

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



25

Aniversario

AÑO 25, n°88

Enero - Marzo

Homenaje al filósofo chileno
Ricardo Salas Astraín

2 0 2 0



¡2020! Un año de celebración del 25 aniversario del proyecto editorial **Utopía y Praxis Latinoamericana**



No podemos evitar la nostalgia que nos embarga por la ausencia física de nuestro director fundador Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018), en medio de la felicidad que sentimos por arribar a los 25 años de trabajo en el proyecto editorial *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Amado director, hoy rendimos tributo a tu loable labor editorial que se convirtió en un proyecto de vida con calor humano y don de gente, que hasta hoy y siempre, nos llena de alegría y de los sueños que nos inspiraste.

Este año de celebración todos/as tus compañeros/as de trabajo, investigadores/as que, con sus esfuerzos de investigación le han dado vida a nuestros perfiles editoriales, llenando nuestros volúmenes de esperanza en la utopía de alcanzar un mundo más justo y humano; el comité editorial, científico, de asesores/as, traductores/as, amigos/as, familiares y allegados/as en general, celebramos contigo este gran logro ¡Feliz cumpleaños!

Gracias, muchas gracias a todos/as nuestros/as autores/as por las vivencias personales y académicas de este tiempo para seguir aprendiendo a crecer. Gracias porque a lo largo de estos 25 años han hecho posible que seamos una revista de difusión del conocimiento humanístico con verdadero compromiso social. Ustedes son *Utopía y Praxis Latinoamericana*.

A todos/as nuestra eterna gratitud

Zulay C. Díaz Montiel
Directora



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 55-65
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Neutralidad y universalidad. La crítica intercultural de Raimon Panikkar a la cultura tecno-científica occidental

Neutrality and universality. Raimon Panikkar's intercultural criticism of Western techno-scientific culture

Matías SILVA ROJAS

matiazsilva@gmail.com

Instit supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain, Belgique

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633752>

RESUMEN

La intención del presente trabajo es rescatar algunos aspectos de la crítica intercultural de Raimon Panikkar a la tecno-ciencia moderna. Partiendo del contexto de la globalización, se intentará mostrar el lugar y la crítica que Panikkar hace de la pretensión de neutralidad y universalidad de la ciencia, como su principal argumento para mostrarse como un producto trans-cultural. También, apoyándonos en algunas ideas de Raúl Fornet-Betancourt, filósofo intercultural próximo a Panikkar, mostraremos algunas de las formas cómo puede entenderse la perspectiva de la filosofía intercultural desde esta crítica.

Palabras clave: Raimon Panikkar, tecno-ciencia, universalidad, neutralidad, globalización.

ABSTRACT

The purpose of the work is to get back some aspects of Raimon Panikkar's intercultural critique of modern techno-science. Starting from the context of globalization, we will try to show the place and the critique that Panikkar makes of the pretension of neutrality and universality of science as the main argument to show itself as a trans-cultural product. We show some of the ways in which the perspective of intercultural philosophy can be understood from this critique, based on ideas from Raúl Fornet-Betancourt, an intercultural philosopher close to Panikkar.

Keywords: Raimon Panikkar, techno-science, universality, neutrality, globalization.

Recibido: 30-09-2019 • Aceptado: 02-12-2019



INTRODUCCIÓN

Sin duda el proceso que conocemos como “globalización” ha hecho que, en la actualidad, el problema de las relaciones inter o multiculturales sean más patentes y los conflictos que de ella surgen se hagan un problema más urgente. Vocablo debatido y muchas veces resistido durante los últimos 30 años en las humanidades y las ciencias sociales, al día de hoy existe un amplio consenso que, independiente de su signo o valoración, la globalización o el fenómeno que ella quiera nombrar es uno de los hechos decisivos de nuestra época.

Aun reconociendo su actualidad, para Raimon Panikkar la globalización pertenece a un tipo de sueño humano que, sin embargo, está presente a lo largo de más de 6.000 años de historia y que identifica como el sueño de la Torre de Babel. Este puede describirse como la pretensión de formar una cultura única que lo encierre todo y que, en cierta medida, sea la figura de la perfección de la humanidad. Por esto para Panikkar (2006, p. 93) la globalización representa “el ideal de una civilización universal, que como un gigantesco *zigurat* llega hasta el cielo para reunir a todos los hombres bajo el techo de una racionalidad científica.”

De la globalización se pueden distinguir distintos aspectos y niveles. Para Raúl Fomet-Betancourt (2003b, p. 145) esta puede entenderse desde tres niveles básicos¹. El primero es el nivel que llama de “hechos duros” que representaría la expansión de los mercados, las finanzas, las estrategias militares, las formas de administración de la vida pública, etc. En segundo lugar la globalización tendría un nivel ideológico. En este nivel podemos ver el uso que se hace, principalmente por el neoliberalismo, de los hechos de la globalización. En este sentido y como apunta también Larraín (2005, cap. 3), la globalización no sería un hecho esencialmente unidireccional, sino que es instrumentalizada por una ideología particular que pretende crear un “espejismo” de la realidad cristalizada en una sola forma posible de globalización, ayudando a la naturalización de esta y teniendo como consecuencia la ilusión de un solo proyecto posible de mundo. Lo que estaría intentando ocultar el neoliberalismo con esta naturalización es “el fortalecimiento de la hegemonía del Imperio en un mundo de mundos que se empobrecen” (2003b, p. 145).

