La visión del tema en la creación de conocimiento intercultural

Heinrich Helberg Chávez
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

La construcción del conocimiento intercultural requiere de pasos más rigurosos y exigentes de lo que se plantea en la práctica y hasta en la teoría de la ciencia, porque tiene que prevenirse contra posibles etnocentrismos. Contra los cuales ni las ciencias ni la filosofía pueden prevenirse solo siendo objetivos y contrastando sus teorías con la realidad o con otros modelos en igual situación, es decir, que son de la misma cultura y comparten los mismos supuestos culturales, que funcionan como prejuicios. La exigencia metódica requiere dar un paso atrás y analizar si entre los supuestos teóricos hay también algunos culturales que influyen en la concepción del tema[1]. Y si lo hay ese va a ser un etnocentrismo, que ya no es un mal o desventaja deleznable, frente a la

1 Newton expone su visión de la mecánica en un capítulo "Scholium" de su libro *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* conocido como "Principia" [Newton, 1687] que distingue y discute los conceptos de espacio, tiempo y movimiento relativos y absolutos, considerando que los últimos sólo son accesibles al cálculo matemático y no observables a la experiencia sensible. Si en lugar de llamarlos relativos y absolutos, los hubiera llamado puntos de referencia "internos" y "externos" [al sistema en movimiento] quizá la aceptación de un tiempo y espacio absoluto no hubiera sido tan debatida, porque el movimiento de todo el sistema sólo puede medirse en relación a puntos de referencia externos. En la época de Newton el concepto de fuerza (de gravedad) también fue objeto de críticas porque reintroduce un aspecto místico con esa fuerza de atracción inmanente a los cuerpos, que tiene un carácter de ley, aunque, obviamente, Newton la deduce de mediciones particulares. Según Newton, es un concepto enteramente descriptivo y no explica por qué existe esa fuerza. La investigación contemporánea toma en cuenta la amplia y compleja obra de Isaac Newton que practicaba la alquimia y que tenía una concepción de la naturaleza como un ser vivo, capaz de transformarse y de transmitir información, concepción que trasciende la mecánica. El lector interesado puede consultar el artículo de Robert Rynasiewic (2014) para una discusión detallada de la visión de la mecánica de Newton desde su publicación hasta la teoría de la relatividad.

objetivación de la ciencia y el conocimiento, sino que se vuelve central. Porque los supuestos culturales no se ponen a prueba, funcionan como prejuicios. Y eso obviamente estorba el diálogo intercultural. Pero no solo eso, se relacionan generalmente con la forma como el objeto de estudio ingresa a la experiencia. Y ese es un tema totalmente descuidado por las ciencias y en donde campean los etnocentrismos. No se ha desarrollado ese nivel de reflexión ni un método. Y eso deja a las ciencias y hasta a la filosofía académica inermes: la revisión del etnocentrismo trae un cambio profundo en los enfoques cognitivos de las ciencias y la filosofía, pero también en su ética y estética y en las consecuencias políticas. En lo siguiente reunimos algunas reflexiones sueltas al respecto que pueden resultar motivadoras para descubrir dichos etnocentrismos, generar opciones alternativas y planteamientos más sólidos.

1. El *marco de referencia* de una teoría es la visión del tema.

Para Newton, en *la visión* van los supuestos generales que no se ponen a prueba empíricamente. Por ejemplo, que solo se va tratar de lo medible. El tiempo se juzga a partir de lo medible, no a partir de lo que es la experiencia del tiempo que nos permite organizar la experiencia en secuencias, pero sin medidas. Como cuando recomendamos a un niño que llegue a casa antes de su padre para que no se moleste. Solo posteriormente es que se establecen socialmente medidas para las relaciones secuenciales usando de vara las secuencias regulares para medir las irregulares. El tiempo medido ya es un producto social, porque supone la creación y adopción de medidas y hasta cierto punto es algo externo y arbitrario. Lo mismo sucede con el espacio: nos podemos orientar en el espacio sin medirlo, y meternos, por ejemplo, debajo de la cama. Y pueda que me valga de ciertas claves para saber qué está delante y qué está detrás, o qué dentro y qué fuera de algo. La introducción de medidas supone, otra vez, un acuerdo social. Y si de medidas universales se trata, esto tiene más condiciones todavía: generalmente que una cultura sea expansiva y dominante.

