

Globethics Repository

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

Aportes epistemológicos de la teoría general de los sistemas a la teología [Epistemologica! Contribution of the General Systems Theory to 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	Steinfeld, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 00:54:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155544

Aportes epistemológicos de la teoría general de los sistemas a la teología*

Guillermo Steinfeld

Resumen: La Teoría General de los Sistemas sirve como nexo epistemológico con la Teología de la Trinidad, (del mismo modo que con las ciencias sociales y las "duras") contribuyendo a la extensión del lenguaje de la fe a través del lenguaje de sistemas. La TGS permite estudiar la perspectiva perijorética de la teología trinitaria, en especial hacia la aplicación a una teología relacional de la iglesia. No es el simple canje de vocabulario teológico por el de sistémica, sino el intento de releer los vestigios y los desarrollos trinitarios con la lente de la TGS.

"Epistemological Contribution of the General Systems Theory to Theology"

Abstract: General Systems Theory serves as an epistemological link to trinitarian theology (as it also does to social and exact sciences). It contributes to the extension of faith language by means of systems language. GST sheds light on the perichoretic perspective of trinitarian theology, especially as regards its application to a relational theology for the church. It is not a matter simply of replacing theological vocabulary with a systemic terminology, but rather of attempting to re-read the vestiges of the Trinity and trinitarian thought development through the lens of GST.

Los desencuentros de la teología con el resto de las ciencias luego de su separación de la filosofía escolástica, son notorios hasta la aparición del positivismo inglés. En instancias de la modernidad la teología debió abrirse tímidamente sus propios caminos, sufriendo a veces la discriminación de las ciencias a causa de la vestimenta puritana con que el fundamentalismo la cubrió. Hasta mediados del siglo XX no ha habido más que discusiones acerca del lugar que le corresponde a la teología en el "panteón" de las ciencias.

* *Palabras claves:* Sistemas. Teología. Epistemología. Eclesiología. Trinidad.

El nuevo siglo se ha iniciado con la certeza de que las históricas y supuestas incompatibilidades entre fe y ciencia son producto de un punto de mira modernista e hiper fundamentalista, divorcio que ha afectado nuestras conclusiones sobre el Dios trino y su actividad en Su Iglesia. El primer propósito de este artículo es reconocer en la Teología su carácter de ciencia en términos de disciplina, con métodos que le son propios. Aunque la Teología no cumpla las características clásicas reclamadas por el positivismo, no obstante cumple con las condiciones necesarias para considerarse una disciplina científica dentro de un paradigma propio.

Para hacer valer este "reclamo", en la primera parte del artículo se darán los siguientes pasos: a) comparar los esquemas científicos y teológicos de la modernidad reciente con los esquemas de la posmodernidad incipiente, b) proponer una lectura dialógica de las ciencias a través de una codificación común, c) encontrar una disciplina "hermana" que comparta paralelismos con la Teología. En la segunda parte, se intentará justificar la Teoría General de los Sistemas como modelo de relación epistémica con la Teología de la Trinidad, proveyendo un lenguaje relacional que permita ir al encuentro de una Eclesiología bajo la misma luz. La conclusión de esta tarea debe favorecer a la aplicación de una posible eclesiología sistémica con posibles aplicaciones concretas sobre la vida humana.

I. Ciencia, Historia y Teología

A partir de la coyuntura entre la modernidad y la posmodernidad los conceptos de Ciencia, Teología e Historia necesitan ser re-concebidos antes de clarificar la presencia del problema de su articulación. En referencia la posmodernidad, y debido a que hay quienes aún cuestionan su "existencia" (ya que una extensa franja de la humanidad no ha logrado aún ingresar en la modernidad), no nos detendremos en discutir sus efectos globales. Sólo daremos por sentada su realidad. No obstante el salto sociológico producido en las últimas décadas que han descripto más efectivamente otros investigadores, requiere como mínimo ser titulado. Al menos le llamaremos "posmodernidad" conociendo las implicaciones y la relatividad de la palabra.

A. Ciencia y teología

La ciencia de la era moderna tuvo por sustento aquello que más tarde se convertiría en su propia metodología: "experimentación, observación y matematisación como últimos tribunales de todo saber por encima de las Sagradas escrituras y del concepto de autoridad medieval sustentado en la tradición aristotélica"¹, con

¹ Eduardo Glavich et al, *Notas introductorias a la filosofía de la ciencia; I. La tradición anglosajona*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p.9. Quizás deberíamos leer aquí "Sagradas Escrituras" y "autoridad medieval" como conceptos sinónimos para el autor.

estrecha asociación al modelo económico capitalista a cuyo servicio se convirtió en el único esquema de conocimiento aceptado. Por trasplante, esta unión europea entre la sistematización del conocimiento y el sustento económico que presagiaba proveer, se extendió al resto de occidente como la única respuesta a la esperanza progresista.

Para la ciencia positivista² lo único legítimo es lo empírico, lo comprobable, lo observable y cuantificable³. Augusto Comte respondió contra las consecuencias anárquicas de la Revolución francesa y el Iluminismo suponiendo un orden natural que debía ser aceptado sin discusión, en el que existen desigualdades y subordinaciones, y no obstante todas ellas deben ser estudiadas bajo el mismo método: la razón científica como garantía para el progreso. Lo interesante del positivismo científico que tiñó los siglos XIX y XX, está en que se desarrolló en el mismo marco sociocultural que la religión. Así es que no debería extrañar en nada que ciencia y religión desarrollaran algunas tendencias opresivas y legitimadoras del autoritarismo paralelas a la gran apertura que caracterizó ambos siglos.

Aquello que denominamos "posmodernidad", incluye el esfuerzo por relativizar todo lo que pretenda tener valor absoluto. En un camino de doble vía, la temida relativización de los valores, también puede ser vista como un intento de hacer justicia en favor de formas de las minorías sociales, raciales, de género, etc. Así es que, por un lado la absolutización del conocimiento científico al estilo positivista es uno de los metarrelatos en vías de extinción. Por otro, las formas absolutistas de la teología parecen seguirle por el mismo camino.

Si bien el intento de poner en conversación a la religión con la ciencia durante la modernidad gozaba de pésima reputación, no obstante, la misma teología occidental también hizo su parte para mantenerse fuera de ese diálogo. Un serio agravante del lado de la fe religiosa, el fundamentalismo (que recibe nombre de los apartados teológicos sostenidos como fundamentales a partir de 1910)⁴, reaccionó contra el evolucionismo y las crisis de cambio social y tecnológico⁵. Los artículos

² Uso un término compuesto para diferenciarla de otros enfoques de las ciencias tácticas

³ «Lo real en oposición a lo químico» Augusto Comte, /Discursos sobre el espíritu positivo/ Buenos Aires, Hyspamérica, 12984, p 136

⁴ G M Marsden, s v «Fundamentalismo» en Sinclair B Ferguson y David F Wright, ed *Nuevo diccionario de teología* trad Hiram Duffer, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1992, p 426

⁵ Bill J Leonard, «American Mysticism The Inner Authority,» *Review and Expositor* 2 (1978), p 268-273 A lo largo de la historia los movimientos de fe y santidad experimentaron la misma tendencia reaccionaria en etapas de cambio de sociedad (la crisis de la revolución industrial, o la depresión económica de 1930 en EE UU, o ambas postguerras mundiales)

fundamentales (aún mantenidos como inmutables en los grupos evangelicales clásicos) tales como inerrancia de las Escrituras, nacimiento virginal de Jesús, sacrificio substitutivo, resurrección corporal ⁶, fueron formulados en un extremo de reacción contra la modernidad (aunque sus mentores se han valido astutamente de los resultados de las ciencias sociales para implementarlos en estrategias igrlecrcimiento). Ya que la única manera de sostener el fundamentalismo como norma es ingresando en un "régimen de la verdad"⁷, los argumentos absolutos se convierten en una necesidad para mantener una epistemología no dialógica en el mejor de los casos, o una estructura de poder, en el peor. Una muestra de la tensión en el pensamiento de las iglesias occidentales fue que en el mismo año en que el dispensacionalismo dividía el esfuerzo cristiano en difundir la fe, la Asamblea de Edimburgo dio el puntapié inicial al ecumenismo, con una referencia de las iglesias que habían recibido este modelo de misión:

Vosotras [las iglesias] nos habéis enviado los misioneros que nos han hecho conocer a Jesucristo, y no podemos sino agradecerlos. Pero nos habéis traído también vuestras distinciones y vuestras divisiones [. . .]. Nosotras os pedimos que prediquéis el evangelio y que dejéis que sea Cristo el Señor quien suscite en nuestros pueblos, bajo la sollicitación de su Espíritu Santo, la iglesia conforme a su exigencia, que será la iglesia de Cristo [. . .] libre al fin de todos los "ismos" con que habéis clasificado la predicación del evangelio entre nosotros"⁸.

