

La lógica de los sujetos culturales*

Julio Raúl Méndez
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

1. Universalidad y particularidad en la lógica

La experiencia de los viajes y de las comunicaciones humanas siempre ha puesto de manifiesto *la diversidad de las lenguas* dentro de la universalidad del lenguaje como hecho humano. El encuentro entre los hombres pasa de la advertencia de la presencia del otro, por la mirada, por los ruidos, por los olores, al intento de comunicación por el lenguaje. Se supone que la expresión lingüística encontrará su correlato de comprensión y respuesta. Sin embargo, la diversidad de lenguas, al mismo tiempo que confirma la universalidad del hecho lingüístico, pone en evidencia sus fracturas internas por la inconexión mutua de las lenguas.

La sorpresa y el desconcierto que esta experiencia produce han tenido una explicación en el relato bíblico de la torre de Babel¹. Esta diversidad que aísla los hombres entre sí y los sume en la confusión sería el castigo divino por la arrogancia humana.

A través de la historia las búsquedas de superación de esta situación tienen distintos caminos. Uno de ellos, verdaderamente sacrificado y de alto contenido humano, es el aprendizaje de otras lenguas para permitir el diálogo y la acción común. Aprender una lengua extranjera es como adquirir una nueva personalidad que se asemeja a la del otro, incluye un proceso

* Una primera versión de este texto fue presentada en el curso *Lateinamerika als Kultur-Subjekt* dictado por el autor en la Philosophische Fakultät der Universität zu Köln, como Profesor Invitado, en enero-febrero de 2004.

¹ Según el relato de *Génesis 11, 1-11*, al comienzo de la humanidad todo el mundo hablaba una misma lengua y empleaba las mismas palabras. Pero como castigo a su soberbia y para evitar que los hombres adquirieran gran poder por su unidad, Dios confundió la lengua de los hombres en la región de Senaar y los dispersó por toda la tierra.

que relativiza la propia personalidad cultural previa y por ello amplía la humanidad del sujeto.

Otro camino, opuesto y violento, es la imposición de una lengua sobre otras como reflejo de una superioridad social triunfante. Hay formas directas y explícitas desde la autoridad política o comunitaria, pero también hay formas indirectas e implícitas a través del poder económico o tecnológico.

Un tercer camino, varias veces intentado y jamás logrado, es el proyecto de gestación de una lengua universal común para todos, como lo plantearon Descartes y Leibniz. Una versión muy conocida ha sido el *Esperanto*, propuesta en 1887 por L. Zamenhof, un oculista de Varsovia. Con anterioridad el sacerdote católico alemán J. M. Schleyer propuso el *Volapük* en 1880. Para perfeccionar el esperanto el filósofo y matemático francés L. Couturat propuso en 1901 el *Ido*. Más recientemente, la Internacional Auxiliary Language Association (IALA) publicó en 1951 la *Interlingua*, una propuesta dirigida por A. Gode como lengua común mundial para el ámbito científico².

Estas búsquedas de superación obedecen al *deseo universal de comunicación*. El hombre naturalmente no sólo desea saber sino también comunicarse con los otros hombres. Por ello el episodio de Babel tiene carácter de castigo.

Que el castigo resida en la incompreensión mutua de las lenguas refleja que el deseo de comunicación se supone llano y de por sí practicable, que el problema estaría simplemente en la diversidad de lenguas. Es decir, supone que si se supera el problema lingüístico la comunicación está instalada. Este supuesto encierra otro que parece obvio: que el pensamiento humano es igual de modo universal, que el ejercicio del pensamiento es común a todos, por ello, si encuentra una lengua común, está resuelto el camino para el deseo de la comunicación. En esta perspectiva la historia de las culturas y la antropología cultural se hicieron cargo de un fenómeno también básico

² Los trabajos del IALA se sirvieron de las propuestas del matemático italiano G. Peano en su *Latino sine flexione*, y del estonio E. de Wahl en su *Occidental*. Cfr. A. Gode - H. E. Blair: *Interlingua Grammar*. New York, 1951. A. Gode, *Interlingua-English Dictionary*. Ibídem 1951. Como un ejemplo de uso de la interlingua en el campo filosófico, podemos citar Blandino-Häring-Morra-Valori: *Un discusión sur le ethica del felicitate*. Beekbergen, 1991.

como es la *diversidad cultural*. Estas disciplinas también partieron del supuesto de que es posible entender las otras culturas, que el problema está en los códigos de expresión, pero que el pensamiento humano es igual en su universalidad.

