>. Se trata, ni más ni menos, de entender a la teología como una imaginación constructiva que integre, a través de una estimación coherente, sus símbolos tradicionales con los nuevos campos de información. Sólo así podrá ser un factor biopolítico en la formación de subjetividades.

Para ello la teología deberá superar los hábitos metodológicos que la modernidad impuso a su quehacer y que la inhiben en este escenario plural. En efecto, la crisis del sistema-mundo y la oferta transdisciplinar ofrecen la posibilidad de una reconsideración de las modalidades apologéticas y kerigmática/confesional de la teología, y la relación que se establece entre ambas. Por una parte la transdisciplinariedad parece abrir un territorio promisorio donde una modalidad *apologética* posmoderna de la teología puede reivindicar un papel crítico y constructivo. Pero esto conlleva, claro está, el peligro de una fuerte erosión de su especificidad disciplinar al diluir su discurso en un ejercicio diletante. Por otra parte, la transdisciplinariedad parece poner en serio aprietos toda formulación *kerigmática/confesional* atada a cosmovisiones pretéritas, aunque también parece requerir de la percepción propia que expresa su lenguaje. ¿Existe alguna forma de superar estas dificultades?

Paul Tillich describió la tarea apologética de la teología como la búsqueda de un terreno común con quienes se hallan “fuera” del círculo teológico propio de una tradición. No se trata de una simple defensa de la fe heredada, ni verificar la

---

54 Cfr. Nicolescu, p. 151., art. 14 del *Manifiesto Transdisciplinar*.

55 Cfr. Elizabeth Schmidt, “In Candid Conversation: Theology and Sociology of Knowledge”, en Barbara Hargrove, ed., *Religion and the Sociology of Knowledge: Modernization and Pluralism in Christian Thought and Structure* (New York: The Edwin Mellen Press, 1984), p. 24s.

verdad bíblica desde la metodología empírica-científica, sino de la búsqueda -y construcción- de puentes sobre la base de las afirmaciones centrales de los distintos ámbitos cognoscitivos<sup>56</sup>. La teología es así irremediamente apologética no porque sus actores posean una cualidad intelectual y moral especial, sino por la fuerza integradora de su propio tema. Pero ¿desde qué perspectiva “integra” la teología?

La concepción de la tarea apologética descansa en el presupuesto fundamental de que *Dios* constituye el “tema” específico del discurso teológico, y que a este Dios se lo concibe como fundamento, meta o, mejor aún, profundidad vinculante de toda la realidad<sup>57</sup>. La viabilidad y razonabilidad de la tarea teológica se funda en esta capacidad de integrar la referencialidad trascendental que todo campo del saber implícitamente contiene. Esto crea una afinidad natural de la teología con el método de la transdisciplinariedad, es decir, el conocimiento que se da en y a través de las disciplinas o ámbitos cognitivos, pero que a la vez apunta más allá de las mismas. De esta forma el campo de la teología (apologética) emerge como una estrategia de nexos discursivos que se tejen a partir de otras áreas del saber, señalando un patrón subyacente de conectividades. Su meta, entonces, no es subsumir todo bajo la égida teológica; eso no sería más que un ejercicio diletante. Más bien destaca este patrón de conectividades como análoga a la noción misma de Dios (lo “sagrado”, en la formulación de Nicolescu y Bateson). Su lugar no está *sobre*, sino en el espacio que se da *entre y a través de las disciplinas y los saberes*.

La transdisciplinariedad aparece así como un inesperado recordatorio de la vocación transdisciplinar que la propia teología, por naturaleza, debería tener. Más aún, tal metodología permitiría expandir el campo de las significaciones religiosas, enlazando conceptos y perspectivas que en principio podrían haber sido desechadas como ajenas o hasta antagónicas a la experiencia de fe. Para que ello suceda es imprescindible que los “saltos” de sentido correspondientes a las afirmaciones teológicas broten de las intuiciones latentes o razones inherentes que los mismos datos de las ciencias y otras disciplinas suscitan<sup>58</sup>. Es decir, los puentes deben ser “insinuados”, casi “sugeridos” por estos datos –tal como pretende resaltar el método transdisciplinar. Le correspondería a la teología, en su voz apologética, articular la reserva de sentido religioso correspondientes a los nexos que dan un contorno al “objeto” transdisciplinar. Pero ante tantas afinidades entre ambas, ¿qué garantiza que la transdisciplinariedad, eventualmente, no reemplace o desplace a la teología?

