

Diálogo de las racionalidades ?

Fidel Tubino

Introducción.-

En el mundo contemporáneo la tecnociencia, en virtud de sus logros pragmáticos, se ha instalado como saber hegemónico a nivel mundial. El problema de fondo que la tecnociencia plantea es la reducción del hombre a una de sus dimensiones, “como si homo technologicus fuese sinónimo de homo sapiens”.¹ La hegemonía autocomplaciente de la llamada “ciencia activa”², que no es otra cosa que la ciencia industrial de la modernidad occidental, está a la base de la homogeneización cultural que la globalización produce. La homogeneización cultural en curso absorbe la diversidad, no reconoce alteridades, es “alterofóbica”. La ausencia de distancia crítica en relación a la propia cultura de pertenencia es la esencia de la alterofobia cultural. Esta se expresa por ejemplo en la exaltación de la barbarie ajena y en la minimización de la propia. O, en otras palabras, en sostener que la barbarie es sólo ocasional y excepcionalmente un asunto de las sociedades democráticas modernas, porque, en sentido fuerte, la barbarie son los otros.

La Modernidad occidental es profundamente paradójica. En nombre de la libertad y de la tolerancia arrasa la alteridad cultural o, en el mejor de los casos, reduce arbitrariamente al otro a la categoría anti-ilustrada de “menor de edad”. Como proyecto societal no posee legitimidad intercultural, porque es un proyecto, desde su concepción, marcadamente logocéntrico. Incluso las corrientes más tolerantes y dialógicas del Occidente europeo están cultural y filosóficamente autocentradas. En nombre del diálogo intercultural imponen- de manera soslayada y no intencional - la agenda de la conversación, las reglas de la interacción, las formas permisibles de la argumentación; en una palabra, la forma y el contenido de la deliberación intercultural.

¹ Pannikar, R. El discurso intercultural. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002. P. 58.

² La expresión es de Francis Bacon. Véase al respecto el Novum Organum.

El proyecto modernizador, incluida la democracia liberal, conlleva una contradicción esencial entre los principios filosóficos en los que se sustenta y las realizaciones históricas a las que ha dado lugar. La contradicción y la incoherencia parecen ser el sino de la modernización.

En nombre de la tolerancia, por un lado, se universalizan las formas de vida y los esquemas de pensamiento propios de la tradición occidental y, por otro lado, se desconoce de manera a priori, y por lo mismo, injustificada, el valor de las formas de vida y de los modelos de pensamiento propios de otras culturas. Esto es violencia simbólica. La violencia simbólica es sutil y opera de múltiples formas. Hay violencia simbólica cuando se excluyen a las lenguas y a las culturas originarias de los espacios públicos de las democracias liberales, cuando a través de la educación pública se promueven procesos forzados de aculturación cultural, cuando se desestructuran los éthos culturales de los pueblos.

Pero la violencia simbólica insita a la homogeneización cultural que la globalización genera produce también efectos contrarios. Produce, por reacción, la absolutización de las culturas, el resurgimiento de los esencialismos y el renacimiento de las identidades culturales locales. Visto así, el contexto actual, hay que decirlo, es básicamente violento y por lo mismo hostil para el diálogo intercultural. Sin embargo, y justamente por ello, hay que intentarlo. Hay que empezar por construir dialógicamente las condiciones del diálogo. Esta es la tarea del presente. Para realizarla con pies en la tierra tenemos que partir de un análisis profundo de lo que ha hecho posible el surgimiento y el fortalecimiento de condiciones tan adversas.

Creo que la causa más profunda de este problema es el carácter autocomplaciente de la racionalidad analítico-instrumental y la naturaleza alterofóbica y autocentrada del proyecto cultural y societal de la globalización actual. Con la Modernidad se impuso un modelo de conocimiento matemático y de racionalidad analítico-instrumental. Conocer es, desde los modernos, como bien lo señalaba ya R. Descartes, analizar, descomponer lo complejo para luego recomponerlo desde sus partes más simples mediante la síntesis³. La racionalidad analítico-sintética es para todo aquel que se considera

³ Véase al respecto . Desartes R. Reglas para la dirección del espíritu. Regla IV y V.

