

POLIMORFISMO Y MOVILIDAD.
FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS
DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD
EN EL CONOCIMIENTO

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS
Facultad de Teología de Granada

1. INTRODUCCIÓN

La presente contribución, esbozada con una finalidad puramente prospectiva, se propone como objetivo señalar algunos elementos de interés para su eventual consideración en una reflexión rigurosa, sostenida y compartida acerca de la fundamentación epistemológica de la interdisciplinarietà. Muchos aspectos importantes quedan aquí necesariamente en la penumbra, pues ninguna sola mente ni ningún solo discurso pueden aspirar a hilar en una sola visión todos los aspectos implicados en la complejidad y variabilidad que, por definición, son inherentes a este campo. La presentación que ofrecemos posee, pues, un carácter asumidamente incompleto y provisional.

Entra también entre las motivaciones de este escrito, asimismo, expresar el profundo agradecimiento y más sincera enhorabuena a ASINJA de parte de tantas y tantas personas a lo largo de estos cuarenta años por su insustituible labor propedéutica, reflexiva y divulgativa como foco destacado del pensamiento interdisciplinar en nuestro país. Lo mucho sembrado en estas cuatro décadas proporciona una

base real cuyo testigo podrán recoger las generaciones venideras lanzando creativamente la interdisciplinariedad hacia adelante.

Históricamente hablando, hay que reconocer que, aunque pueda parecer lo contrario, la interdisciplinariedad es bastante ‘joven’. Aunque existen múltiples fibras que permiten atisbar numerosos aspectos interdisciplinares en el pensamiento y la práctica científica y filosófica del pasado, desde tiempos antiguos hasta nuestros días, ha sido crecientemente a lo largo del s xx y, sobre todo, de forma acelerada a partir de la irrupción del reciente fenómeno de la globalización, cuando la interdisciplinariedad en cuanto tal ha comenzado a ser tematizada de manera cada vez más técnica, honda y específica. Esta juventud de la interdisciplinariedad, además, dimana en cierto modo de su mismo ser. Por sí misma, la dinámica interdisciplinar aspira espontáneamente a la renovación, a la reconfiguración, al cruzamiento, al reposicionamiento, a la visión crítica, a la detección de lo no atendido, al ensayo con lo posible, a la creatividad atrevida...

Dada la realidad todavía incipiente y emergente del fenómeno de los enfoques interdisciplinares, no es de extrañar que aún subsistan y se reiteren cuestiones relativas a su definición, su fundamentación, su terminología y sus resultados. La continuidad y repetición en el surgimiento y tratamiento de esas cuestiones a lo largo de estos años no prueba que la reflexión acerca de la interdisciplinariedad haya entrado ni mucho menos en dique seco, sino que, muy al contrario, lo que en realidad muestra es que se acerca el momento de preparar un salto cualitativo en el proceso de maduración de las propuestas interdisciplinares.

En este terreno aún movedizo de lo interdisciplinar, parece especialmente necesario trabajar, ya hoy (de manera prospectiva y, justo por eso, modesta y paciente), también en el difícil ámbito de la fundamentación. Si bien esta tarea se puede emprender desde diferentes perspectivas (científica, filosófica, teológica), aquí sólo la desarrollamos desde un punto de vista primordialmente filosófico. Eso mismo, como ocurre con cualquier mirada, introduce una inevitable limitación y parcialidad en el discurso con las que resulta necesario contar en esta reflexión. Los resultados obtenidos sólo se mostrarán fructíferos en la medida en que parezcan aptos a la comunidad interdisciplinar para ser engarzados con los resultados de otros ensayos de fundamentación epistemológica de la interdisciplinariedad propuestos desde otras legítimas perspectivas.

En el presente trabajo, rastreamos la posibilidad de fundar la interdisciplinariedad en la dinámica misma del entendimiento humano. En concreto, ensayamos la viabilidad de esa fundamentación, entre otros factores posibles, sobre la base del ‘polimorfismo’ (o multilateralidad compleja) y la ‘movilidad’ (o procesualidad dinámica) que son propios tanto del pensamiento humano como de la realidad misma. Porque el entendimiento posee una constitución esencialmente polimórfica y móvil, es decir, por su carácter multilateralmente dinámico y procesualmente complejo, que pretende corresponder al polimorfismo y movilidad del propio ser, al pleno desarrollo del conocimiento le es inherente, al menos potencialmente, el despliegue de la actividad interdisciplinar.

Vista así, la interdisciplinariedad es un fruto natural del deseo de conocer, de la búsqueda avanzada y exhaustiva del conocimiento, a la que intenta llevar técnica y metodológicamente a su consumación. Dado el polimorfismo móvil de nuestras capacidades cognoscitivas, en consecuencia, afirmamos que la interdisciplinariedad constituye una respuesta válida y viable a la posibilidad fundada de un cultivo de la ‘políglosis’, esto es, de un manejo apropiado de, y una facilidad para traducir e interpretar, los distintos (y en ocasiones antagónicos) lenguajes gnoseológicos que son o han sido vigentes en diferentes lugares y en distintas épocas en cada una de las principales ramas del saber.

Tras algunas consideraciones de orden terminológico, presentamos, en primer lugar, la diversificación de ámbitos cognoscitivos, tipos de racionalidades y modos de pensar que vienen implicados en el desenvolvimiento de la actividad cognoscitiva. En este punto, sostenemos la tesis de que la ‘interdisciplinariedad se funda en la diferencia de ámbitos cognoscitivos, racionalidades y modos de pensar’. Añadimos también que la interdisciplinariedad responde a las demandas de nuestro tiempo y de los tiempos venideros, inmersos de dispares modos en el contexto complejo y cambiante de la globalización, que reclama una nueva relación entre las disciplinas del conocimiento hoy. En segundo lugar, reconociendo la versatilidad de la inteligencia humana y de las tradiciones culturales, mientras que se analizan algunos aspectos epistemológicos de interés, presentamos la interdisciplinariedad como una campaña contra el oscurantismo en el conocimiento y como expresión avanzada del deseo de conocer. En base a ello, mantenemos la virtualidad de un tránsito dialéctico

desde el conflicto de la fragmentación del saber y la rivalidad entre disciplinas hacia un encuentro productivo interdisciplinar. Aquí, la interdisciplinariedad no ‘es’, sino que ‘se hace’. Y se hace interdisciplinariedad cultivando creativamente la dialogicidad. Por todo ello, en tercer lugar, afirmamos la tesis de que ‘la interdisciplinariedad se funda en la posibilidad de un encuentro dialéctico y dialógico de ámbitos cognoscitivos, racionalidades y modos de pensar’. Para la implementación de esa posibilidad, proponemos como herramientas y guías de trabajo, entre otras posibles, a la filosofía hermenéutica y al pensamiento negativo. Terminamos incluyendo unas precisiones de orden lógico y sugiriendo la adopción de algunas actitudes dialógicas que, a nuestro juicio, favorecen el desenvolvimiento del esfuerzo interdisciplinar.

2. ASPECTOS TERMINOLÓGICOS

En materia de disciplinariedad, asistimos todavía a una cierta indefinición terminológica. Buena parte de los términos empleados para designar determinados flancos de lo interdisciplinar juegan con prefijos greco-latinos (pluri, multi, inter, trans, meta, hiper) cuyo engranaje se articula de manera diferente y que poseen significados distintos según los diversos autores de que se trate. Dada la complejidad y juventud del fenómeno interdisciplinar, así como la dificultad de la empresa fundamentadora, no es de extrañar que la terminología aún no se haya fijado del todo en este campo. Con el tiempo, y como siempre ocurrió en los demás terrenos del conocimiento, las propuestas terminológicas más felices se irán asumiendo en el lenguaje técnico de los pensadores interdisciplinares¹.

En lo que sigue, proponemos y aplicamos una particular vertebración terminológica de la disciplinariedad. Para ello, consideramos

¹ Cf. AA.VV., *Carta sobre la transdisciplinariedad*, Convento de Arrábida (Portugal) 1994; B. NICOLAESCU, *La transdisciplinarité*, Ed. du Rocher, Mónaco 1996; P. ARONSON, *La emergencia de la ciencia transdisciplinar*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago 2003; M. MAX-NEEF, *Foundations of Transdisciplinarity*, Ecological Economics, Elsevier 2005; B. A. CASEY, *Administering Interdisciplinary Programs*, *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford University Press 2010, 345; E. MORIN, *Sobre la interdisciplinariedad*, Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires, n. 2; J. VAN BREDA, *Towards a Transdisciplinary Hermeneutics*, <http://www.learndev.org/dl/BtSM2007/JohnVanBreda.pdf>.

epistemológicamente lícito efectuar un tránsito del análisis del fenómeno de la culturalidad (la dialéctica entre la diversidad de culturas y la aspiración humana al encuentro cultural) al fenómeno de la racionalidad (la dialéctica entre la pluralidad de racionalidades y la aspiración humana al consenso racional) y, de éste, al fenómeno de la disciplinariedad (la dialéctica entre la ramificación de los saberes y la aspiración humana a la universalidad en el conocimiento). Entendemos también que esa transición dialéctica entre culturalidad, racionalidad y disciplinariedad constituye una posibilidad real a explorar por el pensamiento merced a la mediación del fenómeno de la transversalidad, que afecta tanto a las culturas como a las racionalidades y a las disciplinas. Culturalidad, racionalidad y disciplinariedad mantienen entre sí una fecunda influencia dialéctica.

Primero, si enfocamos la dialéctica cultural, es un hecho que existen, han existido y existirán muchas culturas en nuestro planeta. La riqueza cultural es uno de los mayores acervos de la especie humana y, al mismo tiempo, fuente permanente de malentendidos y conflictos. Aquí, reservamos los términos 'multi-culturalidad' y 'pluri-culturalidad' (junto a sus derivados) para aludir a ese *factum*. Aunque empleamos el primero, siempre puede ser sustituido por el segundo. También acudimos a este término para delimitar aquel momento metodológico en que el pensamiento estudia las culturas atendiendo a su particularidad e idiosincrasia en su diferencia con respecto a las restantes.

Asimismo, es otro dato fáctico que las diferentes culturas que conviven en el mundo mantienen lazos y relaciones entre sí que las sostienen en vivo contacto y en diferentes modalidades de intercambio. Aquí, adoptamos el término 'inter-culturalidad' (junto a sus derivados) para expresar esa realidad que supone el conocimiento mutuo y la relación recíproca entre culturas que comparten nexos históricos y geográficos sostenidos (sean hostiles o pacíficos). También usamos metodológicamente el término para estudiar el momento del entrelazamiento entre culturas.