---

56 Tillich, p.19s.

57 Un eco de lo que Bultmann definiera como “la realidad que todo lo determina” (*Creer y Comprender* I; Madrid: Herder, 1974; p. 27). Lo mismo sostiene Pannenberg, *La fe de los Apóstoles*, p. 39.

58 Ver Philip Clayton, *God and Contemporary Science* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 8.

La clave es comprender que lo que en un caso es *método* que busca detectar los vasos comunicantes entre distintas disciplinas y saberes (transdisciplinariedad), en el otro caso constituye su *tema* central (teología). Por ello la teología puede y debe demostrar la razonabilidad de presentarse como una disciplina interesada en la dinámica que se engendra por la acción simultánea de los muchos niveles de la realidad. No porque busque recomponer su posición en la jerarquía de las disciplinas, menos aún absorber todos los saberes, sino porque desea demostrar la coherencia existente entre sus afirmaciones sobre lo trascendente con las dinámicas creativas que se manifiestan a través de las distintas “realidades” comprendidas por las disciplinas y áreas del saber<sup>59</sup>. Como alguna vez lo propusiera Schleiermacher, se trata de percibir lo sagrado en y a través de lo finito, integrando niveles de la realidad que otras disciplinas, desde la misma definición de sus campos cognitivos, metodológicamente no pueden emprender. Por ello lo transdisciplinar presta a la teología un método, pero de ninguna manera dicta su contenido.

El método de la transdisciplinariedad permite a la teología integrar niveles que la modernidad había desperdigado. Puede situar a la naturaleza en su conjunto y profundidad (lo que incluye las facetas objetivas y subjetivas) como el ámbito en que Dios revela su existencia<sup>60</sup>. Las implicancias ecológicas y sociales de una teología que asuma esta nueva cosmovisión son enormes. Pero a fin de no caer en un nuevo panteísmo o una naturalización de lo sagrado -frecuente en muchos científicos y teólogos contemporáneos- es menester enfatizar que esta naturaleza simultáneamente *esconde* una presencia (divina), por lo que lo sagrado no es inmediatamente transparente a las metodologías de otras disciplinas. Para la teología cristiana, la “verdadera” esencia de lo divino permanece -al decir de Lutero- *absconditus*. Pero un *deus absconditus* sin la dimensión del *revelatus*, conlleva la muerte de la dimensión evocadora y consteladora de lo religioso. Si bien es cierto lo planteado por Nicolescu de que en su misma estructura la naturaleza revela una presencia de lo sagrado, nada nos indica esto sobre su esencia, su carácter, su rostro. Dios puede concebirse como esa red de conectividades abisales, pero ésta como tal no engendra la luminosidad propia que compromete existencial y psíquicamente a los seres humanos. Es como si esta red simultáneamente descubriera y encubriera contornos difusos, ambiguos, sin semblante. Lo humano, sin embargo, sólo puede asimilar lo ambiguo al precio de una profunda desestabilización interna y externa.

---

59 Es posible entender este patrón de conectividades como remitiendo últimamente a un abismo que todo lo une, a una intensidad inalcanzable del ser, a un fondo inagotable en lo que todo tiene su origen, su desarrollo y su fin. Es con esta noción que se debe asociar la categoría de vacío cuántico, que lejos de ser algo “vacío” es la fuente de toda novedad. Cfr. Tillich, p. 322s.

60 Dios existe en y a través de ella, pero no detrás de ella. Ver Vitor Westhelle, “Cross, Creation and Ecology: The meeting point between the theology of the cross and creation theology in Luther”, en *Tro & Tanke* 5 (1995), p. 162.

