

*Vicente Valenzuela Osorio\**

# EL MÉTODO EN LA INVESTIGACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y NEUROCIENCIAS. EL CASO DE LA EXPERIENCIA DE LA UNIDAD Y VÍNCULO DE LA CONCIENCIA\*\*

---

THE RESEARCH METHOD BETWEEN THEOLOGY AND NEUROSCIENCES.  
THE CASE OF THE EXPERIENCE OF THE UNITY AND BOND OF  
CONSCIOUSNESS

O MÉTODO NA INVESTIGAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E NEUROCIÊNCIAS.  
O CASO DA EXPERIÊNCIA DA UNIDADE E DA LIGAÇÃO DE CONSCIÊNCIA

---

---

\* Colombiano. Doctor en Teología, magíster en Teología y licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad Javeriana, Colombia. Profesor de Teología Moral de la Universidad Agustiniana, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-1889>. E-mail: dominevico21@yahoo.com. CvLac:

\*\* Artículo de la investigación titulada “Sistematización de la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia desde las neurociencias”, desarrollada entre el 1 de febrero y el 7 de diciembre de 2018.

## RESUMEN

La experiencia de unidad y vínculo de la conciencia como categoría articuladora del encuentro entre teología y neurociencia realiza en sí misma el *qué* y el *cómo* de un giro en la comprensión sobre el método del encuentro entre estos dos campos de lenguaje. Hay elementos comunes al diálogo en teología y ciencia y otros elementos específicos propios del caso investigado. Ponerlos en evidencia fue pertinente para pasar de la indagación de un problema fundamental hacia un *fundamento del problema* que subyace en la categoría articuladora y que tiene la capacidad de lanzar a la teología a otros horizontes del investigar. Sin embargo, este proceso de la investigación solo podía llevarse a cabo abriendo paso mediante la puesta en escena del método con sus respectivas claves epistemológicas y hermenéuticas.

**Palabras clave:** ámbito del vivir, coemergencia, experiencia de unidad y vínculo de la conciencia, relación, teología y neurociencia.

## ABSTRACT

The experience of the unity and bond of consciousness as an articulating category of the encounter between theology and neuroscience has in itself the *What* and the *How* of a turn in the understanding of the method of encounter between the two fields of language. There are common elements to the theology and science dialogue and other specific elements of the case investigated. Putting them in evidence was relevant to move from the investigation of a fundamental problem to a *basis of the problem* that underlies the articulatory category which can launch theology to other research horizons. Nevertheless, this process of the investigation could only be carried out by opening a way through the staging of the epistemological and hermeneutical keys of this specific method.

**Keywords:** Experience of unity and bond of consciousness, co-emergence, relationality, scope of living, theology and neuroscience.

## RESUMO

A experiência de unidade e ligação de consciência como categoria articuladora do encontro entre teologia e neurociência, realiza em si o *que* e o *como* de uma virada na compreensão do método do encontro entre os campos das línguas mencionadas acima. Existem elementos comuns ao diálogo entre teologia e ciência e outros elementos específicos típicos do caso investigado. Colocar esses elementos em evidência foi pertinente, passando de investigar um problema fundamental para investigar a *base do problema* subjacente à categoria articuladora e que tem a capacidade de lançar a teologia para outros horizontes de pesquisa. Porém, esse processo de pesquisa só poderia ser realizado abrindo o caminho, encenando o método com suas respectivas chaves epistemológicas e hermenêuticas.

**Palavras-chave:** experiência de unidade e ligação de consciência, co-emergência, relacionalidade, campo da vida, teologia e neurociência.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo expone algunos asuntos relativos al método de la investigación en teología y neurociencias. El subtítulo nació de una investigación que se centró en las implicaciones teológicas de la *experiencia del vínculo y unidad de la conciencia* a partir de los avances de los estudios en perspectiva evolutiva del sistema nervioso (Searle, 2000, p. 67; Varela, 2002, pp. 253-262; Nagel, 2000, p. 272; LaRock, 2006, p. 53)<sup>1</sup>. Esa búsqueda conlleva un desafío constante: la manera en que la teología está implicada en los datos de estudios a partir de las ciencias del cerebro. Lo anterior es un desafío que, además, es un esfuerzo pionero, dado que el asunto no está trabajado con la misma exhaustividad que otros problemas que asocian a la teología con las ciencias biológicas (como, por ejemplo, evolución y creación).

Había que indagar acerca del estado de la cuestión que trata sobre el vínculo y unidad de la conciencia. Buscar la bibliografía en bases de datos especializadas y en obras en las que se expusiera el asunto en boca de neurocientíficos o de algunos pensadores que consideraran la temática valiéndose de la investigación del sistema nervioso, aunque estos autores pertenecieran a otros campos como, por ejemplo, la filosofía de la mente. Si la neurociencia es una asociación interdisciplinar, también tenían cabida otros discursos como los filosóficos y los teológicos. El objetivo era tener un gran acervo documental del problema. Pero ¿cuál era el problema?

## PROBLEMA Y PREGUNTA

Una vez más aparecía. El problema, en primera instancia, es el método. Asunto de vital importancia en el encuentro entre diversos campos epistemológicos y de lenguaje, específicamente en el diálogo entre teología y ciencia (Ladrière, 2001, pp. 390-393; Jiménez-Rodríguez, 2015, p. 374; Vélez, 2005, pp. 33-35). Si los resultados de la investigación concluían que en el caso del vínculo y unidad de la conciencia era factible el encuentro auténtico entre teología y neurociencias, dichos resultados deberían explicitar cómo ocurría tal cosa; si, por el contrario, se negaba la posibilidad del encuentro, también debía ponerse de manifiesto la manera en que se cerraban los caminos. Así pues, se ponía de relieve que el problema consistía en el método. De lo anterior derivaba una pregunta: ¿cómo proceder en la reflexión metódica en el supuesto del encuentro entre teología y neurociencias, en el caso de la experiencia de vínculo y unidad de la conciencia? Se trataba, a todas luces, de una reflexión metódica sobre el método: la manera acerca de cómo indagar.

### Metodología

Se consideraron tres momentos importantes en el trato de la pregunta. Esos momentos brotarían de la formulación de la hipótesis. En primera instancia, había que buscar las relaciones generales del encuentro entre teología y ciencia (neurociencia), teniendo en cuenta que se trataba de una búsqueda en torno al tema de la experiencia de una conciencia *cohesionada* como un sí mismo; después de ello, había que evidenciar la manera específica en que la experiencia de unidad y vínculo de la

<sup>1</sup> Al principio, se pensaba proponer solamente la categoría *vínculo y unidad de la conciencia*; pero luego, al percibir algunos asuntos relevantes, se incorporó el concepto experiencia. La razón de ello fue que al poner 'experiencia', se introducía un elemento filosófico relativo al método (la *vía en primera persona* para acceder al problema de la conciencia). Generalmente, era propuesta como vía fenomenológica y al unirla a *vínculo y unidad de la conciencia*, se daba lugar al quehacer propiamente científico-experimental (llamado *vía en tercera persona*).

conciencia generaba un giro en la comprensión del método de cara al encuentro entre teología y neurociencia; por último, aunque se trataba de un trabajo de discursividad sobre cómo se puede *acceder al fundamento*, había que postular algunas implicaciones constitutivas para la teología.

### Hipótesis

En esta búsqueda, se hizo crucial formular una hipótesis de trabajo capaz de acoger algunos elementos generales respecto al tema de teología y neurociencia, así como elementos específicos o propios del campo en cuestión. El primer paso sería revisar las claves metódicas ya evidenciadas en algunas investigaciones precedentes sobre teología y ciencia (neurociencia), y construir asociaciones con el campo temático determinado (experiencia de unidad y vínculo de la conciencia); después de ello, reflexionar acerca de las posibles especificidades del campo de estudio que se relacionen con el problema investigativo del método. Esto último fue considerado como central, ya que permitía saber en qué condiciones es posible el encuentro.