moderno la única manera ordenada y válida de pensar no importa qué tipo de asunto. Esta es la esencia del monologismo del método cartesiano, el cual, al igual que las matemáticas no reconoce fronteras ni lingüísticas ni culturales. Esta racionalidad es propia de la ciencia y la tecnología occidental moderna. Es una racionalidad que paradójicamente es al mismo profundamente teórica y profundamente pragmática, o, mejor dicho, es profundamente pragmática porque tiene, en virtud de su esencia matemática, un elevado grado de abstracción. Es un tipo de saber que – cual fuego prometeico – nos da un amplio poder poder. Aumenta de manera desproporcionada nuestra capacidad de manipular los procesos naturales y los procesos sociales. Manipular es calcular medios a fines intermedios. El problema de este tipo de racionalidad básicamente estratégica es que pierde de vista el destino ético de la manipulación de los procesos. El eclipsamiento de los fines últimos es consustancial a ella. Esta es la esencia del imperialismo de la racionalidad instrumental.

Las consecuencias éticas y culturales de la expansión indiscriminada de la racionalidad analítico-instrumental que la hegemonía de la tecnociencia occidental moderna consagra son aún insospechadas. Genera mucha violencia, violencia epistemológica, violencia simbólica, injustas relaciones asimétricas entre las culturas así como injusticias cognitivas que es preciso evidenciar. ⁴ La violencia epistemológica que genera la expansión incontrolada de la tecnología moderna “ hace cada vez más necesario explicitar no sólo lo que dicha violencia implica en el plano de la práctica sino también lo que presupone como condición de posibilidad. La violencia epistemológica no es una violencia abstracta sin consecuencias mundanas. Como bien señala al respecto Raúl Fonet- “ la violencia epistemológica, esto es, el predominio hegemónico de una epistemología es la condición de posibilidad de muchas otras formas de violencia que acompañan la expansión de la tecnología moderna por todo el mundo”⁵ . La estigmatización cultural de los saberes es una de las tantas formas de violencia implícita que hallan en la violencia epistemológica su condición de posibilidad. Para sustentar esta propuesta es preciso evidenciar los nexos existentes entre las injusticias cognitivas, las fracturas culturales y los desequilibrios epistemológicos existentes en el mundo global.

⁴ Fonet Betancourt, Raúl. La interculturalidad a prueba. Aachen, 2006.

⁵ Fonet Betancourt, Raúl. La interculturalidad a prueba. Aachen, 2006. p.93.

El presente ensayo busca contribuir a esta elucidación. Para ello he considerado importante empezar por un análisis reflexivo sobre las categorías en las que considero se debe plantear el problema. En esta línea, me ha parecido oportuno en un primer momento recurrir a la diferencia que hace Giambattista Vico en la *Scienza Nuova*, entre la sabiduría reflexiva de los filósofos y la sabiduría poética de los pueblos. Esta distinción me permitirá, en un segundo momento, ubicar y plantear mejor las diferencias y el desequilibrio epistemológico que hay entre las racionalidades analógicas y las racionalidades analíticas, actualmente en pugna. Finalmente daré algunas pistas sobre lo que considero deben ser las condiciones del diálogo intercultural entre racionalidades diferentes en un contexto injusto y adverso como el presente.

1.- Entre la sabiduría reflexiva de los filósofos y la sabiduría poética de los pueblos

En 1744, Giambattista Vico publicó en Nápoles la segunda edición de la *Scienza Nuova*. Esta obra es la primera gran apología de la sabiduría poética de los pueblos frente a la barbarie de la razón instrumental. Es la primera réplica significativa que se hizo a la desvalorización cartesiana de la racionalidad metafórica propia de la sabiduría popular. La *Scienza Nuova* es “nueva” en relación a la ciencia de Galileo y al proyecto científico moderno que consiste en hacer de la física matemática occidental un paradigma pretendidamente irrefutable del saber en general. Vico toma distancia crítica del proyecto etnocentrado de la modernidad y se propone una apertura a la alteridad a partir del reconocimiento de otras lógicas, también válidas, de ordenar el pensamiento.