En efecto, si bien el método transdisciplinar sugiere la hipótesis de una realidad abisal-trascendente, conectiva, de suyo no puede convertirse en un factor que aglutine y constele social y moralmente las energías psíquicas humanas. Lo sagrado en su carácter difuso confiere presencia a un *mysterium tremendum*, pero no puede devenir por sí misma en *fascinans*<sup>61</sup>. Lo primero, en su desnudez, ocasiona un temor y dislocación existencial que anularía, en vez de liberar, los centros profundos de la motivación psíquica, existencial y social. Cuando uno pretende acercarse al misterio “por detrás”, ese patrón de conectividades no puede más que estallar en un cúmulo de fragmentos desconexos<sup>62</sup>. Y aquí nos acercamos a una paradoja que devela la propia tarea transdisciplinar: lo trascendente parece tener su propia estrategia epistémica, su propia *voluntad* integradora, dando pie a un lenguaje que trasciende la “objetividad” de lo sagrado para dar cuenta de una relación de intimidad y comunión que sólo puede designarse como *lo santo*. Por ello una visión cosmológica articulada sólo desde las ciencias no contiene los impulsos para un relato mítico-espiritual; su lenguaje carece de la capacidad de anclar existencialmente lo humano con el universo<sup>63</sup>. Como lo expresa Joseph Campbell, la clave de un *relato* mitológico movilizador es su “poder para sugerir y apoyar en el ser humano un sentido de compromiso con el universo”<sup>64</sup>. Para ello ese patrón de conectividades debe traslucirse como una convocatoria a una *comunión*, una participación, donde la trascendencia adopte un rostro y una *voluntad* que religue a la humanidad consigo misma y su entorno.

Esto lleva a la pregunta sobre aquello que legitima un lenguaje específicamente teológico al referirnos a ese patrón de conectividades accesible al método transdisciplinar. En este punto vale retornar al concepto de realidad multidimensional esbozado por Nicolescu, que se enlaza con las sugestivas formulaciones del físico Erwin Schrödinger<sup>65</sup>. De éste son conocidas sus teorías sobre el universo cuántico, indeterminado, y la dualidad partícula/onda propia de la manifestación de la materia y la luz. El concepto de onda significa el aspecto indeterminado de la materia, esparcido espacio-temporalmente, lo que a su vez expresa una ondulación o excitación de un vacío cuántico primordial. Sin embargo, esta modalidad ondulatoria convive con las partículas, que son manifestaciones localizadas en un punto espacio-temporal de la misma realidad identificada como onda. Ambos aspectos-partícula y onda- están regidos por distintas leyes y expresan dos posibilidades

61 Cfr Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Revista de Occidente, Alianza, 1965, 1980)

62 Cfr Carl Jung, *Answer to Job* (Princeton: Princeton University Press, 1973), p. 19

63 Lyotard nota, acertadamente, que el lenguaje con el cual los científicos sellan sus conocimientos, sobre todo cuando se presentan a un público más masivo, es netamente narrativo (*The Postmodern Condition*, p. 27). Se destaca así la conformación de una épica, que entreteje significados que son superpuestos a los datos científicos

64 Campbell, p. 614

65 Ver Ian Marshall y Danah Zohar, *Who is Afraid of Schrödinger's Cat?* (New York: Quill, 1997), pp. 381ss

o propiedades de la materia que no obstante dependen para su manifestación particular de un *contexto* evocador. Ese contexto, en parte, está determinado por la observación, es decir, por la participación dialógica que *evoca* una propiedad específica de lo que en principio es indeterminado. El observador, por lo tanto, participa activamente alterando la realidad al “despertar” con su interacción una de las potencialidades subyacentes a la misma. No es que el observador “crea” la realidad, sino que la evocación da expresión a una de las innumerables potencialidades del universo, conforme a la estructura particular de los elementos en relación.

Esta descripción de las dinámicas subyacentes a la realidad provee una sólida metáfora para comprender en qué consiste el aporte idiosincrásico, específico, de una tradición religiosa y teológica. Una tradición se sostiene por su capacidad para exteriorizar un *rostro* posible a esa dimensión conectiva abisal de la realidad que siempre se manifiesta indirectamente en y a través de las realidades finitas. Ese rostro que confiere un lenguaje idiosincrásico -una máscara que recubre de *divinidad* y *santidad* a la trascendencia- emerge en el acto de evocación mediada por una praxis humana participativa. Lo que en principio se manifiesta como una realidad escondida, indeterminada, inclusive sobrecogedora, muestra ahora una dimensión benéfica, salvífica, biófila. Esta realidad divina es por ello resultado de una dinámica dialógica, de este poder de evocación en el acople estructural de ciertos seres vivos y la trascendencia<sup>66</sup>. El dios que así se manifiesta es fruto de esa constelación de elementos potenciales e inconscientes que afloran a la conciencia mediado por eventos específicos que confieren un rostro particular a la deidad. ¿Qué constituye, entonces, la evocación propia del Cristianismo, el rostro de lo trascendente que esta religión exterioriza?