El carácter absoluto de los procedimientos mentales, es decir su no dependencia de otros factores que los puedan relativizar, es el supuesto de la *lógica formal*. Ésta se ocupa de establecer las leyes del pensamiento humano universalmente válidas. Por su parte I. M. Bochenski, sostiene que a través de la historia y de los diversos problemas estudiados, tanto en Oriente como en Occidente, la lógica formal es una sola. Siempre aparecen los mismos problemas y se encuentran las mismas soluciones³.

La ciencia en su rigor epistémico teórico y, por otro lado, la política y el derecho internacional, descansan sobre el dato de que todos los hombres piensan de la misma manera, por ello es cuestión de encontrar puntos de partida conocidos por todos y de allí proceder racionalmente. De allí que se pensara que la clave radica en poseer la *información completa* para poder discutir acerca de lo mismo.

Las discusiones tienen sentido en la medida en que es posible dirimir las diferencias, sea por la vía de la evidencia de los hechos frente a los cuales no hay argumento que valga (*contra facta non fit argumentum*), sea por la vía de la evidencia del razonamiento. Esta última es la evidencia formal, por ello en una discusión se trata de encontrar las fallas formales del adversario.

Aristóteles vio con claridad que la lógica no es una ciencia sino un instrumento suyo (*organon*). Especialmente señaló el Estagirita el valor de la lógica formal para la instancia dialógica controversial del pensamiento humano en la discusión. En el planteo aristotélico el modo más fuerte de construir un conocimiento pasa por la destrucción de sus errores en la discusión.

Pero la experiencia de las relaciones humanas globales, especialmente en la política y el derecho internacional y en el diálogo intercultural, pone de manifiesto que a menudo las discusiones suelen llegar a puntos de no avance. Entonces aparece la tentación de la imposición de la parte más fuerte, de modo que *los hechos* diriman la controversia, usando algún modo de

³Cfr. I. M. Bochenski: *Formale Logik*, 1956. *Einführung*

violencia para algún tipo de supresión del adversario o de sus elementos controversiales. Si la *diplomacia* es una actividad de la política que descubre las dificultades de la discusión, el modo violento de superarlas concibe que la guerra sea la continuidad de la diplomacia por otros caminos.

Si nos ubicamos más acá o más allá de esa tentación, si la rechazamos y evitamos caer en ella, en el punto de estancamiento de la discusión puede aparecer esta pregunta: “¿cómo piensa esta gente?”; “¿por qué no es posible coincidir en el razonamiento que nos parece tan evidente?”; “¿acaso la lógica formal no es absoluta en su dinamismo?”.

2. No sólo lo formal

Algunos autores piensan que la cultura puede cambiar el pensamiento individual hasta su más recóndita intimidad, incluso en el nivel de las conexiones neuronales. Algunos psicólogos empíricos han ensayado encontrar las particularidades cerebrales del funcionamiento de la inteligencia en orientales y occidentales⁴.

Cuando Aristóteles escribió los *Tópicos* tenía claro que en el punto de partida y regulando el desarrollo de la argumentación hay algo más que principios vacíos o puramente formales. Frecuentemente los lógicos desdijeron esta obra. Incluso un retórico práctico como Cicerón encontraba desanimante la casuística de los *Tópicos*, porque significaba entrar en un crecido número de experiencias acumuladas en tiempos y espacios posiblemente no reconstruibles, ajenos a la universalidad o, al menos, demandantes de un trabajo previo para quien no los tuviera adquiridos.

Aristóteles distingue entre la tarea del filósofo y la del dialéctico. El primero investiga para sí solo; se preocupa de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas: que sus puntos de partida sean lo más conocidos posible. En cambio el hombre dialéctico necesita también ordenar las cuestiones y formular las preguntas, pues su acción se dirige a la discusión⁵.

El origen del libro de los *Tópicos* es una sociedad como la ateniense, habituada al debate en espacios públicos. Por ello nos resulta un recurso

⁴ Cfr. Richard Nisbett: *The geography of mind*. New York, 2003. Howard Gardner: *To open minds*. Ib. 1991

⁵ Cfr. *Tópicos* VIII, 155 b 11-15

válido para el contexto de la discusión globalizada. No se trata de derogar la lógica formal. Más aún, en los *Tópicos* se descubren estructuras vacías, de tipo formal, que son los modos de predicar⁶; por ello trata largamente de los predicables y de la analogía⁷. Pero también se descubren los caracteres de las tesis y de los problemas.