De la mano de estos dos requerimientos, se procedió a la búsqueda bibliográfica y, luego, a formular la posible hipótesis que se propuso así: en el horizonte del posible encuentro entre teología y neurociencia, el asunto de la experiencia de vínculo y unidad de la conciencia pone de manifiesto el problema del método en cuanto a aspectos generales y específicos, los cuales se retratan así:

1) *Aspectos generales*: Se continúa insistiendo en algunos de los problemas postulados en el encuentro general entre teología y ciencia (neurociencia), en perspectiva de la conciencia.

Antes de continuar con la enumeración de los problemas generales, cabe hacer un espacio para ofrecer una síntesis del estado de la definición de *conciencia*. J. Searle (2000, p. 64) concebía la conciencia como “estados y procesos internos,

cuantitativos y subjetivos de sensación o en los cuales es posible percatarse de algo”. En ese caso, asocia la conciencia con el hecho de estar despierto. Pero no todo el mundo aceptaba esta definición, pues no solo se restringía al estado de la vigilia, sino que además no buscaba solucionar la ambigüedad del concepto: “Incluye toda la enorme variedad de estados en los cuales nos percatamos [*awareness*] de algo y que consideramos característico de nuestra vida mientras estamos despiertos” (Searle, 2000, p. 64).

Por su parte, M. Havlík (2017, p. 72), citando a otro autor, asumía la conciencia como propiedad representacional de un sistema de procesos que representan: “*Representational property of representations or a cognitive property of the system that processes representations* (Brooks, 2005, pp. 401)”. Sin embargo, se puede acotar al respecto que esta manera de perfilar la conciencia era muy similar a la crítica nietzscheana a Kant al definir una facultad por su talante facultativo: “Por la facultad de una facultad” (Nietzsche, 2005, pp. 33§11). En cambio, en una visión más amplia, para F. Varela (2002) la conciencia es un asunto mental y por lo mismo es de carácter público y se desarrolló en coemergencia con la historia cultural y antropológica.

Ahora bien, en una búsqueda de síntesis, A. Damasio (2010c, p. 241) reúne las consideraciones anteriores y define la conciencia como:

[...] estado mental en el que se tiene conocimiento de la propia existencia y de la existencia de otro [...] es un estado mental particular, pues que se halla enriquecido con una percepción del organismo particular en el que funciona la mente [...] incluye el conocimiento de que tal existencia está ubicada, de que hay objetos y acontecimientos a su alrededor [...] proceso en que uno se siente a sí mismo.

Por otro lado, Cleeremans y Jiménez (2001, p. 7), retomando la discusión sobre la conciencia, dirán que ella puede ser entendida como aprendizaje implícito caracterizado por la flexibilidad (“*implicit learning*”).

Ahora bien, era importante conceder el espacio anterior a definir el concepto de conciencia, ya que de esa forma se dilucida el camino de la discusión. Una vez hecho esto, se continuará la descripción de los diversos elementos asociados a los aspectos generales:

Se identificaron y sistematizaron los siguientes elementos: a) los problemas relativos a la visión científica de la evolución de la conciencia (origen-causalidad o emergencia de la conciencia); b) los asuntos ontológicos (que oscilan entre modelos monistas, gradualistas, relacionistas o dualistas, y también la discusión sobre las relaciones de la mereología o del todo con la parte, y la conexión entre unidad y pluralidad); c) los aspectos metodológicos del encuentro entre teología y ciencia (reduccionismo versus no reduccionismo, fundamentalismo versus capacidad crítica, traduccionismos lingüísticos, analogismos, síntesis y articulaciones de lenguajes); y d) los asuntos relativos a la revelación (el inconveniente de una teología autorreferencialista, de una teología que busca subsumir en sus conceptos trascendentalistas a la ciencia o de una teología que busca separarse de la ciencia)<sup>2</sup>. Dada la variedad de elementos posibles, se hace necesario recurrir a la explicitación de algunas opciones para la investigación.

2) *Aspectos específicos*: La experiencia de unidad y vínculo de la conciencia trae consigo una manera particular de comprender el *nudo fundamental de la realidad* (cosmos, Dios, lo humano, la experiencia y sus conexiones cósmicas), lo viviente y los criterios a seguir a la hora de investigar desde el campo específico.

Antes de explicitar los elementos específicos, vale la pena acotar qué se entiende aquí por nudo fundamental de la realidad. Esta es una manera general de hablar que se siente evocadora de otro término heredado de la filosofía de Schopenhauer (1907, capítulo 7, §42), el “nudo del universo” [alemán: “*weltnoten*”; inglés: “*the nodus of the universe*”], este es el “yo” [“I”], problema “por excelencia” [griego: “*κατ’ ἐξοχην*”]. Asunto traído a colación también en la discusión neurocientífica de la conciencia por G. Edelman y G. Tononi (2000, p. 2) cuando expresan que:

*This enigma wrapped within mystery of how subjective experience relates to certain objectively describable events is what Arthur Schopenhauer brilliantly called the ‘world knot’ (A. Schopenhauer, On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, traducción de E. F. Payne, La Salle, Open Court, 1974), capítulo 7, §42<sup>3</sup>.*

Ahora bien, en relación con los posibles distintivos evocados más arriba como aspectos específicos, se tiene la siguiente lista sistematizada: a) el campo específico genera las condiciones de posibilidad para la pregunta investigativa; b) al develar las

2 En el contexto teológico, se ha hecho la pregunta por la interacción entre la causalidad física y metafísica para explicar la procedencia de la conciencia (Clayton, 2008, pp. 186-190); la conciencia como evento de la emergencia de la mente no necesariamente debe estar vinculada al problema del espíritu, sino que la conciencia puede ser estudiada desde una visión evolutiva: “[...] although the ‘bottom-up’ study of living systems does not require entelechies or a ‘vital force’, and although the study of consciousness does not immediately presuppose a theory of Spirit or Geist, these fields do not need to be eliminativist” (Clayton, 2008, p. 75). Desde el punto de vista de la neurociencia y las ciencias de la vida, se habla de la emergencia de la unidad y vínculo de la conciencia (el “mí mismo”) (Varela, 2002, p. 244). Además, existen trabajos que condensan los problemas metodológicos del encuentro: como, por ejemplo, ciencia y religión en el libro *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, de A. Udías; o ciencia y teología en el libro *Ciencia y teología. Una introducción*, de J. Polkinghorne.

3 Que en una rápida paráfrasis podría ser: *el nudo del mundo consiste en el enigma que hay entre el misterio de la experiencia subjetiva y sus relaciones que pueden ser tratadas como eventos objetivables.*

condiciones de posibilidad del investigar, también se pone de manifiesto una estructura para el trato del asunto: el paso hacia un indagar por el *fundamento del problema*; c) se postulan, como problema central, aspectos filosóficos y teológicos tales como la subjetividad, lo encarnacional-hipostático y el pluralismo de sujetos mentales; y d) se construye el discurso de cara a una valoración de la tarea evolutiva respecto a la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia (si se trata de una ficción, de un holograma, de una estructura óptica, de la hegemonía de un sujeto mental sobre otros sujetos mentales en un mismo cerebro, del misterianismo o de una respuesta evolutiva homeostática).

Los dos puntos anteriores (aspectos generales y aspectos específicos), con su variedad de elementos sistematizados, aparecían no solo como la estructura del problema, sino también como las claves epistemológicas y hermenéuticas que determinan la discusión sobre el método. Es decir, que dependía de la investigación hacer opciones y explicitar los motivos por los cuales se procedía así, y que en este proceso las opciones determinarían las implicaciones del discurso científico y del teológico, respectivamente. Pero estas opciones y claves nacían en un proceso de aclaración del sujeto cognoscente y que investiga, y que en ese esfuerzo cimienta los módulos con los que encasillará su saber, o si no era el caso, ¿de qué dependían?

## REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO: IMPLICACIONES

La investigación exigía determinar lo que se entendía por *método*. No se trataba de dar una definición, sino de presentar algún horizonte que permitiera dilucidar su tratamiento. Al respecto, fue prudente partir de la crítica de una noción tecnicista del método (Lonergan, 2006, p. 11); y junto a ello, poner bajo sospecha el procedimiento por el cual algunos eligen audazmente la ciencia más

sobresaliente del momento y desprenden de ella un quehacer (Lonergan, 2006, pp. 11-12). Era preciso, entonces, evaluar una vía que comprendiera el método en perspectiva trascendental, dado que se trataba de una vía más universalista en cuanto es heurística y deviene en una “clave para la unificación de las ciencias” (Lonergan, 2006, pp. 29-31). Dicho enfoque reúne la ciencia de moda, analiza el funcionamiento cognoscitivo de la mente, propone un método trascendental (“esquema básico de operaciones”) y habla sobre la aplicabilidad y la especificidad de los campos (Lonergan, 2006, pp. 12-32).

La citada propuesta trascendental de Lonergan (2006) exige a quien investiga que tematice el proceso mediante el cual produce *saber*. Primero, habla de la necesidad de poner de relieve el modo de la ciencia actual y las operaciones del sujeto que conoce. Después de hacer ese camino y establecer unas operaciones, por fin se vuelca sobre las implicaciones contextuales. Parece un movimiento que va de lo general a lo particular: de las condiciones del conocer a las exigencias de los campos de investigación. La definición que ofrece Lonergan (2006, p. 13) acerca del método es bastante sintética de lo enunciado aquí: “[...] esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”.

Ahora bien, ¿qué inconveniente se presentaba al elegir esta noción trascendental de método? En primera instancia, no había claridad si cada uno de los momentos descritos era coemergente o si en realidad era un proceso de lo más general a lo más específico. En términos prácticos, a saber, si las operaciones cognoscitivas sucedían a la par con el campo específico de la investigación o si, por el contrario, se trataba de la fijación de categorías que tendían a postular cierta antropología universal y que estaban implicadas en todo proceso de conocimiento de un campo específico. Si era lo primero, entonces la diferencia entre sujeto

cognoscente y objeto conocido se disipaba, pues ambos se codeterminaban y eso significaba que cada situación concreta de conocimiento modificaba las categorías y operaciones cognoscitivas. Pero esto no parecía estar contemplado por aquel método, puesto que incurría en el problema de dejar de ser trascendental. Si, en cambio, era lo segundo (como parecía ser), las operaciones tendían a universalizarse (le competían a todo sujeto cognoscente) y el campo específico adquiría un puesto ulterior en el proceso o, al menos, un lugar más pasivo frente al sujeto cognoscente. Es decir, esta segunda opción reforzaba la diferencia entre sujeto y objeto.

Ante la posibilidad de que la pregunta anterior estuviera montada en un dilema aparente que recreara un dualismo clásico de la modernidad entre el sujeto cognoscente (trascendental) y el objeto, fue pertinente hacer un *giro en la comprensión*. El método no podía consistir en la explicitación de un hilo rojo que atravesara epistemología, ontología y antropología: lo trascendental del método; sino que debía ser tratado desde la fuente en la que sucede el problema fundamental de la realidad (Dios, mundo, lo humano; la experiencia y sus vínculos cósmicos). Se trataría de un volver a lanzar la pregunta, pero esta vez desde el *ámbito del vivir* y del reconocerse inmerso en el dinamismo de lo viviente<sup>4</sup>. Un vivir que no partiera de la separación trascendental entre sujeto y objeto.

Las implicaciones del giro en la comprensión del método se iban sucediendo la una a la otra: al desplazar la categoría *sujeto cognoscente* y poner como centro al proceso viviente, se debía dejar de escindir la realidad en el dualismo sujeto-objeto, pues ahora lo viviente se caracterizaba por ser

intrínsecamente una acción cognoscitiva, es más, lo viviente como intérprete. En este punto, se planteaba no tanto la relación entre entorno y sistemas vivientes, que en últimas eran “sistemas abiertos a equilibrios complejos” (Castro, 2015, p. 14), sino que por *proceso viviente* se concebían las posibles relaciones que suceden en el ámbito del vivir y que involucran lo que clásicamente se ha clasificado como sistema y entorno. En esta perspectiva, ya no habría diferencia entre entorno y sistema viviente, pues ambos eran dados al proceso del vivir.

Esa manera de comprender el método se hizo constitutiva del modo de optar en cuanto a las claves epistemológicas y hermenéuticas. En primer lugar, si el problema de la conciencia no puede desentenderse del asunto de la mente, se podía asimilar que la mente no era un atributo interno de un sujeto, ni la sumatoria de algoritmos computacionales regidos por un centro único ubicado en el encéfalo; por el contrario, la mente es encarnada (Varela, 2002, pp. 239-243); es una realidad coemergente que vincula lo local y lo global en su dinamismo propio y, por consiguiente, no se ubica en ningún sitio específico: “El segundo lema es: la mente ni existe ni no existe” (Varela, 2002, p. 243). Consiste en “una codeterminación entre elementos neurales y un sujeto cognitivo global. El sujeto cognitivo global pertenece a ese nivel emergente y a ese modo de existencia” (Varela, 2002, p. 245). Se hizo notorio aquí que la categoría “sujeto cognitivo global” podría generar una ambigüedad: creer que se seguía hablando del sujeto cognoscente como realidad propia de un sistema nervioso cerrado. Pero esto tuvo solución al entender que dicha categoría no es aislada, sino que se debe interpretar en relación con su pertenencia: “[...] pertenece a ese nivel emergente y a ese modo

4 La categoría *ámbito del vivir* es una interpretación de la categoría de H. Maturana “praxis del vivir”. El mismo autor postula la necesidad de un retorno a la praxis del vivir como una manera de situar de nuevo el conocimiento y el saber en el horizonte de la vida (Maturana, 1997, pp. 17-19). Para el autor en cuestión, lo constitutivo de la vida es la cognición, y por ello la cognición es algo que se realiza en el ámbito propio del vivir (Maturana y Varela, 1972, pp. 9-13 y 48-56). Con alguna relación frente a lo anterior, también lo sintetiza la tesis doctoral de Castro (2015, pp. 16-19 y 60-68).

de existencia” (Varela, 2002, p. 245), es decir, global y no restringido a un sistema nervioso.

Esta opción epistemológica validaba una visión conemergentista de la conciencia en relación con la pregunta por su origen. Con ello, se procedía a eliminar otras opciones: la visión de una lectura creacionista y literalista de la acción creadora de Dios (Polkinghorne, 2000, p. 38), y la visión de una realidad doble o dualista preternatural y natural heredera del gnosticismo<sup>5</sup>. De momento, la investigación parecía tomar forma; sin embargo, fueron apareciendo nuevas dificultades.

El siguiente paso era saber si una visión coemergentista de la conciencia representaba la interacción de varios niveles de realidad que permitieran incluso la posibilidad de un accionar divino en el mundo y el mundo en una acción sobre lo divino, o si con coemergencia se extirpaba por completo la posibilidad de hablar de Dios. El asunto se presentó como crucial, pues una vez más aparecían varias disyunciones: implicaba recurrir a un monismo para explicar las diversas fuerzas y elementos operacionales en la emergencia y, con ello, identificar lo divino con un formalismo matemático (como en Gödel)<sup>6</sup> o comprender lo divino como única sustancia posible (como en Spinoza)<sup>7</sup>; o, en caso de imposibilidad, excluir lo divino del mundo (como en el monismo materialista)<sup>8</sup>; o, en otro caso,

habría que hablar de un gradualismo causalista que permitiera la acción divina como causa eficiente en cohabitación de otras causas de diversos reinos de la realidad<sup>9</sup>; o, en la más recurrente de las situaciones, deshacer lo anterior y volver a un dualismo ontológico de carácter gnóstico.