Otro hecho evidente, aunque más complejo e inseguro, es el del encuentro transformador entre las culturas, el cruce de culturas que genera culturas y productos culturales nuevos, la hibridación cultural. Los pueblos se mezclaron, se mezclan y se mezclarán genética y culturalmente unos con otros por todo el globo, introduciendo nuevos problemas, rupturas, exigencias o condiciones, y propiciando el

surgimiento de nuevas civilizaciones, nuevas cosmovisiones, nuevos paradigmas. Aquí, empleamos el término ‘trans-culturalidad’ (junto a sus derivados) para mencionar esa realidad y también para definir el momento analítico de la interfecundación en la evolución histórico-cultural.

Menos clara está, sin embargo, la viabilidad de un discurso actual sensato acerca de lo que podrían o deberían ser las culturas del futuro. En este nivel, abandonamos el firme terreno de la realidad fáctica (el prisma de lo descriptivo y explicativo) para tratar de atender a la dimensión más inestable de lo posible y lo deseable (el prisma de lo prospectivo y programático). De un lado, cuanto se diga en esa línea se encuentra condicionado por la voz aún inaudible de las generaciones virtuales, quienes experimentarán la culturalidad cuando nuestras generaciones ya no existan. Poco tenemos derecho a exigir nosotros ahora con respecto a lo que les tocará legítimamente decidir en su momento a ellas. De otro lado, sí entran en nuestra consideración las consecuencias futuras de nuestra acción presente, que afectarán indefectiblemente a quienes aún no existen. (En este punto, por cierto, la culturalidad depende estrechamente de la ‘inter-trans-generacionalidad’, como en alguna medida también de la ‘inter-trans-etnicidad’). Llamamos ‘meta-culturalidad’ a esta necesaria atención al encadenamiento histórico que, aprendiendo del presente y del pasado, se atreve a mirar ‘más allá’ para vislumbrar posibilidades humanizadoras en la dialéctica cultural presente que merecen ser resguardadas y potenciadas para los pueblos futuros. Usamos el término, a su vez, para designar el momento metodológico del análisis virtual de las opciones y posibilidades de nuestro tiempo.

Segundo, enfocando sucintamente la dialéctica de racionalidades, podemos distinguir de manera análoga entre los términos ‘multi-racionalidad’, ‘inter-racionalidad’, ‘trans-racionalidad’ y ‘meta-racionalidad’. El primero señala la evidencia de la existencia de formas diferentes de racionalidad humana. El segundo indica el hecho de la relación, a menudo tensa y en ocasiones creativa, entre las distintas formas de racionalidad (el conflicto de racionalidades). El tercero expresa el escenario de un posible encuentro armonizador entre las racionalidades. Y el cuarto mienta el horizonte de aquellos elementos y modos de relación de las racionalidades humanizadoras que merecen ser custodiados para las generaciones virtuales.

Tercero, al enfocar la dialéctica de disciplinas, finalmente, podemos aplicar las distinciones y descripciones anteriores para hablar de los vectores analíticos de ‘multi-inter-trans-meta’-disciplinariedad. La ‘multi-disciplinariedad’ designa, negativamente, el problemático estado de fragmentación y rivalidad entre las disciplinas científicas y académicas del que a menudo nos lamentamos, pero también, positivamente, la legítima independencia y autonomía de las disciplinas en las distintas áreas del conocimiento. La ‘inter-disciplinariedad’ designa la situación habitual de relación, conexión o imbricación que de variadas maneras se suele dar entre diferentes áreas, disciplinas y materias. La ‘trans-disciplinariedad’ designa la etapa de entrecruzamiento e interfecundación que en determinadas ocasiones se genera entre esas áreas, disciplinas y materias, en la cual surgen nuevos métodos, nuevos paradigmas, nuevos lenguajes e incluso nuevas materias, disciplinas y ramificaciones del saber. Y la ‘meta-disciplinariedad’ designa aquellos vectores de la disciplinariedad actual que se pueden o deben lanzar heurísticamente hacia delante, que conviene salvaguardar y potenciar, para ponerlos de algún modo en manos de ulteriores generaciones.

Así, podemos distinguir cuatro horizontes o escenarios para el análisis de la articulación dialéctica entre culturas, racionalidades y disciplinas: el ‘multi-’ (o ‘pluri-’) de la mera coexistencia de ellas; el ‘inter-’ de la interrelación e intercambio; el ‘trans-’ del encuentro transformador; y el ‘meta-’ de la virtualidad prospectiva.

No incluimos en esta descripción la denominada ‘hiper-disciplinariedad’. Desconfiamos de la posibilidad real de lograr una integración definitiva de la totalidad de los saberes en una síntesis única y última, final y fija, ya fuera al estilo de una nueva *philosophia perennis*, ya lo fuera al modo de otra *Aufhebung* hacia un saber absoluto y un supuesto final de la historia, o al modo de un progreso positivista indefinido. El conocimiento y el pensar humanos siempre serán un conocimiento y un pensar mortal, finito, contingente y, por ello mismo, incompleto, falible, interpretable. Por eso, sustituimos adrede las pretensiones ‘integracionistas’ de la hiper-disciplinariedad por una más modesta aspiración a la ‘inclusividad’.

Aquí nos limitaremos a analizar, finalmente, el vector ‘inter-trans’ de la disciplinariedad, dejando sin tratar al vector ‘multi-’ como dándolo por supuesto y dejando abierto al vector ‘meta-’ como en espera de las autónomas decisiones de las generaciones virtuales.

3. DIFERENCIA DE ÁMBITOS COGNOSCITIVOS, TIPOS DE RACIONALIDADES Y MODOS DE PENSAR

Es un hecho asumido por todos que existen distintos ámbitos cognoscitivos correspondientes a distintas regiones del ser, que existen formas diferentes de racionalidad humana relativas a diferentes tipos de praxis y que existen en el mundo muy diversos modos de pensar. Sostenemos que la dialéctica disciplinar se funda justo en esa diferencia constatable de ámbitos de estudio para el conocimiento, tipos de intereses racionales prácticos y modalidades de pensamiento.

3.1. *Inter-trans-disciplinariedad y diferencias entre ámbitos cognoscitivos, tipos de racionalidades y modos de pensar*

Primero, existen diferentes ámbitos cognoscitivos. Cabe distinguir, al menos, entre los campos en que operan el 'sentido común', las 'matemáticas', las 'ciencias naturales', las 'ciencias humanas', la 'filosofía' y la 'teología'.

Segundo, existen distintos tipos de racionalidad. Cabe diferenciar, al menos, entre la racionalidad 'instrumental' (o teleológico-técnica) y la racionalidad 'comunicativa' (o dialógico-emancipativa), que contribuyen de diversa manera a la dialéctica social entre el 'sistema' y el 'mundo de la vida'.

Tercero, existen variados modos de pensar, que vienen a menudo marcados según los parámetros de su pertenencia cultural. Cabe separar, al menos, los modos del pensar 'calculador' (tecnología, economía) y el pensar 'meditativo' (poesía, mística), por un lado, y los distintos marcos de pensamiento, valores, usos y costumbres generados por la riquísima diversidad cultural (como, por ejemplo, las culturas de Oriente y Occidente) de los pueblos del mundo.

Todos esos ámbitos de conocimiento, formas de praxis racional y modulaciones del pensar conforman el plexo referencial sobre el que se ejercen las diferentes actividades cognoscitivas y en el que trabaja la diversidad de disciplinas. De manera análoga a lo que ocurre con la riqueza de la diversidad ecológica, la polimórfica variedad de los conocimientos y de la cultura constituye un preciado patrimonio que merece ser conservado, promovido y desarrollado en todo tiempo y lugar. La malsana rivalidad entre disciplinas, racionalidades y culturas supone justo la situación de partida sobre la que urge tomar medidas metodológicas, actitudinales e institucionales en aras a

aquella preservación. Ninguna disciplina del conocimiento, racionalidad práctica ni configuración cultural puede pretender reductivamente convertirse en el todo o en lo único de lo disciplinar, racional o cultural. Pasemos ahora a desmenuzar en grano algo más fino estos diversos planos de análisis.

3.2. *Diferencia de ámbitos cognoscitivos*

Denominamos a nuestra especie *homo sapiens sapiens*, porque nos consideramos el único homínido que ‘sabe que sabe’. La nuestra es aquella especie que es consciente de que sabe y que, por esa misma conciencia de su saber, es también capaz de someterlo a escrutinio, experimentando así la autoconciencia.

En primer lugar, esa capacidad racional y autoconsciente humana posee la doble variante de la ‘razón teórica’ (el conocimiento puro) y la ‘razón práctica’ (la acción en el mundo), ninguna de las cuales resulta ser monolítica y fija, sino siempre diferenciada y móvil.

En segundo lugar, como venimos apuntando, una multiplicidad de ámbitos cognoscitivos diferentes, en su doble variante teórica y práctica, con su respectiva pluralidad de modulaciones ligadas a variables factores genéticos, culturales e históricos, se halla al alcance de cualquier persona o pueblo, perteneciendo al acervo común de nuestra especie. De entre los que aquí destacamos, el ámbito del ‘sentido común’ exige un empleo altamente sofisticado de las facultades racionales humanas en el desarrollo las actividades cotidianas del hogar, el trabajo, el ocio o la vida social.

Pero no funciona lo mismo nuestra inteligencia durante la actividad práctica diaria que cuando se aplica al estudio de las ‘ciencias matemáticas’. El análisis, comprensión y explicación de la dimensión cuantitativa o mensurable de la realidad posee sus propios métodos (aritméticos, geométricos, estadísticos...), que aíslan de otros aspectos de lo real para poner luz en su campo específico. Aunque sentido común y matemáticas poseen cierto grado de relación interna, no es lo mismo la inmersión en la cotidianidad que la abstracción matemática.