Un tercer nivel sería el que Fomet-Betancourt llama del “espíritu” de la globalización, y sería la actitud o postura fundamental que se propaga y globaliza en este proceso. En vistas de este último nivel es que Fomet-Betancourt (2003b, p. 145) entiende la globalización como: [...] el proceso complejo y multidimensional de expansión de un “espíritu” como principio generador de una determinada manera de vivir y como tendencia general para configurar el mundo. Este “espíritu”, que se manifiesta y encarna en principios muy concretos como el primado de lo económico-rentable o de la consiguiente centralidad del mercado, o de la necesidad de la competitividad entre individuos, cambia la sustancia misma de lo humano y el horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo.

Desde nuestra perspectiva, el término que mejor resume el triple aspecto de la globalización sería lo que Panikkar (2006, p. 93) llama la tecnociencia, aquella técnica específica que tiene tras de sí los preceptos de la ciencia moderna. Para Panikkar detrás de la globalización se encuentra el mito de la universalidad de la ciencia como uno de los grandes sueños humanos y cuyo hecho más patente es la influencia global o globalizada de la tecnología. Es el mito de la universalidad de la ciencia en tanto que espíritu de la globalización la que funcionaría como “principio generador” de “una” forma de vivir y de configurar el mundo. Se trata de un espíritu que pretenden expandirse y en buena medida lo está logrando hasta los últimos recodos del mundo. Pero lo expandido no es al azar, ni tampoco el resultado de una pluralidad de formas culturales. Lo importante para Panikkar (2006, p. 93) es que si no vemos que este espíritu y esta expansión

¹ Raúl Fomet-Betancourt representa, junto con Raimon Panikkar, una de las maneras más importantes de entender la filosofía intercultural, a saber, como un programa de radical transformación de la filosofía en la revisión de sus fronteras con formas alternativas de pensamiento y en la configuración del quehacer filosófico como una actividad “liberadora” en el mundo de hoy. Para una exposición clara de las distintas perspectivas del “movimiento” de la filosofía intercultural es pertinente revisar De Vallescar (2000), sobre todo el capítulo 4 “El paradigma de la Interculturalidad”. También el mismo Fomet-Betancourt da su perspectiva en Fomet-Betancourt (2003a, p. 9-23).

pertenece a la producción y espíritu de la sola cultura europeo-occidental, “la interculturalidad se reduce a un sueño estéril o irreal”.

Raimon Panikkar habla abiertamente de un aspecto positivo de la globalización. Este aspecto sería que la globalización nos patentiza la relacionalidad que tiene la realidad, que todo está unido con todo. No hay que dejar de lado, como mencionamos, el hecho de que la globalización ha hecho mucho más patente en las últimas décadas el problema del pluralismo cultural, tanto por la expansión de las comunicaciones, como por los procesos de migraciones. Sin embargo Panikkar (2006, p. 139) nos advierte que esto no significa que el nexo central tenga que ser la economía o alguna ideología en particular, lo importante es que “o nos tomamos en pluralismo en serio, o de lo contrario se convierte en otra etiqueta más de nuestro imperialismo filosófico” (1990, p. 41).

El problema estará radicado en cierta medida en cuáles serían y quién definiría los parámetros y/o las características de esta pretendida supra-cultura universal. Y en esto lo principal es que la tecno-ciencia intenta colocarse en una posición de neutralidad y universalidad con respecto a las distintas formas culturales de la humanidad. De esta forma, a través de su pretensión de universalidad, pretendería ser aquel “principio generador de mundo” que moviliza la globalización.

LA UNIVERSALIDAD DE LA CIENCIA

Panikkar clasifica el gesto de la pretensión de la universalidad de la ciencia moderna dentro del más amplio gesto de toda “teoría universal”. Para Panikkar (1990b, p. 96) se incluyen dentro de una teoría universal: [...] todos los esfuerzos por alcanzar una comprensión intelectual global. [...] El rasgo común en este caso es el noble esfuerzo por reducir la enorme variedad humana a un único común lenguaje que respetase bien las diferentes formas dialécticas de expresión y de vida, pero que de alguna manera las subsuma, y que permita la comunicación y la comprensión a escala universal.

La validez de la ciencia pretende ser universal porque nos plantea un cierto lenguaje -como se ve en la definición de Panikkar- como si fuera el lenguaje en que puede leerse toda la realidad. Galileo afirmaba que son las matemáticas el lenguaje de la realidad por lo que solo habría que aprender dicho lenguaje para leerlo. Siguiendo estas indicaciones Newton crea su teoría de la gravitación universal que pretende unir la física terrestre con la física celeste, unificación que Kant toma como paradigmática en cuanto a conocimiento científico. Todos ellos asumen en este gesto un tipo de razón que es constituyente y esencial a todos los hombres y que se toma como el reducto final de su humanidad. Para Panikkar (1990b, p. 97) toda teoría universal “supone que es patrimonio general de la humanidad un cierto tipo de racionalidad, e incluso más, que es el único rasgo específicamente humano”.