Aquí es donde la modalidad *kerigmática-confesional* de la teología cristiana adquiere un perfil más claro en el contexto transdisciplinar<sup>67</sup>. Lo hace de dos maneras: en primer lugar, la teología kerigmática/confesional se reivindica como un aporte constructivo al diálogo transdisciplinar. Recordemos que si bien la transdisciplinariedad se ubica entre y más allá de las disciplinas, también es cierto que se nutre del aporte específico de ellas. La *especificidad* propia de las disciplinas dibuja contornos que no cancelan, sino sugieren, una dimensión de profundidad que ellas no pueden agotar. Por ello el discurso teológico conforma un campo disciplinar único con sus respectivas tradiciones, símbolos y ámbito cognitivo irreductible a otras disciplinas. La transdisciplinariedad, por lo tanto, no neutraliza sino que potencia el saber propio que emana del lenguaje configurado por los mitos y símbolos religiosos<sup>68</sup>. Ella es parte esencial de la transpercepción

66 Ver Hansen, “Dios y los equilibrios discontinuos”, pp. 179ss.

67 Aunque lo mismo deberíamos decir de toda propuesta teológica no-cristiana, respetando este marco de pluralidad y multireferencialidad que es propio de lo transdisciplinar.

68 Ver artículo 9 del “Manifiesto de la Transdisciplinariedad”, en Nicolescu, p. 150.

propia del universo multidimensional, que emplaza la intuición religiosa como un importante aporte cognitivo.

Pero en segundo lugar, situar a la teología en el plano del diálogo transdisciplinar implica que ella no sólo aporta desde una perspectiva particular, sino que el propio conocimiento de la teología es constantemente modificado por su interacción con otras disciplinas y áreas del saber. Acá se manifiesta otro aspecto importante de la creatividad teológica que es reflejo de la dinámica desatada por el constante acople estructural de seres vivos con el entorno. Si la teología constituye tanto un ámbito de conocimiento específico, como una *declinación* y evocación de conocimientos y experiencias desde un patrón de conectividades que se manifiesta trascendente, entonces es fundamental interrogar si sus metáforas centrales siguen aportando -y de qué manera- a la realización humana y a la integridad del entorno.

La teología en su modo kerigmático/confesional posee características únicas: no sólo teje nexos discursivos a partir de las afirmaciones connotativas y denotativas del pensamiento (científico), sino que también articula ciertas *convicciones morales* y la significación subjetiva (aún estética) que el universo y el mundo detentan para las personas. Así puede integrar las interpretaciones científicas y religiosas en función de la naturaleza cosmovisional de la religión. Pero también es una propuesta de *orientación* crítica hacia realizaciones *performativas* de ciertos valores. La contribución de la teología trasciende lo proposicional para comprometer críticamente a la *subjetividad* en un cambio de percepción y conducta. Este cambio consiste en un compromiso muy particular de la subjetividad con aquello que *se narra*. Contar la historia del universo con una dimensión trinitaria o cristológica, por ejemplo, implica sumarse en una *transformación* que se trasvasa en una disposición epistémica y moral particular frente a la sociedad, la cultura, la civilización y la naturaleza.

En este punto es útil lo que el antropólogo Clifford Geertz señalaba respecto al poder de formación de lo religioso. Por un lado la religión, como un patrón de significados transmitidos por símbolos, cumple la función de proveer un orden cognitivo del universo y de la existencia. Como se manifestó más arriba, en esta tarea se entronca la voz apologetica de la teología. Pero por el otro lado la religión implanta disposiciones y actitudes afectivas, estéticas y morales que expresan vivencialmente dicho orden percibido<sup>69</sup>. Es tarea de la voz confesional de la teología establecer este puente entre un orden descrito y la demanda conductual. Porque la teología, al narrar un ordenamiento del cosmos, siempre evoca un *desafío*, un llamado a las criaturas a ser más, a ser distintos, a “nacer” de nuevo. Y nunca alcanza esto mayor expresión que ante la realidad de la injusticia, el dolor y el sufrimiento

---

69 Ver Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 89s.

desmedido<sup>70</sup>, pues estas experiencias se alzan como algo profundamente disonante ante el semblante divino evocado.