Por su parte, esa misma razón autoconsciente humana, además de trabajar en el mundo ordinario del sentido común y en el conocimiento del universo matemático, también gusta de estudiar las diversas facetas de la realidad física por medio de las ‘ciencias naturales’, cuyas metodologías y resultados, dotados de altísima actividad

racional, a menudo sirven de modelo para las demás disciplinas del conocimiento. Una variada gama de disciplinas científicas (física, química, ingeniería, astronomía, geología, biología, medicina...), con sus respectivas subdisciplinas y materias, posee su lugar específico y se halla en relación de influencia y dependencia mutuas dentro de este importante ámbito.

Métodos particulares utilizamos, por otro lado, en el terreno de las 'ciencias humanas' (psicología, sociología, derecho, filología, historia...), que analizan los diversos aspectos y actividades de la realidad humana a nivel individual y colectivo. Existe conexión evidente entre ciencias naturales y ciencias humanas, pero unas y otras trabajan en ámbitos cognoscitivos diferentes (el universo natural y el mundo humano).

En otro ámbito cognoscitivo, por lo demás, se desarrolla la 'filosofía', con sus distintas ramas (lógica, epistemología, ontología, ética...). La reflexión filosófica, aunque necesitada de las aportaciones de las diferentes ciencias, posee su propia perspectiva holística y última, con lo que introduce una serie de preguntas y problemas que no se abordan en la práctica ordinaria de aquéllas. La mente humana puede plantearse la pregunta filosófica por el sentido de lo conocido en los ámbitos cognoscitivos anteriores, explorar los contornos de sus límites e interconexiones y abrirse al horizonte de lo todavía desconocido, problemático o enigmático en cuanto tal.

Finalmente, cuando esa misma racionalidad humana se atreve a plantearse explícitamente la pregunta por el Misterio de lo divino y lo sagrado, opera en el ámbito de la 'teología', ya se trate de la teología 'natural' (como parte de la filosofía) o de la teología 'revelada' (con sus áreas de dogmática, sagrada escritura, pastoral, praxis...). El cuestionamiento teológico, cuya legitimidad académica es a veces contestada por unos y afirmada por otros, necesita de la filosofía como ésta necesita de las ciencias, pero una cosa es la disciplinariedad científica, otra la disciplinariedad filosófica y otra distinta la disciplinariedad teológica.

Vemos cómo una misma capacidad racional humana es susceptible de ser empleada según diversas condiciones a ámbitos cognoscitivos diferentes. Empleamos las mismas estructuras de redes neuronales del cerebro para el estudio de los ámbitos cognoscitivos del sentido común y las matemáticas, las ciencias naturales y humanas, la filosofía y la teología, pero esas estructuras cerebrales (polimórficas y

móviles, por cierto) funcionan en cada uno de ellos de diversa manera, obteniendo también resultados distintos. Es necesario un uso extremadamente inteligente de las facultades cognitivas humanas para aprender a moverse operativamente en todos estos ámbitos particulares y para aspirar a conjugar apropiadamente los vastos conocimientos provenientes de todos ellos.

3.3. *Diferencia de tipos de racionalidades*

En tercer lugar, los conocimientos obtenidos en los ámbitos gnoseológicos anteriores son susceptibles de ser implementados según al menos dos usos prácticos (o tipos de ‘interés’) de la racionalidad humana que guardan entre sí una relación dialéctica. De un lado, la actividad racional puede aplicarse a los subsistemas de acción social racionalizada donde se organizan las tareas del trabajo y de la administración pública (economía y política). En esos entornos sociales, la interacción se desarrolla mediante la acumulación de conocimientos técnicos y estratégicos. De otro lado, la actividad racional puede también aplicarse a los marcos institucionales (parlamentos, organizaciones internacionales, mundo académico) donde se deliberan y reproducen las normas de integración social. En tales entornos institucionales, la interacción se desarrolla mediante la liberación de las restricciones susceptibles de afectar a la comunicación y la argumentación. Distinguimos, pues, entre ‘racionalidad instrumental’ (o técnico-teleológica) y ‘racionalidad comunicativa’ (o emancipativo-dialógica)².

La racionalidad instrumental se funda en la capacidad humana de perfeccionar la eficacia en el control de los procesos objetivos mediante el conocimiento de sus factores determinantes. Suele estar motivada por intereses particulares de carácter técnico y opera mediante una arquitectura de medios eficaces para la satisfacción de tales fines. La sobredimensionalización de esta praxis racional suele generar consecuencias sociales negativas, pues los fines últimos que se deben perseguir colectivamente a menudo quedan fuera de la determinación racional pública. La racionalidad comunicativa, por su parte, tiene por objeto precisamente la determinación racional intersubjetiva de esos fines comunes. Está motivada por intereses generales de carácter

² Cf. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1980; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 2001.

emancipativo y opera mediante el discurso argumentativo y el diálogo que busca un consenso. La racionalidad comunicativa implica, pues, la habilidad de alcanzar acuerdos sobre cuestiones comunes ofreciendo argumentos convincentes.

Diferenciamos, en definitiva, entre ‘acciones racionales teleológicas’ u orientadas al éxito y ‘acciones racionales comunicativas’ u orientadas al consenso. Hay que admitir que la instrumentalidad teleológica, que resulta fundamental para el mundo de la economía y la política, lo es también para el desarrollo de las disciplinas y el mundo académico en general. Lo social y disciplinarmente nocivo aquí sería la reducción de la racionalidad y la disciplinariedad a una praxis puramente instrumental. No se trata, por tanto, de eliminar el uso ‘técnico-teleológico-instrumental’ de la racionalidad humana, sino más bien de complementarlo con sus necesarias dimensiones ‘comunicativo-normativo-emancipativas’. Siempre será necesario trabajar por una auténtica racionalización de la sociedad en general, y del mundo académico en particular, que aspire a armonizar ambos niveles.

A este respecto, para la consideración de las implicaciones sociales de la dialéctica disciplinar, conviene no olvidar la distinción entre la sociedad como ‘sistema’ y como ‘mundo de la vida’. Los dos tipos de racionalidad y de acción racional, el instrumental y el comunicativo, se corresponden con las dos dimensiones sociales fundamentales del trabajo y de la interacción intersubjetiva. El sistema representa la organización de la esfera de la economía y del poder, con sus mecanismos de autorregulación social dirigidos a resolver problemas relativos a la autoconservación y reproducción de la sociedad. El mundo de la vida representa la autonomía de la esfera de la cultura, las normas y los valores, que son propios del ámbito espontáneo (no institucionalizado) de la intersubjetividad.

En las sociedades avanzadas globalizadas, los dos niveles del mundo de la vida y del sistema se han ido históricamente diferenciando y desacoplado a través de un proceso de ‘reificación’, por el cual el sistema ha ido invadiendo cada vez más los diferentes escenarios del mundo de la vida. A la larga, esta colonización sistematizada termina redundando en una mengua de sentido y una pérdida de libertad intersubjetivos ante la expansión de la racionalidad instrumental de los subsistemas del dinero y del poder (mercado y administración).

3.4. Diferencia de modos de pensar

Y, en cuarto lugar, además de la diferencia entre las dimensiones teórica y práctica del conocimiento, entre los distintos ámbitos cognoscitivos (sentido común y matemáticas, ciencias naturales y humanas, filosofía y teología) y entre los tipos básicos de racionalidad (instrumental y comunicativa), también cabe distinguir entre dos modos elementales de pensar que modalizan aún más la diversidad, complejidad y riqueza del conocimiento humano: el ‘pensar calculador’ (tecnología, ciencia, economía, política) y el ‘pensar meditativo’ (poesía, arte, mística, religión)³.

El pensar calculador, cercanamente emparentado con la racionalidad instrumental por su dependencia de la practicalidad inmediata, planifica y sistematiza complejos mecanismos de control de la vida natural y social con el fin de satisfacer los variados intereses y deseos de la voluntad humana. Dedicado a la vertiginosa generación de productos innovadores, nunca parece tener tiempo para pararse a meditar. El pensar meditativo, por el contrario, atreviéndose a lanzar más allá a la racionalidad comunicativa, se detiene a interrogarse y buscar sentido en todo cuanto es y conocemos. No es lo mismo calcular que meditar. Los intelectuales interdisciplinarios suelen ser también conscientes de esta distinción.

Todas y cada una de las posibilidades anteriormente descritas del despliegue de la estructura dinámica y polimórfica del conocimiento humano, finalmente, se encuentran siempre cargadas o marcadas por alguna clase de pertenencia a alguno de los variados modos culturales de existir y de pensar que pueblan el mundo. Nadie puede sustraerse completamente a su proveniencia cultural. Y no se vive, siente y piensa igual en Oriente (o, mejor, Asia-Pacífico) que en Occidente (o, mejor, Euro-América), ni tampoco en el Norte (los países desarrollados) que en el Sur (los países subdesarrollados o en desarrollo). En Europa, por ejemplo, existen diferencias apreciables entre el modo cultural anglosajón y el modo cultural continental, entre el modo centroeuropeo-escandinavo y el modo mediterráneo, entre el modo de los países del Este y el de los países atlánticos... En Asia,

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona 1989.

por su lado, también son claramente distinguibles los modos de pensar indio, chino, tibetano-mongol, coreano, japonés...⁴.

3.5. *Nuevas relaciones entre las disciplinas del conocimiento*

Admitiendo el carácter incompleto de las descripciones anteriores, en última instancia, consideramos suficientemente probado con lo expuesto que el conocimiento humano posee formas muy variadas y se halla sujeto a numerosos cambios, esto es, que posee una estructura de desarrollo polimórfica y móvil. Según eso, podemos formular con suficientes garantías nuestra tesis de que la intertrans-disciplinariedad se funda justo en esta demostrada diferencia de ámbitos cognoscitivos, tipos de racionalidades y modos de pensar que concurre intrínsecamente en el ejercicio de nuestras actividades intelectivas.

Ahora bien, el móvil contexto internacional de la globalización actual parece exigir un reajuste recíproco entre las ciencias, las filosofías y las teologías contemporáneas, junto a tantas otras facetas importantes de la vida presente, del que no puede quedarse al margen la dialéctica de las disciplinas. La globalización, además de una intensa modificación de las relaciones económico-socio-políticas, obliga a una renovación del pensamiento. Las posturas fijistas y monológicas del pasado comienzan a verse reemplazadas por intentos procesuales y dialógicos del pensar. La primacía coyuntural de lo globalizador invita a la emergencia de nuevos paradigmas epistemológicos, ante los que la reflexión interdisciplinar se encuentra en posición aventajada. Por paradójico que pueda parecer, las dificultades que en ocasiones dimanaban de la compartimentalización de las disciplinas y la fragmentación de los saberes, y su coincidencia con el contexto socio-histórico predominante de la globalización, juegan en favor de la interdisciplinariedad como intento de respuesta a las exigencias de nuestro tiempo.