En la parte segunda de la *Scienza Nuova* Vico distingue con acierto, a grandes rasgos, dos tipos de sabiduría : la sabiduría reflexiva de los filósofos y la sabiduría poética de los pueblos. La sabiduría reflexiva de los filósofos se halla estructurada desde una racionalidad argumentativa, básicamente deductiva y se autoconcibe como válida universalmente. Los filósofos suelen ser reacios a admitir la existencia de una pluralidad de racionalidades. La racionalidad filosófica occidental es en este sentido fuertemente monológica, logocéntrica, “ ha olvidado, o considera imposible, pensar a través de símbolos, o considera imposible, pensar a través de símbolos (simbólicamente) y sólo

piensa a través de conceptos (conceptualmente)”⁶. O, fiel a su espíritu omniabarcador, absorbe la diversidad como un momento de su historia.

Es tal vez la expresión por excelencia de “la boria” es decir, de “la vanidad” de los doctos. Con esta expresión Vico se refiere a aquellos filósofos que se autoconciben como sabios, como los salidos de la caverna platónica y que se vanaglorian de poseer un saber superior al vulgo; saber que los enclaustra y aleja de “los mortales”. Se refiere tal vez también a aquellos intelectuales que sacralizan a tal punto el saber académico que terminan despreciando, sin conocimiento de causa, toda otra posible forma de sabiduría humana. Desconocen que la sabiduría humana es siempre finita e imperfecta y por lo mismo fragmentaria y múltiple. La filosofía, que es un saber eminentemente autoreflexivo, es también saber finito. No es superior al saber metafórico, es simplemente otra manera de articularlo. Hoy vemos de manera imperfecta, como en un espejo, nos recuerda la Biblia; sea desde la ciencia, desde la filosofía o desde la sabiduría de los mitos. Propiamente hablando, ninguna forma de sabiduría tiene derecho a autocolocarse razonablemente como necesariamente verdadera. Las sabidurías humanas, sean reflexivas o poéticas, son por naturaleza contingentes. No hay una, sino muchas formas de sabiduría. La sabiduría poética de los pueblos tiende también por ello al etnocentrismo. Así, por ejemplo, los pueblos indígenas de la Amazonía para autodenominarse utilizan palabras que en sus propias lenguas significan siempre “nosotros, la gente”. Es eso lo que significa por ejemplo aguajún, asháninkas, yine, nahua, etc. Se trata de autodenominaciones etnocéntricas que emanan de una disposición natural a cerrarse a la alteridad y en ver al otro desde el prisma de lo propio. Pero al devenir concientes de sí mismas, las culturas pueden descubrir su propia finitud, y, a partir de esta autoconciencia abrirse a la alteridad de manera auténtica.

La sabiduría poética, a diferencia de la sabiduría conceptual se articula en base a lo que desde nuestra perspectiva se denominan tropos o figuras retóricas. “...Todos los tropos tenidos hasta ahora por ingeniosos inventos de los escritores, han sido los modos necesarios para explicarse de todas las (primeras) naciones poéticas, que en su origen han tenido toda su significación y propiedad”.(SN. P. 61). Esto quiere decir que las

⁶ Pannikar R. P. 33.

metáforas, las sinédoques y las metonimias son – desde la sabiduría popular- formas espontaneas de expresión. Son maneras naturales de decir las cosas, no ornamentos artificiales del lenguaje natural. Esto es común en nuestras culturas amerindias, que han desarrollado una sabiduría, antes que autoreflexiva, poética. Por esta razón para los nativos amazónicos es natural explicar los hechos sociales recurriendo a metáforas de la naturaleza. Por ello es común encontrar abundantes metáforas y metonimias no sólo en sus mitos sino en el lenguaje cotidiano.

Así, al referirse al estado actual de las culturas amazónicas, Lener Guimaraes, joven profesor shipibo nos decía metafóricamente hablando que ellos se encuentran en un período de *jenetian*.