Es visible que, aunque la posmodernidad propone un retorno a lo sagrado - síntoma del repentino vacío existencial, esta revitalización religiosa no acepta convivir con estilos históricos de la religión formal por las razones antes formuladas. Con el devenir de la posmodernidad asistimos a un estado dialéctico entre disciplinas, que no se dio en el pasado. Dos grandes aportes tendentes a dejar atrás el "diálogo de sordos" fueron hechos por Karl Popper y Thomas Kuhn de parte de la ciencia. Del lado de la Teología son notables los esfuerzos de Hans Küng, con su teología ecuménica, entre otros, John Cobb Jr. con su teología de proceso⁹.

⁶ Morris Ashcraft, «The Theology of Fundamentalism,» *Review and Expositor* 1 (1982), p 36 Una jocosa muestra de esta actitud inquisitoria es el recordado "Juicio del Mono", en que la comunidad educativa del Sur de Estados Unidos sometió a un tribunal a un docente que osó sugerir a su clase otra cosa diferente que el *creacionismo*. Como es visible, la clave hermenéutica de esta tendencia no es la inerrancia de las Escrituras sin la inerrancia de las interpretaciones

⁷ Lluís Duch, «El alud fundamentalista,» *Selecciones de teología* 124 (1992), p 323-324

⁸ Pattaro, G *Corso di teologia dell'Ecumenismo*, Brescia, Queriniana, 1985, p 32-33

⁹ Aunque la teología de proceso ha sido catalogada como teísta (y ella se reconoce en parte como tal), muestra sumo interés en relacionar la fe cristiana con la epistemología proactivamente, como se verá más adelante. Al listar teologías y teólogos, corresponde hacer justicia a los diferentes pensamientos que han contribuido a la dialéctica filosófica teológica, como el pensamiento de Barth, de Jungel o el de Gadamer en hermenéutica. Y por qué no, destacar el tremendo aporte de Paul Ricoeur retomando el discurso de los Maestros de la Sospecha, para desarrollar una hermenéutica más transparente y dispuesta a la interpelación

B. Disciplinas en diálogo

Karl Popper proveyó el método de refutación científica, el falsacionismo, al que Imre Lakatos calificó por su virtud como un "código de honestidad científica"¹⁰ El criterio de falsabilidad implica que un argumento debe ser sometido a la refutación más que a la verificación del significado, para comprobar su veracidad en tanto soporte la prueba de falsedad. Dicho en términos de la lógica, un argumento "no-falso" es por tanto, un argumento verdadero. Aplicado a la teología le daría a esta carácter de seriedad, en caso de que acepte ser interpelada. En el caso de no aceptarlo, no quedaría más remedio que considerar sus presupuestos como falsos. Lamentablemente, para Popper carecen de rigor científico (es decir, no pueden ser consideradas ciencias) así la religión como la astrología. ¿Por qué? Sencillamente porque sobre ninguna de las dos es posible pensar en observaciones que las hagan falsas. Ambas dan explicación a cualquier suceso, sea este de signo positivo o negativo. En caso de ser falsables, siempre encontrarán un nuevo camino para dar respuestas "a pedir de boca" de cualquier situación. Quizás en el fondo la razón principal por la que Popper pensaba de este modo, se debía a que la religión rara vez (o posiblemente nunca) examina sus propias grietas al repensar su fe.

Más tarde Thomas Kuhn construyó su aporte sobre este "código de honestidad científica", aceptando la posibilidad de interpelación al método científico. Eduardo Glavich resume la pregunta básica: "Si la ciencia es una empresa racional... y a lo largo de su historia ha ido modificando sus parámetros de acción ¿no será el momento de suponer que nuestra racionalidad es también histórica y que debemos modificar su concepto según el momento y el contexto al que hagamos referencia?"¹¹

La lectura que Kuhn hizo de los diferentes movimientos científicos en la historia permite a la teología una esperanza de ser considerada con cierto talante científico. Sostuvo que la ciencia tiene una historia, y que surge como práctica colectiva y no de meras individualidades. Estas prácticas se dan dentro de la comunidad científica, espacio humano de intercambio, aprendizaje, códigos comunes, que se aísla, juzga y participa de su propia actividad científica. Traducido a términos propios de Kuhn, comparten un paradigma: generalizaciones simbólicas, modelos de interpretación de la realidad, valores específicos para medir una teoría, y especialmente problemas ya resueltos que sirven como ejemplos para resolver otros análogos. Sin temor a las comparaciones, bajo este criterio deberíamos aceptar que

¹⁰ Eduardo Glavich et al. *Ibid.*, p.84.

¹¹ *Ibid.*, p.88.

una comunidad de desarrollo teológico (e.g., el conjunto de profesores de una institución teológica) es y responde al criterio de paradigma.

¿Qué aporte podría significar que la Teología fuera considerada un paradigma con su propio contexto y método? Kuhn propone que las soluciones provistas por un paradigma pueden ser útiles para resolver problemas de otros, de modo que un paradigma teológico podría intercambiarlas o servirse de las respuestas de otro paradigma en provecho de su propio desarrollo. A tales efectos, se debe hallar un criterio de comparabilidad entre paradigmas, un código común de comunicación ya que cuando no hay posibilidades de traducir una clasificación de una disciplina a otra, se produce un aislamiento natural por la inconmensurabilidad del paradigma. Dado que los paradigmas son de algún modo "mundos diferentes", no pueden ser medidos como mejores o peores justamente porque son productos de experiencias diferentes. Kuhn creyó en la posibilidad de científicos "bilingües" que fueran (como él mismo lo fue) capaces de pensar con las categorías de ambas "lenguas", es decir capaces de traducir los códigos de categorías entre disciplinas. Ya que en este nivel no hay competencia metodológica la preocupación principal no es alcanzar la verdad (objetivo primordial en cualquier sistema científico clásico)¹². Lo único que hace a un paradigma mejor que otro es que tenga la capacidad de resolver más enigmas¹³. Al considerar esta propuesta de Kuhn, es evidente que en la teoría de las revoluciones científicas la intención comunicacional es previa a la intención intelectual.

Kuhn hizo un considerable aporte a la relación entre ciencia e historia, consideradas dispares entre sí básicamente porque son enfoques diferentes de los mismos hechos. Esto le permitió considerar un campo intermedio, como la Historia de la Ciencia. El primer paso de este diálogo se encontraba en el autor mismo: este reunía en su persona códigos comunes a las dos disciplinas. Estas dos disciplinas podían, por la posición intelectual del científico, entrar en una "tensión esencial". Las revoluciones científicas no son alcanzadas por mera casualidad, sino por la capacidad del científico de reorganizar su arsenal de conocimiento:

Ya que, para asimilarlo a lo nuevo, lo antiguo debe ser revalorado y reordenado, en las ciencias el descubrimiento y la invención suelen ser intrínsecamente revolucionarios. Demandan, pues, precisamente esa flexibilidad e imparcialidad que caracterizan, o en realidad definen, al pensador divergente¹⁴.

¹² José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*. 3ra ed. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1941, p.9.

¹³ Eduardo Glavich et al. *Ibid.*, p.99.

¹⁴ Thomas Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.250.

Pero la clave para que la revolución del pensamiento se dé como tal reside en que el científico esté cimentado firmemente en la tradición que quiere romper. Ese compromiso le asegura el conocimiento pleno de las anomalías a las que quiere atacar, no siempre fáciles de identificar, y a las que el científico tomará tiempo de abordar sólo por fe en la teoría existente¹⁵. Considerando la anterior propuesta de Popper, se trata de comprometer las anomalías que se presenten, a la falsación.

Es importante recalcar lo anterior como un aspecto central del sistema de los paradigmas: el verdadero científico está profundamente comprometido con la tradición vigente, la cual habrá de romper en caso de lograr el éxito¹⁶. Adaptado este principio al desarrollo de la Teología, no es dando por el suelo con los antiguos presupuestos teológicos como se producen los cambios fundamentales (o si se quiere, las "revoluciones teológicas"), sino en cambio a través de la permanencia en la propia historia de una teología determinada. A partir de allí la falsabilidad bien aplicada se encargará del resto.

La propuesta de Kuhn, que ya es un paradigma en sí misma, provee una fuente de interrogantes para buscar un código interdisciplinario que sea común a la Teología. Pero aún le es necesaria a la Teología una disciplina paralela que le permita la intersección.