No es lo mismo hablar de los supuestos que van a ser constitutivos del lenguaje descriptivo, que aplicar el lenguaje descriptivo a un tema concreto. Que es donde podemos ser o no objetivos.

El problema está en que las *numinosa* y el espíritu que para Newton eran inasibles, han resultado traducibles a criterios de uso que son constatables en la praxis cotidiana. Es decir, su restricción es innecesaria: todo es medible, y todo es parte de la experiencia, solo que de muy distinta manera.

Esa manera como ingresa a la experiencia, es la lógica del asunto. Como hemos visto, "coger una manzana" y "pensar en una manzana" tienen *gramáticas sociales* muy distintas, pero ambas oraciones tienen criterios de éxito públicos y constatables. Criterio para coger una manzana es tenerla en la mano y para pensar en una manzana es acordarme de comprarlas o ponerlas en la mesa, según el propósito y el contenido que le dé a "pensar en la manzana". Y eso lo decido yo, cuando hablo, verbalmente. Ese es el criterio para "pensar".

Si alguien dice estar poseído por un espíritu no es cuestión de refutarlo y sostener que no hay el tal espíritu, sino de preguntar en qué consiste ser poseído, y el afectado nos dirá los criterios de uso que aplica para reconocerse como tal, y en eso justamente consiste el ser poseído por el espíritu, a eso se llama, en este caso y para esta persona "estar poseído". Por ejemplo, en que se siente culpable por el adulterio cometido, y ahora explica su adulterio porque estuvo poseído, no era él mismo, es decir no tuvo responsabilidad. El estar poseído sirve para eso, para no ser responsable de lo que hicimos. Y los parientes aceptan la posesión para disculparlo y reincorporarlo a la vida social y restablecer el orden normal, todo está en orden. El resto de los atributos de estar poseído, como que come hoja y pisa como venado le son adscritos para ilustrar su transformación, pero no tienen base empírica.

En la lingüística el supuesto que el lenguaje es articulado tiene un rango superior al modelo teórico que el lingüista escoja. Ya que un modelo teórico como el estructuralismo, el funcionalismo de Halliday, la gramática de dependencia de Tesniere, la gramática generativa, todos operan con la idea del lenguaje articulado. Además, todos operan con una concepción de la gramática como código, y por lo tanto, como "máquina de reglas"; todos operan con una idea del lenguaje como signo – y asumen que todos los signos operan de la misma manera. Y que por lo tanto hay *una* función del lenguaje que es significar. Y que ese

significar es en cierta manera "representar" eso que significa, aunque no esté claro cómo se hace eso. Esa es una posible visión del lenguaje –una entre otras. Porque si mi visión del lenguaje es que sirve para manipular personas, entonces se cumple cuando las personas se dejan manipular, cuando reaccionan de una determinada manera y esa función representativa de la realidad no aparece para nada, o tiene por allí un rol muy secundario en el que no me enfoco. Así funcionan las visiones del lenguaje, tanto la cognitiva como la ética. Primero nos hacemos de una idea de cómo funciona el lenguaje y luego ponemos esa idea como prejuicio y todo lo subordinamos a ella. Por eso es que las visiones de los objetos que deseamos describir pueden convertirse en estorbos para la búsqueda de la verdad– si ese es el objetivo de la discusión académica.

¿Pero lo es? A veces puede ser que la discusión académica obedece más bien a propósitos sociales, como defender un sistema económico o un sistema de poder. Pero en todo caso la visión decide los modelos descriptivos.