El panorama no parecía sencillo. Sobre todo, había implicaciones serias respecto a la teología. Algunas alternativas figuraban así: un formalismo matemático postulaba un Dios abstracto, determinante y determinado a la vez (por ser una inteligencia reducible a las matemáticas y porque las matemáticas lo podrían demostrar); por un lado, postular una única sustancia hacía de la realidad un panteísmo; por otro lado, la total separación de lo divino fomentaría un dualismo gnóstico y quizá también, en otra dirección, un agnosticismo. Hablar de un gradualismo causalista representaba un retorno a la física griega y a la teología escolástica; el problema de ello era la interacción entre lo físico y lo metafísico, sin contar el problema que conlleva esa noción clásica de la física para la nueva física y la cuántica; y, por último, el dualismo ontológico representaba, al menos para la teología cristiana, una negación de la encarnación y, por eso mismo, un problema serio respecto al dogma de Éfeso y Calcedonia (asunto de la unidad hipostática de la naturaleza divina y la humana).

5 Un acercamiento a la visión dualista del gnosticismo está en Jonas (2003, pp. 83-130). Sobre las categorías dualistas gnósticas “más allá”, “Exterior”, “El otro mundo”, “Este mundo”, ver Jonas (2003, pp. 84-86). Para una crítica a la soledad cósmica del hombre en el existencialismo y el nihilismo vinculados al gnosticismo, ver Jonas (2003, 337-358).

6 Por ejemplo, la prueba de Gödel acerca de la existencia de Dios implica que los axiomas matemáticos son el lenguaje de la existencia de Dios. De lo contrario, es imposible el procedimiento (Baceta, 2018, p. 93).

7 Hay un monismo que convierte la realidad en panteísmo: “Excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna (por la Proposición 14), esto es (por la Proposición 5), no pueden ser ni concebirse sin una sustancia; por lo cual pueden solo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola” (Spinoza, 1987, p. 58. Proposición XV).

8 Hay un monismo que excluye lo divino: el monismo materialista (Teruel, 2013, p. 203).

9 Los esquemas ontológicos de niveles de causalidad en la realidad en el pensamiento de P. Clayton están recopilados con una crítica en Valenzuela (2018, pp. 10-15). Existe una reacción de negación contra el gradualismo de la conciencia. Aunque este gradualismo consiste en saber si la conciencia tiene grados de pertenencia a lo físico y grados espirituales, se puede entender que aquí subyace una visión causalista por grados entre lo físico y lo espiritual. Por su parte, según C. Banco (2014, p. 237), A. Russell habría negado la posibilidad del gradualismo de la conciencia.



Lo que aquí aparecía era una ampliación de la noción de emergencia (Jiménez-Rodríguez, 2015, pp. 430-431). Esta ampliación repercutía en postulados ontológicos complejos. Se trataba de un recurso cercano al concepto de evolución para permitir la cohabitación de varios niveles de realidad, incluso la acción de Dios: en la teología de P. Clayton (2008) la emergencia sufre una amplificación al admitirla como instancia para reflexionar junto al devenir de la evolución, también, la acción divina como causa agente (pp. 63-116) o como una emergencia que permite un panenteísmo (pp. 98-99).

Es cierto que ese modo de proceder era bastante sutil, pues solucionaba varios problemas del encuentro entre teología y neurociencias. Por ejemplo, evitaba un monismo absoluto de carácter materialista; al distinguir entre niveles de realidad, también procedía con prudencia al diferenciar entre lo divino y el mundo y así evitaba el panteísmo; se acercaba así más a un gradualismo ontológico que a un dualismo estricto; y, de paso en el plano metódico del encuentro entre teología y ciencia, reducía la posibilidad de los reduccionismos (en cualquiera de los dos campos de lenguaje) y del fundamentalismo (sobre todo religioso). Pero el inmenso problema al que se enfrentaba esa ampliación de la emergencia era el analogismo. Eso se podría entender así: se postulan diversos niveles de realidad y diversas causas en cada nivel, esa figuración se acercaba más a un gradualismo y, por ende, requería un elemento cohesionador: alguna racionalidad analógica (para una crítica a P. Clayton, ver Valenzuela, 2018, pp. 14-15).

Las consideraciones anteriores exigían buscar una alternativa. Hasta este momento, han quedado de relieve los aspectos comunes del encuentro entre teología y ciencia (neurociencia), es decir, lo relativo a la primera parte de la hipótesis. Hacía falta formular la pregunta por el método desde el campo específico de la experiencia de vínculo y unidad de la conciencia para ver si esas situaciones podían perfilar el asunto de otra manera.

## EL CASO DE LA EXPERIENCIA DEL VÍNCULO Y UNIDAD DE LA CONCIENCIA

El caso específico de investigación aparecía a primera vista como un campo más entre otros que se pudieran relacionar con estudios del sistema nervioso (emociones, imágenes mentales, memoria, plasticidad, etc.). Pero a medida que se iba registrando y sistematizando el estado del arte, fue apareciendo el asunto del *fundamento del problema*. Aunque hay muchas perspectivas y estudios dedicados a la conciencia (es un lugar común en la historia; ver De la Fuente, 2002, pp. 5-8), el espectro se reduce más cuando se trata de estudios vinculados a la neurociencia. Ello se debe a que es un saber interdisciplinar reciente, es decir de los años cincuenta, pues estos estudios sobre la conciencia han variado en su enfoque metódico.

Al menos, habría cuatro vías de investigación en el campo interdisciplinar de las neurociencias: a) reduccionismo o explicación neurobiológica (Crick-Coch y P. Churchland); b) misterianismo metodológico o irreductibilidad del problema (McGinn y T. Nagel); c) funcionalismo o la conciencia como conjunto de cualidades (R. Jackendolt, B. Baars, D. Dennet, G. Edelman, W. Calvin); y d) fenomenología o la búsqueda de articulación metódica entre la indagación en primera persona (la vía de la interioridad) y en tercera persona (la vía de la explicación científica) (Chalmers, O. Flanagan, G. Lakoff, M. Johnson, Velmans, F. Varela, G. Globus, J. Searle) (Varela, 2002, pp. 261-262).

Ahora bien, si por otra parte el enfoque recaía estrictamente sobre la categoría *vínculo y unidad de la conciencia*, la cantidad de publicaciones se limitaba de forma considerable, puesto que la pregunta científica por la unidad y vínculo es más reciente aún que el nacimiento mismo de la neurociencia. Cabe recordar que al menos tres autores se debatían el derecho de darle nacimiento, por los años ochenta, a dicha cuestión (J. Searle, A. Damasio

y F. Krich). Así pues: J. R. Searle (2000, p. 60) publicaba en el 2000 que él había increpado, en los años ochenta, a científicos a responder por el asunto y había descubierto su notorio desinterés; por su parte, A. Damasio (2010a, p. 447) cuenta que a finales de los ochenta interrogó a F. Krich sobre el asunto.

Si la investigación sobre la mente era demasiado amplia, lo mismo sucedía con la conciencia en general, pues vinculaba muchos elementos dentro de sí, y además, como se señaló antes, pertenece al campo de estudio de la mente. Pero al descubrir que la cuestión por la unidad y el vínculo de la conciencia era mucho más específica y que manifestaba un problema fundamental, capaz de determinar en el método no solamente la investigación general de la conciencia y de la mente, sino también el encuentro entre teología y neurociencia, se hizo necesario restringir el campo de atención y explicitar en qué sentido estaba vinculado el *problema fundamental* de la realidad con el del método. Ambos conceptos constituyen el llamado *fundamento del problema*. Cabe anotar que en este punto ya se evidenciaba un ejemplo particular de la interacción entre investigación en primera persona (el proceso de inspeccionar la conciencia desde la propia experiencia y la tematización de los procesos cognitivos) y en tercera persona (el problema que se ponía de manifiesto gracias a los avances científicos).