En cualquier caso, las disciplinas no escapan a la inercia de este contexto móvil, desbordante e incierto, al que se intenta corresponder mediante una amplia gama de propuestas gnoseológicas, a menudo fundadas a partir de conocidos principios como los de

⁴ Cf. H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, East-West Center Press, Honolulu 1964; *A Comparative History of Ideas*, Kegan Paul International, Nueva York 1986.

‘indeterminación’ (Heisenberg), ‘relatividad’ (Einstein) y ‘complejidad’ (Morin)⁵. Cada vez se realizan más ensayos en todas las áreas del conocimiento que emplean enfoques ‘transversales’, metodologías ‘contrastativas’ o equipos ‘mixtos’ en sus investigaciones, que cruzan deliberada, inteligente y creativamente los contenidos disciplinares mediante la ‘hibridación’ de materias (bioética, ciencias medioambientales, relación mente-cerebro...) o que incluso se atreven con determinadas aspiraciones ‘holísticas’⁶. En estas circunstancias, en efecto, la interdisciplinariedad, por vocación propia, está mejor preparada que otras propuestas epistemológicas para aprender a hablar, junto a los lenguajes académicos de siempre, los dialectos gnoseológicos específicos de nuestro tiempo.

En el juego multicultural de las racionalidades y las disciplinas, ya no es posible regresar a un primado del principio de autoridad, mientras que la postmodernidad ya ha socavado la confianza espontánea en los grandes relatos. La transición del conflicto al encuentro pide, pues, la ‘aproximación’ de todas las disciplinas, racionalidades y culturas, una interpelación al acercamiento en la que la inter-transdisciplinariedad está llamada a desempeñar un papel destacado. Conscientes los investigadores y divulgadores interdisciplinares de la dialéctica de culturas, racionalidades y disciplinas, lo decisivo no será tanto la ‘situación’ inevitable de conflicto cuanto la ‘gestión’ dialógica del mismo. Más aún, las aportaciones inter-trans-disciplinares, frente al primado de la alianza entre ‘razón instrumental’ consumista y ‘razón fragmentada’ postmoderna, pueden servir de ayuda para preparar la salida del *status quo*.

Así, dada esta situación, lo raro sería que no hubiera que hacer ningún esfuerzo por la integración de los conocimientos, la conciliación de las racionalidades y la expansión del pensar. Al hilo de esto, la carga de la prueba, y las dificultades para la fundamentación, más bien recaerían sobre quienes se negaran a admitir la necesidad de ningún esfuerzo interdisciplinar. En lugar de cuestionar la posibilidad de

⁵ Cf. W. HEISENBERG, *Física y filosofía*, La Isla, Buenos Aires 1959; A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Bosch Ed., Barcelona 1980; E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona 1994; *L’intelligence de la complexité*, L’Harmattan, París 1999.

⁶ Cf. G. REMOLINA, *Del ‘Big Bang’ de las ciencias a la integración del saber. Reflexiones sobre la interdisciplinariedad*, Lección Inaugural del Curso 2012, Universidad Centroamericana de Managua.

la interdisciplinariedad en busca de una respuesta positiva definitiva, sería acaso más correcto hacerse la pregunta negativa de ‘por qué no la interdisciplinariedad’.

4. POLIMORFISMO Y MOVILIDAD DEL CONOCIMIENTO

Nos detenemos a continuación en la descripción del polimorfismo y la movilidad del conocimiento, porque consideramos al trabajo interdisciplinar como una consecuencia natural de ello y también porque consideramos que sobre ello se funda la posibilidad de un tránsito real del conflicto de las disciplinas y la fragmentación de los saberes al encuentro inter-trans-disciplinar.

Que el conocimiento es polimórficamente móvil se aprecia en la existencia de diversas clases de inteligencia en la razón humana, en la multiplicidad de modos culturales de pensar, en el dinamismo interno del despliegue del deseo de conocer y en la auto-trascendencia gnoseológica que viene implicada en ese mismo despliegue.

4.1. *Del conflicto al encuentro a través del polimorfismo móvil del entendimiento humano: inteligencias y culturalidades múltiples*

No existe un único *cogito* del ser humano. Ni tampoco una única interpretación de ese *cogito*, de la razón humana. La extendida idea de una sola razón para un solo individuo racional expresa una visión reduccionista, empobrecedora, casi caricaturesca, de la racionalidad humana. La razón no es solipsista ni está hecha de una sola pieza. El individuo se racionaliza socializándose y aprende a moverse en muchos niveles y por muchos circuitos de lo racional o cognoscible. La inteligencia es múltiple, las culturas son múltiples y la multiplicidad de la inteligencia se halla influida siempre por múltiples variables culturales.

Por un lado, las personas no tenemos una sola inteligencia, sino ‘inteligencias múltiples’⁷. Así que la inteligencia, el entendimiento y la razón son poliédricos, multifactoriales, caleidoscópicos. Solemos asociar nuestro nivel de inteligencia al coeficiente obtenido en los llamados ‘tests de inteligencia’, diseñados principalmente para medir

⁷ Cf. E. GARDNER, *La teoría de las inteligencias múltiples*, Fondo de Cultura Económica, México 1987; *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*, Basic Books, Cambridge Mass. 2006.

la dimensión lógico-conceptual de las facultades intelectivas. En las últimas décadas, empero, se ha desarrollado un elenco de técnicas contrastadas capaces de medir coeficientes de otras muchas dimensiones de la inteligencia individual y grupal. Los niveles de inteligencia marcan coeficientes de distinto grado en personas diferentes, como también en la misma persona en momentos distintos.

Hoy ya es común distinguir entre las inteligencias ‘conceptual-simbólica’, ‘lógico-matemática’, ‘somático-cenestésica’, ‘emocional-pulsional’, ‘estético-musical’, ‘intra-interpersonal’, ‘natural-ecológica’ y ‘místico-religiosa’, entre otras. Existen, de hecho, maneras más y menos sensatas de razonar con conceptos e interpretar símbolos, de operar numérica y formalmente, de cuidar de nuestro cuerpo, nuestra salud, nuestra movilidad, de experimentar afectos, sentimientos, instintos, pasiones, de apreciar la belleza, el arte, la música, de relacionarse con uno mismo y con los demás, de vivir en el entorno o convivir con animales y plantas, de entender la religión, la espiritualidad, la mística. Una misma persona, en efecto, puede alcanzar una elevada inteligencia conceptual o musical y, al mismo tiempo, haber desarrollado una baja inteligencia afectiva o interpersonal.

En consecuencia, como la nuestra es una razón diversificada en inteligencias múltiples, el ejercicio de lo racional entrena siempre en cada caso un determinado grado de adiestramiento en la transversalidad entre inteligencias. Es de subrayar que la interdisciplinariedad se funda también en esta necesidad constante de ejercer actividades transversales en el juego móvil de las inteligencias múltiples. Acostumbrándose a este modelo múltiple de *cogito*, además, se salvan los defectos y los excesos del reduccionismo y se aprende a adquirir soltura en la movilidad del pensamiento. Lo contrario de las posturas reductivistas, la interdisciplinariedad ejerce una especie de ‘anti-reduccionismo móvil’.

Por otro lado, nuestro mundo globalizado se encuentra en plena fase de tránsito y transformación. Cambian fronteras y se desplazan ejes geoestratégicos. Ningún área del globo puede considerarse ya el centro del universo. El mundo cultural es de por sí extremadamente polifacético, versátil, entremezclado, y lo es exponencialmente más en tiempos de globalización. Por ello, como nuestras culturas de referencia se encuentran ya globalizadas sobre un trasfondo de culturalidades múltiples, se vuelve imprescindible sobrepasar las barreras del etnocentrismo (en nuestro caso, del eurocentrismo), aprendiendo a

manejar los diferentes lenguajes culturales del mundo y desarrollando cierta pericia en la políglosis.

Hay que admitir que la interdisciplinariedad se ve afectada hoy de especial manera por la transversalidad de la dialéctica multicultural. Entrenándose en la mediación intercultural, no obstante, se disuelven los fanatismos etnocéntricos y se abre camino al diálogo entre las culturas. Incompatible con las posturas chovinistas o gregarias, en fin, la interdisciplinariedad está llamada a practicar una suerte de ‘anti-chovinismo políglota’.

4.2. Aspectos epistemológicos

A la estela de lo dicho hasta aquí, precisamos ahora que el polimorfismo y la movilidad que son propios de la interdisciplinariedad (como también de la irracionalidad y de la interculturalidad) se fundan, más directa y concretamente, en el polimorfismo móvil del ‘deseo de conocer’. Todavía más, no sólo sostenemos que la interdisciplinariedad resulta coherente con la estructura dinámica y diferenciada del entendimiento humano, la cual responde a ese deseo de conocer, sino que conduce esa misma estructura dinámica hacia su completitud.

4.2.1. El deseo de conocer

Ya afirmaba Aristóteles hace veinticuatro siglos que “todos los hombres desean por naturaleza conocer”⁸. Así que existe tal cosa como el ‘deseo de conocer’. A lo largo de nuestra trayectoria biográfica, de hecho, desde la más tierna infancia, pasando por la pubertad, adolescencia y juventud, hasta la madurez y ancianidad, siempre nos encontramos en proceso de aprendizaje. Deseamos natural y espontáneamente adquirir conocimientos de todo tipo, prácticos y teóricos, particulares y universales, probables y necesarios, virtuales y reales... Y nuestra biografía personal se encuentra atravesada, entre otros importantes vectores, también por nuestra manera personal de satisfacer ese deseo natural y espontáneo de conocer, de alcanzar el conocimiento. Esta aspiración espontánea y cotidiana al saber, esto es, al dominio perfectible de los diferentes ámbitos cognoscitivos, admite ser cultivada, desarrollada y aplicada según diversos grados,

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I.

modalidades y tiempos. Así que existe tal cosa como el cultivo del deseo natural de conocer.

