

# Un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo en Chile: algunas reflexiones en torno a los resultados de una investigación preliminar

Sistematización de procesos de investigación - acción y/o de intervención social

GT21 Sociología de la religión (nº21)

Daniel Duhart S.

## Resumen

La presente ponencia tiene como objetivo reflexionar sobre una investigación exploratoria realizada en Chile entre los años 2006 y 2009, acerca de un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo, analizando algunas de las propuestas iniciales sobre formas de aplicar y articularlos, proceso que exige una re-examinación de cada uno de estos conceptos, y sus interrelaciones. En particular, se reflexiona sobre cómo la noción de sistema de conocimiento y práctica aporta un enfoque original para explorar las posibilidades de interrelación entre estos sistemas considerados tradicionalmente en conflicto. Esto nos lleva a pensar sobre la naturaleza misma del conocimiento como proceso social y mental, introduciéndonos en las conexiones entre teoría sociológica y la física teórica.

**Palabras claves:** ciencia, religión, desarrollo

## 1. Introducción

Se puede afirmar que en Chile y Latinoamérica los discursos sobre el rol de la religión y la ciencia en el desarrollo han emergido en el contexto de las tensiones entre cultura y modernidad. Aunque es una problemática que puede remontarse a mediados del siglo XIX, o en sus orígenes a la Europa de la Ilustración, en términos de la reflexión sociológica moderna adquiere mayor preeminencia desde mediados del siglo XX. Desde los años cincuenta el modelo desarrollista que se expandió a lo largo del continente, con un fuerte énfasis en la ciencia moderna y la técnica, promovió un discurso en que la religión fue concebida como sinónimo de tradición y atraso, surgiendo una serie de tensiones culturales que emergieron con fuerza con la crisis del modelo a mediados de los años ochenta. Aunque éste no fue el único discurso acerca del rol de la religión en la sociedad durante este periodo, tales como el discurso de los pueblos indígenas, la teología de la liberación, o la de diversos por intelectuales con alguna inclinación religiosa, tuvo un carácter hegemónico a medida que el proceso de modernización se expandía.

En los años noventa los discursos académicos sobre la relación entre el proceso de modernización, la cultura y la religión derivaron en al menos tres líneas de pensamiento en tensión: una que valoraba el papel de la religiosidad popular como el repositorio del *ethos* Latinoamericano; otra que veía a la religión y las culturas indígenas como una manifestación más entre la diversidad cultural de la sociedad posmoderna emergente; y otra que concebía la posibilidad modernizadora de América Latina como un proceso en constante construcción, pero sin dotar necesariamente a la religión con algún papel en particular en este ámbito. Sin embargo, a pesar de este intenso debate teórico, el tema sigue sin resolverse. Podemos afirmar que dado que la gran mayoría de los habitantes en Latinoamérica expresan hoy en día tener alguna forma de creencia religiosa o espiritual, y al ser éstos en su mayoría objetos de políticas de desarrollo diseñados bajo un enfoque secular o moderno, surge la pregunta de si sería posible concebir el rol de la religión en la sociedad desde un discurso que le permitiera una relación más bien dialógica con la ciencia, pudiendo tener así un papel más claro y valioso para el proceso de

desarrollo, concepto también ampliamente cuestionado. En el contexto global actual de la crisis del desarrollo, y de la llamada era del posdesarrollo, esta reflexión parece aún más necesaria, la que tiene implicancias en cuanto a las nociones imperantes de ciencia, de religión o espiritualidad, y sus interrelaciones.