Ahora bien, son los símbolos específicos de la narración kerigmática o confesional los que atan ciertos valores y el orden general de la realidad. Los símbolos que aparecen en su relato confieren una interpretación *holística* que entronca la objetividad y la subjetividad de una manera peculiar, es decir, afirmando lo santo-no sólo lo sagrado- desde la evocación de un rostro trascendente específico. Esto conforma un contexto de decisiones, pues los símbolos religiosos median la relación que se da entre la trascendencia evocada y una praxis de vida. Constituyen, por lo tanto, un entorno religioso-cultural que opera como un estímulo evocador de repuestas y conductas orientadas hacia ciertos fines cognitivos, existenciales y morales. Cuando el símbolo religioso logra expresar y disparar este acople existencial y moral entre las modalidades subjetivas y objetivas de la realidad, gana con ello en luminosidad. Como se notara, lo trascendente no puede aparecer sólo como algo difuso, abstracto, *mysterium tremendum*, sin ocasionar una dislocación abortiva de los mecanismos psíquicos que permiten responder existencial y moralmente a los estímulos trascendentes. Ese es el peligro de permanecer en la sola constatación de una presencia, lo sagrado. De ahí que los elementos simbólicos-deícticos<sup>71</sup> propios de una confesión religiosa atan una significación “objetiva” con una disposición emocional y psicológica, predisponiendo a una praxis de vida consonante con aquello que se considera último, lo santo. La doxología y el sentido de obligatoriedad moral fluyen en forma conjunta.

Estos símbolos declinan o evocan un rostro particular de esa trascendencia al presentarse como una fuerza iluminadora y cargada de sentido. Y es aquí donde retomamos la pregunta sobre la capacidad de los símbolos del Cristianismo para conferir dicha luminosidad. Si se toman los relatos sobre la vida y obra de Jesús de Nazaret se observa que la *cruz* -que a su vez es el anclaje de la cristología y la concepción trinitarias- es la referencia diacrítica central del Cristianismo. Desde allí la trascendencia es evocada de una manera peculiar, conjugando a su vez una praxis específica de vida signada por el amor a lo excluido. La cruz ocupa este rol diacrítico pues ilumina el lado oscuro de un “universo” cuya cara visible, para

70 Recordar lo que Max Horkheimer sostenía sobre el fenómeno religioso éste registra las aspiraciones y las acusaciones de innumerables seres humanos frente a la maldad y el sufrimiento. En Karen Armstrong, *A History of God* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 389

71 Entiendo por deíctico la definición dada por el filósofo Albert Borgmann y recogida por el teólogo William Stoeger para indicar aquello que es especial, particular, lo que distingue, lo que no puede ser subsumido bajo la égida de las leyes generales. A través del arte, la poesía y la religión, lo deíctico articula hechos y eventos resaltando su carácter único y su significación concreta. Expresa cuestiones que nos conciernen en forma existencial y última pero catalizadas por algún evento, lugar, experiencia o personaje, centrando energías e iluminando la existencia. “Cultural Cosmologies and the Impact of the Natural Sciences on Philosophy and Culture”, en John Polkinghorne and Michael Welker, eds., *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology* (Harrisburg: Trinity Press Internacional, 2000), p. 70s

muchos, es el abandono, la injusticia y la muerte. Confiere una conectividad posible, una “confesión” y plasmación de la psique divina definitivamente a favor de la existencia y plenificación de lo finito como comunión. Para la evocación de este rostro, sin embargo, existió una preparación -la historia de Israel, e inclusive la historia de las religiones en general. Pero en Jesús como praxis de vida emerge un acople estructural que desencadena la total identificación entre esa trascendencia que se manifiesta como parental (Yahvé), y el “reverso” de la historia (el crucificado). Señala una definitiva humanización y acercamiento de Dios, puesto que las potencialidades propias de lo sagrado como fondo del ser aparecen ahora plegadas y evocadas a través de la vida y el destino de Jesús<sup>72</sup>. Las contradicciones, antinomias, y hasta la naturaleza amoral de una trascendencia abisal, dan lugar a un rostro benéfico, salvífico y biófilo. En suma, la comunión o multirelacionalidad entre la trascendencia, la subjetividad y la naturaleza.