Hay problemas que requieren argumentación, otros una corrección (v. gr. “que no hay que amar a los padres”), otros requieren una sensación (v. gr. “si la nieve es blanca”)⁸. Pero también hay que tener en cuenta que “todo lo que parece darse en todos los casos, o en la mayoría de ellos, se ha de tomar como principio y tesis admitida”⁹. Asimismo que se suele tomar como válidas las tesis de los más sabios o de los conocidos en filosofía, “con tal que no sean contrarias a las apariencias”¹⁰.

Ahora bien, así como en una asamblea legislativa se suele introducir una nueva ley y, si resulta mejor que la precedente, se la abroga a ésta, así en la discusión las tesis pueden ser atacadas y modificadas según las leyes formales¹¹. Esto significa la recuperación de la superioridad vertical de los tópicos formales por encima de los tópicos horizontales de la variedad de opiniones de la mayoría o de una autoridad científica. La universalidad lógica permanece, pero ha sido reconocida la multiplicidad.

Dejando de lado los casos en que no hay buena voluntad de la otra parte, de modo que intencionalmente se evite el encuentro racional y se haga inútil la discusión¹², queda instalada *la multiplicidad como una formalidad divergente en el punto de partida y en la conducción del proceso del pensamiento*. Esta es la *multiplicidad de las formas de pensar* que es necesario tener presente para entender algunos bloqueos de la discusión y también para que ésta sea posible. La constatación de esta multiplicidad nos recupera de la pretensión monista y hegemónica para la interpretación de la historia, como la realizada por

⁶ Cfr. *Tópicos* I, 101 b 15ss

⁷ Cfr. *Tópicos* I, 106 a ss

⁸ Cfr. *Top.* I, 105 a 4ss

⁹ *Top.* I, 105 b 10

¹⁰ *Top.* I, 105 a 35 ss

¹¹ Cfr. *Top.* VI, 151 b 4 ss

¹² Cfr. *Top.* VIII, 164 b 8 ss

Francis Fukuyama¹³. Esta multiplicidad formal desafía la pretensión de Carl G. Hempel¹⁴ de que la historia se explica por el mismo tipo de leyes que rigen en las ciencias naturales. De este modo los acontecimientos y los procesos históricos serían previsibles.

Para Hempel existe un *principio de racionalidad* según el cual los hombres normalmente actúan racionalmente. Por este principio, dada una situación **S**, el sujeto **A** actúa racionalmente si y sólo si produce una acción de tipo **B**. Si puesto en **S**, el sujeto **A** no actúa **B**, es porque en ese caso no actúa racionalmente. Para Hempel el principio de racionalidad admite una excepción, cuando el hombre decide no actuar racionalmente.

Pero este uso del principio supone una racionalidad universalmente única. Las observaciones supra indicadas al tipo de “¿cómo piensa esta gente?”, “¿cómo puede hacer esto?”, las dicen unos de otros: cada uno puede considerar que la posición de la otra parte no es racional, que la otra parte decidió no observar el principio de racionalidad. Así la otra parte puede parecer estar ofuscada por las emociones, o ser perversa, o ser desequilibrada, o no tener en cuenta los hechos del punto de partida. Estas variantes nos ofrecen distintas alternativas para retocar la rigidez del principio de racionalidad.

Para Karl Popper¹⁵ lo plausible es formular dicho principio de esta manera: los hombres actúan de un modo racional adecuado a la situación *como la ven*. Así no resulta tan fácil tachar de “irracional” a una conducta. No hay fatalismo ni previsión axiomática en la historia. Popper insiste en la particularidad de los individuos y su originalidad en el aporte a la historia. Nosotros podemos considerar también esta originalidad en términos de *sujetos culturales particulares*.

Que **A** no produzca necesariamente **B** significa que **S** no es necesariamente igual para todos los **A**. Que cada sujeto actúe racionalmente de acuerdo a cómo ve la situación significa que *cada sujeto razona de acuerdo a los principios y experiencias de que parte*. Esta variante deja de lado para otros casos la ofuscación emotiva, el desequilibrio y la perversión. Esta es la variante

¹³ Cfr. Francis Fukuyama: *The End of the History and the last Man*, 1992.