“ quiero defender lo siguiente: cuando crece el río hay un afluente, pero cuando está creciendo, cuando hay lluvias, lo que pasa es que hay un proceso lento, como que las aguas se juntan en un mismo lugar. Entonces, como que hay una represa y el agua se estanca, no corre, no corre mucho, entonces la gente puede navegar fácilmente. Pero cuando nos damos cuenta que el agua empieza a bajar hay mucha corriente... corre bastante, porque está bajando. Pero llega un punto en que se mantiene firme, entonces, es la etapa central del invierno. Entonces, ahí una persona puede navegar fácilmente por los ríos, por las cochas y por todos los lugares donde quiere. Es una etapa donde el agua se estanca, es el punto máximo del invierno. Pero el agua empieza a bajar y ahí otra vez notamos las corrientadas de agua, entonces, es un poco difícil navegar. Yo creo que las culturas amazónicas estamos en esa condición, o sea, en un tiempo en que hemos llegado donde no podemos ni navegar ni retroceder ni avanzar, pero sí sigue lloviendo, sigue lloviendo y lloviendo, y esas lluvias son los conocimientos, las prácticas culturales y hay más ideas que nos llegan: de los gringos, de los mestizos, de los holandeses, de los españoles, de los italianos, de los europeos, de los americanos, de los japoneses. Pero hasta el momento como que las culturas amazónicas hemos llegado a un punto de invierno; entonces, no

tenemos hacia donde ir. Ahora lo que necesitamos es identificar ese rumbo, identificar claramente quiénes somos (Entrevista a Lener Guimaraes. Pucallpa, agosto del 2003).

Esto quiere decir que, aunque están en un período de saturación, confusión y poca luminosidad, están en un momento en el que pueden navegar en muchas direcciones: pero es difícil orientarse, porque llueven intensamente nuevos nuevos conocimientos, nuevas tecnologías, y con ellos, nuevos deseos, nuevas formas de vida, nuevos valores, que atraen con tanto vigor el corazón y la mente de los indígenas que terminan descentrándolos de sí mismos. Nunca antes ha habido entre ellos tantas ofertas, tanta competencia, tantas expectativas de consumo y, al mismo tiempo, tanta pobreza. Están mentalmente como saturados, desconcertados, desorientados, descentrados, enajenados de sí mismos.

el shipibo no tiene un imán, tiene dos: el imán que te han puesto de fuera y el imán propio. Lo que pasa es que a veces el imán de fuera es más fuerte que el propio, pero a veces están los dos... Yo creo que uno tiene que entender por ese imán propio más que todo sentir, vivir, pensar libremente como shipibo y no alienar ideas y pensamientos ajenos. Sentirse bien hasta el día en que pueda morir. Entonces, lo necesitamos para cuidarnos de todo lo que puede venir de fuera; pero también necesitamos ese otro imán, pero no necesitamos ponerlo en el centro. Necesitamos ponerlo, tal vez, a nuestro costado o tal vez en nuestra mano... Necesitamos reflexionar mucho más desde los espacios nuestros (Entrevista a Lener Guimaraes. Pucallpa, agosto del 2003).

La fuerza de seducción de la tecnociencia moderna es muy fuerte. Actúa en ellos como un poderoso “ imán externo” que no sólo los atrae sino que los desubica y, por ello, los enajena y los aleja de sus propios centros culturales. Sin embargo, la alternativa a la ofensiva cultural de la sociedad global no es el repliegue reactivo a las propias tradiciones. “Necesitamos ese otro imán”, nos dice Lener, “pero no necesitamos ponerlo en el centro”.

Por el contrario, el nativo amazónico necesita y, con urgencia, reconstruir su propio mundo, para desde allí escoger con criterios apropiados lo que requieren del mundo de afuera para “sentirse bien hasta el día en que se pueda morir”. Pero para eso necesitan detenerse un instante para reflexionar mucho en común desde sus propios espacios.

Decir que los indígenas amazónicos están en *jenetian*, es decir que están viviendo un período de alejamiento de sus “imanes internos”. Es también decir que la fuerza de seducción de la tecnociencia moderna produce en ellos un descentramiento que les impide avanzar. Es decir que están viviendo una época en la que los valores ajenos invaden sus mentes y enturbian sus mundos internos. Es decir, finalmente, que se encuentran en un proceso de desconexión de lo propio, de desenraizamiento, de desubicación existencial.

2.- Racionalidades analógicas versus las racionalidades analíticas?