La segunda parte de la hipótesis se postuló como el fundamento del problema: que la experiencia de vínculo y unidad de la conciencia permitía tratar de un modo especial el nudo fundamental de la realidad (Dios, el mundo y lo humano; la experiencia personal y sus relaciones cósmicas) como un asunto constitutivamente dado en cuanto viviente. Con esto, se insistía en que la interrelacionalidad no sucedía de manera anexa a la vida ni como verosimilitud, sino en cuanto una interrelación constitutivamente viviente. Además, en eso mismo consistía el giro de comprensión del

método, pero esto requería ser explicitado y exigía poner de relieve lo concerniente al encuentro entre teología y neurociencia.

Para dar continuidad a la explicitación mencionada, se presentó un orden sistemático de los resultados hallados en la búsqueda. De esa manera, se esperaba dilucidar la fundamentalidad evocada. Al respecto, se hallaron dos claves: a) organizar los resultados según el tipo de metodología empleada en la investigación de los autores trabajados, para lo cual se tenía un marco preestablecido: enfoques reduccionistas, misterianistas, estructuralistas o fenomenológicos (Varela, 2002, pp. 261-262), y se descartó esta manera porque en cuanto al asunto de unidad y vínculo se presentaban variaciones considerables; y b) sistematizar de acuerdo con aquellas variaciones anunciadas, es decir, a partir de tres tipos de interrelacionalidad asociadas a la unidad y vínculo de la conciencia (el trasfondo de la conciencia, las corrientes de conciencia y los estados de conciencia).

Al respecto, se vio pertinente la triple división que hace M. Havlík (2017): 1) estudios acerca del fondo o base de la conciencia (*background*), que tratan de un cerebro primitivo y la vinculación con el mundo que queda expuesto mediante sueños, hipnosis, estado de coma, uso de endógenos; 2) estudios acerca de la conciencia como conjunto de corrientes generales de conciencia (*general stream of consciousness*), en los que se pregunta por regiones cerebrales específicas de la generación de la experiencia consciente y la sincronización de las redes neuronales y la situación de las emociones; y 3) estudios acerca de los estados específicos de la conciencia (*specific states*), que indagan la experiencia subjetiva, estados mentales, imágenes, colores, representaciones (Havlík, 2017, pp. 72-73). A su vez, se notó que la anterior división podía corresponderse con los hallazgos de A. Damasio (2010a, pp. 47-48) sobre el proto sí mismo, el sí mismo central y el sí mismo autobiográfico: relación con lo existente. Por su parte, el sí mismo central

relaciona la identidad, la reflexión, los sentimientos, la tematización del vínculo con el mundo; y, por último, el sí mismo autobiográfico construye las características del sujeto.

¿En qué se correspondían? En que ambas caracterizaciones (la de Havlík y la de Damasio) presuponían la existencia de un cerebro primitivo que fungía como trasfondo de formas primordiales de sensibilidad, junto a una red nerviosa como base biológica de la experiencia de sí y un sistema de redes posibilitadoras del dominio de la llamada experiencia subjetiva o narrativa (Havlík, 2017, pp. 72-72; Damasio, 2010a, p. 46). Se trata un dinamismo que se constituye como proceso viviente en una relacionalidad que va desde el tallo encefálico, pasa por la región posteromedial hasta la neocorteza cerebral (Damasio, 2010a, pp. 46-47; 2010b, p. 328). Esto no estaba en contradicción con la propuesta de la superación de una división entre sistema viviente y entorno, pues aunque en sí el sistema nervioso puede ser tratado como un sistema cerrado, no ha evolucionado como una entidad biológica aparte del resto del mundo, dado que el sistema nervioso puede ser visto como la incorporación del movimiento (Llinás, 2001, pp. 12 y 25-29); y tampoco es una sustancia subjetiva porque no está separada de la vida (Damasio, 2010a; Varela, 2002, pp. 247 y 251-252), aunque sí tiene funciones diferenciables (Edelman, 2000, pp. 125-130).

La ganancia de esta diferenciación permitió dos cosas: primero, notar que la categoría de experiencia de unidad y vínculo se asociaba a la sensación de un *sí mismo*, y que dado esto, ese sí mismo era relacionado con otros sinónimos como subjetividad, el “yo” y también la irreductibilidad de la vida; segundo, que cada investigación a partir de los años ochenta sobre la unidad y vínculo se podía ubicar en una de las tres interrelaciones. Esto implicaba que había autores que se preocupaban por explicar la unidad y vínculo haciendo énfasis más en el cerebro primitivo; otros, en la

conformación de regiones y mapas neuronales; y otros, en el talante subjetivista y biográfico de la experiencia de ser un yo consciente. Pero también que existían estudios que vinculaban los tres niveles y buscaban una explicación holística. Enseguida se presenta un intento de sistematización de los estudios:

a) Autores con énfasis en el trasfondo de la conciencia: L. Hinton (2015) y su búsqueda de armonizar neurociencia, tiempo y arquetipos según el psicoanálisis; E. LaRock (2006) y su crítica a un modelo sincrónico para explicar la conectividad neuronal y el sistema visual en el surgimiento de la unidad de la conciencia visual; J. Gavilán (2012) busca hacer un correlato entre conciencia y sueño.

b) Autores enfatizados en las relaciones de redes neuronales y entre hemisferios cerebrales: T. Nagel (2000) sigue los experimentos de Gazzaniga sobre la bisección de hemisferios cerebrales y postula la posibilidad de varios sujetos mentales en un único cerebro.

c) Autores con énfasis en la unidad desde la subjetividad: J. Searle (2000, p. 69) con la postulación de “la característica combinada de subjetividad cualitativa unificada” como “esencia de la conciencia”; K. Popper (2005) en su crítica al empirismo de Hume en cuanto a la noción de un “yo” no substancial sino en cuanto acciones que fluyen; E. Cassirer (1993) con la pregunta por la unificación de las representaciones del sí mismo; R. Bächler (2018) hace una crítica a la propuesta de la subjetividad explicada desde los *qualias*.

d) Autores que buscan una explicación holística: R. Llinás (2001) con la idea de un self explicado como una evolución desde el movimiento y la anticipación desde organismos simples hasta más complejos; A. Damasio (2010a) con la triple diferenciación del *self*: el proto sí mismo, el sí mismo central y el sí mismo narrativo; G. Edelman (2000) con su visión de la unidad entre

conciencia, cerebro y universo; F. Varela (2002) con su búsqueda de una antropología encarnada (cognición encarnada); S. Tarlaci (2013) se hace la pregunta metodológica por qué tipo de preguntas comprenden una investigación total de la conciencia-cerebro; G. Lee (2014), siguiendo los estudios de Chalmers, se pregunta por la relación entre lo físico cerebral y lo fenoménico de la conciencia, y hace una crítica a la explicación del asunto como holismo, atomismo y visión-no-prioritaria; y M. Havlík (2017) con su triple catalogación.

Así pues, una vez organizado o sistematizado el material era más fácil acceder a él e identificar en qué consistía el asunto del fundamento del problema. Para ello había que volver sobre la relación entre la experiencia de unidad y vínculo con el sí mismo, el “yo” o la unidad subjetiva. ¿Cómo se producía esa sinonimia? Cuando algunos autores se preguntan por la unidad de la conciencia, parece que estuvieran hablando de la experiencia de darse cuenta de que los fenómenos que ocurren en el vivir y en el cuerpo mismo están cohesionados en un sí mismo (W. James y Damasio: Damasio, 2010a, p. 26), en un *self-yo-qualias* (Llinás, 2001, pp. 210-213), en un “yo” subjetivo (Searle, 2000, p. 67), en un flujo de acciones disgregadas personales (crítica de Popper a Hume: Popper, 1995, pp. 294-295) o en un conjunto de estados llamados *qualias* (Flanagan, McGinn, Varela, Nagel, Llinás: Bächler, 2018, p. 22).