El tipo de racionalidad con que, según Panikkar, se pretende universalizar el “mito” de la universalidad de la ciencia es aquella que reduce el pensamiento a la abstracción y la razón a su funcionamiento lógico. El conocimiento científico estaría reducido tan solo a un tipo de pensamiento que, si bien funciona perfectamente en el mundo, no agota todo lo que el humano es (2006, p. 17)². El problema no solo radica en que este tipo de pensamiento sea un tipo específico de pensamiento, sino que pretende la primacía sobre otros tipos de racionalidad (1990b, p. 103). Panikkar se refiere al problema en estos términos: “La razón razonable no agota al logos, el logos es una cierta inteligibilidad, pero no es primariamente razón” (1990a, p. 42). Asumiendo la definición aristotélica de “animal racional”³ para el ser humano, Panikkar (2002, p. 163) afirma que esta “razón razonable” sería en cierta medida una técnica del logos, técnica de razonamiento, que puede ser muy

² La palabra “mito” no tiene una connotación negativa para Panikkar. Es más bien un horizonte de inteligibilidad común a un cierto grupo de personas. “Lo aceptamos como obvio, evidente, natural, verdadero, convincente y no sentimos la necesidad de indagar más allá.” (2006, p. 79).

³ Esta definición entendida por Panikkar (2002, p. 163) desde la Política de Aristóteles (1253 a 9) como “el hombre es, entre los animales, aquél en el que el lenguaje transita” *Política*, I, 2 (1.253 a 9).

depurada y perfecta, pero que no sirve para aplicarse a todos los problemas humanos. Si bien podemos asumir que la racionalidad físico-matemática tiene muchos avances, muchos de los cuales han contribuido en mucho al desarrollo material de la humanidad, es cierto también que no puede privilegiarse sin más este tipo de racionalidad por sobre otros, como si este fuera el único verdaderamente humano y las restantes, meros epifenómenos de este.

El problema de una teoría universal como la de la ciencia moderna entonces es que no es un método adecuado para tratar por completo los asuntos humanos; no es realmente "universal" ya que no tiene la misma validez para todas las personas, en todas las situaciones, en cualquier lugar o momento al ser la racionalidad de muchos tipos. Esto significa que el hombre también tiene un cuerpo donde habita, un mito en el cual vive inmerso (1990a, p. 43), un lugar de referencia, etc. En el fondo para Panikkar ninguna teoría es realmente universal porque ningún tipo de racionalidad puede definir de manera completa lo que el ser humano es, por ello siempre habla de la "pretensión" de universalidad de la ciencia.

El tipo de razón que utiliza la ciencia, la racionalidad científica, utiliza el lenguaje matemático como si fuera el lenguaje con el cual pudiera leerse el mundo. En cierta manera lo que según Panikkar (2006, p. 95) la ciencia postularía sería "«Nuestra» cosmología [...] aunque incompleta, nos revela sin embargo el mundo real; los valores culturales pueden ser idiosincrásicos y particulares, mientras que los hechos científicos son universales y cualquiera puede entenderlos y aceptarlos".

Sin embargo, el lenguaje matemático reduce la realidad a lo que este mismo puede mostrar de ella. Si este lenguaje fuera un espejo fiel de la misma no cabrían en la realidad -como muchas veces se supone- todas las experiencias humanas (el ejemplo paradigmático aquí son las experiencias religiosas) y solo sería real lo cuantificable y verificable empíricamente. Se cae en el error de creer que la escritura de la realidad es igual que la realidad "de la misma manera que un mapa cartográfico no es el territorio" (2006, p. 100). Y si el lenguaje matemático dijera toda la realidad, como si fuera el lenguaje de los dioses, nosotros deberíamos tener la clave de interpretación de dicho lenguaje, problema que caería en el de la multiplicidad de interpretaciones que podrían dársele (2006, pp. 100-102).

Para que la racionalidad científica logre realmente el valor universal que pretende tendría que introducir primero un lenguaje matemático, una lógica; en definitiva, las premisas físico-matemáticas que hacen que puedan ser interpretables "científicamente" los hechos que ella supone. "El tiempo -nos dice Panikkar (2006, p. 96)- ya no es un aspecto constitutivo del Ser, sino una cantidad mensurable de la relación entre espacio y velocidad; la luz ya no es una metáfora de lo divino, sino una oscilación ondulatoria". Por esto, por ejemplo, la importancia y la centralidad que muchos países "en vías de desarrollo" y "sub-desarrollados", o sus gobiernos, le dan a la educación formal e institucionalizada. Siempre se intenta en esto llegar a los "estándares internacionales", que siendo el "nivel deseado", es el principal factor de introducción del tipo de lenguaje específico que es la ciencia.

El problema, por un lado, radica en la extrapolación del lenguaje de la ciencia a todos los ámbitos de lo humano y a todos los aspectos de la realidad. Con esta extrapolación la racionalidad científica estaría desplazando otros tipos de racionalidad a la vez que estas no ocupan su mismo lenguaje. Y tal desplazamiento no es solamente asumido, sino que se expande a la misma vez que se impone un modelo de desarrollo y de vida humana en el proceso de la globalización.

Por otro esta reducción de la realidad y la experiencia humana llevaría a una destrucción de universos simbólicos que tiene como uno de sus hechos más patentes la desaparición de lenguas completas, destrucción que, a través de la idea de universalidad y neutralidad, profundiza una reducción y homogeneización, en este caso, del lenguaje. No se puede negar el poder que tiene en este momento la visión científica del mundo, "pero ésta es excesivamente reduccionista, monocultural y carente de imaginación, como si el *Homo technologicus* fuese sinónimo del *Homo sapiens*" (2006, p. 100).

EL PENSAR Y EL SER

La pretensión de universalidad de la ciencia moderna, en tanto que teoría universal, supone por otra parte que todos los problemas son teóricamente solucionables. Si no fuera así la teoría no podría llamarse universal, ya que habría aspectos problemáticos de la realidad que estarían fuera de su alcance. El problema para Panikkar que estaría en una de las premisas en que se basa la racionalidad científica, nace de una cierta interpretación del principio de Parménides.