¹⁴ Cfr. C. Hempel, *The Function of General Laws in History*, 1942

¹⁵ Cfr. K. Popper, *Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, 1966

de la *multiplicidad formal horizontal de las formas de pensar*. El reconocimiento de esta multiplicidad se hace cargo de la pregunta por “¿cómo piensa esta gente?”, “¿cómo razona este hombre?” y la remite al enriquecedor interrogante por “¿qué ve esta gente?”, “¿de dónde parte este hombre?”.

Plantearse este interrogante es enriquecedor porque es abrirse horizontalmente en la alteridad humana y disponerse a ver más de lo que se veía. Esto es posible sea porque se descubran e incorporen nuevos puntos de partida y principios reguladores del pensamiento, sea porque se redescubran críticamente los propios en la confrontación de la diversidad. Esta multiplicidad formal horizontal puede entenderse en los individuos y en los sujetos culturales en una instancia que no se cierra en la simple información, sino que descubre *el modo cómo la información es recibida y procesada*.

El hecho de que la misma información entregue contenidos variables, denuncia que la disponibilidad de la riqueza del objeto de conocimiento queda sometida a una actividad que radica en el sujeto. La actividad subjetiva en la recepción del objeto por el entendimiento, condiciona las futuras actividades de recepción a través de la formación de *hábitos de conocimiento* como modos formales que interpretan el objeto. Cuando estos hábitos son compartidos en una comunidad generan las *tradiciones* científicas, filosóficas y culturales. Pero todavía es necesario reconocer en estos modos habituales y tradicionales el papel de la interacción entre conocimiento y afectividad.

Paul Ricoeur¹⁶ ha señalado la existencia de un *esquematismo afectivo* que al subsumir los contenidos de la información en preferencias afectivas selecciona entre esos contenidos, desarrollando la variable riqueza de los mismos. Ya Tomás de Aquino¹⁷ había puesto de manifiesto el papel de la *cogitativa*, un sentido interno que capta los significados de valor del objeto en relación al sujeto por *connaturalidad* suya, generando la multiplicidad horizontal a que nos hemos referido. Este marco nos permite reconocer la articulación vertical y horizontal en la formalidad del pensamiento.

¹⁶ Cfr. P. Ricoeur, *The metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, 1980; *Le temps et la narration*, 1987.

¹⁷ Cfr. Tomás de Aquino: *Suma Teológica* II-II q. 45 *et alia*.

Desde esta perspectiva, queremos aproximarnos al caso del pensamiento latinoamericano como un caso de un sujeto cultural con su *tradición* y su *connaturalidad* propia en el universo plural del pensamiento humano. Nos interesa explicitar lo que consideramos el modo de pensar del sujeto cultural latinoamericano, y presentarlo como un ejemplo a tener en cuenta para abonar la tesis de la multiplicidad formal horizontal del pensamiento humano.

3. El pensar latinoamericano

Siempre ha sido una característica y condición constitutiva de la filosofía (y de la ciencia) su *academicidad*, como comunicación universal del pensamiento humano en los ejes diacrónico y sincrónico. En este diálogo no sólo se busca la verdad de modo compartido sino que se toma conciencia del propio pensamiento con su identidad, sus límites y sus aportes al seno común del pensar humano.

Por razones de la antecendencia histórica y de su vigor intrínseco, la *filosofía occidental* se ha difundido en todo el mundo, también en América Latina, como un fermento que estimula el desarrollo de la filosofía como tal y que oficia de referente obligado en la toma de conciencia por contradistinción de las filosofías regionales, también (y con gran fundamento) de la filosofía latinoamericana.

Habiendo evitado la tentación del hegemonismo, nos proponemos ofrecer un informe sobre una característica fundamental del *pensamiento latinoamericano*, como acto específico de las facultades superiores con rasgos culturales de definición propia.

Antes de entrar al núcleo de nuestro argumento, vale aclarar que la referencia al «*pensamiento latinoamericano*» tiene su base en el hecho de que lo que llamamos *filosofía* se representa en América Latina preferentemente en un ámbito más amplio que la producción vinculada a las cátedras y a los centros de investigación de las universidades. Sin solución de continuidad, hay que recoger esta filosofía también (y notablemente) de las expresiones estéticas de raigambre popular.

4. Verdad y bien

En un ejercicio de la autoconciencia latinoamericana se descubre que el pensar latinoamericano es inescindiblemente *estimativo*, es decir que reconoce como su objeto propio no sólo la verdad sino inescindiblemente *verdad y bien*.