Pues bien, el análisis del 'deseo de conocer cultivado' descubre en él cuatro notas fundamentales: se trata de un deseo 'puro', 'separado', 'desinteresado' e 'irrestricto'⁹. Decimos, primero, que es un deseo puro en el sentido de que es un deseo verdadero, auténtico, sincero, que aspira a conocer la verdad en sí por su valor mismo. Es un deseo puro (pero no en un sentido moral ni religioso, o sea, no en cuanto que algo no-malvado o no-pecaminoso) como lo contrario a una búsqueda aparente, engañosa o deformada que no apunta conscientemente hacia el conocimiento en cuanto tal. Segundo, decimos que es un deseo separado, porque resulta del cuestionamiento imparcial, es decir, de la investigación que se distancia de la perspectiva de la primera persona, del discurso que argumenta con pretensiones de objetividad. Es un deseo separado como lo opuesto a un deseo apegado, condicionado, mezclado. Tercero, decimos que se trata de un deseo desinteresado en la medida en que de él depende la posibilidad de toda indagación independiente, crítica, libre de presiones ideológicas o económicas. Es un deseo desinteresado como incompatible con unas motivaciones interesadas, manipuladoras, sospechosas. Y, cuarto, decimos que es un deseo irrestricto, pues de él proviene todo inquirir ilimitado, incondicionado, abierto a cualesquiera consideraciones pertinentes. Es un deseo irrestricto como lo inverso de un deseo restringido, reducido, limitado.

El cultivo puro, separado, desinteresado e irrestricto del deseo de conocer supone, en definitiva, una gran maniobra contra determinadas formas más o menos encubiertas de deformación pseudo-científica, de subjetivismo egocéntrico, de oportunismo manipulador y de reduccionismo arbitrario, que pueden aquejar a las actividades cognoscitivas cuando vienen motivadas por un deseo no puro, no-separado, no-desinteresado y no-irrestricto (esto es, aparente, apegado, interesado y restringido) de conocer.

Asimismo, este deseo de conocer puro, separado, desinteresado e irrestricto es la fuente de la 'auto-trascendencia' que viene implicada en el desarrollo del conocimiento humano. Conocer racionalmente implica trascenderse a uno mismo desde un estado previo

⁹ Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight. Estudio de la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca 1999, Parte I.

de ignorancia. Ese auto-trascenderse, según veremos, involucra la actividad de un complejo dinamismo de comportamientos cognoscitivos complementarios. En síntesis, el deseo de conocer es auto-trascendente y, acaso por eso mismo, resulta ser, también él, móvil y polimórfico.

4.2.2. El deseo de no-conocer

Ahora bien, concedida esta interpretación un tanto ‘optimista’ o afirmativa del deseo de conocer, viene al caso introducir también una interpretación algo más ‘sospechosa’ o crítica del mismo, entendiendo que ambas interpretaciones guardan entre sí una relación de circularidad dialéctica. Además del deseo positivo de conocer, es de notar que en nosotros también se da un ‘deseo de no-conocer’. Este deseo negativo con frecuencia se presenta como una mera renuncia al cultivo explícito del deseo de conocer. En sus formas más blandas, es un deseo que desiste de alguna o algunas de las cuatro notas elementales del deseo positivo de conocer; en su forma dura, consiste en un deseo ‘impuro, apegado, interesado y restringido’ de conocimiento.

Llamamos ‘huida de la intelección’ a aquella claudicación de la racionalidad, a aquella invasión de la irracionalidad, a aquella fuga de la comprensión, que suele ir paralela al deseo de conocer no cultivado y al no-deseo de conocer consumado. En general, consiste en una negativa a la incondicionalidad del movimiento racional auto-trascendente, en un sometimiento de ese impulso de transcendencia a condiciones limitativas.

La huida de la intelección es la principal causa del oscurantismo. Y el oscurantismo constituye una de las principales raíces de los conflictos de racionalidades, culturas y disciplinas. La huida de la comprensión, con el oscurantismo resultante, termina siempre generando alguna nube de ‘puntos ciegos’. Un punto ciego es lo contrario de un punto de vista. Es una dirección o perspectiva a la que no prestamos atención. Todos los sujetos biográficos albergamos nuestra particular constelación de puntos ciegos. En efecto, tendemos a deponer el ejercicio racional de nuestras capacidades cognoscitivas ante cualquier amenaza potencial a nuestra ‘zona de confort’ existencial.

Los sumatorios de puntos ciegos, por su parte, conducen a una ‘desviación’ acumulada del deseo de conocer cultivado en niveles individuales, grupales y generales. Diversas formas disfrazadas de irracionalidad se infiltran así en la dinámica positiva del conocimiento

y se hacen pasar por modelos consolidados de racionalidad. Arranca con ello una intrincada dialéctica individual, grupal y general de ‘posiciones y contraposiciones’, la cual guarda una relación directa con los desarrollos de la dialéctica de fondo que se da entre el deseo de conocer y la huida de la comprensión.

4.2.3. Puntos de vista móviles

Precisando un poco más, se suele distinguir entre actos de ‘intelección genuina’ (*insights*), obtenidos por la dinámica creativa del deseo de conocer cultivado, y actos de ‘intelección aparente’ o errónea (*oversights*), resultado de la dinámica elusiva de la huida de la comprensión individual, grupal y general. En los primeros se produce una comprensión del objeto por sus leyes inherentes y en los segundos se consienten explicaciones demasiado apresuradas, superficiales o aparentes.

Por su parte, los *insights* o intelecciones mediante las que se adquiere conocimiento verdadero pueden ser de dos clases: ‘directos’ o ‘inversos’. Los primeros aprehenden positivamente las causas explicativas de un objeto legítimo del cuestionamiento inteligente mediante el ejercicio racional de las actividades cognoscitivas, mientras que los segundos captan una mala comprensión del objeto cognoscible por causa de desviaciones introducidas en alguno de los momentos de la dinámica intelectual. Los dos tipos fundamentales de intelección, el directo y el inverso, contribuyen de igual manera al avance de los conocimientos y al desarrollo de las disciplinas. Manteniendo una circularidad entre sí, los *insights* directos proporcionan respuestas a los problemas del conocimiento y los *insights* inversos corrigen los elementos de error detectables en esas respuestas.

A su vez, la circularidad entre las intelecciones directas e inversas se inscribe en el círculo dialéctico de la distinción de otros dos tipos básicos de intelecciones: las ‘radiales’ y las ‘axiales’. Los actos intelectivos radiales permiten desarrollar y adentrarse en los detalles de lo ya comprendido, descubriendo aspectos inatendidos dentro de algún ámbito cognoscitivo ya explorado y completando las tareas analíticas de forma exhaustiva. Los actos intelectivos axiales, por su lado, son aquellos que, sobre la base de los conocimientos adquiridos, descubren horizontes cognoscitivos antes no vislumbrados en lo entonces conocido. Los *insights* radiales posibilitan la exhaustividad en el conocimiento, mientras que los axiales contribuyen a saltar hacia

‘puntos de vista superiores’. Un punto de vista (una perspectiva, mirada u óptica) es superior a otros cuando demuestra ser más inclusivo axialmente y estar mejor articulado radialmente que cualquiera de ellos.

En consecuencia, el desarrollo racional completo del deseo de conocer requiere la adopción cada vez más experta de un ‘punto de vista móvil’. Un punto de vista es móvil (por contraposición a un punto de vista ‘fijo’) cuando ha aprendido a ascender y descender axialmente, como también a avanzar y retroceder radialmente, sobre la acumulación sistematizada de intelecciones directas e inversas con la que se construye la arquitectura dinámica y diferenciada del entendimiento humano. De este modo, la interdisciplinariedad también se funda en esta movilidad de puntos de vista de la que disfruta nuestra actividad cognoscitiva avanzada.

Finalmente, en su compromiso con la irrestrictibilidad incondicional del deseo de conocer, la interdisciplinariedad no se cierra a trazar ni tampoco a atravesar el límite gnoseológico entre el estudio del ‘ser proporcionado’ y el del ‘ser trascendente’. Se entiende por ser proporcionado la realidad empíricamente conocida a la luz de la movilidad multivectorial del entendimiento humano, mientras que por ser trascendente se entiende la región todavía desconocida o supuestamente incognoscible de lo real. Explorando esa frontera, la interdisciplinariedad se abre también al horizonte del conocimiento trascendente, en su doble orientación de ‘trascendencia general’ u horizontalidad hacia lo enigmático del mundo y de ‘trascendencia especial’ o verticalidad hacia lo Sagrado o el Misterio.

4.3. La auto-trascendencia en el conocimiento

La interdisciplinariedad, como modalidad eminente de cultivo del deseo de conocer, se puede considerar al mismo tiempo una ‘campana contra el oscurantismo’ y un ‘camino de auto-trascendencia’. En paralelo con las cuatro notas del deseo de conocer, la auto-trascendencia del conocimiento se estructura dinámicamente en los cuatro niveles consecutivos de ‘atención, inteligibilidad, razonabilidad y responsabilidad’ (o de experiencia, cuestionamiento, justificación y práctica). Los perfiles auto-trascendentes del conocimiento también inciden a su modo en el desenvolvimiento de la dinámica interdisciplinar.

4.3.1. La auto-transcendencia gnoseológica como ejercicio de atención

La salida de sí implicada en la auto-transcendencia del deseo de conocer se puede apreciar ya al nivel de la sensibilidad. Efectivamente, cuando conocemos algo por medio de los sentidos, nuestro conocimiento alcanza de algún modo el mundo. Pero la experiencia sensible del mundo se hace más pobre o más rica de acuerdo con el grado de atención otorgada a las distintas dimensiones, planos y elementos del universo circundante. Las mentes más despiertas a lo otro de sí son las que mejor aprenden a auto-transcenderse.

La 'atención' constituye, por tanto, un primer paso fundamental – con demasiada frecuencia, dado por supuesto– en el arranque del proceso del deseo de conocer auto-transcendente. El cuestionamiento de lo extraño y desconocido, la pasión por la experimentación y el conocimiento, se fundan, en un primer momento, en esta capacidad de atención a los datos de la experiencia sensible (externa e interna) que precede a toda forma posterior de interrogación. Sin atención a la realidad, efectivamente, no hay preguntas inteligentes. Y sin preguntas inteligentes que guíen la investigación, no puede haber conocimiento real y cierto. Por el contrario, cuanto más atención consciente prestamos a lo real y cuanto mayor es la experiencia acumulada, mejores datos poseemos para configurar y verificar nuestro conocimiento del mundo.