## 2. Sociología del desarrollo: ¿ciencia y religión?

La sociología como disciplina científica adquiere una importante presencia en Latinoamérica a partir de los años cincuenta, donde influenciada por los modelos funcionalistas norteamericanos, se ubica como uno de los principales promotores del desarrollismo modernizante. Por ello es un ámbito interesante donde ubicar la reflexión acerca de los discursos sobre el rol de la religión y la ciencia en el desarrollo, así como sus concepciones y aplicaciones prácticas. Justamente a mediados de los años ochenta surge en la sociología Latinoamericana un análisis crítico de sus fundamentos teóricos, así como del desarrollismo. Una serie de sociólogos<sup>1</sup> señalaron que las bases teóricas de ésta habrían servido para la promoción de un discurso sobre desarrollo considerado como esencialmente secular, lo que atentaría contra la identidad misma de los pueblos Latinoamericanos, generando lo que Pedro Morandé denominó una crisis cultural:

“Esta nueva etapa frente al problema de la modernización es la que denominamos ‘desarrollismo’. Su conceptualización de América Latina dejará de tener como punto de referencia la interpretación de la historia y de la tradición cultural para privilegiar, en cambio, el análisis de la funcionalidad de las estructuras propuesto por las ciencias sociales... La tarea es aplicar el conocimiento científico y tecnológico a todas las actividades sociales de tal modo optimizar el bienestar de todos mediante la maximización de los recursos y de la funcionalidad de las estructuras.” (Morandé, 1984: 19)

Consideramos relevante el análisis que realiza Morandé sobre marco teórico funcionalista que predominó en la sociología moderna, de influencia Parsoniana, y posiblemente uno de sus principales aciertos es abrir el camino para apreciar la gran paradoja que surge en los discursos del desarrollo desde los años cincuenta, los que tenían como objeto en su mayoría a las poblaciones rurales y populares de Latinoamérica, en gran parte adherentes a algún tipo de creencia espiritual o religiosa, pero que en sus códigos contenía una noción secular<sup>2</sup> de realidad y sociedad que concebía a esas creencias y prácticas como ‘atrasadas’ u obstáculos al progreso. Se pueden identificar varios testimonios de la época que destacan las paradojas y dicotomías generadas por las políticas de modernización y desarrollo (Paz, 1969: 105-107), donde podemos apreciar una crítica incipiente al reduccionismo con que es practicada la ‘ciencia’ en el campo del desarrollo, utilizando sus aportes técnicos pero privándole de su poder reflexivo, que debiera considerarse uno de sus rasgos sobresalientes. De acuerdo con Arturo Escobar,

---

<sup>1</sup>Principalmente los sociólogos de la Pontificia Universidad Católica, Pedro Morandé, Carlos Cousiño y Cristián Parker, para el caso chileno, quienes realizan una serie de estudios sobre la religiosidad popular. El psicólogo Jorge Gissi también se acerca a esta tendencia, aunque con una perspectiva más crítica frente al rol de la religión y la Iglesia Católica durante la conquista de América.

<sup>2</sup> Vale la pena mencionar que en la sociología contemporánea existe toda una campo de estudios que han cuestionado a la teoría de la secularización, viéndola como parte de la hegemonía cultural moderna, desconociendo otras dimensiones y aspiraciones humanas relacionadas con el desarrollo y la producción del conocimiento, como han afirmado los enfoques poscoloniales y de posdesarrollo, y que se ha intentado ilustrar desde la sociología con conceptos como de-tradicionalización y re-tradicionalization (Kilby, 2008), o de-secularización y post-secularismo (Turner, 2010).

los discursos del desarrollo predominantes en América Latina desde los años cuarenta y cincuenta, expresadas en el desarrollismo (equivalente al africanismo y el orientalismo en el resto del recién bautizado tercer mundo), siguieron lo que se conoció como la doctrina Truman, donde la ciencia y la tecnología sirvieron para promover un cierto estilo de vida ‘occidental’ más que permitir la exploración reflexiva y autónoma de alternativas de desarrollo por parte del mismo pueblo Latinoamericano:

“La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época... En concepto de Truman, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva. Sólo así el sueño americano de paz y abundancia podría extenderse a todos los pueblos del planeta.” (Escobar, 1995: 19-20).