C. Articulación entre Ciencia, Historia y Teología

Al recapitular las observaciones anteriores acerca de la dicotomía entre fe y ciencia al estilo moderno, es necesario recordar las sospechas que han caracterizado al protestantismo acerca de la explicación de la fe por vía del uso de la filosofía. El primer temor que afecta al teólogo, es el que surge de la suposición de que una determinada filosofía tenga una autoridad mayor que la de la revelación cristiana. "En el lenguaje de la revelación general y especial, si uno está usando una filosofía - que es el producto de la revelación general - como criterio para juzgar la fe histórica, uno está refutando la autoridad de la revelación especial"¹⁷. No obstante la diferencia de enfoque característica para la filosofía y la teología, ambas se encuentran influenciadas del mismo modo por la revelación de Dios, así en la naturaleza humana como en lo sobrenatural ocurrente en la historia humana.

¹⁵ Ibid., p.257-258.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ John Cobb y David Griffin, *Process Theology: an Introductory Exposition*, Filadelfia, Westminster Press, 1976, p.159.

Es muy común esta alienación en la teología sistemática acerca de una revelación general y otra específica que acontecen esquizofrénicamente en la historia, contra la concepción de que ambas estén entrelazadas y sean dos niveles lógicos de la misma revelación de Dios a la humanidad.

1. La búsqueda por la integración

Debido a que la espiritualidad del ser humano posmoderno obedece a patrones reactivos al racionalismo distintivo de la modernidad, es natural que este tipo de individuo luche por desvincular lo sagrado de lo organizativo y estructural. En oposición al marco del pragmatismo positivista en que la única fe posible es la que puede pensarse o explicarse (en especial en las culturas que han mantenido una especie de "divorcio" con las emociones), el modelo posmoderno ofrece una posibilidad de regreso a lo emocional¹⁸. Por otra parte, el intento ecuménico (y macroecuménico) tiene sumo valor en este tipo de espiritualidad como búsqueda de unidad¹⁹ contra el individualismo y separatismo característico de la etapa anterior.

Es obvio que aquellas dos manifestaciones son actualmente llevadas a extremos que desvirtúan el contenido de la fe cristiana, no obstante deben ser valoradas como alternativas útiles en aras de lograr el equilibrio e integración humanas. El ser humano no es una individualidad, sino que su categoría de humanidad está basada en la capacidad de relacionarse con sí mismo, con sus semejantes, con la creación y con el Creador.

¿Es necesaria la pregunta acerca del papel de la Historia en el desarrollo del pensamiento científico, y en especial en el desarrollo de la Teología? Glavich nos aproxima con una respuesta: "Las concepciones separadas de su contexto histórico hacen imposible su real comprensión como una manifestación de un todo cultural"²⁰. Entonces, es útil recordar a Kuhn y su posición acerca de la deuda que tiene el desarrollo científico en un momento determinado de la historia con su propias historias externa e interna. Es decir, cada comunidad le debe los logros en el saber científico a los valores de su propia historia, aún en la Teología.

¹⁸ Danièle Hervieu-Léger, "Secularización y modernidad religiosa" trad. por Javier de Bistué, *Selecciones de Teología* vol.23 (1987), p.217-227. La autora toma de Max Weber el concepto de "comunidad emocional" como asociación religiosa en torno a un líder carismático, unida por lazos emotivos, localista y con desconfianza en lo dogmático y doctrinal. Dice "El problema está en precisar qué se entiende por 'modernidad'. Mientras se define sólo como un progreso de la racionalidad técnico-científica y de su operatividad, será imposible resolver la paradoja: ¿cómo un movimiento que excluye la religión puede producir religión?"

¹⁹ In Sik Hong, *¿Una iglesia posmoderna?*, Buenos Aires, Kairós, 2001, p.14.

²⁰ Eduardo Glavich et al, *Ibid.*, p.9.

Al analizar los cambios producidos por el exceso de información y la tecnologización de la posmodernidad, no queda más camino que aceptar que los cambios científicos en la historia afectan los valores sociales, y por ello también la percepción teológica en formas tanto positivas como negativas. Las positivas son aquellas formas que revalorizan aspectos de la revelación de Dios en la historia humana. Las negativas, son aquellas que desvirtúan el contenido trinitario surgente de la revelación, e.g. en la desvalorización de la imagen de Dios en el ser humano, en el menosprecio de la creación, o en la subversión de valores.

1. La teología como integración de revelación y cultura

¿Se debería considerar a la Teología cristiana como cualquier otro desarrollo de la cultura? Primeramente, desde el enfoque sociológico, toda producción de la sociedad es cultura -la que a su vez modifica a la sociedad. Los diferentes saberes, instrumentos, lenguajes y sentidos producidos por el hombre son cultura (para definirla acotadamente). La religión es también un subproducto de la cultura, con sus cosmovisiones, sus distinciones entre lo sagrado y lo profano, o los valores. Aunque no pueda entenderse por el ejercicio del sentido común empírico, lo sagrado se sostiene en la conciencia colectiva por ejercicio de las teologías y cosmologías, y por la práctica de los rituales. Y como bien han dilucidado los sociólogos de la religión, no sólo se puede hablar en términos de religión sobre las creencias sobrenaturales; también existen religiones seculares cuyas características son comunes a las sobrenaturales pero tienen la forma de los grandes movimientos políticos y sociales históricamente conocidos²¹. Ya que la religión es afectada por una cosmología particular en una cultura dada, para dar a luz una determinada teología, sería posible decir que Teología es Cultura.

En segundo lugar, así como en la sociología el rito es un símbolo (tangibles o verbal), detrás suyo reside un significado sagrado que es aceptado por el adorador. En la construcción de una teología a partir de la revelación, el significado no es exclusivamente puesto por el ser humano. Dios pone significado, contenido, y el individuo co-participa. Aunque Dios es el verdadero "significador" del signo, el individuo comparte el sentido con Dios llegando a ser un "co-significador" con Él. Pongamos por ejemplo, aquellos símbolos que son compartidos como ordenanzas (o sacramentos en la mayoría de los casos) por muchas iglesias: Bautismo y Cena del Señor. No fueron los apóstoles quienes proveyeron su significado, aunque Pablo desarrolle sus implicaciones teológicas. Jesucristo es el que puso un significado primario en ellos. Pero en ambos símbolos, hay una esperanza de que el individuo

²¹ Elizabeth Nottingham, *Introducción a la Sociología de la Religión*, Buenos Aires, Paidós, 1964, p.15-53.

acepte el significado: y por esta razón es un "pacto". Lo que los convierte en fuentes de "desarrollo teológico" no es lo que el ser humano supone personalmente sobre el símbolo, sino lo que interpreta cuando está asociado con Dios, compartiendo una co-responsabilidad en la interpretación, del mismo modo que aceptamos al ser humano desde una nueva cosmología como co-creador con la Trinidad.

Ernst Fuchs, discípulo de Bultmann, sugirió que la nueva comprensión de la existencia humana provista por el mismo cristianismo primitivo se valió de un fenómeno lingüístico. Este lenguaje provisto por el Nuevo Testamento enseña al hombre un lenguaje de vida y lo inicia en un diálogo con Dios y con su contexto.

Cuando sobre el féretro del difunto la muerte se burla del superviviente diciéndole: ¡Ahora habla tú!, la respuesta debe ser: 'El amor vence!' Es decir, hay que oponer a la muerte un postulado, el postulado de la fe. El amor exige que, precisamente frente a la muerte, yo crea que es él, no la muerte, el que vence. Esto no es posible sin Dios, pero es pensable con Dios²².

Este es el fenómeno conocido como "espiral hermenéutica", en que el creyente y el texto sagrado se mantienen en un estado de retroalimentación. En la teología cristiana, simultáneamente, el hombre interpreta a Dios en su Palabra escrita que ratifica a su Palabra Encarnada, y la Palabra Encarnada interpreta al hombre, ratificando el sentido a través de las Escrituras²³.

La teología es el desarrollo transformador de la fe en contexto; es una continua encarnación de Cristo por su Espíritu en el hombre, que afecta la ética del hombre hasta tal punto que este se encuentra confrontado con su ethos y debe tomar alguna decisión radical. No se puede comprender la aparición de la teología de Lutero saltando por encima de los pormenores político religiosos de la Edad Media. Los desarrollos de la teología Negra, la teología Feminista, la teología de la Liberación, le deben su aparición a los avatares sociales, económicos o políticos opresivos de sus propios contextos, para los que se constituyen en un tipo de respuesta cristiana. Aún las teologías más "heréticas", como la teología de la Prosperidad, deben ser valoradas como productos de la problemática social de la modernidad. De modo que estas revoluciones científicas (teológicas en este caso), son sub-productos de los cambios conceptuales en el mundo²⁴. Los valores sociales,

²² Ernst Fuchs, "Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico" en J. Robinson *La nuova ermeneutica*, Brescia, Paideia, 1967, p.121.