En la sabiduría poética de los pueblos los símbolos se articulan de manera distinta a como se articulan los conceptos en la sabiduría filosófico-reflexiva. La racionalidad analógica es a los símbolos como la racionalidad analítica es a los conceptos. Son dos lógicas diferentes, que operan con reglas y criterios diferentes. Que ordenan mundos diferentes porque responden a vivencias completamente distintas de la misma realidad. Así, mientras los científicos analizan y descomponen la naturaleza para conocerla y dominarla mejor, los nativos la comprenden de manera holista y empática. No desconectan el saber de la imaginación y de los afectos. E. Cassirer expresa bien esta propiedad cuando, al referirse al “ hombre primitivo” señala que “ su visión de la naturaleza no es puramente teórica ni meramente práctica, es simpatética(...). La diferencia con la mentalidad que subyace a la tecnociencia moderna “ no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción “⁷, yo añadiría, del sentimiento de unidad, de pertenencia al cosmos. “ ... El hombre primitivo – nos dice- no mira a la naturaleza con los ojos de un naturalista que desea clasificar las cosas para satisfacer una curiosidad intelectual, ni se acerca a ella con intereses meramente pragmáticos o técnicos”.^{8 9}

⁷ Cassirer, E. Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE. 1968. p.127.

⁸ Cassirer, E.Ibid. p. 126.

⁹ La expresión “ hombre primitivo” es obviamente una expresión infeliz. Denota insustentables estereotipos evolucionistas que no merecen ser detallados.

Su racionalidad no es analítica . Así, el pensamiento mítico por ejemplo, se ordena desde el principio de la metamorfosis , no desde el principio de no contradicción. El pensamiento mítico es una especie del pensamiento simbólico; su lógica interna es parecida a la lógica de los sueños. Los mitos son como los sueños de los pueblos, en ellos “ ... nada posee una forma definida, invariable, estática; mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es la de la metamorfosis “. ¹⁰

Para el hombre de pensamiento mítico la naturaleza “ no es ni un mero objeto de conocimiento ni el campo de sus necesidades prácticas inmediatas. Estamos acostumbrados a dividir nuestra vida en las dos esferas de la actividad práctica y la teórica y al hacer esta división fácilmente olvidamos que existe, junto a las dos, otra capa más baja. El hombre primitivo no es víctima de tal olvido; sus pensamientos y sus sentimientos continúan encauzados en este estrato original “¹¹ La racionalidad y la afectividad no se hayan desconectadas. La racionalidad poética de los pueblos es una racionalidad sintiente.

Esta idea la encontré lúcidamente ilustrada en la concepción que los shipibo tienen de la sabiduría. Para ellos la verdadera sabiduría es la que da vida. La denominan ONAN. Conlleva una actitud existencial, un comportamiento teórico y práctico que se adquiere con la experiencia. Tiene que ver con la incorporación de un conjunto de saberes y técnicas que ellos han desarrollado a lo largo del tiempo, que son transmitidos por la tradición y que les han permitido vivir en la selva amazónica desde tiempos inmemoriales.

Onan es el conocimiento de la cultura shipibo, son buenos conocimientos, nos han permitido vivir de generación en generación hace cientos de años. Eso tiene que revivir y no ha sido malo, porque con este conocimiento hasta ahora podemos dar vida o vivimos algunos, pero hay que hacer revivir este conocimiento. Pero no solamente en una tradición oral, también tienen que

¹⁰ Cassirer, E.Ibid. p. 126.

¹¹ Ibid. 127.

escribirse estos conocimientos, sistematizarlos, articularlos a una ciencia moderna [...] Revivir la cultura nos va a dar vida, el conocimiento para curarnos, para construir, para sobrevivir y no entrar al consumismo (entrevista a Lener Guimaraes. Pucallpa, agosto del 2003).

Onan demanda una reubicación existencial, un retorno a la unidad hombre-naturaleza. *Onan* es semejante a la inteligencia intuitiva, mientras que lo que ellos denominan *shinan* es análogo a lo que nosotros entendemos por “dianoia”, pensamiento discursivo. La inteligencia intuitiva surge del orden de la acción, no es una disposición – como en Occidente básicamente contemplativa. *Onan* y *shinan* son muy diferentes, pero al mismo tiempo complementarios. La inteligencia teórico-práctica a la que *Onan* hace referencia se adquiere con los años, a través de la experiencia, del ejercicio de la autodisciplina corporal a la que nos obliga la iniciación chamánica, de las dietas alimenticias, de la abstinencia sexual. Es fruto del aprendizaje vivencial y directo de la naturaleza y del desarrollo de las destrezas prácticas esenciales para la vida. El acceso a *onan* presupone, pues, una preparación espiritual y corporal larga y compleja, y el aprendizaje es un proceso progresivo que se extiende en el tiempo. A diferencia del pensamiento occidental, que separa la sabiduría teórica de la sabiduría práctica, en *onan*, se concentran las dos sabidurías: teórica y práctica, al mismo tiempo. El hombre sabio no es, pues, sólo el que sabe sobre los orígenes, sino también el que sabe cultivar la tierra, construir las casas y, sobre todo, el que cura a los otros cuando están enfermos del cuerpo y del alma. Posee una sabiduría holista teórica y práctica, espiritual y material que pone al servicio de sus hermanos y hermanas.