Aunque es comprensible que en aquella época, dada las circunstancias históricas de posguerra (en especial en el recién independiente continente africano, donde al dar los primeros pasos de autonomía se toma como referencia a los modelos políticos y económicos imperantes), haya sido difícil una concepción de desarrollo más amplia, y que el mismo discurso sobre desarrollo se ha ido transformando y complejizando a lo largo de las décadas, se puede afirmar que aun subyace hoy en día un marco de pensamiento que separa, a veces muy sutilmente, a la población entre “atrasados” y “desarrollados”, una dicotomía que podría tener sus raíces en la mencionada oposición entre ciencia y la religión, entre modernidad y tradición.

Sin embargo, la crítica profunda de Morandé, así como de Parker (Parker, 1996: 48-51), a la sociología y sus bases “seculares”, por muy valiosa que sea, tropieza en aspectos importantes al caer en una simplificación dicotómica del análisis. Al criticar a la modernidad, y los efectos negativos del proceso de modernización, estos autores destacan de manera dicotómica lo que ellos consideran como los atributos de América Latina frente a una modernidad secular y fría, y a una ciencia racional y calculadora. Valores como la espontaneidad, los sentimientos, el pensamiento integral y hemiderno en palabras de Parker, son atribuidas a América Latina y opuestas a características como la racionalidad, la sistematización y el pensamiento lineal, atribuidas a la modernidad y la ciencia. Esto lo podemos apreciar en afirmaciones como la siguiente:

“Pero, más allá del campo de prácticas y de los factores estructurales favorables a la reproducción del sentido religioso hay una racionalidad popular, diferente a la occidental, en la cual habita, se cobija y retroalimenta la fe religiosa... Es lo que llamamos sincretismo de la mentalidad popular, extendiendo, como veremos, el término de sincretismo más allá de su significación estrictamente religiosa... Paradigma no sistemático, ni susceptible de sistematizaciones racionalistas, en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental que campean en la cultura dominante.” (Parker, 1996: 354).

Aunque la crítica de Parker a las consecuencias de la racionalidad instrumental practicada por la ciencia moderna es un aporte relevante, nos surge la pregunta acerca de si ésta sería una condición o característica de la ciencia en sí misma, de su propia naturaleza, como él parece concluir, o que más bien podría ser una consecuencia de una forma particular de aplicación de la ciencia en el campo del desarrollo, y la ausencia de alguna ‘contraparte’ validada que la pudiera orientar o informar, como la religión o la cultura. ¿A caso no está repleta la ciencia también de artículos de Fe? ¿Por ejemplo, la misma fe en la capacidad del ser humano para conocer la realidad?

En cuanto a Morandé, su crítica al proyecto secular de las fuerzas de la modernización impulsado desde los años cincuenta (que considera a la religión como ‘falsa conciencia’), adquiere relevancia hoy en día cuando se critican los discursos uniformizadores del desarrollo y su ceguera cultural (Escobar, 1995: 38), pero en su análisis de la religiosidad popular se puede apreciar también una cierta simpleza en la descripción de la modernidad Ilustrada y sus formas de racionalidad en ‘oposición’ a ésta:

“Así, secularismo y religiosidad popular deben entenderse conjuntamente. Mientras el primero intenta disolver la cultura en la racionalidad formal de las estructuras, la segunda es una permanente afirmación del ethos sobre cualquier tipo de racionalidad estructural...” (Morandé, 1984: 164-166)

La crítica de Morandé al funcionalismo y su influencia en el desarrollismo es un aporte relevante, sin embargo, junto con ser consecuencia de la primacía de la racionalidad formal expresada en la introducción del mecanismo autoregulator del mercado en las relaciones de trabajo, y su gradual extensión a todas las esferas de la vida humana, como argumenta Morandé, creemos que en gran parte la simplificación de la religión que hizo el desarrollismo responde a una reducción de la misma ciencia en técnica por parte de los discursos y prácticas del proyecto modernizador, tema que consideramos no se ha analizado con la profundidad necesaria en el campo de la sociología del desarrollo. Aunque Morandé también hace referencia tangencial a este tema, al afirmar que la “*sociología luchaba por la posibilidad de elegir entre alternativas distintas de modernización, pero no puso en tela de juicio a la modernización como tal. ¿Cómo podría haberlo hecho desde una orientación antes tecnológica que científica?*” (Morandé, 1984: 11), en vez de profundizar en esta área su reacción toma la forma de un esencialismo que limita los alcances de la discusión y su programa de investigación (Larraín, 2005: 33-34.)