Cuando René Descartes distingue entre *res cogitans* y *res extensa* se le atribuye a él un dualismo, como si la distinción alma/cuerpo fuera suya. Pero no lo es. Lo que es suyo es la formulación filosófica, la transformación de las nociones cotidianas en una terminología técnica filosófica. Pero eso es solo superficialmente así, porque la distinción entre cuerpo y alma es parte de su tradición cultural, lo que limita su aporte a lo que realmente es. Así entran las tradiciones culturales en los modelos científicos, y si la comunidad científica es monocultural, sin que nadie se percate, porque todos están de acuerdo. Y este ejemplo exige una revisión de la práctica que al que publica una idea se le otorga la propiedad intelectual, cuando eso no es así, hay que cuestionarlo, porque hay una propiedad colectiva detrás.

Parte de esos supuestos de las ciencias es que asumimos que los actos humanos dan sentido; no están determinados por una causalidad ciega.

Dan sentido porque tienen un fin; son actos intencionales. Y el habla también. El habla suele obedecer a un propósito, siempre estamos haciendo o deshaciendo algo. Digo esto porque tengo propósitos y los propósitos los sostengo con razones, y las razones entonces sostienen lo que digo y hago. Cuando la filosofía de lenguaje descubre que hay crite-

rios para juzgar las cosas, esos criterios son las razones que las personas tienen para sus decisiones, de cómo actúan y qué se dice para qué. Pero son razones prácticas para lograr cosas también prácticas. Y entonces podríamos hablar de las razones de las gentes, y ésas incluyen objetivos, deseos, motivos, emociones, entre otras, que justifican lo que dicen y hacen.

Y cuando Sócrates quiere discutir y poner a prueba las nociones cotidianas con discusiones racionales, lo que hace es poner en duda las razones cotidianas que sostienen los usos cotidianos (*doxa*) con argumentos que usan la razón deductiva. El problema es que los conceptos que usamos en el habla cotidiana no surgieron de discusiones racionales y de justificaciones racionales, sino de forma práctica. Por ejemplo, la costumbre del intercambio equitativo matrimonial de los pueblos tribales nace de la necesidad de evitar la guerra y entonces, para evitar que nos ataquen en mi desesperación le doy a mi enemigo a mi hija por esposa, y ya nunca me atacará. Y esa es una jugada estratégica, política, la que fundamenta la moral del intercambio. Y en el próximo encuentro (que ya no será violento) le demandaré a mi contraparte que me devuelva el regalo, porque mi hijo está soltero. Y eso consolidará el intercambio. O quizá la contraparte quiera hacer lo mismo conmigo, asegurar el pacto. Y consolidará la paz.

El establecimiento de la reciprocidad es un asunto práctico para fines prácticos. No emana de una discusión de cómo organizar una sociedad racionalmente, de un sopesar las distintas opciones con argumentos, probar la solidez de los conceptos y de llegar a conclusiones y acuerdos, como tiende a hacerlo la ética filosófica. No es la discusión académica la que decide la creación social. El pacto social tiene otra génesis muy distinta. Y es entendible que sea así porque la vida cotidiana se sustenta en decisiones prácticas. Si no fuera así, cada vez que cambia la teoría y la visión de algo, habría que cambiar las reglas y nociones que sustentan la convivencia y la vida. Y eso sería una desgracia. Y la discusión nunca terminaría.

En consecuencia, reconocemos que el lenguaje humano se sustenta en la razón práctica y toda la convivencia social también. No vamos a cambiar nuestra noción cotidiana de dolor y de sufrimiento porque la ciencia ha descubierto que el dolor se explica por la irritación nerviosa,

eso no cambiará la manera como nos introducimos en el lenguaje, las reglas que entonces se nos dan, y que son relevantes para el uso de *dolor* y también para el hecho de que tengo una conciencia del dolor. Y esas son las reglas que conectan lo que decimos y hacemos con la experiencia, son constitutivas para la experiencia y no podríamos hablar de las experiencias de dolor y de sufrimiento sin esas reglas del lenguaje.

En cambio, la explicación de la ciencia no solo no es aplicable a un niño que no tiene todavía un uso del lenguaje desarrollado, que no entendería qué son nervios ni cerebro ni impulsos eléctricos, sino que cumple otra función: nos permite aliviar el dolor. Pero queda claro que las teorías de las ciencias ni participan de la construcción de la experiencia cotidiana ni sirven para explicarla, porque el lenguaje cotidiano se las arregla también sin esas explicaciones: no juegan ningún rol. Y no por eso es en algún sentido el lenguaje cotidiano defectuoso.