La aprehensión de la realidad entraña una instancia compleja que sólo un posterior análisis distingue. Lo que se recoge se presenta como un *contenido de realidad* que por su misma *intensidad* de realidad origina en el hombre una *actitud de reconocimiento y de movimientos de unión* (o de rechazo) con ella.

Las dos actividades que el pensamiento occidental ha separado analíticamente como *logos* y *eros* se presentan para el latinoamericano, concomitantemente, como un acto complejo. Sin duda que un análisis psico-lógico de escuela europea puede sugerir la distinción con alguna ventaja, sin exigir la escisión; pero para el pensamiento latinoamericano resulta siempre un difícil ejercicio este análisis y vuelve por sus fueros. Este es el fuero de la *lógica estimativa* como estructura mental que conforma la mentalidad regional y permea las distintas expresiones culturales: *no hay puro logos, no hay logos sin eros*.

Porque *en y desde* la trama misma del logos se despliega el eros, el acto de apertura y recogimiento de la realidad es de por sí un acto *vinculante*. Por ello el contexto que rodea al hombre es percibido como su paisaje y su terruño, el otro hombre es percibido como un hermano, y en todo se descubre la presencia religante del Absoluto.

Esta triple vinculación lo pone al hombre en el seno de una armonía inicial y espontánea. No es que la tierra tenga un *significado* como «terruño» porque no hay una instancia primaria de simple «tierra» que luego remita a otro contenido (el terruño), sino que la tierra *es* terruño. La valencia vinculante no es otra instancia, no es escindible, por ello *no hay contenidos neutros*.

Podemos clarificarnos si precisamos que se trata en definitiva de aquello que los clásicos llamaban *la identidad de los trascendentes*: el ente, lo verdadero, lo bueno, lo bello. Lo que no aparece es el hiato posterior entre el ente y lo bueno, o el ente y lo bello: hiato que introduce la mediación de la subjetividad.

La reducción de la realidad a "*esencia*" ha producido su de-significación, su neutralidad estimativa, por la pérdida de su intensidad originaria. Este es el origen del carácter *plano*, totalmente indiferente y disponible en manos de la subjetividad, que ha desarrollado la filosofía europea, especialmente desde la modernidad. Las esencias designificadas no son de por sí vinculantes.

Es claro que el carácter vinculante de la realidad supone que la densidad que genera los vínculos es *originaria* y no puesta por el sujeto; en este

último sentido más bien parecería que lo que podría darse sería sólo una articulación del sujeto consigo mismo. La vinculación como efecto en el sujeto por la presencia de lo real es la efectividad unitiva de lo real-consistente: es la inclusión en lo «uno» de lo ente-bueno-bello.

Mientras la reducción esencialista disuelve las diferencias de lo real en la pura *logicidad de la coherencia* que hace posible porque pensable, la lógica estimativa recibe las diferencias de lo real como aquello primariamente no-disponible sino relevantemente encontrado.

5. La gratuidad de lo real

Por aquí nos asomamos a otro rasgo definitorio del pensamiento latinoamericano que llamamos «*lógica estimativa*».

La densidad de lo real, su bondad, que se manifiesta como «valor», es algo *descubierto*: por ello atrae y define los vínculos a través de su acogimiento. Más que una elaboración o una mediación cultural, se da la experiencia de una *inmediatez de comunión* con lo real que se manifiesta.

Por ello la realidad se presenta como «*dada*». Aquí resuena con toda su fuerza aquella etapa de los procesos epistemológicos que buscaban iniciarse en los «datos», pero luego introducían el reino de la subjetividad. Sin esa secuencia, y menos aún la de los modelos epistemológicos que se conciben como puros paradigmas o constructos de la razón, *el punto de partida, el proceso y el punto de llegada* en el conocimiento son considerados *una comunión con lo real en su densidad*.

Una comunión que se expresa en *locuciones múltiples* por la inexpressividad adecuada del lenguaje a lo real, donde la metáfora no es tomada como un género convencional ni autoconsistente, sino como un camino real de logicidad creciente, que progresa desde lo conocido a lo desconocido por vía analógica. Lo que desde la modernidad Occidente ha instalado como hiato y mediación en la razón, el pensamiento latinoamericano lo ubica, no como hiato sí como mediación, en el lenguaje: como una *espiral ascendente de ámbito común en la comunión humana con lo real*. El lenguaje va diciendo repetitivamente aquello que se da siempre más ricamente. La distancia que marca el ámbito del sujeto no está en el terreno del conocimiento sino del lenguaje.