De hecho, desde otro marco científico, el de la física teórica, otro pensador (Arbab, 2000: 157) que escribe desde la experiencia Latinoamericana aborda desde los años setenta un análisis crítico del paradigma modernizante. Sin embargo, podemos apreciar en éste una noción más amplia de ciencia, donde ésta no se relaciona únicamente con la técnica, su producto, sino también con una manera particular de aproximarse a la realidad, caracterizada por la flexibilidad, el avance gradual hacia la identificación de hechos, y la generación de percepciones o miradas en vez de la formulación de grandes teorías o modelos rígidos. Además se concibe al desarrollo como un área del conocimiento naciente o emergente, que estaría dando sus “primeros pasos”, lo que justamente implicaría una actitud más humilde frente a sus hallazgos. Esta experiencia llevaría a Arbab, junto a un grupo diverso de personas, a iniciar un camino exploratorio sobre el papel de la ciencia en el proceso de desarrollo en diálogo con la religión (no reducida a la esfera individual o ritual como tradicionalmente se le define hoy en día), plasmado en el Centro Universitario de Bienestar Integral. Esta iniciativa, expresada en una serie de programas educativos, tecnológicos, sociales y económicos, abrió un espacio donde diversas comunidades locales participan activamente hoy en día en el proceso de generación y aplicación de conocimiento para la construcción de alternativas de desarrollo. Como discutiremos más adelante, esta experiencia, así como muchas más (Institute for Studies in Global Prosperity, 2010), reflejan la posibilidad de repensar tanto en forma teórica como práctica las relaciones entre ciencia, religión y desarrollo en América Latina.

### **3. Abriendo un espacio: explorando discursos alternativos sobre ciencia, religión y desarrollo**

En el contexto de la discusión anterior, en la cual planteamos una revisión crítica de la manera en que se ha concebido a la religión, así como a la misma ciencia, en la discusión sociológica sobre desarrollo, en esta sección revisaremos algunos de los resultados del proyecto de investigación-acción “La

promoción de un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo” realizado en Chile. La metodología de este estudio consistió en la discusión a partir de un documento de reflexión<sup>3</sup> con una serie de informantes claves, registrándose 28 entrevistas, ampliándose la discusión más adelante a más de 70 personas por medio de seminarios y talleres. Estos individuos pertenecían a una gran variedad de organizaciones, tanto miembros de ONG’s, Fundaciones, Organizaciones Internacionales, Corporaciones, Centros de Investigación, Empresas Consultoras y académicos, y estudiantes de pre y posgrado, todas personas vinculadas de alguna forma u otra a la temática del desarrollo.

### **Reacciones iniciales**

Es muy interesante notar que a pesar de presentarse una gran variedad de opiniones sobre qué es la religión y la ciencia, y sus interacciones, no hubo ninguna reacción negativa frente a la invitación de reflexionar y discutir sobre esta temática, reflejado en opiniones como las siguientes:

“Y de las cosas que me parecen súper interesante es la afirmación que hacen... donde señalan que hubo una tensión constante entre ciencia y religión que hoy día de alguna manera parece estar siendo superada, lo que me parece relevante. Y lo otro, es constatar que nos guste o no nos guste, es que efectivamente la mayoría... de los pueblos de la tierra son más bien creyentes, lo que me hace mucho sentido lo del documento.” (Director de Fundación)

“... creo que el texto en ese sentido incluso es valiente, o sea digamos hoy día plantearse el encuentro en términos concretos de espiritualidad, desarrollo y ciencia, es un enfrentamiento fuertísimo.” (Académico)