²³ Karl Barth, *The Doctrine of the Word of God*. 2da ed. Traducido por G. T. Thomson., Edimburgo, T & T Clark, 1949, p.103ss.

²⁴ Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p.176.

entre ellos los desarrollos de la fe, modifican la historia y esta a su vez modifica las percepciones científicas con las que la cultura se retroalimenta²⁵. Finalmente, estas teologías perduran o caen por su propio peso en la medida en que verdaderamente responden con coherencia, al mismo tiempo que se someten a las pruebas de falsación de la cultura; y con los cambios en la cosmología de una cultura, se afecta la teología imperante.

3. La Historia como portadora de la Teología

Un ejemplo más acerca de cambios en el clima intelectual de la historia convirtiéndola en terreno fértil para una determinada forma de pensamiento, fue la experiencia de Ludwig Bertalanffy. Él mismo recuerda que, aunque en 1937 debió encajonar sus apuntes sobre la Teoría General de los Sistemas²⁶ hasta después de la guerra por temor a ser calificado como fútil²⁷, su sorpresa fue que para el momento de la presentación en sociedad de su Teoría muchos otros científicos en diferentes disciplinas habían llegado a conclusiones similares a las suyas. Con otros lenguajes, y sin haberse interiorizado jamás en la TGS, estaban compartiendo los mismos contenidos conceptuales.

Esto es lo que Bertalanffy denomina equifinalidad en la TGS: el hecho de que por diferentes caminos y distintos puntos de partida se lleguen a conclusiones idénticas. Aplicado al desarrollo teológico, este mismo principio de equifinalidad en los isomorfismos ("paralelos entre disciplinas") producidos en campos diferentes a través de una línea de tiempo, se corresponde en el hecho de que toda epistemología transita su proceso sobre una especie de "señal portadora"²⁸ común que es la Historia. Esta "señal" conduce los desarrollos de la fe en contexto: la teología como disciplina formal y para nada casual. Por ejemplo, en dirección al Concilio de Nicea (325 dC) las controversias con Arrio acerca de la naturaleza de Cristo fueron encauzadas sobre rieles filosóficos. Atanasio empleó simples silogismos aristotélicos para demostrar que Arrio entendía a Cristo como nacido (creado) del Padre²⁹.

²⁵ Un ejemplo es tomado por Kuhn de la tesis de Merton. Este último encontró en la estructura de vida social y pensamiento de los grupos de colonos puritanos una valoración de la naturaleza que -según su tesis- conduce al instrumentalismo científico. Cfr. *La tensión esencial. estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, p. 140.

²⁶ De ahora en más me referiré a ella como "TGS".

²⁷ Ludwig Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 93.

²⁸ Vocablo de comunicación radial, donde la *señal portadora* es una onda de radio neutral emitida por un transmisor sobre cuya frecuencia se "monta" la señal de transmisión de un canal determinado. Uso esta metáfora para representar a la historia como un hilo conductor sobre el que la revelación y los procesos mentales del ser humano evolucionan progresiva y simultáneamente. Como el lector advertirá, resulta imposible ingresar en el tema de Revelación sin hacerlo también en el mundo de la comunicación. De hecho teología y hermenéutica son comprendidas a partir de Schleiermacher como sinónimos, y la historia, como su canal transmisor. Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 70.

²⁹ Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 341-343.

Este proceso que tomo como ejemplo, fue un "edificio" levantado sobre la base de la revelación pero construido con ladrillos provistos por la filosofía³⁰. ¿Qué conclusión pudieran haber sacado los Padres sin el aporte de Juan I o Juan 14, 15 y 17?

Consideremos, como un ejemplo más claro, el axioma de Karl Rahner "la Trinidad inmanente es la Trinidad económica, y a la inversa"³¹. Allí están resumidos varios conceptos importantes. El primero y obvio es la correspondencia de la revelación, el *Deus absconditus* como *Deus revelatus*, cuya consecuencia es, como dice Bruno Forte, que "...si la Trinidad inmanente no correspondiese a su revelación económica, no sería posible ninguna salvación en la historia; el hombre estaría irrevocablemente condenado al horizonte de lo humano y la dolorosa experiencia de su finitud, sin ningún resquicio abierto al más allá"³². Por otra parte, además de resumir la proyección del programa redentor trinitario en el único sitio posible para el ser humano (la historia, la actualidad) Rahner deja entrever la síntesis de unos conceptos mucho más extensos para concluir en esta simple aseveración: que la expresión tangible del Dios trino es también su manifestación óptica.

Rahner compendió en la sola frase, toda su tesis. ¿Su desarrollo gnoseológico, no corresponde acaso al de un planteo filosófico de una disciplina formal? Se dirá quizás que sólo podría haber sido hecho sobre la base de la narrativa neotestamentaria. Pero así es como transcurre toda epistemología, sobre la señal portadora de la Trinidad quien es (y hace a) la misma historia. En unos casos en ignorancia de ella; en otros, en aceptación y sumisión a ella. A veces intentando alejarse voluntariamente de ella; otras en una búsqueda al margen del Logos revelado en Cristo, y en ocasiones dentro del marco de la misma revelación especial.

En realidad, la historia no es aquello que el hombre decide hacer, ni sus propias proyecciones temporales, a las que "quizás debería invitar a la Trinidad". La historia es el locus de Dios, y en todo caso el "invitado" es el ser humano; una eco-teología de la mente humana basada en la revelación debe llevar al ser del hombre a encontrarse con el "dueño de la historia".

Hecho al menos un intento de superación de la valla típica que ha dividido las aguas entre fe y ciencia, y brindando un breve panorama de la problemática de

³⁰ Otro digno exponente del uso de la filosofía en pro del desarrollo teológico fue Anselmo de Canterbury (s. XII).

³¹ Karl Rahner, "El Dios trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación", en *Mysterium salutis*, vol. II, T. 1, Madrid, Cristiandad, 1969, p. 370.

³² Bruno Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 21.

división interdisciplinar tanto como de la necesidad de su rehistorización, se considerarán algunos códigos comunes que permiten la "bilingüedad" de las disciplinas ante fenómenos homólogos.

II. El problema de la inconmensurabilidad entre ciencia y teología

El objeto de esta sección es encontrar los isomorfismos entre la teología y la ciencia. Como ya ha sido demostrado adecuadamente por la teología hermenéutica, el tema del lenguaje es fundamental en el desarrollo de la teología. Todo el misterio de la comunicación se encuentra presente en el misterio de la revelación del Dios Trino. El punto de partida de la teología cristiana está en la encarnación del Hijo eterno y su resurrección como superación de los lazos que atan a los mortales a su realidad. El problema del positivismo teológico (existencialismo) ha sido su dificultad en reconocer la historicidad de la resurrección de Jesús³³. De modo que si esta resurrección no es histórica, entonces la narrativa no posee más fuerza que la de un mero adorno: embellecer, distraer o impresionar.

En el diálogo con la filosofía, la teología aprende a valerse de categorías comunes que favorecen su mensurabilidad dentro de un abanico más inclusivo. Para ello debe jugar un poco con la semántica de la Palabra encarnada, escrita y proclamada.

A. Niveles lógicos de la Teología

La historicidad de la encarnación divina necesita ser enunciada y anunciada, es decir, plasmada y proclamada por medio del lenguaje humano, pero precisa valerse de la instrumentación de la metáfora. Una metáfora permite al ser humano el uso de la imaginación para explicar lo que es virtual (aunque no "irreal") tanto como lo que es real, describiendo la ontología de la realidad. De este modo, esa ontología que puede ser transcrita por la filosofía o la teología logra ubicarse en el pensamiento humano a través del lenguaje de la fe (en el decir de Paul Ricoeur); una ubicación que es mediada por la imaginación-en-el-Espíritu³⁴.

1. La necesidad de metáforas para describir lo indescriptible

Por supuesto, toda metáfora -como instrumento del lenguaje teológico- es una herramienta incompleta. Es suficiente porque da al lenguaje la oportunidad de convertir en discurso la percepción de lo revelado, pero es incompleta porque nunca logra abarcar la totalidad de lo revelado. Por ejemplo, cuando el apóstol Pablo

³³ Jon Sobrino, *Ibid.*, p.41-44.