Según Panikkar, el principio de Parménides postula la identidad entre el Ser y el Pensar, pero esta identidad la postula el pensar y por eso, a partir de este principio, se asume una primacía del Pensar sobre el Ser. En este postulado los principios de identidad y no contradicción, pilares de la lógica aristotélica y de la racionalidad científica, se hacen extensibles a toda la realidad y por esto las leyes que gobiernan el pensamiento también gobiernan el Ser. Se pierde de vista para Panikkar, sin embargo, que esta identificación hace que el Ser del cual se predica sea siempre "Ser pensado", y con esto, que no agote necesariamente todas las características de la realidad (2006, p. 49). Esta es la creencia de que "hay un Ser o una Realidad que abarca todo lo que es, y que esta realidad es pura conciencia, absolutamente autointeligible, porque todo es transparente a la luz del intelecto" (1990b, p. 115). El problema surgiría nuevamente por el gesto de la expansión de unas premisas fuera de su ámbito específico; las premisas lógicas se superponen a un aspecto en donde, si bien no se descarta su posible uso, no logran abarcar la totalidad de lo que la realidad es.

Aquí está la base de la suposición de la teoría universal de que todos los problemas son solucionables teóricamente y junto con esto la primacía de la teoría sobre la praxis. La ciencia moderna se erige como un constructo que teoriza para una mejor aplicación en el mundo, pero siempre funcionando con la primacía del pensar. Dentro de esta primacía podemos ver la tendencia a la cientifización de la mayoría de los problemas humanos, constatable, por ejemplo, en una creciente diferenciación disciplinar del conocimiento en Occidente.

La primacía del Pensar puede verse en el mismo gesto cartesiano que "funda" la filosofía y la ciencia moderna. El criterio que ocupa Descartes es el de la claridad y la distinción. Este criterio supone un uso de la razón, su uso analítico, para todos los seres humanos, además supone que este uso puede fundamentar de manera última la búsqueda de un criterio universal. Por esto Descartes asume la duda metódica como la manera de acceder a su "punto arquimideo". Pero aquí lo discutible es la universalidad de la intuición y por ende la universalidad del criterio, del método y del resultado. En otras palabras, se discute la suposición de la existencia de un fundamento último que sea transparente al intelecto, que sea completamente aprehensible para la conciencia. Por ello afirma Panikkar (2015, p.263) cuando "Descartes se cuestionó si la evidencia racional no podría ser un engaño, tuvo que recurrir a la necesidad de Dios como al *mythos* incuestionable que no le engañaría y que le permitía *creer* en la razón".

Se da entonces una distancia con el mundo partiendo de la primacía del Pensar para darle al Ser la única característica de constituirse como un conjunto de hechos verificables; las cualidades verificables y cuantificables de la realidad se toman como sus únicas características. De esta distancia también nacerá uno de los principales argumentos con los cuales la ciencia se "vende" como un producto transcultural: Su neutralidad (2006). La razón, como racionalidad científica, sería el principal instrumento de la ciencia y tendría un lugar fuera del mundo fenoménico, como una gran torre en el Olimpo desde donde poder juzgar las cosas del mundo. Esa torre, levantada como un panóptico, tendría la ventaja de pertenecernos a todos por igual y por ende permitir que todos podamos juzgar por igual si algún conocimiento es o no es necesario. Es universal porque nos pertenece a todos y neutral porque está en un lugar que no pertenece a nadie; está fuera del mundo fenoménico.

LA EXPERIENCIA DEL PLURALISMO

La ciencia moderna, en tanto que pretende ser una teoría universal, surge como una respuesta particular a la experiencia del pluralismo. Recordemos que el tipo de conocimiento buscado por Descartes y que Kant intenta fundamentar nace de la búsqueda de un conocimiento objetivo, válido para toda persona en todo lugar, debido a la sensación de la pérdida de un fundamento seguro⁴. ¿Cuál fue la respuesta de Descartes frente a esto se pregunta Panikkar? "Ante el escándalo producido por la diversidad de opiniones entre las personas mejor dotadas, con respecto a las cuestiones más importantes de la vida y de la muerte, establezcamos un sistema infalible que se base exclusivamente en la razón, o en el esfuerzo dialéctico por trascender la dialéctica" (1990a, p. 38). El punto es que este sistema infalible fue hecho sobre la base de un tipo de racionalidad específica, por eso el gesto kantiano es decidor, buscando un fundamento seguro para la moralidad tomó lo que tenía por el criterio más seguro, el del conocimiento científico, y se abocó a aplicarlo al ámbito más inseguro, el de la praxis humana.

Panikkar afirma que frente al problema del pluralismo ha habido tres tipos de respuesta en la historia; el monismo, el dualismo y el no-dualismo. El primero puede ser visto desde el problema entre lo uno y lo múltiple, con la primacía de lo uno, el segundo de igual manera pero con la primacía de lo múltiple, y el tercero, ninguno de los dos, sino que manteniendo la tensión entre ambos polos (1990a, p. 28). El monismo sería aquel que afirma que la realidad es una, el Ser unívoco y por esto la pluralidad secundaria. La realidad se reduce a la unidad y cuando la pluralidad aparece esta debe ser interpretada a través de la unidad. En el monismo siempre el conflicto entre la unidad y la pluralidad se va a resolver en favor de la unidad. Esta ley puede ser vista de distintas maneras según el ámbito en que se presente el monismo; "en términos académicos se denomina ley de la historia, en ciencia ley de la naturaleza y en filosofía ley del poder" (1990a, p. 28). Una respuesta monista siempre tiene una verdad, un representante de esta y una sola forma de acceder a ella. La pluralidad, si es que no es eliminada, es solamente tolerada a la espera de la solución final del conflicto, siempre en favor de la unidad. Por esto siempre la pluralidad es provisional o aparente (1990a, p. 29).