La categoría de unidad y vínculo tiene esas sinonimias, pero si se recalca más una que otra, la categoría varía de sentido. Por ejemplo, decir que la unidad es un “yo” implica hacer una metonimia, es decir, tomar todo el proceso (biológico, neuronal y fenomenal) por una parte (el “yo”). Eso representaría un problema metódico, pues reduciría el complejo interrelacional a una experiencia subjetiva de primera persona. Lo mismo ocurriría en el caso de llamarle subjetividad, pues ese es el resultado más que el fundamento. En ese caso, sería tomar el efecto por el antecedente. El sí mismo

venía a ser una manera pertinente de sinonimia siempre y cuando se respetara la triple interrelacionalidad: proto sí mismo, sí mismo central y sí mismo autobiográfico. Dicha distinción quiere insistir en que es un proceso que implica la búsqueda en tercera persona (base biológica) y en primera persona (subjetividad). Ahora bien, el inconveniente era que esos conceptos volvieran a olvidar la permanencia con el mundo y la dependencia de él, es decir que se corría el riesgo de darle la espalda al ámbito del vivir. Por tal razón, se consideró pertinente conservar la categoría de experiencia de unidad y vínculo de la conciencia como categoría filosófica problémica y central al asunto (Searle, 2000, p. 69).

Después de las explicaciones anteriores se procedió a condensar en una fórmula lo que se quería indicar con la categoría. Esta sería la tematización de lo antes enunciado como fundamento del problema: la unidad y vínculo expresa la sensación personal y reflexiva del permanecer en sí en una unidad dentro de una pluralidad de fenómenos sucediendo en el organismo viviente; además, de pertenencia al mundo dentro de una mutua construcción en un proceso viviente y que se manifestaba en el horizonte de una existencia especial capaz de dotar de sentido o de sin sentido según corresponda. El fundamento se convertía en pedir explicitación de los criterios de un reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad. Pues bien, en esta construcción cercana a la filosofía radicaba precisamente el problema para la teología. Era necesario explicar esto.

Hasta este momento, se iba imponiendo un aspecto que sería central en la indagación: que en el encuentro entre teología y neurociencias, en el caso de la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia, la categoría mediadora del encuentro era la usada para el caso mismo. La razón era que no solo representaba el *qué* de la investigación (lo indicado como fundamentalidad del problema), sino que también era el *cómo* de la indagación (se

trataba de una categoría filosófica articuladora y mediadora). Caer en cuenta de este aspecto central resolvió varios problemas relativos al método. El encuentro entre teología y neurociencia podía evitar el reduccionismo científico y el fundamentalismo religioso, le restaba importancia a un esquema basado en una racionalidad analógica para el encuentro de lenguajes y no buscaba la síntesis entre ciencia y teología. Se imponía una articulación entre teología y neurociencia (Valenzuela, 2018, pp. 22-23; 2019c, pp. 47-55) gracias a una categoría filosófica que se situaba como mediadora del discurso: experiencia de unidad y vínculo de la conciencia. Ella reunía el *qué* y el *cómo* pues era campo de investigación y, además, clave de comprensión (el concepto filosófico de la categoría). Esto representaba una total novedad en la discusión acerca de la articulación entre teología y ciencia (neurociencia).

En el horizonte de una articulación, la categoría filosófica sirve de mediación para el tránsito entre el lenguaje de la ciencia y el de la teología. Esto representó un inmenso logro, pues se trataba de una categoría que, además de lo dicho sobre el *qué* y el *cómo* (y al parecer, debido a esa misma situación), era capaz de convertirse en un nudo fundamental del encuentro entre el cosmos, la experiencia de Dios y la tematización sobre lo humano. Bastaba con que esa categoría se realizara como vinculante de la condición de posibilidad del vivir en el mundo y del construir un sentido desde la experiencia de Dios. En este caso, se solucionaba el otro gran problema: la cualificación de la coemergencia en que había derivado la explicación del método. ¿Por qué? No se trataba de una superposición de niveles de realidad gracias a un esquema causalista-ontológico, sino que indicaba que el nudo fundamental de la realidad sucedía en el ámbito del vivir y bajo el dominio de aquella experiencia de unidad y vínculo de la conciencia. Categoría interrelacional que descentra al sujeto pensante y cognoscente, y posiciona lo viviente como centralidad.

Sin embargo, en ese gran logro del método para el encuentro entre teología y neurociencia recaía el problema para la teología.

## EL PROBLEMA PARA LA TEOLOGÍA

Al mirar hacia la teología, se pudo notar que la noción filosófica de unidad le ha venido bien a la reflexión cristiana en su historia. Lo mismo ha ocurrido con la idea de una conciencia que funda el acto de comprensión de la revelación. Sin embargo, el giro hacia una comprensión desde el ámbito del vivir también debía reunir una crítica a esa supuesta unidad y vínculo de la conciencia. Esa crítica fue hallada como algo central al asunto del fundamento del problema, y fue esbozada así: ante la pregunta por cómo se produce la unidad desde el punto de vista evolutivo del sistema nervioso, algunas investigaciones responden que se trata de:

- a) Una alucinación del cerebro (Seth, 2017, pp. 9-10).
- b) La ficción de un yo que da consistencia a los fenómenos bilógicos del cerebro y a la simultaneidad de la conectividad neuronal (tálamo-cortical) donde eventos plurales vibran en una resonancia de 40 Hz (Llinás, 2003, pp. 129-154).
- c) La hegemonía de un sujeto mental que se impone sobre otros sujetos mentales que suceden de forma plural en el mismo cerebro. Es decir, la ruptura de la creencia que a cada cerebro le corresponde un sujeto mental (Gazzaniga y Nagel: Nagel, 2000, pp. 259-273).
- d) Una respuesta homeostática del vivir que se da gracias a la interacción entre tallo cerebral, región de la corteza posteromedial y neocorteza. Esta respuesta hace que el sí mismo tome el dominio de la mente mediante la cultura; que los fenómenos plurales del sistema nervioso se unifiquen

en el sí mismo (Damasio, 2010b, p. 329; 2010d, pp. 431-434).

e) La aparición de la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia como obra de las experiencias alucinógenas llevadas a cabo desde el Paleolítico. La conciencia y la cultura habrían aparecido gracias al consumo del hongo *amanita muscaria* y otras formas de alucinógenos (Furst, 1980, pp. 3-4; Cole-Turner, 2014, p. 646; Havlík, 2017, pp. 76-79; Valenzuela, 2018, pp. 17-19; 2019b, pp. 30-50; Shanon, 2008, pp. 52-63).

Las implicaciones antropológicas y ontológicas de lo anterior convierten la categoría filosófica mediadora en un reto para la teología. Y no solo porque queda en entredicho el sujeto (no tendría una entidad que lo respalde), sino también porque la misma subjetividad se convierte en una respuesta dentro de muchas que ha dado la vida. Ella podría dar otras respuestas. Esto modificaría drásticamente lo que se comprende como lo humano. Lo subjetual, al no ser de talante entitativo, se hace modificable mediante la incorporación de nuevas relaciones vivientes (nuevas experiencias, otras sensibilidades, otra manera de figuración) (Valenzuela, 2019a, pp. 33-53; 2019b, pp. 69-70). En términos teológicos, esto implicaría la transformación de la experiencia de Dios y las categorías de la revelación. Al cambiar la historicidad del sujeto, se modifica la manera de la autocomunicación de Dios. Cabría la posibilidad de no seguir hablando en esos conceptos teológicos por no ser ya adecuados.