### **Necesidad de un nuevo lenguaje**

En cuanto a algunos temas específicos, en las discusiones emergieron una gran variedad de opiniones y visiones que profundizaban en una u otra temática. Algunas reflexiones se refirieron a la necesidad de desarrollar un lenguaje para el diálogo entre estos sistemas de conocimiento, y el concepto de capacidades como el centro del proceso de desarrollo:

“... son sistemas de conocimiento pero que en este momento, creo, todavía les falta dialogar entre sí tal vez para llegar a un lenguaje más compatible, todavía son mundos distintos, todavía, entonces no tienen un lenguaje común, por lo tanto no pueden tener una misma aproximación al desarrollo, entonces cada uno lo hace por su lado, el desarrollo es como la arena donde estos conocimientos se pueden llevar a cabo.” (Directora Fundación)

“... desde el punto de vista de desarrollar una alternativa educacional centrada en el fortalecimiento de capacidades y este tipo de capacidades sobre todo, como un elemento a considerar en el desarrollo que permitiría integrar... sistemas de conocimiento distinto y por lo tanto ampliar como visiones demasiado reduccionistas o que han mostrado sus limitaciones claramente, me parece una cuestión interesante o sea con mucho potencial...” (Director de

---

<sup>3</sup> Titulado “Ciencia, religión y desarrollo. Algunas consideraciones iniciales”, del Instituto para Estudios en Prosperidad Global. Lamentablemente por espacio no podemos citar en este texto algunos de los conceptos y afirmaciones que realiza este documento de discusión. En la última sección haremos referencia general a algunos de éstos, pero si el lector desea conocerlo está disponible en el siguiente enlace: [www.globalprosperity.org](http://www.globalprosperity.org)

Corporación)

### **Propuestas de acción e investigación**

Estas reacciones a temas específicos llevaron rápidamente a la proliferación de una serie de propuestas de investigación y acción donde los sistemas de conocimiento de la ciencia y la religión podrían interactuar, en áreas como las comunicaciones, la educación, los espacios de resistencia, entre otros:

“... miremos la sociedad como comunicaciones, ¿qué implicancia tendría para la sociedad introducir un contingente de información de este tipo, comunicaciones nuevas, que tengan que ver esta mirada cuántica, que estamos todos unidos con todos?” (Académica/Subdirectora Fundación)

“Conversar con la gente... Yo tengo tan claro de que haya que cambiar el sistema, lo que yo creo es que hay que colocar bombas epistemológicas en la cabeza de la gente, entregarle a la gente por vía de espejo, por vía de reflexiones... particularmente la autoreflexión...” (Académico)

“... a propósito de ciencia y religión, pero para mí esos espacios de resistencia constituyen prácticas sociales... también constituyen una reflexión sobre la ciencia y la religión en el sentido de una confrontación... una pregunta a la ciencia y la religión en función de la utopía.” (Activista de ONG)

### **Re-definición y re-examinación de conceptos**

Esta serie de propuestas llevaron a los diversos actores a analizar más de cerca los mismos conceptos de ciencia, religión y desarrollo, y sus interrelaciones, surgiendo una gran diversidad de percepciones. En este sentido, aunque existe una aceptación general sobre la relevancia de este tema, al momento de plantear la necesidad de una interrelación práctica la discusión se complejiza más frente a las definiciones heredadas sobre cada uno de estos conceptos. Cada una de las definiciones representaba algún paradigma sociológico o del conocimiento, generalmente en conflicto, y suponían diversas nociones de ser humano y sociedad. Pero el tomar conciencia de la importancia de esta discusión reforzó la necesidad de redefinirlos completamente, re-examinándolos a la luz de los avances que ha habido en la misma ciencia y en los estudios sobre la religión, así como del posdesarrollo, pues aun operan en el discurso público nociones muy fragmentadas sobre estos conceptos y sus interrelaciones:

“... hay una re-significación de lo religioso en este nuevo contexto, yo creo que el concepto de lo religioso que teníamos hasta... mitad del siglo XX, es un concepto de lo religioso donde las sociedades, donde las personas se desarrollan en contextos sociales religiosos determinados y deterministas... las nuevas generaciones al tomar conciencia encuentran su propio desarrollo y claro tu cultura te afecta, te determina de cierta manera, pero ya es una opción personal, es una elección, entonces lo religioso en este caso tienen una dimensión más de construcción de futuro que es más que asociarse a un cultura ya existente...” (Director Corporación)

“... cómo desde la psicología y mucho de neurociencia, que mediadas se pueden encontrar coincidencia entre evidencia científica con lo que plantean las corrientes espirituales en sus términos más esenciales, esa sería una cuestión súper interesante... algunos planteamientos espirituales y religiosos que apuntan a ciertas concepciones de cómo podría funcionar la sociedad...” (Subdirectora Fundación)

“... yo tengo la impresión de que en gran medida la ciencia vuelva a hacerse las preguntas del por qué, del para qué, que eran preguntas que habían olvidado ... el tema de la incertidumbre, de lo diverso, de lo singular y la ciencia se encuentra con la necesidad de tener que volver a re-preguntarse. Yo creo que lo que ha pasado en el ámbito del desarrollo de la física moderna es como la acepción más paradigmática. Tengo la impresión sin embargo que es en las ciencias sociales, muy inmersas en el paradigma positivista, es donde hay un menor nivel de desarrollo epistemológico, es la que menos se pregunta en torno a la validez de sus propios hallazgos, hay una suerte de pretensión, pretensión que no se ha logrado superar...” (Rector Universidad)

#### **4. Totalidad, fragmentación y sistemas de conocimiento**

Esta reflexión acerca de los discursos sobre religión y ciencia en el contexto de la crisis del desarrollo Latinoamericano, nos llevan a pensar sobre la naturaleza misma del conocimiento como proceso social y mental. Lo que ha surgido en nuestra investigación como una toma de conciencia del reduccionismo con que han sido abordados los mismos conceptos de ciencia y religión en el mundo académico y el campo del desarrollo, podría estar relacionado con lo que autores como el físico teórico David Bohm han descrito como un pensamiento fragmentado sobre la realidad. Al describir en forma general su trabajo filosófico y científico, David Bohm comenta lo siguiente:

“Diría que, en mi trabajo científico y filosófico, mi principal interés ha sido el de comprender la naturaleza de la realidad en general, y la de la consciencia en particular, como un todo coherente, el cual nunca es estático ni completo, sino que es un proceso interminable de movimiento y despliegue... Cada vez que se piensa sobre algo, parece que se capta, o como algo estático, o como una serie de imágenes estáticas. Pero, en la experiencia real del movimiento, uno siente un proceso de flujo continuo, no dividido...”.

Luego, continúa comentando acerca de la relación que existen entre el pensamiento y la realidad, y el concepto de totalidad:

“Está claro que, al reflexionar sobre la naturaleza del movimiento, tanto en el pensamiento como en el objeto del cual se piensa, uno llega inevitablemente a la cuestión de la totalidad. La idea de que el que piensa (el Ego) está, por principio, completamente separado y es independiente de la realidad acerca de la cual está pensando, está, sin duda alguna, firmemente arraigada en toda nuestra tradición... Una experiencia tan extendida como la que se acaba de describir, junto con una gran cantidad del conocimiento científico moderno, y relativo a la naturaleza y la función del cerebro como sede del pensamiento, sugieren firmemente que tal división no puede seguir manteniéndose con fundamento...”.