En el dualismo, por otra parte, existe la confianza de que una interacción dialéctica libre canalizará y resolverá eventualmente el conflicto con lo plural. En este sentido las diversas posturas son respetadas. "Teóricamente todas las opiniones tienen cabida" (1990a, p. 30) porque sin coexistencia es imposible un intercambio dialéctico. Pero el verdadero dualismo implica que ambas partes aceptan el juego dialéctico, que el conflicto se resolverá en la medida en que todas las opiniones "deben de comprobarse, defendiendo sus propias posturas, en la arena de la confrontación" (1990a, p. 30). Es por esto que tras el dualismo se escondería un monismo; si bien la confrontación entre lo uno y lo múltiple se deja al juego de la dialéctica, el que maneje mejor el lenguaje de la confrontación será el que se mantenga con vida. Finalmente la multiplicidad o se elimina o se reduce a dos polos contrapuestos por un equilibrio de poderes. "En cualquier caso el problema del pluralismo no se resuelve acusando a los otros de villanos y presentándonos a nosotros como héroes" (1990a, p. 31).

El punto radica en que el encuentro no se da entre "sujetos" sin contexto, pasiones o perspectivas, sino que es entre personas cuyas situaciones particulares y contingentes hacen que tengan visiones distintas y que, por lo mismo, la relación entre ellos sea muchas veces problemática. La respuesta dualista hace que se nieguen dichas particularidades porque aboga por un "lugar" neutro donde se resuelvan las diferencias en un lenguaje y con unas reglas supuestamente independientes.

Entre monismo y dualismo se encuentra un tipo de respuesta que Panikkar llama a-dual o no dual. Como respuesta al pluralismo, esta respuesta es una actitud que no fuerza la reducción de la diversidad a la unidad, pero tampoco lleva las diversidades a resolverse en la tensión dialéctica que exige un marco común aceptado

⁴ "La objetividad es la determinación de un conocimiento que hace que lo conocido tenga un mismo valor de verdad para todo sujeto racional que lo considere, independizándose así en su significado de la subjetividad" (Salinas: 1985, p. 15)

(1990a, pp. 31-34). Panikkar lo toma de una intuición espiritual que en sánscrito es el *advaita*. Esta intuición, reconoce que finalmente en la realidad hay una diversidad de polaridades pero que no son realidades separadas. El problema de lo uno y lo múltiple sería solo problemático para el pensar dialéctico y por esto solo puede responder con monismo o con dualismo.

Para Panikkar, por un lado, la ciencia moderna sería una respuesta monista al pluralismo en tanto que pretende ser una teoría de validez universal. Esta nace, como vimos, para dar un único y seguro fundamento frente al escándalo de la pluralidad. Este fundamento viene cargado con una única forma de racionalidad posible y un lenguaje único para acceder a la realidad. Cualquier teoría universal y los postulados de la ciencia como un intento de explicar toda la realidad, van de esta forma en contra de la experiencia del pluralismo porque su pretensión de universalidad implica la reducción de lo humano a un modelo único de razón y a un lenguaje único en el que este tipo de razón, la racionalidad científica, puede leer el mundo. La pretensión de validez universal traspasa los límites que su propia forma de racionalidad y el uso que su lenguaje particular le indican. No sería problemática por su carácter científico, sino por la convicción de que dicho carácter puede ser aplicado a todos los ámbitos de la realidad.

Por otro lado la ciencia moderna sería también dualista porque, en la búsqueda de la certeza universal tuvo que escindir la realidad en dos mundos, y esta escisión se resuelve con la carga peyorativa que tiene el mundo fenoménico con respecto al conocimiento. La pretensión de universalidad de la ciencia necesita de esta dualidad porque necesita eliminar la contingencia, esto significa afirmar que la realidad no es totalmente dialéctica sin negar que pueda ser un aspecto de la realidad y por esto, tras este dualismo de la ciencia, se esconde -como afirma Panikkar- un monismo.

CIENCIA Y VALORES CULTURALES

Panikkar nos advierte que la voluntad de universalización está en la base de gran parte de la historia de occidente, y que si bien podemos ver que esta voluntad o tendencia está presente en otras culturas, es distinta a la convicción de que su propia cultura es universal “y por tanto *universalizable*, exportable a cualquier lugar y tiempo” (1990a, p. 99). Como hemos visto la ciencia como una forma de conocimiento y relación con el mundo es netamente occidental, y por ende su “universalidad” es más bien “regional”. Como es notorio, este análisis “regional” de la validez de la ciencia choca frontalmente con su pretensión de universalidad y neutralidad, pero ¿Qué relación tiene la universalidad de la ciencia con la universalidad de los propios valores culturales?