Aquí surgía un punto clave en la discusión teológica: la condición de posibilidad de la teología estaba asociada con el proceso de hominización-cefalización, pues en ese proceso se entiende la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia. Este asunto antropológico ya había sido reconocido en la teología del siglo XX (Rahner y Overhage, 1973, pp. 147-148 y 328-329); pero también había que notar que tal reconocimiento difícilmente había

permeado el currículo teológico (Oviedo, 2015, p. 175), ni a las categorías discursivas en su carácter intrínseco y constitutivo de la teología, pues ese carácter se había vuelto autorreferencial (el recurso al concepto de revelación bíblica y testimonial; Oviedo, 2015, pp. 176-177). Además, desde el punto de vista de los avances sobre el sistema nervioso, el asunto apenas estaba tomando fuerza en la discusión en relación con la teología y su *intellectus* (Valenzuela, 2018, 22-23; 2019c, pp. 60-64), que en el presente caso se abría a un espectro más, es decir, a la consideración de los criterios de posibilidad del *intellectus*.

La hominización-cefalización exigía a la teología comprenderse desde el vivir, y este desde la coemergencia; por lo tanto, la posibilidad del accionar de Dios se convertía en una posibilidad intrínseca a la vida misma, lo que hacía que algunos modelos teológicos recurrieran a la categoría de kénosis: Dios despojado de sí mismo y dado al mundo (Clayton, 2008, p. 36). Aun así, la categoría de unidad y vínculo de la conciencia volvía a ser desafiante de esos modelos. ¿Podía Dios ser experimentado como alucinación o ficción de un sí mismo que sucede por resonancia de neuronas? ¿Era una construcción de base cerebral y por ello mismo solamente tenía un lugar en cuanto otorgaba sentido a la vida, es decir, como símbolo de esperanza y de resistencia? ¿Su *kénosis* se reducía a la función de símbolo? Estas preguntas se dirigían a la posible experiencia de Dios aconteciendo en el fenómeno de hominización-cefalización; sin embargo, se volvían más difíciles cuando se lanzaban a indagar la posibilidad de una sensibilidad realizadora de toda la divinidad en el tiempo: un Dios en carne viviente.

Ya no se trataba de solucionar la antropología, la teología y la cristología recurriendo a la clasificación de la experiencia entre lo trascendental y lo categorial (K. Rahner), sino que las condiciones de posibilidad adquirirían otro carácter: lo que aparecía sobre Dios-el mundo-lo humano era completa-

mente alternativo. El problema del sí mismo como alucinación, como ficción, como hegemonía de un sujeto mental sobre otros, o como constructo de un alucinógeno, hacía ver la categoría de unidad y vínculo de la conciencia como algo posterior a la relación Dios-mundo-lo humano, pues le daba primacía a la pluralidad sobre la unidad. Esto se advirtió como el desafío principal de la teología en el encuentro con las neurociencias, pues implicaba que la fuente de la realidad se debatía entre la unidad o la pluralidad de sucesos. Ambas cosas las lograba entrelazar el ya mencionado fundamento del problema. Salía a plena luz la imposibilidad de la investigación de lanzar la pregunta desde otro lugar distinto al de la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia. Y era ese, precisamente, el campo de lucha entre la unidad (atribuida a la divinidad cristiana) y la pluralidad de sucesos.

Si era posible un Dios-carne-viviente, esa realidad debía también ser, o implicar, un sí mismo ficticio o la alucinación de un cerebro que instaura un reino de unidad; también, debía ser uno de tantos sujetos mentales posibles haciendo hegemonía a las otras alternativas en el mismo cerebro. El caso de tal Dios aparecía más cercano a los miles de rostros de la divinidad hindú Brahma. Pero esto, más que ser un recurso oportuno para el diálogo interreligioso, se convertía en un desafío para la teología encarnacional y, con mayor razón, para una “*deep incarnation*” o “*deep christology*”, *encarnación y cristología profunda* que quieren tematizar sus alcances teológicos en relación con la multiplicidad de variedades del cosmos y de lo viviente (Gregeresen, 2015); sin mencionar el problema que representaba para la aplicabilidad de la noción griega de *unión hipostática*: sobre todo cuando se tiende a identificar de modo unívoco la identidad subjetiva de alguien con la totalidad de lo que acontece en el organismo humano, y cuando esa identidad es relacionada con una naturaleza divina.

¿Qué ser, en últimas, es el que se puede identificar con un posible *Logos* de Dios en carne? ¿Cómo

sucedía el tránsito entre el sujeto construido y hegemónico de una persona en un tiempo histórico concreto (por ejemplo, Galilea), con el posible ser Divino, cuando en realidad se imponía la pluralidad ante la unidad y la unidad como un constructo de la misma pluralidad, pero dicha pluralidad solo vista como juego de alternativas (es decir, sin ningún prediseño inteligente)? Estas preguntas y otras aparecen como una aventura para la inteligencia y la fe cuando se tienen marcos referenciales y teóricos como los expuestos en el presente artículo.

De tal forma, la articulación entre teología y neurociencia, si se constituye en auténtico diálogo, se convierte en un desafío para los fundamentos de la teología. Desde el punto de vista de la unidad y vínculo de la conciencia, no estaba asegurada la relación entre antropología y cristología; y en cuanto a la teología y la neurociencia, lo que se podía decir como formalización de la experiencia y del saber aparecía como un quehacer con la capacidad de ser radicalmente novedoso y, en su método, un trabajo no condicionado por la fuerza normativa de alguna regla de fe.

## CONCLUSIONES

Uno de los logros principales de la consideración acerca del método fue reconocer el paso de un indagar acerca de un problema fundamental a un indagar por el fundamento del problema, es decir, dejar la pregunta por la base o el andamiaje de la construcción de un diálogo entre la teología y la neurociencia hacia la búsqueda de una inteligibilidad o cohesión misma de la base o andamiaje (por ejemplo, el fundamento de una categoría articuladora y mediadora del diálogo). Al respecto, la categoría de experiencia de unidad y vínculo de la conciencia fue pertinente, pues permitió formular el fundamento del problema.

La investigación no consistía ya en establecer unos acuerdos epistémicos o hermenéuticos que sirvieran de marco, sino en conducir la reflexividad hacia la inteligibilidad que requiere el hablar de condiciones de posibilidad. Ese giro estaba asociado con sacar la conciencia del recurso subjetual y ubicarla como experiencia de una unidad dada en el ámbito del vivir. Lo central ya no era el sujeto sino lo viviente. Este giro marcó la reinterpretación del método, que dejaba de ser trascendental y se constituía como un proceso viviente, es decir, un dinamismo que no podía perder de vista la interrelacionalidad dada en el vivir. Esta manera producía resultados oportunos como, por ejemplo, ser garante de la explicitación de las opciones ontológicas y procedimentales frente a las variaciones de elementos incluidos en el encuentro entre teología y neurociencias (elementos generales del encuentro y específicos según el caso tratado).

Si la experiencia de unidad y vínculo de la conciencia podía ser concebida como el nudo de la realidad (Dios, mundo, lo viviente), no estaba exenta de desafíos. Aquel nudo de la realidad era transido por la unidad y vínculo dados al vivir, pero también por el carácter pluralista que parecía anteceder a tal unidad. Por ello mismo era que se consideraba una categoría central. Dada esa centralidad, modificaba no solo la permanencia de la experiencia de unidad y vínculo en el vivir, sino también el esfuerzo articulador del encuentro entre teología y neurociencia. El encuentro comenzaba a mostrarse completamente abierto a la novedad investigativa.

Por su parte, la teología no estaba a salvo de dicha categoría, pues mostraba que ella dependía del fundamento manifestado allí (en la categoría): al no tener un metacriterio distinto de la experiencia de unidad y vínculo para formular en qué consistía la fuente de la realidad, la misma unidad sufría una crítica: la preponderancia de la pluralidad. En este dinamismo, se pudo observar que las condiciones de posibilidad de la teología adquirirían

otras resonancias. No se trataba ya de hallarle un *intellectus* a la revelación, sino de preguntar por el *intellectus* de aquella inteligencia de la revelación (fundamento del problema). En otras palabras, de conducir la indagación hacia la reflexión de la posibilidad de un hablar de condiciones de posibilidad.