El constatar la necesidad de superar la tendencia a ‘separar’ al que ‘piensa’ de la ‘realidad’ acerca de la cual está pensando, lo lleva al concepto de fragmentación:

“En relación con esto, además de lo que creo que es el interés intrínseco de cuestiones tan fundamentales y profundas, me gustaría llamar la atención sobre el problema general de la fragmentación de la consciencia humana... Se propone allí que las distinciones, generalizadas y omnipresentes, entre la gente (raza, nación, familia, profesión, etcétera), que impiden que la humanidad trabaje unida para el bien común y, por supuesto, incluso para la supervivencia, tienen uno de los factores clave de su origen en un tipo de pensamiento que trata las cosas como

inherentemente divididas, desconectadas y «fragmentadas» en partes constituyentes aún más pequeñas. Y se considera que cada una de estas partes es esencialmente independiente y que existe por sí misma. Cuando el hombre piensa así de sí mismo, tiende inevitablemente a defender las necesidades de su propio «Ego» contra las de los demás, o, si se identifica con un grupo de gente de la misma clase, defenderá su grupo de un modo parecido. No puede pensar seriamente en la humanidad como una realidad básica, que exige su prioridad. Incluso cuando intenta considerar las necesidades de la humanidad, tiende a considerarla como separada de la naturaleza, y así sucesivamente. Lo que estoy exponiendo aquí es que el modo general de pensar del hombre acerca de la totalidad, por ejemplo, su concepto del mundo en general, es decisivo para ordenar la misma mente humana en su conjunto. Si, cuando piensa sobre la totalidad, la considera constituida por fragmentos independientes, su mente tenderá a trabajar de este mismo modo, pero, si puede incluir las cosas, de una forma coherente y armoniosa, en un todo global que es continuo, no fragmentado, y sin frontera alguna (porque toda frontera es una división o ruptura), entonces su mente tenderá a moverse de un modo similar y fluirá de ella una acción coherente con el todo.” (Bohm, 1988: 2-3)

Lo que podemos apreciar en esta pequeña referencia al pensamiento de Bohmes que emerge una noción de pensamiento científico similar a la que señalaba Arbab, que se centra más en identificar las interconexiones de la realidad, como un ‘todo continuo’, entendiendo los modelos y las teorías que construimos sobre la realidad no como “la realidad misma” referido a “partes reales separadas de esta”, sino que sólo miradas o *insights* hacia algo que es mucho más complejo e interdependiente, y que tienen un rango de validez limitado en el tiempo, así como en un ámbito particular (Bohm, 1980: 7-8). En este sentido, al parecer la postura científicamás sobresaliente sería más bien la de una actitud de aprendizaje en un acercamiento gradual y progresiva hacia la realidad, y no tanto la imposición de modelos rígidos y predeterminados, o la descripción de la realidad física, y social, como constituida por partes intrínsecamente separadas. En este sentido, nuestra discusión acerca de un discurso sobre ciencia, religión y desarrollo adquiere otra dimensión. ¿Será posible concebir a estos sistemas de conocimiento y práctica como dos aproximaciones complementarias hacia la realidad, cada una aportando con ciertas percepciones *o insights* desde su propio lenguaje, y que pueden contribuir a una acción menos fragmentada sobre ésta? ¿Cómo podría concebirse a la religión para que pueda interactuar de esa manera con la ciencia? ¿Qué rasgos debiera tomar la práctica científica para poder adquirir ese *modus operandi* en el campo del desarrollo como área del conocimiento emergente? Justamente en el campo de la sociología del tiempo han surgido algunos aportes recientes que se conectan con estas ideas expuestas por David Bohm, y que exploran una manera diferente de estudiar la realidad social desde la teoría social, a la luz de estos avances en el campo de las ciencias naturales (Adam, 1990: 151). Estas concepciones se basarían en la necesidad de considerar la multiplicidad de tiempos y ritmos (humanos, sociales, naturales, cósmicos, etc.) que operan en la realidad, para lo cual se requieren construcciones teóricas que superen los modelos dicotómicos y mecánicos, donde la metáfora del holograma desarrollada por Bohm es de gran utilidad:

“This encoding of the totality in every tiniest aspect of itself represents a departure from all previous western, science-based understandings of the relationship of parts to wholes. Here the sum can neither be said to be more than the part nor can it be argued to determine the part as in the case of organic holism. The language of causal determinism is misplaced in a holism where the connections are simultaneous and where everything implies everything else.” (Adam, 1990: 160)