El Cristianismo interpreta esto como promesa, como evangelio, y a través de ello proclama el destino pleromático de todo el universo. Jesús, el crucificado, es la máscara que revela lo que en principio es irrevelable, hace *proprium* lo que es *alienum*, comunica la infinitud abisal con lo existencia finita de lo creatural. Revela a la naturaleza como creación y kenosis divina, es decir, como una contundente afirmación de la existencia y propósito de las criaturas. Su significado teje lo humano con la creación toda, disipando toda forma de dualismo acósmico. De esta forma el símbolo de la cruz cataliza tanto la parcialidad de lo trascendente hacia las víctimas de todo “sistema”, como las energías psíquicas de la humanidad hacia síntesis cada vez más complejas de integración con su entorno -social y natural. Como una caja de resonancia frente a la injusticia, constela actitudes y simpatías que se expresan como un indicativo moral ante la maleficencia social y ecológica. Por ello la praxis de vida evocada por esta identificación de lo sagrado despierta una sensibilidad preferencial hacia las víctimas de la injusticia que no puede más que traducirse en una vocación política, ecológica y social<sup>73</sup>.

No obstante, existe una cierta debilidad que es propia a la teología confesional: sus fuentes son, en principio, inestables y por ello altamente debatibles. Escritura y tradición se fundan en hechos que remiten a intuiciones, visiones, lo mántico, la “revelación”. En algunos casos estos hechos se identifican como “históricos”, en otros, como eventos “mítico-poéticos”. De todos modos, cuando estos hechos permanecen atrapados en su embalaje cosmovisional original, pierden la fuerza evocadora y creativa que alguna vez poseyeron. Cuando las coordenadas que dieron luz a los relatos mitológicos cambian, sus códigos se vuelven disfun-

---

72 Cfr Jung, 35ss.

73 Ver Hansen, “El uso político de la cruz: poder y contra-poder en la *theologia crucis* de Lutero,” en Guillermo Hansen, ed., *El silbo ecuménico del Espíritu: homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años* (Buenos Aires: ISEDET, 2004).

cionales. Ocurre así un desfase entre una autoridad cristalizada y ritualizada (escrituras, dogmas), buscando recrear la ficción de un mundo pretérito en el presente, y los continuos impulsos creativos que emanan de aquello que alguna vez dio origen a una tradición religiosa<sup>74</sup>. Esto último expresa, ciertamente, dimensiones de la realidad a la cual se “accede” desde una configuración pre-racional, inconsciente, que de alguna manera canalizan este acople con un entorno que todo lo determina y trasciende. En este sentido lo religioso manifiesta niveles de percepción que no son dables en otros campos de la experiencia humana, contribuyendo así a la multiplicidad transperceptual –tan cara a la metodología transdisciplinar. Pero a su vez estos niveles de percepción (y conocimiento) solamente evaden la irracionalidad si mediatizan una luminosidad. En otras palabras, si sus símbolos son capaces de transparentar y así relacionar la presencia de lo santo en relación a las problemáticas contemporáneas<sup>75</sup>. Sólo así cumple su vocación integradora.

La teología es *confesional*, es decir, existencialmente evocativa, cuando descubre detrás de las palabras la Palabra, es decir, cuando identifica una presencia evocadora en y a través de las distintas dimensiones que conforman nuestro entorno. De esta forma queda en claro que esta dimensión confesional sería imposible sin la modalidad propia de la tarea *apologética*. Ella confiere un marco de plausibilidad mayor, fuera del cual los símbolos teológicos zozobrarían en las mareas de los desfases cognitivos. Por ello, al encuadrarse en este marco dialógico y transdisciplinar, la teología se ofrece como un espacio de interpretación integradora de las propias conectividades sugeridas por los saberes, proporcionando una profundidad existencial y un poder de interpelación que desborda hacia un compromiso social y ecológico. Aquí es donde se debe ubicar la dimensión *biopolítica* de la religión y la teología, es decir, su capacidad de producir subjetividades y relaciones sociales que promuevan una empatía desafiadora de los mecanismos homeostáticos conservadores. De no darse esta conjunción, la fe pierde credibilidad y coherencia.