³⁴ El artículo del Dr. Hansen me ha resultado particularmente iluminador a este respecto. Ver Guillermo Hansen, "La Teología en 'funcionamiento': algunos temas actuales" *Cuadernos de Teología* vol. XIX (2000), p.147-170.

indicó su famosa imagen de la iglesia como un cuerpo, y este de Cristo en Romanos 12, trató de reflejar en dicha figura lo que percibía como expresión mayor del Espíritu Santo: personas en una interrelación divinamente inspirada. Así que toda la imaginería emanada de esta imagen principal (miembros en su lugar, cumpliendo funciones, articulándose con el resto, etc.) intenta completar la idea principal. Sin embargo, la medicina moderna podría demostrar cómo el cuerpo humano tiene procesos que no siempre son adecuados para el sostenimiento de las relaciones de su propio sistema: células cancerígenas o desequilibrios hormonales. Por otra parte, el hedonismo propio del siglo XXI podría hacer mofa de esta imagen, llenándola de prótesis, impresionantes implantes o amputación de partes "inútiles". Esto último da pie para pensar en los posibles nuevos intentos de producir un cuerpo de Cristo "acomodado" a la posmodernidad. De modo que la metáfora es simultáneamente completa e incompleta cuando de nombrar lo intangible se trata. Dificilmente Pablo hubiera hecho una comparación tal que supusiera la equivalencia entre Cristo y la Iglesia que inhabita³⁵.

De lo anterior se desprende que la metáfora es suficiente como expresión de las ideas para desarrollar teología, pero no necesariamente tiene que ser completa o perfecta, ya que su tarea no es describir a Dios, sino lo que puede entender de Dios a partir de Su revelación. La integridad que se encuentra en la cristología proviene de asumir a Cristo como la Palabra de Dios encarnada, que se confirma en la Palabra escrita, la que a su vez se confirma en la Palabra proclamada. Por eso es imposible hacer teología separadamente de la hermenéutica, o procurar una teología "perfecta" en tanto esta es una interpretación de Dios, y no "Dios mismo".

Al respecto de unir "lo de abajo" con "lo de arriba", es decir, la Trinidad económica con la Trinidad inmanente, y hacer una lectura de ambos horizontes como uno sólo y el mismo, son útiles las ideas provistas por el epistemólogo Gregory Bateson y el teólogo Juan Luis Segundo.

2. Más de un horizonte lógico en la descripción de la realidad

Gregory Bateson proveyó en 1948 una serie de metáforas que permiten capturar la doble vía de las ideas, a través de preguntas. Como él lo define, "un

³⁵ A estos efectos, Miroslav Volf resalta el valor metafórico *no-físico*, es decir de unión espiritual con Cristo que apoya comparando de la unión Cristo/Iglesia con la unión varón/mujer. Evitando los inconvenientes de la lectura patriarcal, la propuesta de los textos paulinos de 1 Corintios 6:12-20 y Efesios 5:22-23 sobre Génesis 2:21-24, indica que así como en la narrativa veterotestamentaria el primer ser humano es inicialmente uno, y desde su separación en dos (varón y mujer) necesitan unirse orgánicamente para volver a ser uno, esto es un tipo de la unión entre Dios y el Ser humano, los creyentes y Cristo, para gestar un ser humano integral. Y en este sentido la iglesia es metafóricamente "el cuerpo" de Cristo. Ver Miroslav Volf, *After Our Likeness: the Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p.142.

metálogo es una conversación sobre algún tema problemático. La conversación tiene que ser tal, que no sólo los participantes discutan efectivamente el problema sino que la estructura de la conversación en su totalidad sea también pertinente al mismo tema³⁶. La clave de este ejercicio es "hablar de cómo se habla", es decir tratar a través de preguntas de aclarar cada concepto que surge en el diálogo, por mínimo que este sea. El resultado final no es sólo la respuesta sino la seguridad de lograr comunicación en el más profundo sentido del término. Comúnmente se llama a esto "meta-comunicación".

Estos metálogos juegan con preguntas acerca de la realidad en dos niveles: a) un nivel figurado en que la simple respuesta es la metáfora, b) otro nivel en que la respuesta es el mismo significado de la metáfora. Eso significa que si no se responde en la segunda instancia, la primera no completará su significado, y también que si no se responde la primera instancia, la segunda perderá razón de ser. Una completa a la otra y viceversa. Pero siempre ambos niveles están bien diferenciados uno del otro.

El modelo de los metálogos resulta un concepto clave para comprender mucho del lenguaje de la fe en dirección a reconocerle categorías científicas.

3. Más de un horizonte lógico en la revelación

Así, el lenguaje religioso es un meta-mensaje que explica al mensaje. Un nivel lógico que explica al otro nivel lógico sin contradecirse. De hecho, no es un lenguaje "muerto" ni un sitio donde Dios no intervenga; por el contrario, a partir de la revelación Dios habla de sí mismo y el hombre es integrado inmediatamente a Su proyecto de auto-proclamación.

Los niveles (u horizontes) lógicos en la teología muestran la dialéctica de la revelación en toda la historia humana. La revelación especial en Cristo da una nueva luz a los conceptos veterotestamentarios que eran "sombras" del pasado; allí es donde el Nuevo Testamento construye su teología sobre el Antiguo. Cristo es el cumplimiento de las profecías, pero ambos niveles lógicos no se contradicen ni niegan, lo cual es confirmado por Jesús de Nazaret al decir "No penséis que he venido para abolir la Ley o los Profetas, no he venido para abolir sino para cumplir" (Mateo 5:17).

³⁶Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la auto-comprensión del hombre*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998, p.27. El autor trabajó estos metálogos como supuestas, y por cierto divertidas, conversaciones con su hija. Pero la condición particular o *norma normans* del juego es no salir de los márgenes del tema, de tal forma que la pregunta original logre su respuesta por atravesar los diferentes niveles lógicos posibles del mensaje.

En el caso del mensaje de los profetas hay distintos niveles lógicos, y ellos tampoco se contraponen (e.g. las profecías escatológicas, o los salmos mesiánicos con su doble interpretación). En el mismo sentido en que el etíope inquirió a Felipe, cabe preguntar "¿de quién habla el profeta, de sí o de algún otro?" (Hechos 8:34). Debemos recordar que los horizontes lógicos de la antigüedad acerca de Isaías 53 se superponían como capas a través de la historia: el siervo sufriente de Yahvé era el pueblo, luego el profeta. Por último, el mesías de Israel³⁷. Tener claro que estos niveles no se mezclan (pero se completan y complementan) permite entonces analizar el horizonte humano y el horizonte divino en la persona de Cristo.

Otro caso se encuentra en el relato de Mateo 16:13-20 conocido como "la confesión de Pedro", que muestra el proceso mental en que los discípulos (o al menos Pedro) experimentan un salto de nivel lógico. Este salto o cruce de nivel (como si se tratara de las dos orillas de un río) es en parte aquello que en el Nuevo Testamento se reconoce como metanoia, o conversión. Pero no es una percepción única e históricamente puntual. Es una percepción continua como el proceso de aprendizaje humano suele serlo. En una "orilla" se encuentra un nivel lógico sobre Jesús -"eres uno de los profetas". En la otra "orilla" se encuentra el otro nivel lógico pretendido: "eres el Cristo", razonamiento al que Jesús deseaba que llegaran los discípulos. ¿Fue un simple razonamiento? ¿o es resultado de la revelación de la misma Palabra encarnada? Jesús concluyó "Bienaventurado eres. . . [porque te lo revelé] mi Padre que está en los cielos" (v.17). En ese caso, es interesante que el cruce se produjo aunque el conocimiento de Pedro fuera parcial; inequívoco pero incompleto³⁸. Igualmente se puede revisar el acontecimiento post-pascual de los discípulos en el camino a Emaús (Lucas 24:13ss.).

En la teología, estos horizontes se encuentran coordinados. Por ejemplo, en la expresión "Jesús es Dios", Juan L. Segundo propone descubrir la respuesta a quién es el predicado de la aseveración por responder a la pregunta sobre el sujeto³⁹. Del mismo modo, pero por otro camino respondió Rahner a su propio axioma, haciendo a un horizonte inherente al otro.

³⁷ Mervin Breneman, "Misión en Isaías" *Consulta de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*, Kairós, (8-9 de septiembre de 1995), p.26-29. Es interesante que aunque los judíos de 200 a.C. creían que este siervo sufriente era el Mesías, por la discusión con los cristianos de la iglesia primitiva los rabinos debieron eliminar la interpretación.