No existe un equivalente al *onan* en la tradición occidental, atravesada desde sus orígenes por las dicotomías *teoría–praxis*, *ethos–physis*, *cultura-naturaleza*, *espíritu-materia*, *cuerpo-alma*. La adquisición de la sabiduría para los amazónicos pasa por un proceso de iniciación anímica y

corporal, que nos prepara para existir en diálogo vivencial con la naturaleza y para ayudar a nuestros hermanos a prepararse para la vida.

3.- De los desequilibrios epistémicos entre las racionalidades en pugna.-

Las asimetrías culturales y las injusticias cognitivas que conllevan los desequilibrios epistemológicos, si bien no se originan con la modernidad europea, son potenciadas por ella. La tecnociencia occidental es un instrumento de poder que, pudiendo estar al servicio de un proceso justo y liberador de la diversidad, está por el contrario contribuyen de facto a borrar la pluralidad epistemológica y a ahondar las desigualdades crecientes. Rastreado históricamente los orígenes del imperialismo de la racionalidad analítico-instrumental, podemos decir que es en los inicios de la Modernidad, o más específicamente “al comienzo del siglo xvii, en este período que, con o sin razón se llama barroco, el pensamiento cesa de moverse en el elemento de la semejanza”.¹² La universalización de la racionalidad instrumental conlleva por un lado, el eclipsamiento de los fines últimos y por otro lado la exclusión epistemológica de la sabiduría poética de los pueblos fundada en la analogía. Para Occidente, el siglo xvii representa al mismo tiempo el ocaso del Renacimiento, es decir del reino de la analogía - y la aurora de la Modernidad, es decir del reino del análisis. A partir de ese momento, “la actividad del espíritu no consistirá más en aproximar las cosas entre sí, a partir de todo lo que se puede descifrar en ellas como semejante, una atracción o una naturaleza secretamente compartida, sino por el contrario a discernir: es decir, a establecer las identidades”.¹³

Según Foucault, entre el pensamiento analógico del Renacimiento y el pensamiento analítico de Modernidad temprana hay un “corte epistemológico”, una fisura sísmica. Yo añadiría que el problema no es la fractura que se origina sino hegemonía y la nueva estructura de poder que se instala entre el saber analítico y el saber analógico dentro de Occidente y que luego se trasladará a los saberes analógicos no- occidentales.

“... Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los

¹² Foucault M. Les mot et les choses. Paris, Gallimard, 1966. P. 69.

¹³ Foucault, M. Ibid. P. 65.

textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles y dirigió el arte de representarlas... la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre.”¹⁴

Mientras que en el Renacimiento la similitud en general y la analogía en particular fueron el modelo del pensamiento verosímil, en la Modernidad pasó a ser una figura retórica – la metáfora-; la cual perdió toda ingerencia en la organización del saber hegemónico.

En el lugar de la metáfora se instaló el concepto, la búsqueda de analogías fue desplazada por la organización analítico-sintética del pensamiento en general. La descomposición de lo complejo en lo simple y la reconstrucción de lo complejo a partir de lo simple se convirtió en el principio ordenador del pensamiento en general.

Tanto el monismo metodológico como el primado de la representación como espacio de aparición de la verdad, simbolizan a nivel epistemológico el quiebre más relevante que se produjo hacia fines del Renacimiento, sobre el que se fundará luego la hegemonía autocomplaciente de la ciencia industrial moderna. La sabiduría poética de los pueblos, analógicamente construída, pasó a ser considerada como un conglomerado de particularismos sin valor de verdad. La pluralidad epistemológica se empezó a tematizar como un problema, como una multiplicidad de saberes subalternos o de localismos sin pretensión de universalidad. El saber analítico, expresión privilegiada de la “*mathesis universalis*” se convirtió a partir de ese momento en saber privilegiado, en sabiduría universal. La violencia epistemológica quedó así consagrada en las nuevas relaciones de poder que se instalaron, no sólo a nivel de los saberes, sino a nivel de las “*epistemes*” que los sostienen.