Que la realidad sea “*dada*” entraña también que sea *gratuita*: es algo que “viene de...” sin razón alguna. La comprensión metafísica del pensar

latinoamericano descubre lo real como *presentaciones densas y fundadas*, es decir con consistencia propia pero originada. Ahora bien, esa originaria proveniencia no se identifica con el llamado «*principio de razón suficiente*» de la metafísica occidental.

Al contrario de la actitud metafísica occidental que procesa lo real en las exigencias de la razón, buscándole o poniéndole atributos y condiciones satisfactorios para el universo subjetivo de la idealidad, la metafísica de la lógica estimativa descubre el denso presentarse de lo real como una pura gratuidad.

Lo que es real no aparece cuestionado ni cuestionante; más que de *problema* se puede hablar de *misterio*. Porque lo real se presenta irreducibile a cualquier instancia extraña a lo real. La única reducibilidad es la de la fundación de lo *dado* en el *donante*.

En cuanto que lo real se va dando en medidas parciales, remite al Absoluto Total del que viene. Así lo que podríamos llamar la «*pregunta metafísica*» no es la pregunta de por qué el ser y no la nada, en términos absolutos, sino el interrogante que remonta desde la presencia dada el itinerario de su origen desde el Donante. Desde esta perspectiva, podemos decir que el pensamiento metafísico latinoamericano no recorre los problemas del principio de razón sino los misterios del fundamento de Amor. En ese mismo recorrido se despliega y afirma la máxima vinculación, la que une al hombre con el Absoluto por el dinamismo permanentemente unitivo de la realidad, tanto más unitivo cuanto más densa y originaria ella es.

6. América Latina y Filosofía Nor-Occidental

En este informe donde asoman las contradistinciones no se puede dejar de recoger el gran testimonio de la *filosofía crítica* gestada en la modernidad europea.

La celebración del bicentenario de la muerte de Emanuel Kant (1724-1804) ha puesto de relieve la profunda marca que su pensamiento ha dejado en el hemisferio noroccidental. Sin duda ésta no hubiera sido posible si no fuera que el sujeto cultural se descubrió allí representado.

Ahora bien, nuestra pregunta es la siguiente: ¿es necesario hacerse cargo desde el pensar latinoamericano de la filosofía de la inmanencia de matriz europea? Consideramos que no es posible dejar de tomarla en cuenta; hemos señalado la academicidad universal del pensamiento. Pero, precisamente, se

trata del *diálogo* como ejercicio de búsqueda de la verdad por el dinamismo del propio *logos*. En este sentido la *toma de razón de la filosofía occidental no constituye una lisa asunción de sus presupuestos e itinerarios* como si fueran adquisiciones estructurales o constitutivas de todo pensar humano.

Necesariamente, y para que el diálogo sea fecundo, se tratará de una *toma de razón crítica* en el horizonte de la multiplicidad horizontal. La primera observación es que los presupuestos de la moderna filosofía noroccidental implican un abandono de la experiencia originaria del sujeto que encuentra lo real, no que lo pone desde sí sino que él mismo «se» encuentra coimplificado con el mundo y comulga con él.

La concepción de la subjetividad de matriz noroccidental es vista desde Latinoamérica más que como la exaltación del sujeto como su vaciamiento. Para la cultura latinoamericana la *destrucción del sujeto humano* acontece por la destrucción de los vínculos que lo hacen ser y lo sostienen.

La disolución objetiva de los vínculos con la tierra (el hogar), el otro hombre y el Absoluto por la primacía desorbitada de la subjetividad, se expresa en el desarraigo y el desastre ecológico, el individualismo y el anonimato, y en el secularismo nihilista.

7. El nuevo diálogo

En el contexto de un mundo unificado por las comunicaciones, las preocupaciones filosóficas también se han tornado más compartidas, como un caso paradigmático del *diálogo de las culturas*. Este contexto ha puesto de manifiesto que la pretensión de la Ilustración respecto al monismo de una razón universal ha naufragado, que cuando el contacto es mayor más aparece la diversidad e incluso la amenaza del “choque de civilizaciones” planteado por Samuel Huntington. Por ello, al recibir desde América Latina el mensaje intelectual de Nor-Occidente, con el desierto de referencias y el nihilismo de la postmodernidad, para el pensar que toma conciencia de sí y se autoexamina le reaparece la *experiencia originaria*.