En palabras de Enrique Dussel, “el “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”⁵. Este etnocentrismo particular de la cultura europeo-occidental sería el que está a la base del núcleo ideológico de la globalización. Como hemos dicho con Fornet-Betancourt, lo que se globaliza es un espíritu y una forma particular de ver y hacer el mundo. Con esto se hace manifiesto que la mundialización tiene a la base un etnocentrismo cuyo paquete de valores fuerza pretende ser “la única opción civilizatoria de la humanidad y que, justo por entenderse y querer imponer como la única opción globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas alternativas propias, ni en occidente ni en ninguna otra región del mundo” (Fornet-Betancourt: 2003a, p. 367).

El problema central del razonamiento científico es que se expande a otros ámbitos de la vida humana y se exige, reivindicando su neutralidad, que todos crean en las verdades de la ciencia. No se impone solamente la necesidad de aceptar las premisas de la universalidad de la ciencia como una verdad, sino

⁵ Dussel, E. (2003), p. 48. Más allá de pensar que el problema radicaría en una confusión de ámbitos que se distinguen claramente (lo práctico y lo teórico), como pareciera ser la interpretación de Dussel, mi intuición apunta a que es la centralidad y dualidad en que se interpretan ambos ámbitos lo que hace genera la “confusión”.

aceptarla como una verdad absoluta, para todos los ámbitos de la realidad humana: "el aspecto físico-matemático, por ejemplo, es considerado aplicable a toda la materia en cuanto tal, y también a toda la realidad" (Panikkar: 2006, p. 97). Por ende las verdades de la ciencia no solo deben tomarse por verdad, sino que por verdad absoluta por el mismo hecho de mostrarse como verdades universales y neutrales.

Se ve con claridad entonces que la tecno-ciencia es el espíritu y la forma que la globalización expande. Claramente el dominio del mundo fenoménico y la vida social es por el avance de la homogeneización del mundo como una de las estrategias de la globalización; la globalización en cuanto proceso de expansión de un tipo específico de ver y configurar el mundo que tiene a su base la voluntad de dominio pone a todos los pueblos bajo la disyuntiva de la exclusión o la homogeneización. Como mostramos, lo que se globaliza es el espíritu de la universalidad de la ciencia como un valor que se muestra neutro y transversal y por esto "supracultural".

De la mano de la expansión de los valores de Occidente y principalmente del valor de la universalidad de la ciencia, se ve aparejada una desvalorización y en muchos casos una supresión de las demás culturas y/o tradiciones occidentales alternativas. Se afirma que la tecno-ciencia y el lenguaje matemático que ella usa son universales y pueden ser entendidos y "utilizados" por todos los humanos, pero siguiendo a Panikkar no se puede perder de vista que la tecno-ciencia es el producto solamente de la cultura occidental.

La ciencia no es neutral solo porque se afirme una forma (occidental) de vivir como posible, sino que el proceso de globalización obliga progresivamente a las demás culturas a adoptar en parte, o totalmente, dicha forma de existencia. Asimismo la interpretación de la realidad "histórica" que hay detrás de las conquistas de la cultura tecno-científica asume que el estado actual de Occidente es el estadio mayor que ha alcanzado la humanidad en su conjunto, y por ende se toman como algo deseable y querido por todos. De esta forma podríamos decir no solamente que las pretensiones de universalidad y neutralidad de la ciencia son reductoras y monoculturales, sino que también son etnocentristas. En el fondo este sería el punto clave del reconocimiento de que la ciencia moderna es un producto y premisa de una sola cultura particular, la Occidental.

EL DESARME CULTURAL

¿Qué hacer, entonces, frente al proceso expansivo de la globalización? Para enfrentarlo Panikkar propone la noción de "desarme cultural", por la que entiende "el abandono de las trincheras en las que se ha parapetado la cultura "moderna" de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las organizaciones estatales" (2002, p. 68). Este desarme sería indispensable para romper el círculo vicioso de una historia de culturas de guerra y poder que entran dentro de lo que Panikkar llama un nuevo mito (2002, p. 72); el mito intercultural de la Paz. Y dentro de este desarme el punto crucial será "la desmitificación de la ciencia como universal y como la matriz en la que debe realizarse la fecundación de la que hablamos".

Panikkar (2006, p. 30) llega a decir que la interculturalidad se da ya cuando se sale de un monólogo solipsista, cuando hay diálogo, pero esto no significa que cualquier relación interpersonal sea intercultural, porque "la interculturalidad de la filosofía intercultural se refiere más bien a las opiniones de fondo y los dogmas" (2006, p. 30) y por esto la interculturalidad se vuelve patente y se hace difícil con el vecino que tiene otro arraigo cultural, otros dogmas, otro mito que le proporciona su horizonte. Ahora bien, ¿cómo hacer este desarme sin caer nuevamente en la búsqueda de un terreno firme para enfrentar el pluralismo, de un criterio claro y distinto que sea válido para todos independiente de la subjetividad y el contexto? Podríamos pensar, en efecto, que hay que hacer un "desmantelamiento" o "destrucción" de los valores y prácticas culturales legados de la tecno-ciencia occidental bajo la acusación de etnocentrismo, algo así como "echar a volar" o proscribir todas o algunas de las formas en que, de hecho, hemos venido haciendo el mundo para buscar y tomar otras nuevas.