La atención humana, además, es ya de por sí virtualmente inteligente, pues se ve obligada a seleccionar e interrelacionar aquellas experiencias que resultan más significativas y dignas de ser cuestionadas de entre las innumerables vividas. Y ello, por no hablar de los puntos ciegos y las falsas descripciones que a veces se proyectan sobre lo experimentado por la huida de la comprensión. Este papel fundamental que juega la atención selectiva en la configuración de la experiencia humana en general lo ejerce también, como no podía ser de otro modo, sobre nuestra capacidad interrogativa y la configuración de nuestros conocimientos en particular. En fin, una pedagogía de la interdisciplinariedad pasa necesariamente por una propedéutica de la atención selectiva.

4.3.2. La auto-transcendencia gnoseológica como ejercicio de inteligibilidad

Un segundo eslabón de la apertura trascendente del conocimiento humano, íntimamente dependiente del anterior, lo conforma la capacidad de suscitar preguntas acerca de la realidad que

experimentamos cuando estamos atentos. Además de conocer sensiblemente —o acaso justo por eso—, el ser humano es un ser de interrogaciones con una capacidad de cuestionamiento potencialmente ilimitada. Nos preguntamos qué, cómo, por qué y para qué son las cosas y los hechos del mundo en busca de respuestas convincentes. Nos preguntamos por lo más alto y lo más bajo, por lo profundo y lo superficial, por lo más inútil y lo más valioso. Nos preguntamos ‘qué es’ la realidad (el *quid est*) y también ‘si es así’ lo que pensamos acerca de la realidad (el *an sit*).

De esta manera, después de la atención viene el nivel de la ‘inteligibilidad’. Sólo porque experimentamos atentamente, podemos ir más allá lanzando preguntas para la comprensión. Sin esa dimensión interrogativa, lo experimentado en la atención queda en la sombra de la ignorancia. Ensayamos respuestas (hipótesis, teorías, conjeturas) para toda clase de preguntas, unificando y relacionando, clasificando y graduando, generalizando, aplicando y sistematizando selectivamente los datos de nuestra experiencia atenta.

Al igual que en el primer nivel de la exigencia de atención había que ejercitar la inteligencia para distinguir las experiencias significativas de las insignificantes, este segundo paso de la exigencia de inteligibilidad se ejecuta formulando las preguntas que son relevantes y descartando las que son espúreas para el conocimiento de la realidad y la existencia. Con ayuda de la imaginación y la especulación, proponemos explicaciones más o menos plausibles, elaboramos cosmovisiones y exploramos las posibilidades del ser y del hacer.

4.3.3. La auto-transcendencia gnoseológica como ejercicio de razonabilidad

La atención y la inteligibilidad no son las únicas exigencias de la auto-transcendencia gnoseológica. Además de los datos empíricos de la atención y las preguntas hipotéticas de la inteligibilidad, también se nos suscitan cuestiones para la reflexión. Al deseo de conocer no le basta con el diseño de hipótesis explicativas sensatas, sino que insiste en verificar de la mejor forma posible si nuestras respuestas a las preguntas inteligentes acerca de la experiencia consciente son correctas, si las explicaciones propuestas son válidas.

En este tercer nivel de la ‘razonabilidad’, el intelecto ya no opera a través de ideas, hipótesis y teorías, sino emitiendo juicios afirmativos o negativos acerca de aquéllas por medio de justificaciones,

argumentaciones y demostraciones razonadas. El deseo de conocer, más que de ideas plausibles, necesita ahora de razones convincentes. Las cuestiones para la reflexión se corresponden, así, con la función auto-crítica del proceso auto-transcendente. Esa crítica, que marca los límites y posibilidades de nuestra inteligencia, somete a escrutinio las creencias previas y las convicciones espontáneas. Junto a la necesidad de estar atentos a nuestras experiencias y preguntarnos por su sentido en busca de respuestas inteligentes, el momento reflexivo de la trascendencia gnoseológica, en suma, introduce la condición de que esas experiencias y respuestas se vean contrastadas críticamente a fin de determinar su virtual validez.

4.3.4. La auto-transcendencia gnoseológica como ejercicio de responsabilidad

Tras los momentos anteriores de atención, inteligencia y reflexión, el deseo de conocer traspasa el plano teórico para ingresar en el terreno de lo práctico. En un cuarto paso, ante el entendimiento surgen interrogantes sobre la acción. Sabido lo sabido, interesa dilucidar qué debemos hacer y cómo debemos hacerlo. Estas cuestiones para la deliberación sobre la elección de medios y fines en la vida práctica, una vez evaluada la razonabilidad de nuestras interpretaciones, introducen la condición de actuar en consecuencia.

En este estadio de la 'responsabilidad', pues, la auto-transcendencia cognoscitiva cultivada se pregunta si esto o aquello merece la pena, si es bueno de verdad o en apariencia, si debe hacerse o no. La responsabilidad ante el conocimiento, además, vuelca a éste hacia las fronteras de la colaboración y la benevolencia, el diálogo y el respeto, la solidaridad y la justicia.

Los cuatro pasos de la auto-transcendencia gnoseológica, en definitiva, se concretan biográfica o narrativamente mediante un encadenamiento personal retroactivo de experiencias de atención, preguntas para la inteligencia, preguntas para la reflexión y preguntas para la deliberación. De este modo, cuanto más fecundas son aquellas experiencias y preguntas, más denso y productivo se vuelve el tejido de la biografía intelectual de los pensadores interdisciplinares.

4.4. *Diálogo en la frontera y creatividad*

De una parte, las disciplinas disfrutan de una legítima autonomía para desarrollar su labor en su respectivo ámbito de estudio. Como

cada una se restringe metodológica y materialmente a su campo de trabajo específico estableciendo sus propios límites, existen las 'fronteras entre disciplinas'. Pero las fronteras interdisciplinares no son monolíticas ni fijas, sino permeables y movedizas. Más aún, en las relaciones interdisciplinares existen 'zonas de solapamiento', esto es, regiones del ser investigadas desde ángulos distintos por varias disciplinas, contenidos materiales sistematizados de manera diversa según su distinto modo de tratamiento y de aplicación, aspectos transversales que se repiten en líneas de investigación alejadas. Esas zonas de entrecruzamiento en torno a las fronteras interdisciplinares constituyen los 'puntos nodulares' de la interdisciplinariedad. La interdisciplinariedad se especializa en detectar y analizar esos puntos de contacto y de transvase poniendo a las disciplinas implicadas en diálogo mutuo. Así, por esta propiedad transfronteriza, la interdisciplinariedad bien entendida se convierte en forma privilegiada de diálogo entre las ciencias (matemáticas, naturales y humanas), las artes, las filosofías e incluso las teologías.

Por otro lado, así como el deseo de conocer no se desarrolla plenamente si no es cultivado y así como el conocimiento no surge de la nada sino que ha de ser inteligentemente buscado, la interdisciplinariedad es algo que 'hay que hacer': la interdisciplinariedad es siempre una actividad creativa. Existen también, así pues, el 'cultivo del deseo de interdisciplinariedad' (o sea, del deseo de conocer interdisciplinarmente), el 'cultivo del diálogo interdisciplinar' (como aprendizaje de una políglosis gnoseológica) y el 'cultivo de la creatividad para la interdisciplinariedad' (además de para la irracionalidad y para la interculturalidad).

5. LA INTERDISCIPLINARIEDAD COMO PROMOCIÓN DEL ENCUENTRO SOSTENIDO DE RACIONALIDADES Y DE CULTURAS

La inter-trans-disciplinariedad, según estamos viendo, al mismo tiempo que se origina en la estructura móvil y polimórfica del conocimiento, también sirve de incentivo y dinamiza la posibilidad de un tránsito del conflicto al encuentro entre las diferentes formas de racionalidad y de cultura. Lo interdisciplinar posee vocación de encuentro. Frente a la 'intransitividad de la monodisciplinariedad' (reduccionista, fragmentaria, compartimentada), podemos hablar con propiedad de una 'transitividad de la interdisciplinariedad'. Y donde

la primera se temporaliza en lo puntual, la segunda aspira a lo sostenible. De este modo, si hasta aquí hemos atendido mayormente a los vectores ‘multi-inter-trans’ de la dialéctica entre disciplinas, pasamos a ofrecer, antes de finalizar, una breve consideración de los vectores ‘trans-meta’-disciplinares.

No es demasiado *naïf* afirmar que el encuentro será siempre una posibilidad de la especie humana. (Bien sabemos que también lo será el desencuentro). A pesar de los muchos malentendidos y conflictos, el encuentro y el acuerdo son siempre posibilidades reales que merecen ser ensayadas. Además, la sobrepasante cantidad, variedad y variabilidad de los conocimientos se halla en todo momento a la espera de ser creativamente salvaguardada, articulada y lanzada hacia adelante.

Añadimos ahora, de manera circular, que ‘la inter-trans-disciplinariedad se funda en la necesidad y posibilidad de una promoción sostenida del encuentro de racionalidades y culturas humanizadoras’, por un lado, y que, por otro, esa posibilidad de promoción sostenida o sostenible del encuentro se ve consolidada y desarrollada de manera especial justamente por el esfuerzo inter-trans-disciplinar. A fin de promover ese encuentro, además, entendemos que la inter-trans-disciplinariedad puede echar mano de diferentes herramientas, entre las cuales destacamos aquí a las corrientes dialógicas y hermenéuticas de la filosofía contemporánea, que proporcionan suficiente horizonte reflexivo, aparataje terminológico y armazón metodológica para emprender la justificación de dicha tarea.

5.1. Dialogicidad y hermenéutica, herramientas para el encuentro políglota

La interdisciplinariedad defiende la coherencia en el saber y resguarda la pregunta por el sentido. Practica, por eso, la políglosis (o sea, la traducción e interpretación de lenguas, junto al conocimiento de diferentes gramáticas) con su uso inteligente tanto del lenguaje científico (lógico-explicativo) como del lenguaje simbólico (poético-meditativo). Por esa misma condición políglota, en primer lugar, tiene larga experiencia en la dialogicidad. Existe una estrecha vinculación, pues, entre la alteridad, la dialogicidad y la políglosis. Y por este acervo de experiencia dialógica, en segundo lugar, pertenece con pleno derecho y a su peculiar manera, como toda forma verdadera de diálogo, al universo hermenéutico o interpretativo. También están estrechamente vinculadas, pues, la historicidad, la narratividad y la biografía.