Describir y discutir la visión de un fenómeno, en este caso del dolor, es pues algo distinto que la teoría. Las teorías responden a una cierta visión de la realidad y ciertos propósitos. Desde otra visión de la realidad, podríamos pasarnos sin teorías y resolver todo de manera práctica. Por qué y para qué necesitamos teorías, eso es algo que hay que entender ahora. Y la respuesta hay que buscarla en el hecho que distintos tipos de producción material requieren de conocimientos dispuestos en distinta forma.

Hay una actitud contemplativa y una actitud práctica que dan origen a una visión teórica y una visión práctica de la vida.

Escoger una visión de un tema es una tarea distinta, con un tipo de discusión diferente, que probar una teoría (el modelo) o una o un conjunto de hipótesis que se pueden poner a prueba experimentalmente.

Para la visión contemplativa de la vida es necesario disolver las diferencias entre objetos en abstracción de *la materia*.

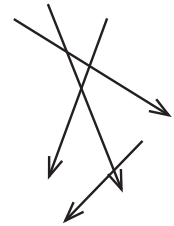
Rasgos típicos de la discusión sobre *la visión* han sido la demanda de simplicidad, simetría y sistematicidad en la visión científica: las tres implican una visión de cómo son las cosas; una visión *a priori*.

Pero ninguna de las tres son hipótesis y su comprobación o no comprobación no ayuda a la comprobación de la tesis, sino a la de la visión del mundo de las ciencias. Las tres están en competencia con la adapta-

ción a la realidad. Si la realidad es compleja, entonces la descripción tiene que reflejar esa complejidad –así pensamos. Pero luego resulta que si "la realidad es compleja", solo es compleja porque así la ves; desde otra perspectiva se puede reducir la complejidad con este otro modelo. Así se presentan las discusiones entre modelos descriptivos alternativos.

Una de las preguntas que podríamos hacernos es si el caos es sistemático; o si por definición es lo contrario del orden y por lo tanto asistemático.

La percepción del orden y el desorden depende siempre de los medios de percepción y del propósito.



Puede parecernos caótica: las flechas parten de cualquier lado y terminan en cualquier otro. Por ejemplo, si queremos saber los caminos de las personas. Sin embargo, representan un orden si vemos que todas apuntan hacia abajo. Y ahora resulta que todos los movimientos son norte sur en esta onda migratoria. Es decir, lo que vemos depende del propósito de la descripción.

Claro que para algunos el sur queda al norte de otros que van al sur.

Es decir la misma figura representa el orden o el desorden dependiendo cómo la leyamos y para qué la usemos.

Han surgido en la cultura urbana algunas interpretaciones anticientíficas. Así a algunos les parece evidente que hechos extraordinarios, como la construcción de las pirámides, o de Machupicchu requieren de actores extraordinarios. Y mucho esfuerzo se ha usado en probar que fueron extraterrestres los constructores de tales edificios. Si las líneas de Nazca requieren de una perspectiva aérea para reconocerlas, entonces se asume que los constructores debieron verlas de arriba, de globos o naves extraterrestres.

Se olvidan que los constructores pudieron saber matemáticas.

Y que hay muchas obras humanas cuyo sentido no consiste en ser vistas, sino en que nadie las vea.

El pensamiento analógico parece desviarnos hacia proposiciones arriesgadas, cuando todo se comporta con toda normalidad en la visión cotidiana de la vida.

Es eso lo que caracteriza a la visión cotidiana de la vida.

¿El orden siempre se basa en una posible descripción? ¿O podemos hablar de otros tipos de orden? Por ejemplo, de un orden práctico, cuyas reglas requieren de experiencia en la aplicación de reglas, de saber qué es oportuno hacer en qué casos particulares, sin nunca formular reglas generales consistentes.