Los saberes son doxas, conjeturas probables, las *epistemes* son el sedimento, las condiciones de posibilidad de las doxas. Las *epistemes* son en este sentido como los paradigmas kuhnianos. Subyacen a los saberes, los hacen posibles. Las *epistemes* se refieren a los marcos de referencia y a los principios ordenadores sobre los que se construyen los saberes constituídos, independientemente de su carácter hegemónico o subalternos. Son como “*a prioris* históricos” que hacen posible la configuración y la organización de los saberes contextuales. Son los *archés* de los saberes constituídos.

Los Tiempos Modernos aparecen de la mano de la matemática universal “*-mathesis universalis-*”. La matemática universal es la esencia de la *episteme* moderna. Descartes la definía como la “*ciencia del orden y la medida*”¹⁵ independientemente de los objetos de estudio en los que es posible buscarlos. El imperio de la visión matemática de la vida significó

¹⁴ *ibid.* p 26

¹⁵ Descartes R. Reglas para la dirección del espíritu. Regla IV.

y significa la reducción de la lógica del pensamiento al orden formal analítico sintético. Es una lógica logocéntrica porque conlleva la exclusión epistemológica de toda otra posible forma válida de ordenar el pensamiento. En este sentido es válido afirmar que la episteme moderna es una episteme alterofóbica, autocentrada, que no reconoce alteridad epistémica. Por ello ni la lógica ni la representación del mundo de la modernidad occidental tiene capacidad para generar un consenso traslapado intercultural. Hay que inventar dialógicamente la lógica del diálogo intercultural. ¿Cómo hacerlo en un medio tan hostil como el presente? ¿Cómo hacer para que el diálogo intercultural tenga sentido y razón de ser? ¿Bajo qué condiciones es posible?

4.- Hacia el diálogo de racionalidades.-

Para que el diálogo de racionalidades deje de ser una normativa ideal y se convierta en un acontecimiento histórico es necesario empezar por construir dialógicamente las condiciones que lo hacen posible. Pero antes hay que crear dialógicamente la lógica del diálogo intercultural. La construcción de las condiciones del diálogo presupone un consenso traslapado en torno a la naturaleza y sentido del diálogo intercultural. No olvidemos que el “qué” determina el “cómo” y que el esclarecimiento del télos antecede el esclarecimiento de los medios.

Al respecto, Raymond Pannikar hace una sugerente distinción entre el “diálogo dialéctico” y lo que él denomina como “diálogo dialogal”.

El diálogo dialéctico es “la confrontación de dos logoi”¹⁶, es decir, la disputa de argumentos sobre un tema común. El diálogo dialéctico presupone una agenda compartida, pero además “presupone la racionalidad de una lógica aceptada mutuamente como juez del diálogo, un juez que está por encima de las partes involucradas”.¹⁷ El diálogo dialéctico tiene una intencionalidad retórica porque lo que se busca es derrotar al contrincante mediante la persuasión racional. Por el contrario “el diálogo dialogal no busca convencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor”; por el contrario, lo que busca es la fecundación recíproca, el encuentro de racionalidades¹⁸.

“El terreno del diálogo dialogal no es la arena lógica de la batalla entre ideas, sino más bien el agora espiritual del encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que

¹⁶ Pannikar, R. El discurso intercultural. Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002. P.28.

¹⁷ Pannikar, R. Ibid. P. 28.

¹⁸ Ibid. P. 36.

esperamos sean concientes de ser algo más que máquinas pensantes o res cogitans”.¹⁹ A diferencia del diálogo dialéctico, el diálogo dialogal no requiere de metodología ni de procedimientos y reglas pre-establecidas consensuadamente. Presupone estar más allá de lo que Pannikar denomina como “ la epistemología del cazador”, es decir de “ aquella actividad dirigida hacia la caza de información llevada a cabo por una razón instrumental desconectada del resto del ser humano y, en especial, del amor.”²⁰

¹⁹ Ibid. P. 36

²⁰ Ibid. P. 37.