³⁸ Una suma de ejemplos relativos se encuentran registrados como casos en el Nuevo Testamento, por ej. en Juan 9, el ciego de nacimiento que atraviesa un proceso de percepciones de Jesús: "el hombre que se llama Jesús" (v.11), "es un profeta" (v.17), "viene de Dios" (v.33), "Señor" (v.38). También Lucas 24:45, en que luego de la resurrección de Jesús a los discípulos les son "abiertos los ojos" respecto de la presencia del Resucitado.

³⁹ Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret; II/2 Las cristologías en la espiritualidad*, Madrid, Cristiandad, 1982, p.642-646.

B. ¿Teoría de Sistemas (TGS) para comprender mejor la Trinidad?

En la TGS instalada por Bertalanffy como nuevo paradigma científico, se prometen las herramientas necesarias para el análisis de distintas disciplinas, y día a día nuevos campos de la investigación son enfocados desde la lente sistémica. A diferencia del pensamiento científico clásico, no son sólo las entidades individuales el objeto de estudio de la TGS sino más bien sus relaciones internas. En tanto que diferentes disciplinas logren sostener una relación con sus pares a través de paralelismos (e.g. la interacción entre enzimas, los procesos mentales, las dinámicas sociales) la TGS, en respuesta a las esperanzas de Kuhn, otorgará maneras de responder a problemas que les son comunes, muy a pesar del pretendido "divorcio vincular" entre ellas.

La TGS abarca tres aspectos, que aunque con igual contenido poseen distinta intención: a) ciencia de los sistemas, b) tecnología de los sistemas y c) filosofía de los sistemas. El territorio de la ciencia de los sistemas abarca la exploración de los sistemas en las ciencias; la tecnología de sistemas, estudia la articulación entre tecnología y sociedad. En la filosofía de sistemas, la mira está colocada de un modo más global en "la reorientación del pensamiento y la visión del mundo resultante de la introducción del 'sistema' como nuevo paradigma científico (en contraste con el paradigma analítico, mecanicista, unidireccionalmente causal, de la ciencia clásica)"⁴⁰. En orden a avanzar sobre la inconmensurabilidad, las homologías estructurales que muestran los diferentes sistemas no deben tratarse cándidamente; no se debe concluir simplemente en que "esto es aquello" sin antes revisar en qué medida un sistema puede dialogar con otro u ofrecer respuestas a la problemática de otro.

Como su gestor lo comprendió, la TGS tiene algunas particularidades que la diferencian de la epistemología positivista o del empirismo lógico, ya que estas últimas basan el criterio de análisis en el aislamiento de los elementos y la reducción a las leyes ordinarias de la física⁴¹. Por el contrario, la TGS provee de categorías de interacción y transacción para la investigación de las totalidades organizadas. Por otra parte, Bertalanffy resalta que la percepción no es una simple aproximación a la verdad sino "una interacción entre conocedor y conocido"⁴² que como en el caso de las revoluciones científicas de Kuhn dependen más de la intención comunicacional del científico que de su intención intelectual⁴³.

⁴⁰ Ludwig Von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p xv

⁴¹ *Ibid*, p xvi

⁴² *Ibid*, p xvii

⁴³ Q v, I, B, 5

A continuación, se explicará algo más sobre la sistémica que ayude a comprender con mayor profundidad los alcances de este paradigma en el terreno de la comunicación humana.

1. Algo más sobre Sistemas

En términos generales, un sistema es una conjunción de elementos (reales o conceptuales) que forman una totalidad (holón), los que se relacionan e interaccionan entre sí tratando de conservar cierto equilibrio (homeostasis)⁴⁴ dentro de su entorno (e.g. un perro, una nube, una familia, o una colonia de bacterias son sistemas). Pongamos por caso, el Sistema Solar. El sistema planetario es el sistema focal (el sistema en cuestión, en análisis), y a todo sistema interior o por debajo del mismo llamaremos subsistema, e.g. la Tierra, la Luna y el Sol. Un sistema por encima o exterior, será llamado suprasistema e.g. la galaxia o el universo. Suponiendo que fortuitamente desapareciera uno de los elementos del sistema, pongamos por caso hipotético que un asteroide chocara con alguno de los planetas del sistema, el resto buscaría automáticamente reacomodarse con base en sus fuerzas para recuperar el equilibrio del sistema⁴⁵. Esta figura es suficiente para orientar al lector sobre los modelos de sistema en los grupos humanos (familia, iglesia, sociedad, etc.).

Para referirse al interés de relación entre los integrantes de un grupo humano, se utiliza el término *vínculo* (el sentido de identidad entre los miembros de un grupo que les permite ser sistema). Durante el ejercicio del vínculo los elementos tienen un intercambio o interacción que la TGS denomina *energía*⁴⁶ el cual sintetiza su capacidad para producir los cambios. Así, se califica a un sistema como "abierto" o "cerrado" en tanto tenga o no la capacidad de intercambiar energía más allá de sus propias fronteras con otros sistemas, interior o exteriormente, en dirección al cambio. A la inversa, cuando pierde la capacidad de intercambiar energía con su medio un sistema entra en entropía (usando términos populares de computación, se "cuelga").

Se entiende como poder de un sistema a su potencial de lograr sus propias metas por medio de aplicar o privar de energía a otro sistema de modo tal que modifique el funcionamiento de este último. Pese a que ciertos términos como "energía" o "poder" parecen escabrosos para ser utilizados en teología no deben olvidarse dos cosas. En primer lugar, que estos términos son provistos por las otras cien-

⁴⁴ Homeostasis no es sinónimo de equilibrio logrado, sino de la tendencia al equilibrio.

⁴⁵ Al citar este ejemplo no se está ajeno a pensar en el caos que implicaría para el sistema ese reordenamiento, sin hablar del cataclismo que se produciría en cada planeta. Hoy por hoy, comenzamos a ver la Tierra como sistema ecológico con estos mismos agravantes.

⁴⁶ Llamativamente los ortodoxos hablan de la Trinidad como *energías increadas*. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Nueva York, SVS Press, 1998, p.67ss.

cias, en que la transferencia de energía de un elemento a otro es concreta (proteínas que se convierten en combustibles, intercambio de calor en las leyes termodinámicas, etc.) de tal forma que afectan a un sistema, exterior o interior a sí. En el caso de los sistemas de comunicación humana, esta "energía" es la comunicación misma, las interacciones, las acciones concretas que modifican las percepciones y la conducta propia y de los demás; en caso de ser utilizado el mismo término en la teología, no debe perder el contenido primordial (aunque lo actualice). Esta norma debe ser cumplida con cualquier término para lograr la interdisciplinariedad del paradigma. En segundo lugar, virtualmente todos los sistemas del universo pueden afectarse mutuamente. Si se considera a la Trinidad como "el Suprasistema" y "Sistema fundacional"⁴⁷ de cualquier sistema conocido o posible de conocer, entonces debe aceptarse su poder y voluntad de producir cambios en dirección a la homeostasis de la Creación.

Por último, es necesario mencionar algunos términos de TGS que han sido empleados oportunamente en la descripción de la mente humana con el propósito de hacer un aporte a la terapia familiar. Se denomina diferenciación del ser a "la capacidad de un miembro de la familia de definir las metas o valores de su propia vida sin ceder a las presiones de la unidad familiar que le rodean, de decir yo cuando los demás exigen tú y nosotros"⁴⁸. Un triángulo emocional se presenta cuando entre dos o más partes del sistema ocurre un problema de comunicación, en cuyo caso concentran toda su energía sobre un tercero para estabilizar la relación entre los dos primeros. En un sistema disfuncional, paciente identificado es el nombre técnico para el individuo "problema", aquel que funciona como chivo expiatorio o "válvula" del resto no obstante el problema se origine en otros sectores del sistema. Estos conceptos son instrumentos útiles para el lenguaje de la fe en especial en la teología trinitaria.

Como es notorio, la TGS brota como reacción a la psicología y psiquiatría clásicas de mediados del siglo XX debido a la fuerte acción conductista de estas. Es propia del psicologismo la idea del organismo reactivo, el determinismo y el concepto del hombre-robot que al modo modernista daría frutos de progreso social ⁴⁹.