Esto lleva a Adam a proponer una noción de tiempo “circadiano”, que no es totalmente cíclico sino que



más bien puede concebirse como una ‘repetición asimétrica’:

“Night follows day follows night follows day just as winter follow autumn follows summer follows spring. However, no two days are ever the same just as no two winters are. Therefore, the most appropriate image of natural time is ‘of many intersecting spirals where linear, irreversible processes fold back upon themselves in multiple feedback cycles’... However this cyclicity (perhaps a better word would be spirality) must not be conceptualized as ‘reversible recurrence’ (as with Giddens and Archer) but as change – ‘Whilst the degree of change is context dependent, it is the very nature of those rhythmic processes to differ in their recurrence’ (Adam, 1990:87).” (Bates, 2006: 155)

## 5. Reflexiones finales

Estas reflexiones desde la sociología del tiempo se conectan con nuestra reflexión sobre la importancia de tener una aproximación a la realidad social que tome en cuenta su complejidad, como un todo continuo o un fluido, donde pensamiento y acción no están tan separados finalmente. Esto tiene profundas implicancias para nuestro pensamiento y acción sobre desarrollo, que como hemos visto han operado modelos científicos muy rígidos que han despreciado los aportes de cosmovisiones religiosas, como las indígenas por ejemplo, que resaltan justamente las interconexiones en la realidad (entre las personas, con la naturaleza, etc.).

En esta crisis del desarrollo, el aporte complementario de los lenguajes de la ciencia y la religión, como sistemas de conocimiento y práctica que se aproximan a la realidad generando percepciones sobre ella, y donde el pensamiento sistemático no es concebido en oposición al pensamiento orgánico, abren un espacio de acción e investigación de gran potencial. Será necesario explorar más a fondo el concepto de religión y ciencia como sistemas de conocimiento y práctica, e investigar experiencias prácticas que reflejen cómo comunidades y organizaciones han podido aplicar principios espirituales a la realidad, generando formas novedosas de avance material en coherencia con lo espiritual, tema que pretendemos desarrollar en nuestra tesis doctoral.

## Bibliografía

Adam, Barbara (1990), Time and Social Theory, Polity Press, Cambridge.

Arbab, Farzam (2000), “Promoting a discourse on science, religion and development”, en The Lab, the Temple and the Market. Reflections at the Intersection of Science, Religion and Development, Ottawa, Canada: IDRC/Kumarian Press.

Bates, Stephen (2006), “Making Time for Change: On Temporal Conceptualizations within (Critical Realist) Approaches to the Relationship between Structure and Agency”, *Sociology*, Volume 40(I):143.161, SAGE Publications.

Bohm, David (1980), La Totalidad y el Orden Implicado, [trad. de Joseph M. Apfelbaüme]. Barcelona Kairós 1988.

Escobar, Arturo (1995), Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World, New Jersey, USA: Princeton University Press.

Institute for Studies in Global Prosperity (2010), “May Knowledge Grow in our Hearts: Applying Spiritual Principles to Development Practice. The Case of SevaMandir”, Occasional Papers on Insight and Practice n°2, ([www.globalprosperity.org](http://www.globalprosperity.org)).

Instituto para Estudio en Prosperidad Global (1999), “*Ciencia, Religión y Desarrollo: Algunas Consideraciones Iniciales*”.

Kilby, Emma (2008), “*Coexisting detraditionalization and retraditionalization in young white middle class women’s marriage attitudes*”, Paper submitted for refereed section TASA Conference, Melbourne.

Larraín, Jorge (2005), ¿América Latina moderna? Globalización e identidad. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Morandé, Pedro (1984), Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación, Madrid: Encuentro Ediciones.

Parker, Cristián (1996), Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista, México: FCE.

Paz, Octavio (1970), Posdata, Siglo XXI Ediciones, México.

Turner, Bryan (2010), “Introduction: The Comparative Sociology of De-secularization”, en Secularization. Volume IV. Comparative Sociology of De-secularization, SAGE Publications, 2010 (edited by Bryan Turner).