En síntesis, el método transdisciplinar es una herramienta que asiste a la teología en la superación de la dicotomía impuesta por la modernidad entre las dimensiones kerigmática y apologética de su quehacer. Ya no se trata de recostarse en las autoridades del pasado, o en la acomodación con el presente, sino de evocar creativamente los esbozos de comunión que lo santo siembra en la naturaleza. La voz teológica accede así a una vigorosa reivindicación de sus fuentes e intuiciones, pero a la luz de un marco cosmovisional que nace en diálogo con y entre distintas disciplinas. La racionalidad y creatividad de la teología, por ello, no radica tanto en la antigüedad de sus fuentes o en un principio metafísico universal, sino

---

74 Cfr. Campbell, p. 93ss.

75 Aquí radica el problema central del fenómeno del Evangelicalismo y el Pentecostalismo. Sus importantes intuiciones religiosas no pueden evadir la irracionalidad por negarse a este salto hermenéutico, prefiriendo replicar una cosmovisión pretérita falsamente identificada con lo “bíblico.”

en su *apertura* a ser probada y examinada por el conjunto de los conocimientos que surgen en espacios cognitivos diferentes, y en su disposición para incorporar datos y experiencias de los mismos<sup>76</sup>. De ahí que una de sus características es la de ser un emprendimiento auto-correctivo que examina todos los datos relevantes a su tarea, generando nuevas ideas y conectividades existencial y cognitivamente iluminadoras.

### **Conclusión**

Las intuiciones e hipótesis propias de las ciencias de la naturaleza, sobre todo la física y la biología, presentan una nueva comprensión de la realidad multidimensional, compleja y multirreferencial. En conjunción con los aportes de la sociología del conocimiento, la epistemología y los estudios culturales, esta cosmovisión presenta un formidable desafío a los presupuestos mecanicistas y positivistas, desatando una dislocación de las estructuras del conocimiento y poder de la modernidad. Esto abona un terreno para el cambio cosmovisional, que ahora encuentra un nuevo marco de plausibilidad con la crisis del sistema-mundo globalizado. Como se ha notado, este cambio se sitúa en medio de fuertes oscilaciones, las cuales no pronostican un desenlace definido. Si vivimos una incertidumbre sistémica que también se expresa en una crisis epistémica y cultural, entonces el posicionamiento que se tome en esta etapa podrá jugar un papel clave que en cierta medida condicionará la posible trayectoria del futuro estado del sistema. Pero de ningún modo puede predecirse cuál será el resultado. Por ello, la discusión sobre la estructura y metodologías del conocimiento es una dimensión integral de la lucha social y política dentro del sistema-mundo, y un posicionamiento ante su inminente bifurcación.

Se ha remarcado que la transdisciplinariedad implica una nueva estrategia discursiva y cognitiva frente a la crisis del sistema-mundo, buscando integrar dimensiones disgregadas por la modernidad. Pero el método constituye no sólo un valioso aporte teórico o una novel propuesta académica, sino que expresa una red que aúna actores sociales en procura de un posicionamiento frente a la fragmentación del conocimiento y mundos de vida. Existe una conciencia creciente de que tal fragmentación -tan celebrada por cierta posmodernidad- resulta cada vez más funcional al poder ejercido por el sistema-mundo presente. Las dislocaciones sociales y políticas, sumadas a la crisis ecológica, empeorarán de no mediar una profunda transformación cognitiva-cultural. Frente a las fuertes tendencias que ofrece el escenario actual -fundamentalismos cientificistas, económicos o religiosos- la transdisciplinariedad invita a una visión ecológica, ecuménica, holística y plural. Su paradigma resuena con las voces críticas y alternativas que desde

---

76 Cfr. Gregersen, pp. 191ss. También Fiorenza, p. 287.

distintos ámbitos de la política, la sociedad civil y la economía globales, buscan encauzar de manera inclusiva un dinamismo social a través de una profunda conversación transdisciplinar y transcultural. De esta manera se catalizan y encauzan “tensiones” que propician una bifurcación creativa y liberadora a la presente crisis global.