Aunque el “desarme cultural” implique una transformación de las prácticas esto no puede ser una solución al problema. Si se tomara la opción radical de deshacernos de todas las formas culturales enjuiciadas no saldríamos sin embargo de la actitud del dualismo (monista) como respuesta a los problemas interculturales. No hay un real desarme por ejemplo, si, como afirma Fomet-Betancourt, aún deshaciéndonos de todas las prácticas etnocéntricas mantenemos un uso colonizado del pensamiento⁶. Solo cambiar las prácticas puede llegar a ser una nueva clausura cultural, pero que apuntaría esta vez no a un cientificismo o racionalismo, sino que a un tipo de “pragmatismo”, a una primacía de la praxis.

Por el contrario, alguien podrá decir que solo hace falta tomar conciencia de nuestra clausura cultural para poder continuar tranquilamente hacia adelante. Sin embargo una afirmación tal se mueve dentro del mismo ámbito de la separación entre teoría y praxis, ya que pone la primacía en la conciencia, en la adquisición de una idea. Para Panikkar (2006, pp. 110-111) el problema radica en que “podemos cambiar con relativa facilidad, una vez que hemos sido convencidos por ideas “mejores”; con frecuencia la sepultamos en nuestra mente de modo que no tienen una influencia *directa* en nuestras vidas, creando así una dicotomía entre nuestra teoría y nuestra praxis”. La cuestión no radica ni un extremo ni en el otro, sino en la necesidad misma de “poner en juego” aquellos valores no negociables. Para entender esto quisiera explicar el término “ontonomía” que introduce Raimon Panikkar (1961) para hablar de la relación entre Ciencia y Filosofía, pero que posteriormente él mismo utiliza en variadas relaciones que han sido dialectizadas, como es el caso de la teoría y la praxis.

El concepto de ontonomía nace como un término medio u alternativo entre el concepto de heteronomía y el de autonomía. La heteronomía se basa en la creencia de una estructura jerárquica de la realidad donde se pretende que las leyes vienen dadas por una realidad superior⁷. La ciencia tenía una relación de este tipo con la filosofía ya que esta dictaba las leyes de todas las demás ciencias. La filosofía, como otro ejemplo, tenía este tipo de relación con la religión, ya que tenía una relación de “esclava” con respecto a la última, principalmente en el pensamiento medieval.

Por otra parte la autonomía se presenta como el proceso de reacción a las relaciones jerárquicas. Este proceso es el que vive la ciencia al constituirse como ciencia moderna. La autonomía descansa sobre la creencia de que el mundo y los seres humanos se autodeterminan y esto conlleva pensar que cada esfera del ser tiene sus propias reglas, que son autónomas de cualquier orden exterior a ellas (De Vallescar: 2000, p. 215). Bajo esta visión se comprendería por ejemplo la secularización de la filosofía, la fragmentación disciplinar de los saberes occidentales o la constitución disciplinar de la filosofía.

La ontonomía es una relación que no es ni de independencia absoluta ni de dominio. En palabras de Panikkar (2002, p. 91) la ontonomía sería “la relación constitutiva que une los diversos polos de una misma realidad”. Esto significa que la realidad se ve no como una tensión entre lo uno y lo múltiple, sino que constitutivamente una y múltiple en “donde la diversidad es más bien la única y propia manifestación de la unidad” (Citado por De Vallescar: 2000, p. 216). Por un lado hay un reconocimiento de diversas esferas del ser (no necesariamente dos) con sus leyes propias y por otro no se absolutizan estas leyes, como si no existiesen otras esferas (Panikkar: 1961, p. 161).

Esta relación ontonómica, desde nuestra perspectiva, sería parte de ese tercer tipo de respuesta que se puede dar al pluralismo, una respuesta no-dual. Respecto de la teoría y la praxis una relación ontonómica para Panikkar (1990a, p. 18) sería “superar el complejo de superioridad y de dominio intelectual, lo mismo que el del Hombre de acción. Teoría y praxis, en tanto que son consistentes, están mutuamente subordinadas”. La relación entre teoría y praxis sería en cierta manera una relación de “inter-in-dependencia”

⁶ Cfr: Fomet-Betancourt, R. (2003c), p. 108. Esta es una de las razones que aduce Fomet-Betancourt para la deficiencia de interculturalidad en el proyecto de la filosofía latinoamericana, entendiendo por esta última el movimiento que se inicia con Juan Bautista Alberdi y que él llama filosofía contextualizada. Véase también Fomet-Betancourt (2004), p. 22.

⁷ Cfr.: De Vallescar. D. (2000), p. 215.

ya que aunque están ligadas entre sí, no llegan a identificarse ni menos a subordinarse una por encima de la otra⁸.

La propuesta es no contener a los otros tras las propias trincheras culturales, tampoco contenerme ni resguardarme dentro de las mismas. El “desarme cultural” es posible como una apertura intercultural, no es solo la aceptación de un mundo plural, lo que sería una constatación sociológica, ni tampoco el intento por hacer de este contexto multicultural un objeto de estudio o reflexión filosófica, lo que intentaría un tipo de multiculturalismo. Diana de Vallescar (2000, p. 396) afirma que la interculturalidad se refiere en primer término, “a una *dimensión humana*, una experiencia de apertura respetuosa y de transformación por el otro distinto. Replantea la propia vida, pues no se trata de una mera adaptación forzada, una postura camuflada o la negación de lo propio”. Esta dimensión de apertura es uno de los primeros rasgos de la interculturalidad, pero una apertura que es bi-direccional; la dirección de la entrega de lo que yo le puedo dar al otro y la apertura para que el otro pueda transformarme. Las implicancias de esta transformación son siempre absolutamente impredecibles, al punto que siempre existe la posibilidad de ser “dañado”.