⁴⁷ Un calificativo más cercano a la TGS es "Sistema Ideal", pero exige mayor verificación del contenido y puede prestarse a confusiones dado que podría confundirse con la categoría de *sistemas conceptuales*

⁴⁸ Edwin Friedman, *Generación en generación*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1997, p 46

⁴⁹ *Ibid*, 216-217 Bertalanffy dice al respecto de la lectura que se hacía en la época "Sólo manipulando cada vez más a los humanos como a ratas skinnerianas, como a robot, autómatas compradores, conformistas y oportunistas homeostáticamente ajustados (hablando claro, idiotas y zombies), seguiría esta gran sociedad progresando hacia productos nacionales brutos cada vez mayores [] La salud mental mejoraría al estar satisfechas las necesidades básicas [] al ser evitada la represión de los instintos infantiles mediante adiestramiento [] de las funciones corporales, al reducir las exigencias escolares de modo que no sobrecarguen la mente tierna, al suministrar satisfacción sexual a edad temprana"

En este punto, aunque con la exigencia de más explicación, ya se puede instalar la posibilidad de una Teología Sistémica⁵⁰ que se integre con otras teologías como la hermenéutica, dialéctica, ecuménica, de proceso, y que a su vez sostenga una dialéctica con las ciencias sociales con mayor facilidad. Se intentará una mejor aproximación al tema, a través de responder la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto el análisis sistémico del fenómeno de la comunicación humana ofrece herramientas para trabajar la Teología Trinitaria?

2. TGS aplicada al misterio de Dios

Al ensayar una nueva metáfora de Dios con el aporte de la TGS, queda dentro de la teología pensar en la Trinidad como "el Suprasistema", comprendiendo como se ha dicho antes que toda metáfora es incompleta y muestra sólo una faceta de lo que realmente sea la Trinidad en su inmanencia.

El patrón primario de integración se encuentra en el modelo perijorético de la Trinidad. Al preguntar si se puede interpretar a la Trinidad como un sistema en el sentido más epistemológico del término, es decir como un complejo de relaciones entre las partes que lo componen, es importante notar que la clave en la teoría de sistemas no está en los elementos (o individuos) que conforman el sistema sino en las relaciones mutuas que existen entre ellos. De modo tal que a través del concepto teológico de inhabitación mutua (perijoresis) nos es posible establecer códigos para mensurar la Teología Trinitaria con términos de la TGS. En las relaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu el fenómeno de diferenciación ocurre en la simultaneidad en que se integran en su misma divinidad de tal forma que el Hijo siendo distinto del Padre, no obstante se intercompenetran mutuamente (Juan 17)⁵¹. Por otra parte como los capadocios se preocuparon en destacar, las cualidades de paternidad, filialidad y comunicación atribuidas a cada Persona trina sólo se permiten una en función de la otra, (que el Padre sólo puede serlo en función del Hijo, y viceversa, y el Espíritu identifica el estado de comunión mutua), y los nombres de las personas trinas son de relación y no de sustancia ni acción⁵².

La Trinidad puede comprenderse como un sistema abierto, en comunicación recíproca con el hombre, que afecta y se permite afectar en el diálogo, como

⁵⁰ Recalco sistémica, es decir "de sistemas", en lugar de sistemática, aunque este último adjetivo conserve su valor respecto del enfoque organizado sobre el primero. Por lo pronto, las dos categorías no deberían contraponerse.

⁵¹ Agustín de Hipona, "De Trinitate", Libro VII 6:12, *Obras de San Agustín*, tomo V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p.491, 493, 495.

⁵² Gregorio Nacianceno, "Primer discurso sobre el Hijo" *Los cinco discursos teológicos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, p.143-183.

pasible (Juan 3:16). Aunque parece ser difícil de relacionar con la homeostasis, en la economía trinitaria puede hablarse de una búsqueda por el equilibrio que se inicia de parte de Dios, en que el Padre integra al hombre "en Cristo", "por el Espíritu" con el resto de la Creación⁵³ al sistema del Reino de Dios. En este sentido el caos posible por la ausencia de equilibrio no es ni un opuesto ni un maniqueísmo. El estado natural de la creación parece ser una búsqueda de equilibrio, pero Dios mismo permite la perturbación en su propia creación como estímulo a la generación de la vida, del mismo modo que se le da a un recién nacido la palmada con que iniciará simultáneamente su primer llanto y su primera inspiración⁵⁴. Esta última posición muestra al Dios pasible encarnado en el Hijo eterno en que el Padre "todavía trabaja" y el Hijo también (Juan 5:17), contra un modelo "monolítico" de Dios en eterno estado de reposo.

El objetivo de la creación es el equilibrio, pero el equilibrio de por sí convertiría este sistema abierto en un sistema cerrado, produciendo entropía y la parálisis final. No obstante, este equilibrio permanece en balance con la homeostasis estimulada por la Trinidad. La delicada tensión entre equilibrio y homeostasis es el estado ideal para producir el cambio creativo. Los extremos de esta tensión serán la parálisis en un cabo y la infinita sinergia en el otro. La razón por la que el universo tiende a la tensión, es la obra trinitaria. La Trinidad debe ser comprendida como Sistema Perfecto, un sistema en que la retroalimentación de sus partes es cooperativa y corporativa. Es cooperativa en cuanto colaboran para la homeostasis de su propio sistema, estimulando las relaciones mutuas pero con un propósito de cambios en dirección a la creación. El Nuevo Testamento abunda en ejemplos de esta tensión. El equilibrio propuesto a Jesucristo fue convertir las piedras en pan, dejarse hacer rey, llamar a las huestes angélicas, dejar que Pedro muera por Él, o dejar pasar la copa amarga de la crucifixión. No obstante es impulsado homeostáticamente por el Padre a cambios fructíferos para la totalidad del Sistema. Por lo tanto, se puede ver que la Trinidad es corporativa en tanto sus Personas pueden establecer diferenciación, y trabajan como Dios Uno desde el principio de la creación. Esta es la razón por la que nos referimos a la Trinidad como el Dios Uno y Trino. Es posible encontrar ejemplos de sistemas en la creación misma, del mismo modo en que San Agustín encontraba vestigia trinitatis en el universo:

⁵³ E g 1ra Corintios 15 28, Efesios 4 13, Gálatas 4 19, Romanos 8 20-23

⁵⁴ La teoría de las catástrofes, que en el fondo está relacionada con la TGS, provee una explicación más clara acerca de los cataclismos no como producto del azar sino como resultado de pequeñas rupturas en el sistema natural (estabilidad natural) que producen la catástrofe. De modo que lo fortuito no es en el fondo producto del azar. Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu, ed., s v "Teoría de las Catástrofes" en *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Barcelona, Herder, 1996

"Conocida esta Trinidad, según es posible en la presente vida, ciertamente se ve que toda criatura intelectual, animada o corporal, de la misma Trinidad creadora recibe el ser en cuanto es, y tiene su forma, y es administrada con perfecto orden; mas no por esto vaya a entenderse que una porción de cada criatura hizo Dios, y otra el Hijo, y otra el Espíritu Santo, sino juntamente todas y cada una de las naturalezas las hizo el Padre por el Hijo en el don del Espíritu Santo. Pues toda cosa, o substancia, o esencia, o naturaleza, o llámese con otro nombre más adecuado, reúne al mismo tiempo estas tres cosas"⁵⁵

Tomar la TGS como clave hermenéutica para reinterpretar la Teología de la Trinidad permitiría entonces entender al ser humano como ser integral no por mera casualidad sino por ser creación de un Dios que puede ser interpretado como integral desde su propia revelación.

3. TGS aplicada al conocimiento de su iglesia

La sistémica de la iglesia es clara ya que como grupo humano cae bajo las características del análisis social. Pero el mayor desaffo, en cambio, es encontrar cuáles son las características que la iglesia cumple para reflejar las relaciones de las Personas Trinas en lo organizativo e institucional. Una simple observación cuya contribución pertenece al panorama del cristianismo actual⁵⁶, permite ver que existe un grupo de iglesias - en especial las de la Reforma - que separan dos niveles lógicos acerca de la iglesia: la iglesia invisible y la iglesia visible. Aunque para Lutero la Iglesia es abscondita⁵⁷, para otros resulta imposible comprender la iglesia sin su manifestación concreta. En otros casos se considera a la Iglesia como UNA no sólo en términos de koinonía universal sino en los de identificación: quien ve a la iglesia de carne y hueso, está viendo a la Iglesia. Esta cláusula se parece - aunque con las diferencias propias del caso - a la contribución de Rahner.

El concepto de iglesia local de las iglesias libres, así como las comunidades eclesiales de base y el sistema parroquial en otras iglesias, hacen un serio aporte: la iglesia está donde la comunión en el Espíritu de Cristo lo muestra⁵⁸. Estas son expresiones claras de personas miembros de Cristo y miembros los unos de los otros (Romanos 12:5). Y las diferentes iglesias, convienen en que hay algo en la Iglesia que la convierte en agente de salvación. Ese algo se debe a la incorporación del

⁵⁵ Agustín de Hipona, "De la verdadera religión", libro VII, cap.13, *Ibid.*, tomo IV, p.85.