Si este orden práctico nos parece imperfecto, el orden que establecen las reglas que dominan un caso, ¿no pueden a su vez parecernos insuficientes?

Si la ley tiene la capacidad de producir todos los casos, pero no usa de los medios que se usan en los procesos espontáneos, ¿eso es lícito?

Y eso depende: si hay un fin práctico para proceder así, eso es justificable. Pero si se trata de un interés por entender el fenómeno, y los medios de lograr los productos son otros, entonces se puede decir que nos quedamos a medias. O que se nos propone un falso entendimiento.

El trabajo de la lógica es chequear la consistencia lógica: poner a prueba si se trata de experiencias, si esas experiencias son concretas reales, o hay un modelo lógico que se está imponiendo, y si se impone por costumbre, o porque no hay opciones, porque se nos impone por razones psicológicas y no por razones lógicas. Y es así como se discuten los problemas de la viabilidad lógica de las visiones y teorías.

Los científicos piensan que una teoría solo depende de su validez empírica o experimental, pero eso no es así: el encaje de la teoría con el mundo tiene antecedentes importantes. Antecedentes que hay que ir a buscar en el lenguaje cotidiano. Por eso es que el análisis del lenguaje cotidiano es un paso necesario en el quehacer científico. Y tiene que ser incorporado al método.

Eso no hace del lenguaje cotidiano una cárcel: podemos proponer otros conceptos con otros usos. Pero entonces tenemos que justificarlos respecto a los usos cotidianos y ver sus ventajas y desventajas. No se trata de generar un lenguaje *ad hoc*, que se adopta arbitrariamente.

La materia no debe reducirse solo a la mecánica, sino que debe contener desde un inicio la posibilidad que sirva de información para la vida y la comunicación, es parte de órdenes distintos. Un acercamiento holista impediría entonces que se use la energía de forma destructiva, porque siempre habría que tomar en cuenta que la energía es también información.

Bibliografía

Aristóteles (1978). *Metafísica.* Traducción directa del griego, Introducción, Exposiciones Sistemáticas e Índices de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Feyerabend, P. K. (1975[1], 1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* Traducción de Diego Riba. Editorial Tecnos. Título original: *Against Method.* NLB, Londres, 1975.

Helberg Chávez, H. (2008). Epistemología de la interculturalidad latinoamericana. *El Vuelo de la luciérnaga,* (1) Lima: UNICEF.

Helberg Chávez, H. (2012). Aufgeklärte Praxis- Philosophie für das 21. Jahrhundert [La praxis lúcida – Filosofía para el Siglo XXI]. *Concordia. Revista Internacional de Filosofía Universidad de Aachen, Alemania.* (62) pp. 5-21.

Helberg Chávez, H. (2015). La gestión del conocimiento, los pueblos indígenas y el poder. *Desde el Sur*, *6 (*2), pp.11–23.

Helberg Chávez, H. (2017). Las carreras interculturales en el centro de la discusión política y académica. *Amazonia* (11) Disponible en <http://www.amazonia.org.pe/revista-n%C2%B0-11-ju-

nio-de-2017/las-carreras-interculturales-en-el-centro-de-la-discusi%C3%B3n-pol%C3%ADtica-y>

Helberg Chávez, H. (2017). *Conocimiento intercultural- indicaciones metodológicas*. Lima: Sur - Escuela Superior de Gestión.

Helberg Chávez, H. (2018). La libertad creativa como principio social. *Amazonía, (12)*. Disponible en <http://www.amazonia.org.pe/05012018/revista-n%C2%B0-12-enero-de-2018>

Heise, María. (Comp.) (2001). *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Programa FORTE-PE Ministerio de Educación.

Newton, Isaac. ([1687],1999). *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Los Angeles: University of California Press.

Newton, Isaac. (1687, 1713, 1726). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.

Rynasiewicz, Robert, "Newton's Views on Space, Time, and Motion", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/newton-stm/>.

Wittgenstein, L. (*1953, 2001). Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wittgenstein, L. (1970). Über *Gewißheit*. Editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Frankfurt am.M.: Suhrkamp *Verlag*.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Editorial Grijalbo.