Este desarme no tiene que ser para buscar nuevos fundamentos o nuevas formas, como la búsqueda de un mejor suelo o mejores materiales para una mejor fortaleza, sino que, en opinión de Fomet-Betancourt (1994, p. 20), este desarme como apertura intercultural abre la posibilidad de una constante respectivización⁹ de nuestros puntos de vista, de nuestras convicciones, finalmente, de nuestra manera de pensar. Esto significa que el otro puede aportarnos su propia perspectiva que tiene del todo, descentrando la propia hacia una nueva perspectiva (1994, p. 20).

Desde nuestra perspectiva un ejemplo de relación ontológica entre teoría y praxis que puede otorgar aquella experiencia de descentramiento y puesta en cuestión de nuestros propios dogmas a través de la experiencia de la diversidad cultural, es el método del “diálogo dialogal” que, para Panikkar, es el método particular de la filosofía intercultural. El diálogo dialogal es una alternativa a aquel diálogo que supone la aceptación previa de un campo lógico a priori, como lo es la ciencia moderna y el lenguaje matemático que presupone a toda la realidad al que se le otorga una validez objetiva y se le coloca como la “arena” común para la discusión. Este diálogo busca responder al problema de las “reglas” del diálogo, a través de las cuales podemos participar de este, porque para este “o nos hemos puesto de acuerdo antes sobre las reglas del juego o no podemos jugarlo” (Panikkar: 2006, p. 50). Este tipo de diálogo, que Panikkar (p. 52) llama “diálogo dialéctico”, busca “con-vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o, por lo menos, buscar con él una verdad sometida a la dialéctica”.

Por el contrario, en el diálogo dialogal aquellas reglas “no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo” (Panikkar: 2006, p. 49). La práctica de este diálogo nos lleva a conocer al otro en la medida en que el otro puede conocernos y las conclusiones de este serán válidas solo hasta donde el mismo diálogo llegue. Para Panikkar (Panikkar: 2006, p. 52) “el campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha de las ideas, sino más bien el *ágora* espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que “máquinas pensantes” o *res cogitans*”.

El desarme cultural no puede tomarse como una propuesta que intenta solo asumir la idea de la multiplicidad de las culturas (lo que se acercaría al multiculturalismo) o de negar por completo las propias prácticas culturales, sino que intenta regionalizar los propios dogmas apelando a la experiencia de la diversidad cultural como el lugar desde donde poner en cuestión dichos dogmas en la práctica de un diálogo

⁸ “En este sentido he introducido la noción de *inter-in-dependencia*, que implica una visión de la realidad viva donde cada ser, aún ligado (*ontológicamente*) al todo, tiene su grado de libertad.” (Panikkar: 2006, p. 146).

⁹ “El otro, aún en su historia de opresión, es siempre una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas. Como interpelación es su perspectiva, además, explicación del sentido de un orden para el discurso humano, confrontándose de este modo con el carácter parcial del sentido fundado desde mi posición. El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo. Y de ahí precisamente su posibilidad de respectivizar nuestra propia perspectiva.

dialogal. Es la misma diversidad cultural la que puede poner en cuestión, en este caso, la pretensión de universalidad de la ciencia como un valor transcultural. La interculturalidad sería así una actitud de apertura a una relación que puede descentrarnos, porque el cercano choca con nosotros en aquello que más arraigado tenemos, por esto también en ese mismo encuentro podemos darnos cuenta de aquellos “valores no negociables”, de aquellos murallones en nuestro caso, que hemos levantado.

BIBLIOGRAFÍA

- DUSSEL, E. (2003). Europa, modernidad y etnocentrismo. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003a). Introducción: Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural. en Fomet-Betancourt, R. (Ed.). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Concordia Serie Monografías, TOMO 36, pp. 9-23.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003b). La inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural. En Fomet-Betancourt, R. (Ed.). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia Serie Monografías, TOMO 36, pp. 137-156.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003c). La filosofía y la interculturalidad en América latina. En Fomet-Betancourt, R. (Ed.); *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia Serie Monografías, TOMO 36, pp. 99-117.
- FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- LARRAÍN, J. (2005). *¿América Latina moderna?: Globalización e identidad*. Santiago de Chile: LOM.
- PANIKKAR, R. (1961). *Ontonomía de la ciencia*. Madrid: Gredos.
- PANIKKAR, R. (1986). La dialéctica de la razón armada. En *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n°9, pp. 68-89.
- PANIKKAR, R. (1990). El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia. En PANIKKAR, R. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, pp. 15-70.
- PANIKKAR, R. (1990b). La armonía invisible. En Panikkar, R. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, pp. 95-154.
- PANIKKAR, R. (2002). *Paz y desarmen cultural*. Madrid: Espasa Calpe.
- PANIKKAR, R. (2006). *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- PANIKKAR, R. (2015). De la mística. Experiencia plena de la vida. En Panikkar, R. *Obras completas*, t.1, v.1. Barcelona: Herder.
- SALINAS, R. (1985). La constitución del problema crítico. En Salinas, R (et. Al.). *Kant. En el bicentenario de la crítica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- VALLESCAR PALANCAR, D. (2000). *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: PS Editorial.

BIODATA

Matías SILVA ROJAS: Chileno, doctorando en filosofía por la Université Catholique de Louvain. Su línea de investigación se ha focalizado en el pensamiento chileno y latinoamericano. Actualmente realiza su investigación doctoral sobre la filosofía chilena en el exilio.