⁵⁶ Faith & Order, *The Nature and Purpose of the Church: a stage on the way to a common statement*, paper #181, Ginebra, World Council of Churches, 1998, p.9ss.

⁵⁷ Martín Lutero, *Obras de Martín Lutero*, tomo IV, Buenos Aires, Paidós, 1971, p.106-107.

⁵⁸ Miroslav Volf, *Ibid.*, p.130-132.

Espíritu Santo, Espíritu de relación (2 Corintios 13:14) entre el Padre y el Hijo, y entre la Trinidad y el hombre. La mayor expresión de la integración entre la Trinidad y el ser humano es visible en la koinonía.

El hombre, visualizado desde el filtro de las ciencias sociales, es sistema, y como tal se encuentra en diálogo con sus respectivos suprasistemas y subsistemas. No hay inconvenientes en relacionar los conceptos de "integralidad" entre las partes de lo que un ser humano es: sus percepciones emocionales, su organismo, su psiquismo, y tantas otras áreas. Al estilo del apóstol san Pablo, un ser con "espíritu, alma y cuerpo" (1ra Tesalonicenses 5:23) en la clásica taxonomía griega. Para construir caminos de integralidad en primer lugar hay que aceptar la holística del ser humano. La integralidad de la iglesia, que es lo mismo que hablar de su sistémica, está estrechamente relacionada con su capacidad innata de manifestar la inhabitación trinitaria. Dicho en palabras de Jesús "Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mateo 18:20). Como la extensa batería de ejemplos dados en el Nuevo Testamento lo demuestra, la misión integral de la iglesia tiene espacio sólo a partir del cumplimiento de la koinonía⁵⁹.

Pero tan importante como esto último, es subrayar la necesaria sistemización entre la fe y las prácticas de las iglesias. En ese sentido, uno de los graves problemas del cristianismo es pensar que cada generación debe o puede reinventar la Iglesia, en lugar de continuar un proceso de reforma natural. Así, es muy común encontrar denominaciones y confesiones de la fe cristiana moviéndose pendularmente a lo largo de su historia entre un extremo de espiritualismo hacia otro de racionalismo, para volver en sentido opuesto diez o veinte años después. La ponencia de Juan M. Castañeda en CLADE IV, ofrece luz acerca de esta dicotomía tan propia de la modernidad. El autor observa la polarización de la experiencia cristiana entre la objetividad y la subjetividad:

No podemos separar el Cristo de la historia y el Cristo de la experiencia. No podemos separar la Escritura y el Espíritu. No podemos separar el evangelio de Dios y la experiencia del hombre en el hecho de la salvación. Tampoco deberíamos separar la doctrina y el testimonio; porque una doctrina sin testimonio es muerta, y un testimonio sin doctrina es riesgoso⁶⁰.

⁵⁹ E.g. Juan 17 20-24, Efesios 1 3-14, Hechos 2 41-47, 6, 1 Corintios 11, 12, 13

⁶⁰ Juan Manuel Castañeda, "Objetividad y subjetividad e la experiencia cristiana" en *El testimonio evangélico hacia el tercer milenio Palabra, Espíritu y Misión*, CLADE IV Quito 2-8/9/2000

En ese sentido, separar esquizofrénicamente el valor de lo estructural de la Iglesia, su organización, su manifestación in via aislada del Espíritu que debe darle vida, razón de ser y sentido para la misión, atenta contra la imagen trinitaria que la iglesia tiene par excellence, que es su imagen sistémica y por ello comunicacional. El riesgo para la Iglesia es reproducir los conceptos clásicos de gobierno y misión que han sido ajenos a la integralidad humana, divorciando la razón de la emoción y la corporalidad, artículos que a menudo han sido descuidados en la perspectiva teológica occidental.

Pero la Teología Sistémica demanda prácticas sobre estas relaciones, comunicación y acción como reflejo de la Trinidad. Enrique Cambón sugiere:

Hay que tener cuidado de no pensar en la Trinidad como un modelo que tenemos delante y que copiamos desde afuera. No es posible penetrar en el conocimiento de la vida divina intratrinitaria si no es... trinitariamente. Es decir, participando en ella "desde adentro", reviviendo entre nosotros, en la medida de lo posible, el mismo tipo de relaciones que constituyen la vida de Dios. Por eso no bastan las descripciones teóricas precisas, se requieren "escuelas de vida" donde esa dinámica trinitaria pueda ser "vista" y experimentada concretamente⁶¹.

Estos principios también son pertinentes a la aplicación de modelos de organización eclesial que respeten el modelo trinitario de servicio y entrega mutua. En todo sistema sus participantes son los elementos que operan en pro de lograr el equilibrio adecuado, donde no hay sobrecargas, ni triangulación contra terceros, donde se tiende al sano equilibrio. Es interesante notar que los distintos estilos de gobierno eclesial históricamente conocidos (episcopal, presbiterial o congregacional, con todas sus variantes) pueden gozar de estas mismas virtudes. La razón por la que muchos casos de "reinención" de la iglesia adolecen de ellas se debe a que, en primer lugar, han perdido la fidelidad al paradigma y no pueden estudiar objetivamente el modelo de relaciones internas de su propio sistema. En segundo lugar, porque todo sistema en equilibrio debe instrumentar maneras sanas de homeostasis tales como controles, medios de supervisión, formas de adecuada rendición de cuentas, etc. que involucra a las partes restantes dentro del sistema a la interacción. En los modelos de gobierno unilaterales como la aristocracia o la dictadura, la participación parcial (o nula) de una parte de los interesados, produce paulatinamente la parálisis o entropía del sistema, cosa bastante común en ciertas comunidades de fe.

En resumen, la propuesta de este artículo ha sido situar al lector ante la problemática de las ciencias en la modernidad, pero también mostrar una alternativa que la nueva modernidad incipiente provee: la posibilidad de cruzar la barrera del prejuicio científico, en un nuevo reparto de cartas en el que la Teología tiene las mismas opciones que las demás ciencias, para instalar el diálogo kuhniano.

La llegada de una nueva concepción de ciencia, en busca del diálogo antes que de la verdad, se dio con la propuesta del falsacionismo de Popper y en especial con la teoría de las revoluciones científicas en que Kuhn propuso la existencia de paradigmas. Estos últimos demandan unos códigos de comunicación entre disciplinas que permiten entrar simultáneamente en una red de "servicios", donde pueden producir soluciones a problemas que experimentan paralelamente las disciplinas hermanas. Este servicio de un paradigma a otro está destinado a evitar el gasto inútil de esfuerzos por donde otros ya han pasado antes.

Para ello, es necesario encontrar una disciplina que comparta códigos comunes con la teología, provisión que la Teoría General de los Sistemas (TGS) puede suplir ampliamente. La TGS provee un modelo de relación epistémica con la Teología de la Trinidad, (al igual que con la física, o con la teoría de la comunicación humana) contribuyendo a la extensión del lenguaje de la fe a través del lenguaje de sistemas. Es posible entonces elaborar una Teología Sistemática (aparte de la Sistemática) y a partir de allí una nueva Eclesiología que afecte totalmente las prácticas de la iglesia.

La TGS aplicada a la teología trinitaria permite el estudio de esta última bajo una perspectiva perijorética, en especial en la aplicación a una teología relacional de la iglesia. En este caso no es simple canje de vocabulario de teológico por vocabulario de sistemas. Es un intento de releer los vestigios y los desarrollos trinitarios con la lente de la TGS.

Finalmente, elaborar una filosofía de la historia y someterla al diálogo interdisciplinar con la teología (en orden a entender a Dios como Personas trinas en integración voluntaria, en oposición a un modelo "monolítico" de Dios) provee a la Iglesia de un modelo de acción que se hace patente en su propia vida y organización, hacia el mundo.

⁶² Juan Manuel Castañeda, "Objetividad y subjetividad e la experiencia cristiana" en *El testimonio evangélico hacia el tercer milenio Palabra, Espíritu y Misión*, CLADE IV Quito 2-8/9/2000

⁶³ Enrique Cambón, entrevista acerca de su libro *Trinidad, modelo social*, Madrid Ciudad Nueva, 2000 Bajado de www.ciudadnueva

Fecha de recepción: 12.4.02

Fecha de aceptación: 14.5.02

El autor es Pastor bautista, coordinador estudiantil y profesor de Ecclesiológia en el Seminario Teológico Bautista de Buenos Aires. También se desempeña como secretario regional para el Cono Sur de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Cualquier comentario será un aporte bien recibido por al autor a: guillermosteinfeld@hotmail.com



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.