5.1.1. Alteridad, dialogicidad y políglosis

Una mentalidad o racionalidad es ‘dialógica’ cuando toma conciencia del elemento de diferencia, de alteridad proveniente de otros, que contribuye a la formación del pensamiento propio, al mismo tiempo que se muestra consciente de la insuficiencia del propio pensar para incluir todas las dimensiones complementarias. Cuando esa conciencia ni siquiera alberga la sospecha de unas diferencias y unas insuficiencias razonables, permaneciendo cerrada a la otredad, entonces se trata de una mentalidad o racionalidad ‘monológica’, capaz de manejar un único tipo de discurso.

Pero el diálogo implica un decir y un oír. Consiste en la exposición recíproca de pensamientos, mentalidades o interpretaciones en potencia divergentes que se mantiene abierta a la escucha y recepción de lo otro desde la propia diferencia. Comporta, por ello, el requisito del reconocimiento del otro en cuanto que portador potencial de un mensaje significativo. ‘Reconocimiento’ y ‘escucha’, así, constituyen dos condiciones elementales de la dialogicidad. El diálogo constituye una mediación privilegiada de la alteridad y, justo por eso, la forma superior de racionalidad hermenéutico-comunicativa. Y la dialogicidad políglota es el modo más avanzado de esa forma de racionalidad.

Pues bien, interesa distinguir entre dos clases diferentes de diálogo, que guardan entre sí una relación dialéctica: el diálogo ‘intelectual’ y el diálogo ‘existencial’¹⁰. El diálogo intelectual se ordena a la consecución de conocimientos, la transmisión de información y el intercambio de ideas, como producto de la actividad teórica. El diálogo existencial, por su lado, como parte de la vida, inmiscuye a la persona entera, en todas sus dimensiones biográficas, más allá de las actividades puramente racionales, conscientes o deliberadas. De este modo, la interdisciplinariedad políglota se alimenta poniendo en diálogo a ambas clases de dialogicidad. Esta dialogicidad gnoseológico-existencial, que hace camino compartiendo la vida y entrelazando las biografías, también forma parte importante de la dialéctica interdisciplinar.

¹⁰ Cf. K. JASPERS, *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1959, vol. 2; P. CEREZO GALÁN, *Reivindicación del diálogo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1997.

5.1.2. Historicidad, narratividad y biografía

Íntimamente ligado al ejercicio de la dialogicidad, además, se encuentra el ejercicio hermenéutico. En buena medida, el ser humano es un 'ser de interpretaciones' y, para él, 'conocer será siempre interpretar'. Y todo lo que es humano es también histórico. Los encuentros y desencuentros entre disciplinas o entre racionalidades, por tanto, requieren de un tratamiento hermenéutico, es decir, de un enfoque histórico-interpretativo.

En lo que a ese abordaje histórico-interpretativo se refiere, afortunadamente, no partimos en absoluto de cero. Las diversas versiones de la filosofía hermenéutica contemporánea, con su extremada conciencia de la historicidad y como producto que son también de la razón histórica, pueden proporcionar suficiente armadura metodológica, terminológica y conceptual para cubrir ese requisito¹¹. Especialmente interesantes resultan sus aportaciones acerca de la 'dialéctica de horizontes de interpretación'. Aquí nos contentamos con remitirnos a ellas. Combinando circularmente términos dialécticos como los de 'conflicto y fusión' de horizontes, 'prejuicio y tradición', 'distanciamiento y efectualidad', 'sospecha y reconstrucción', esas aportaciones entran a su modo en los confines de la interdisciplinariedad.

Por mediación de esta dialéctica narrativa entre dialogicidad intelectual y existencial, la interdisciplinariedad no renuncia tampoco al desarrollo de unas 'disciplinariedades con rostro'. Nunca está de sobra recordar que las racionalidades, las culturas y las disciplinas en verdad existen sólo cuando las encarnan las personas. Si merece la pena el encuentro interdisciplinar e intercultural de racionalidades, no lo es principalmente por las racionalidades, las culturas ni las disciplinas en sí mismas, sino por los 'sujetos biográficos'. Es una meta razonable y deseable impedir que el inevitable desencuentro intelectual de racionalidades, culturas y disciplinas dificulte gravemente el posible encuentro existencial a todos los niveles de los sujetos con rostro biográfico o narrativo¹².

¹¹ Cf. H.G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1993; P. RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970; *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica* (3 vols.), Megápolis, Buenos Aires 1976.

¹² Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.

5.2. *Utopía negativa del encuentro*

Por resultar coherente (casi isomórfica) con el pleno despliegue del 'deseo' de conocer, a la interdisciplinariedad le es inherente un cierto componente desiderativo e incluso utópico. Pero en la dialéctica trans-meta-disciplinar (como en todo recurso a consideraciones dialécticas acerca del porvenir), ese componente tiene que ser sobre todo de tipo negativo. La interdisciplinariedad, en general, tiene más de custodia de la pregunta que de mecanismo de respuestas. No es posible describir positiva, certera y necesariamente qué nuevas formas adoptará ni por qué carriles transitará la actividad interdisciplinar del futuro. Ni tampoco es deseable entregarles a los intelectuales interdisciplinarios virtuales una construcción cerrada o restrictiva de lo morfológico y lo móvil del conocimiento.

Aun así, aunque no vale superponer de manera unívoca sobre el futuro las imágenes proyectadas del presente, sí podría resultar practicable una especie de 'heurística negativa' de la metadisciplinariedad. En efecto, acaso no podemos saber 'cómo debe ser' el deseable encuentro de racionalidades inter-trans-disciplinarias, pero sí sabemos 'que no queremos' el frecuente desencuentro. Y podemos trabajar también por desplazar del presente lo que no queremos que afecte perniciosamente a la disciplinariedad del futuro. Para el futuro de la interdisciplinariedad, pues, habrá que aprender a conjugar dialécticamente el realismo en lo referente a la necesidad de un encuentro sostenible de racionalidades inter-trans-disciplinarias y el utopismo en lo que respecta a la consecución de ese mismo encuentro.

Rechazamos, por peligrosamente vinculada al pensamiento monológico, la virtualidad de una utopía positiva de dicho encuentro. Al igual que parece sensato, según enseña la historia, aplicar una desconfianza atenta, inteligente, razonable y responsable ante cualquier totalización ética, política o religiosa, también parece sensato hacerlo ante cualquier totalización gnoseológica, antropológica u ontológica. Una interdisciplinariedad abierta y viva no puede imponer ningún modelo a priori de 'totalización positiva' o katafática. Es preferible hablar, entonces, de 'utopía negativa' o apofática del encuentro disciplinar, designación que no entraña especial amenaza para las posibilidades del futuro, sino que sirve más bien de incentivo para la transformación del presente¹³.

¹³ Cf. T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1992.

El pensamiento negativo, atento a la potencia transformadora de la negatividad, en su doble función 'crítica' y 'emancipadora', sólo niega de la realidad lo que pueda contener de falsedad e injusticia. La carga de negatividad perteneciente a la utopía y a la dialogicidad, esto es, el poder alterador de lo apofático, sólo se resiste a determinar monológicamente cómo debería ser el futuro para insistir en la toma de conciencia sobre cómo no debería de ser el presente. Y esta conciencia dialógica compartida acerca de los límites del presente resulta decisiva para una apertura creativa sostenible de las posibilidades del futuro.

Cabe hablar también, finalmente, de una 'falsabilidad de la interdisciplinariedad'. La falsabilidad es una forma importante de pensamiento crítico negativo¹⁴. El desarrollo de las ciencias y del conocimiento se ha visto estimulado históricamente sometiendo a crítica, buscando inconsistencias, poniendo a prueba las hipótesis, teorías y doctrinas establecidas, forzándolas así a ser corregidas o incluso a verse desbancadas por mejores propuestas explicativas. El trabajo interdisciplinar supone de por sí una inteligente táctica de falsación de los enfoques monodisciplinarios. Y podemos asumir asimismo que la interdisciplinariedad, siendo ella misma falible, es en verdad falsable.

5.3. *Nota sobre lógica*

Sin pretensiones de exhaustividad, podemos afirmar que la lógica interdisciplinar es una lógica de la inclusividad, de la negatividad y de la circularidad. Estas tres formas lógicas del pensamiento interdisciplinar también valen a su manera para el pensamiento dialógico y el pensamiento hermenéutico, con los que aquél se haya íntimamente emparentado. Corrigen el exclusivismo, el positivismo y el univocismo que suelen ser propios de la monodisciplinariedad reductivista.

En primer lugar, no sería justo decir que el pensamiento monológico y monodisciplinar son efecto directo de la lógica tradicional occidental, ya sea en sus versiones de lógica formal del silogismo, de lógica positivista hipotético-deductiva, de lógica trascendental kantiana, de lógica dialéctica hegeliano-marxiana o de lógica simbólico-matemática neopositivista. Pero el caso es que debe haber alguna conexión (posiblemente de circularidad por influjo mutuo) entre esos formatos

¹⁴ Cf. K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Círculo de Lectores, Barcelona 1995.

lógicos tradicionales y la asentada tendencia a la fragmentación cognoscitivo-disciplinar. Sobre todo en sus orígenes aristotélicos (la lógica del silogismo deductivo e inductivo), la primacía de la corrección formal se fundamenta en los principios axiomáticos de 'identidad', de 'no-contradicción' y de 'tercero excluido' (o tercio excluso).

Esos tres principios son en el fondo tres aristas de lo mismo. El axioma afirmativo de que todo ente es idéntico a sí mismo y de que todo enunciado es verdadero si y sólo si él mismo es verdadero (la tautología de que 'A es A') significa lo mismo que el axioma negativo de que ningún ente ni ninguna proposición verdadera pueden ser lo contrario de sí mismos al mismo tiempo y en el mismo sentido (el postulado de que 'A no es no-A') y que el axioma disyuntivo de que entre dos juicios contradictorios no puede haber un juicio intermedio verdadero (la máxima de que 'o es A o es no-A'). Los tres axiomas resultan productivos para el trabajo lógico en el plano óntico, encajando de manera fecunda en el marco de la correspondencia de una sola disciplina para una sola clase de entes o región de lo ente.