Las cosas vistas así repercutían en un desafío de los cimientos de la teología, pues aquel fundamento no establecía contenidos ni normas de fe seguras para convertirlas en fórmulas, sino que proponía registros de condiciones para el indagar. No había una fórmula para la posibilidad de un Dios en carne viviente, sino un indagar acerca de los criterios para que esa posibilidad aconteciera en un caso eventual (es el caso del problema de la unidad vista como un constructo y sus implicaciones para la teología). En últimas, se trataba de una teología que no se resolvía con el dato revelatorio (de manera autorreferencial); se resolvía en una opción por la explicitación de una experiencia dada al proceso del vivir sin caer en la prescripción de un sujeto cognoscente que teje la realidad como si se tratara del ser capaz de ofrecer los fundamentos al mundo, sino en un ser dado al vivir y que allí se diluye en lo viviente haciendo de esa vida su propio modo de existencia.

## REFERENCIAS

- Baceta, J. F. (2018). Dios, el solitario objeto matemático de Gödel. *Lógoi. Revista de Filosofía*, (33), 78-95.
- Bächler, S. R. (2018). Desagregando los qualia: un análisis de su función en los procesos cognitivos. *Universitas Philosophica*, 35(70), 15-41.
- Blanco, C. (2014). *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Biblioteca Nueva.



- Cassirer, E. (1993). El concepto de la conciencia de sí mismo. En *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, Tomo II (pp. 657-684). Fondo de Cultura Económica.
- Castro, G. O. (2015). *Filosofía de la biología cognitiva. Enfoque biosemiótico de la cognición en organismos sin sistema nervioso*. El caso de los Mixomicetos [tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, España].
- Clayton, P. (2008). *Adventures in the Spirit*. Dog, World, Divine Action. Fortress Press.
- Cleeremans, A. y Jiménez, L. (2001). *Implicit learning and consciousness: A graded, Dynamic perspective*. Axc.ulb.be <https://axc.ulb.be/uploads/2015/11/01-axclj.pdf> (Consultado el 02 de septiembre de 2018).
- Cole-Turner, R. (2014). The Potential Religious Relevance of Entheogens. *Zygon*, 49(3), 642-651.
- Damasio, A. (2010a). Despertar. En *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (pp. 19-59). Destino.
- Damasio, A. (2010b). El sí mismo autobiográfico. En *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (pp. 319-361). Destino.
- Damasio, A. (2010c). La conciencia observada. En *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (pp. 241-275). Destino.
- Damasio, A. (2010d). Vivir con una conciencia. En *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (pp. 399-444). Destino.
- De la Fuente, R. (2002). Estudio de la conciencia. Estado actual. *Salud Mental*, 25(5), pp. 1-9.
- Edelman, G. M. y Tononi, G. (2000). *A Universe of Consciousness. How Matter becomes Imagination*. Basic Books.
- Furst, P. (1980). *Los alucinógenos y la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Gavilán, J. (2012). El proceso de activación de la conciencia. En *Cerebro, mente y conciencia. Mecanismos cerebrales de la identidad personal* (pp. 205-212). Biblioteca Nueva.
- Gregersen, N. H. (Ed.). (2015). *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*. Fortress Press.
- Havlík, M. (2017). Missing Piece of the Puzzle in the Science of Consciousness: Resting State and Endogenous Correlates of Consciousness. *Consciousness and Cognition*, 49, 70-85.
- Hinton, L. (2015). Temporality and the Torments of Time. *Journal of Analytical Psychology*, 60(3), 353-370.
- Jiménez-Rodríguez, L. O. (2015). *The Articulation between Natural Sciences and Systematic Theology. A Philosophical Mediation based on the Contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri*. Ephemerides Theologicae Lovanienses.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela.
- Ladrière, J. (2001). La teología y el lenguaje de la interpretación. En *La articulación del sentido* (pp. 367-394). Sígueme.
- LaRock, E. (2006). Why Neural Synchrony Fails to Explain the Unity of Visual Consciousness. *Behavior and Philosophy*, 34, 39-58.
- Lee, G. (2014). Unity and Essence in Chalmers' Theory of Consciousness. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 167(3), 763-773.

- Llinás, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Norma.
- Llinás, R. (2001). *I of the Vortex: From Neurons to Self*. MIT Press.
- Lonergan, B. (2006). *Método en teología*. Sígueme.
- Maturana, H. y Varela, F. J. (1972). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. (1997). *La objetividad, un argumento para obligar*. Dolmen.
- Nagel, T. (2000). La bisección del cerebro y la unidad de la conciencia. En *Ensayos sobre la vida humana* (pp. 246-273). Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial.
- Oviedo, L. y Garre, A. (2015). The interaction between religion and science in Catholic southern Europe (Italy, Spain, Portugal). *Zygon*, 50(1), 172-193.
- Pérez, V. (2008). *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*. Herder.
- Polkinghorne, J. (2000). *Ciencia y teología. Una introducción*. Sal Terrae.
- Popper, K. R. (1995). El yo (1977). En D. Miller (comp.), *Popper, escritos selectos* (pp. 293-304). Fondo de Cultura Económica.
- Rahner, K. y Overhage, P. (1973). *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*. Cristiandad.
- Schopenhauer, A. (1907). *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and on the Will in Nature*. George Bell and Sons).
- Shanon, B. (2008). Biblical Entheogens: A Speculative Hypothesis. *Time and Mind*, 1(1), 51-74.
- Searle, J. R. (2000). La conciencia. En J. V. González (ed.), *Filosofía y ciencias de la vida* (pp. 60-93). Fondo de Cultura Económica.
- Seth, A. K., Suzuki, K. y Critchley, H. (2012). An Interoceptive Predictive Coding Model of Conscious Presence. *Frontiers in Psychology*, 2(395), 1-16.
- Seth, A. K. (2017). *¿Cómo el cerebro alucina tu realidad consciente?* [https://www.ted.com/talks/anil\\_seth\\_how\\_your\\_brain\\_hallucinates\\_your\\_conscious\\_reality?language=es](https://www.ted.com/talks/anil_seth_how_your_brain_hallucinates_your_conscious_reality?language=es)
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Alianza Editorial.
- Tarlaci, S. (2013). What should a Consciousness Mind-Brain Theory be like? Reducing the Secret of the Rainbow to the Colours of a Prism. *NeuroQuantology*, 11(2), 360-377. <https://doi.org/10.14704/nq.2013.11.2.445>
- Teruel, P. J. (2013). El doble sentido del reduccionismo científico. De Galileo, Darwin y Freud al monismo irrestricto. Análisis crítico y propuesta del “único monismo posible”. *Naturaleza y Libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, (2), 191-222.
- Udías V. A. (1993). *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*. Sal Terrae.
- Valenzuela Osorio, V. (2018). Enfoques y postura crítica de la relación entre teología y neurociencias. *Theologica Xaveriana*, 68(185), 1-27.
- Valenzuela Osorio, V. (2019a). *La carne vulnerable como fuente primera y constitutiva de la teología. Articulación del testimonio teológico de la carne con una visión neurocientífica evolutiva*. Editorial Universidad Javeriana.

Valenzuela Osorio, V. (2019b). *Plantas alucinógenas, teología y neurociencias. Desafiar las fronteras de nuestra vida*. Editorial USTA.

Valenzuela Osorio, V. (2019c). Teología y neurociencias. Una articulación para otra comprensión de la especificidad interna de la teología. *Estudios Eclesiásticos*, 94(368), 39-74.

Varela García, F. J. (2002). II Mente. 2. Conciencia. En *El fenómeno de la vida*. (pp. 239-294). Dolmen.

Vélez Caro, O. C. (2005). Teologías y métodos. *Theologica Xaveriana*, (153), 29-52.