En esta ineludible experiencia se confirma la presencia de la realidad (la propia y la circundante), y no como algo neutro a lo cual haya que proponerle un sentido, sino “*dada*” viniendo ininterrumpidamente, con un sentido que mueve atrayendo y lanzando hacia adelante. Esta es la experiencia originaria que origina el pensar según la lógica estimativa.

En diálogo con la lógica de la subjetividad, de la razón suficiente y

del nihilismo del «pensamiento débil», la lógica estimativa latinoamericana se descubre ciertamente no moderna ni post-moderna pero sí *post-contemporánea* en el flujo del pensamiento universal. No desde una razón fundante, segura de sí misma en la construcción de un sistema sin vínculos, ni desde la pérdida de todo referente en la desorientación de la debilidad del pensar, sino desde un *pensamiento consolidado por la realidad adveniente y recogida*, el pensar latinoamericano tiene conciencia de futuro y de posibilidad de diálogo consistente y fecundo.

La posibilidad del diálogo está dada por ese primer y primario *acceso-aceptación* de lo real. En efecto, desde la inmanencia del sujeto se proyectan las lenguas y las culturas cerradas y agresivas, vehículos de las verdades militantes o de los claudicantes egoísmos nihilistas. Desde la *aceptación y apertura a lo mismo básico real*, como lenguaje humano real expresado en diversas lenguas, es posible iniciar el diálogo en un seno común de pertenencia.

Aquí el pensar latinoamericano enarbola el fundamental papel del *cuervo*. Definiéndose el hombre como "*rumiallpa kamashka*», como «tierra que anda» según los sabios amautas del Tahuantisuyo, se define en una *conexión-continuidad con el mundo*. De allí que la inmanencia cerrada o la ausencia e imposibilidad de referentes le resulte una violencia de abandono estructural de sí mismo, impracticable por la siempre iterable experiencia originaria.

Lejos de la inmanencia cerrada y de la ausencia o imposibilidad de referentes, la primera propuesta lingüística, el primer paso del diálogo está asegurado en el *gesto* como primera lengua de comunicación universal, antes que la palabra, por la continuidad corporal con el universo.

Desde los referentes gestuales se puede consolidar la palabra y desplegar el diálogo. Un diálogo que por esa misma continuidad originaria versará no *sólo* sobre las «verdades» sino sobre sus concomitantes «valores» o significados estimativos por el tejido de vínculos que la propia realidad con la cual se está conectado va generando en el hombre. En el despojo y en el desierto de la crisis de la post-modernidad, la palabra del pensar estimativo latinoamericano que hemos presentado tiene, en la actual unidad planetaria, su palabra de cara al futuro.

La articulación entre las formalidades horizontales y verticales de la lógica permite el diálogo porque abre a la pluralidad y busca la unidad. El descubrimiento de la trama de los hábitos y tradiciones, del esquematismo afectivo (Ricoeur) y de la connaturalidad (Tomás de Aquino), nos explica la

estructura de la particularidad de los sujetos culturales. Pero este descubrimiento nos muestra también que el camino del diálogo entre los individuos y entre los sujetos culturales tiene necesariamente una instancia de apertura en clave afectiva de buena disposición hacia el otro.

En el diálogo se puede buscar arribar a la conclusión por la pura fuerza del encadenamiento de las premisas que se incluyen en la información del punto de partida. Pero en la medida en que hay *diálogo*, y no puro soliloquio exteriorizado, hay que contar con que el recorrido lo realicen *ambos sujetos desde su pluralidad horizontal*.

La retórica clásica había concebido el arte de la *persuasión* como conjunción de inteligencia y afectividad. Sin la segunda no podemos ingresar en la pluralidad horizontal ni recorrer desde ella, con la primera, la búsqueda vertical de la unidad. La autenticidad del recorrido dependerá de la autenticidad de ambas actividades; así como las falacias envían la búsqueda de la unidad, así la inautenticidad de una apertura ficta bloquea el punto de partida que recoge la pluralidad horizontal.¹⁸

¹⁸ Como bien se ha señalado, *Peitho*, la diosa de la persuasión pertenece al cortejo de Afrodita, diosa de la belleza y del amor. Cfr. Bruno Couillaud, *Raisonné en vérité. Traité de logique*. París, 2003, 397.