En el modo de correspondencia interdisciplinar, sin embargo, que no anula sino que sobrepasa el modelo lógico monodisciplinar, debe primar una relectura móvil y polimórfica de aquellos principios clásicos: la identidad se convierte en 'reciprocidad', la no-contradicción se vuelve 'oposición' y el tercero excluso es ahora 'tercero incluido'. Contra la rigidez del formato en tercio excluso del fijismo y el antagonismo monodisciplinarios, en concreto, la interdisciplinaria comporta una 'lógica dialéctica del tercio incluido': 'A' y 'no-A' incluyendo-a o transformados-en 'B'.

En segundo lugar, la lógica tradicional para el estudio de lo óntico aspira a la exactitud y la certidumbre en el conocimiento, mientras que la dialéctica interdisciplinar debe habérselas con los principios de relatividad, de incertidumbre y de complejidad. Así, la aplicación del principio interdisciplinar del tercio incluido al pensamiento utópico o metadisciplinar rehúye del esquema 'A-negativo del presente sustituido por B-positivo del futuro'. Contra los lemas de la lógica impositora de las utopías positivas, la interdisciplinaria desarrolla una 'lógica utópica de la negatividad propositiva' bajo la figura del tetralema negativo: no es 'A', no es 'no-A', no es 'A y no-A', no es 'ni A ni no-A' (luego será otra cosa).

En tercer lugar, la lógica tradicional de la disciplinaria tiene vedada la figura del 'círculo vicioso', vinculada a la falacia por 'petición

de principio'. Y debe ser así. Caemos en círculo vicioso cuando pretendemos probar una cosa mediante otra y la segunda por la primera. Caemos en petición de principio (o suposición del punto de partida) cuando la proposición que hay que demostrar ya está incluida en las premisas empleadas para la demostración.

Pero el círculo vicioso que nada explica no es lo mismo que la circularidad explicativa o comprensiva, que abre el esclarecimiento de una realidad dada por el rodeo de otra realidad complementaria, y viceversa. Contra el olvido del universo histórico del sentido que es común en el pensamiento fragmentado, la interdisciplinariedad practica una 'lógica hermenéutica de la circularidad interpretativa': comprensión e interpretación de 'A' a-través-de o mediadas-por la comprensión e interpretación de 'B'; y comprensión e interpretación de 'B' a-través-de o mediadas-por la comprensión e interpretación de 'A' (y así indefinidamente).

5.4. *Actitudes 'kenóticas' para el encuentro*

Entre los fundamentos epistemológicos de la interdisciplinariedad, según hemos visto, se incluyen sobre todo componentes gnoseológicos y desiderativos, pero existen también aspectos 'actitudinales'. Incluso cabe desarrollar propiamente toda una 'ética de la interdisciplinariedad'. Lo que conocemos ahora y lo que deseamos conocer de cara al futuro ya viene afectado de algún modo por nuestras actitudes previas. Y unas actitudes favorecen más que otras el encuentro y la dinámica transdisciplinar, transcultural y transracional. De hecho, buena parte de la actividad interdisciplinar en ocasiones se ve envuelta en vórtices de agresividad, rivalidad, conflictividad, incomprensión, suspicacia, etc. Todos podemos recordar experiencias padecidas por ciertas actitudes presuntuosas y violentas que se pueden dar a veces en el desarrollo ordinario de la vida académica. La sutil violencia académica, sin embargo, una de las canteras del oscurantismo, supone una férrea barrera contra la permeabilidad y flexibilidad interdisciplinar. Ahora bien, lo que a veces no logran las argumentaciones razonadas algunas veces lo consiguen las actitudes dialogantes.

A este respecto, la interdisciplinariedad se beneficia de las actitudes dialógicas 'kenóticas'. La verdadera 'disposición para la políglosis interdisciplinar' equivale, hasta cierto punto, al cultivo de la *kénosis* (el abajamiento) en el conocimiento. Ese cultivo puede ser insensato o puede, por contra, ser atento, inteligente, razonado y responsable. En

la 'disputa amable' por la cosa misma del conocimiento, comportarse kenóticamente significa exigirse practicar la 'no-presunción' y la 'no-violencia', rebajando las pretensiones propias para dejar espacio a las pretensiones ajenas. Ante eventuales comportamientos presuntuosos y violentos, así pues, los científicos, escritores y pensadores interdisciplinarios cuentan con la 'fuerza suave' (no-violenta y no-presuntuosa) del abajamiento.

Sería difícil bosquejar un elenco completo de potenciales actitudes gnoseológicas kenóticas. Resaltamos aquí, entre tantas posibles, sólo las actitudes de 'autocrítica', 'acomodación', 'inclusividad', 'escucha' y 'acogida'. Por un lado, en efecto, la autoconciencia crítica es una especie de primer postulado de la 'razón interdisciplinar'. A propósito, esta razón interdisciplinar crítica posee una dimensión axiológica: como es en sí misma un valor, hay tal cosa como una 'estima de la interdisciplinariedad' y una educación de esa facultad estimativa. Es razón interdisciplinar educada, por eso, aquella que se ha vuelto capaz de dialogar críticamente, acomodándose al lenguaje de los interlocutores, incluyendo la consideración de los puntos de vista ajenos, escuchando todos los argumentos relevantes y acogiendo las pretensiones lícitas de las partes contrarias.

En este contexto, por lo demás, puede resultar relevante señalar la diferencia entre unos 'mínimos de justicia' impositivos y unos 'máximos de felicidad' propositivos¹⁵. Es un mínimo de justicia el que nadie debe ser discriminado por causa de sus libres adhesiones a unos máximos de felicidad. Pero también es cierto que ningún máximo de felicidad tiene derecho alguno a saltarse las exigencias justas de mínimos. De este modo, sea cual sea el ideario de un centro educativo, académico o investigativo, todos deben cumplir unos ciertos niveles de calidad en cuanto a investigación, publicaciones, medios docentes, cualificación del profesorado... Un centro puede poseer un ideario muy atractivo y ocupar un lugar muy retrasado en las evaluaciones de las agencias oficiales competentes. Y, al revés, ese centro puede incluso carecer de declaraciones de principios y ser evaluado con la máxima excelencia según sus resultados académicos. El maximalismo y el minimalismo duros, consecuentemente, que desprecian esa diferencia, son contrarios a la dialéctica interdisciplinar.

¹⁵ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1986.

5.5. *Universidad, educación e interdisciplinariedad*

Antes de concluir, permítase añadir tres apostillas de orden pedagógico y pragmático. Primero, está la inadvertida ‘interdisciplinariedad de la disciplinariedad’. Ya en la misma idea de una *universitas* está el proyecto de una organización dinámica y multidisciplinar del conocimiento. La universidad en cuanto tal corresponde, en verdad, a una noción esencialmente interdisciplinar. Acaso no sea exagerado afirmar, a este respecto, que todo cuanto hemos señalado aquí se puede comprobar en el simple hecho de que el aprendizaje de ninguna disciplina se priva de la incorporación de las materias de otras disciplinas. Tiene pleno sentido que los currículos académicos de las carreras de matemáticas, física, química, biología y medicina, por ejemplo, contengan siempre asignaturas que son propias de otras carreras afines o hacen referencia a ellas, es decir, que desplieguen en su campo prácticas interdisciplinares.

Segundo, el aula (de colegio, instituto o universidad) se presenta como el lugar privilegiado para la experiencia positiva de la transdisciplinariedad (transracionalidad, transculturalidad) dialógico-hermenéutica. Más aún, la educación del futuro ‘será transdisciplinar, o no será’.

Y, tercero, para el futuro de la cultura de la interdisciplinariedad, es de capital importancia la creación, financiación y divulgación de ‘plataformas inter-trans-disciplinares’ (congresos, simposios, foros, seminarios, jornadas...), donde pueda hacerse experiencia viva del intercambio de los saberes y el diálogo entre las disciplinas.

6. CONCLUSIONES

Tal vez no pueda existir una única ni definitiva fundamentación de la interdisciplinariedad. Pero las fundamentaciones posibles de la interdisciplinariedad tampoco se escapan del polimorfismo y la movilidad del conocimiento. Así que, sintiéndolo mucho, todo parece indicar que también habrá que seguir implementando la desabrida labor fundamentadora en el futuro. No por ello, empero, cae todo intento en el vacío. Una propuesta de fundamentación es dialógicamente suficiente cuando se apoya en una argumentación suficientemente atenta, inteligible, razonable y practicable. En este sentido, cualquier propuesta que cumpla medianamente esa cuádruple condición para la dialogicidad interdisciplinar contribuye a ‘motivar’ (en la doble acepción de justificar y de estimular) la interdisciplinariedad.

En resumen, esta contribución se limita a concluir, en base a lo hasta aquí expuesto, que ‘las racionalidades, el conocimiento y el pensar son polimórficos’ y que ‘están siempre de algún modo en movimiento’. La interdisciplinariedad se muestra, entonces, como el arte de moverse atenta, inteligente, razonable y responsablemente a través de puntos de vista móviles por los diversos ámbitos del conocimiento del ser proporcionado. Dada esa movilidad y ese polimorfismo, y admitida la posibilidad de un cultivo de la políglosis, concluimos asimismo que lo difícil es argumentar (cumpliendo con las cuatro condiciones dialógicas) en contra de la interdisciplinariedad.

Para terminar, cabe todavía (aunque mucho más tentativa e imprecisamente) enmarcar la conclusión anterior en una secuencia de círculos concéntricos de horizontes fundamentativos. En primer lugar, la movilidad de la dinámica polimórfica cognoscitivo-racional (fundamento epistemológico de la interdisciplinariedad) se funda e inserta en la movilidad del lenguaje mismo (móvil y polimórfico por su inevitable dependencia de las transformaciones del devenir histórico y por su esencial referencia al cambiante universo del sentido). En segundo lugar, la movilidad del lenguaje polimórfico se funda en la movilidad y perspectividad del pensamiento mismo. En tercer lugar, la movilidad del pensamiento polimórfico se funda en la propia movilidad y versatilidad de la existencia. Finalmente, la movilidad, transitoriedad y variabilidad de la existencia se funda en la propia procesualidad y pluralidad del ser.

Deseo de conocer	Actividades cognoscitivas	Disciplinariedad / Racionalidad / Culturalidad
puro	atención	multi- / pluri-
separado	inteligibilidad	inter-
desinteresado	razonabilidad	trans-
irrestricto	responsabilidad	meta-
MOVILIDAD	POLIMORFISMO	POLÍGLOSIS