La teología cristiana tiene ante sí la oportunidad de participar en forma creativa de esta tarea. La transdisciplinariedad, al promover una aproximación epistemológica *multirreferencial*, es decir, al emplazar diferentes niveles de percepción que en forma conjunta permiten una visión comprehensiva de la realidad, evoca una *transpercepción* que toca al núcleo de lo religioso. Como se ha señalado, no se trata de imponer la peculiaridad cognitiva propia sino de integrar inteligencias o racionalidades diferentes en procura de un camino ante los distintos estados de “esquizofrenia” y dislocación espiritual y cognitiva actuales<sup>77</sup>. Por ello la transdisciplinariedad abre las puertas a la teología y a la importante contribución de sus símbolos, pero ella deberá evitar la tentación de querer homogeneizar la pluralidad o rehuir de las disonancias.

Al posicionar la labor teológica en diálogo abierto con otros “relatos” cognitivos y axiológicos, se asume un compromiso moral con un emprendimiento plural. Pero este pluralismo no es sinónimo de una fragmentación amorfa. Si bien no puede negarse lo que Lyotard llamó la “condición posmoderna” del conocimiento, basado en el carácter heteromorfo, discontinuo e irreducible de las reglas que gobiernan los discursos y saberes humanos<sup>78</sup>, no por ello es imposible detectar un terreno común. Convengamos que la meta de este diálogo plural no es llegar a un consenso a la manera de un nuevo *metarrelato*. Esto sería posible a costa de la imposición de una perspectiva o una disciplina, intentando subsumir las anomalías y heterogeneidades que constantemente genera el conocimiento y la experiencia humana. Aunque esta salida totalitaria es una posibilidad en la bifurcación del presente sistema, recordamos aquí que otro camino es posible: procediendo a través del diálogo transdisciplinar más allá de las ciencias y los saberes, se puede descubrir en y a través de las diferencias lo que se tiene en común. Por ello la racionalidad y la creatividad de cada parte se medirá por su compromiso con una visión de la realidad como un sistema abierto, donde las propuestas e hipótesis midan su relevancia en tanto y en cuanto generan otras ideas, es decir, nuevas conectividades entre los distintos ámbitos de la experiencia y el conocimiento. Mi tesis ha sido que el método de la transdisciplinariedad demuestra que hoy ese camino es posible.

---

77 Ver Wesley Wildman, “The Quest for Harmony: An Interpretation of Contemporary Theology and Science”, en *Religion and Science*, pp. 41-60.

78 Ver Lyotard, pp. 64ss.

Dejar traslucir el patrón de conectividades entre lo aparentemente disímil, desintegrado, diferente, ofreciendo pistas para entender la relación existente entre una cosmovisión plural y holística y el sentido de obligatoriedad moral, implica resaltar la dimensión biopolítica de la teología. Posicionar en esta coyuntura la idea de Dios no es una imposición al diálogo, sino un postulado que confiere coherencia. En efecto, la modalidad apologética de la teología es fundamental para el trazado de los puentes entre los distintos territorios cognoscitivos, demostrando no sólo que la creencia en Dios es coherente con el estado del conocimiento actual, sino que un determinado compromiso moral es parte integral del conocer. Por eso se debe avanzar un poco más contribuyendo a esa coherencia desde el referente diacrítico del Cristianismo, la cruz. Frente a la bifurcación del sistema-mundo, la confesión de que lo nuevo procede desde lo liminal, de que la acción creadora aflora desde el caos, de que la trascendencia se acerca desde las márgenes de toda posibilidad aparente, posee el poder de evocar en los humanos un compromiso “preferencial” con la salud e integridad de toda la creación a partir de sus miembros más vulnerables. Despierta con ello un nuevo sentido del misterio, evocando a su vez un amor total por la humanidad y la naturaleza; un misterio y un amor que expresan el semblante biófilo y salvífico de Dios.

Fecha de recepción: 12.4.05

Fecha de aceptación: 13.5.05

*Guillermo Hansen es profesor titular de Teología Sistemática en el Instituto Universitario ISEDET.*