

PARADIGMAS EMERGENTES: DIÁLOGOS CON EDGAR MORIN EN UN HORIZONTE INTERCULTURAL

[EMERGING PARADIGMAS: DIALOGUES WITH EDGAR MORIN ON AN INTERCULTURAL HORIZON]

Gerardo Miguel Nieves Loja *

Vicente Eduardo Benítez Pérez **

Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador

RESUMEN: El objetivo de este artículo es presentar la necesidad de nuevos paradigmas debido al fracaso del modelo implantado por la modernidad que, durante siglos, ha marginado las sabidurías y conocimientos de diversas culturas en el mundo. La ciencia moderna, con el afán de priorizar lo medible y la técnica, no ha sido capaz de comprender a los seres vivos, sus razonamientos, ritos y creencias. De ahí que este trabajo presenta algunos elementos que pueden contribuir a la construcción del bien común de la humanidad.

PALABRAS CLAVE: Paradigma, Edgar Morin, interculturalidad, conocimientos, saberes.

ABSTRACT: The objective of this article is to present the need for new paradigms due to the failure of the model implanted by modernity that, for centuries, has marginalized the wisdoms and knowledge of various cultures in the world. Modern science, in an effort to prioritize what is measurable and technical, has not been able to understand living beings, their reasoning, rituals and beliefs. Hence, this work presents some elements that can contribute to the construction of the common good of humanity.

KEYWORDS: Paradigm, Edgar Morin, interculturality, knowledge, knowledge.

INTRODUCCIÓN

El pensador francés Edgar Morin nace en París el 9 de julio de 1921. Es autor de numerosos libros y artículos que tratan temas diversos sobre historia, filosofía, sociología, derecho, geografía, cine y arte, entre otros. Manifiesta que el problema contemporáneo de la civilización es la segmentación de los conocimientos y la ultra especialización (2000). Actualmente, se vive una experiencia marcada de complejidad cultural globalizada, donde urge recuperar las formas culturales, conocimientos y saberes (Saperas, 2000). Según Morin, la cultura está constituida por el conjunto de saberes, reglas, normas, prohibiciones, estrategias, creencias, ideas, valores, el saber hacer, y los mitos, que se transmiten de generación en generación. Estos valores se reproducen en cada individuo, controlan la existencia de la sociedad y mantienen la complejidad psicológica y social. Cada ser humano es a la vez uno y múltiple, es portador del cosmos en él, es portador de *sapiens* y *demens*, *faber* y *ludens*, *empiricus* e *imaginarius*, *economicus* y *consumans*, *prosaicus* y *poeticus*. El hombre de la

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente investigador y Coordinador de la Gestión de Publicaciones y Propiedad Intelectual (GCPI), de la Universidad Nacional de Chimborazo en Ecuador. Email: gnieves@unach.edu.ec / gnievesloja@yahoo.es. ** Magister en Desarrollo local. Universidad Nacional de Chimborazo

racionalidad es también afectividad del mito y el delirio (*demens*). El hombre empírico es también imaginario (*imaginarius*). El hombre de la economía es también aquel del consumo (*consumans*). El hombre no vive solamente de racionalidad y de técnica, es también danza, mitos, magias, ritos; cree en el sacrificio, se preocupa en la vida más allá de la muerte (Morin, 2000). Queda, entonces, el gran desafío de superar la cultura escrita para dar paso a las expresiones de las culturas orales, donde el rito y el símbolo son fundamentales. El otro es también intérprete, lo cual conduce a una interculturalidad de diálogo con otras tradiciones, evitando así el predominio de una cultura dominante – hegemónica (Vázquez, 2009).

En este contexto global de complejidad cultural y de segmentación de conocimientos, surgen nuevos conceptos del ser humano, de la ciencia y de las diversas expresiones culturales. Aparecen también preguntas que urge responder desde las diversas realidades culturales del planeta y no desde el monopolio del saber y del conocimiento, propias de la edad moderna. De esta manera, se puede preguntar: ¿Cuál ha sido, y es, el influjo de la edad moderna europea en el conocimiento científico? ¿Se considera que la racionalidad occidental es la única, es la válida y necesaria para la investigación científica, las acciones políticas, culturales y educativas? ¿En la actualidad, invadida por las redes sociales, los seres humanos son capaces de comprender a los otros en sus múltiples manifestaciones? ¿Ha sido beneficioso el recurrir de manera exclusiva al conocimiento y la investigación cuantitativa, descartando la cualitativa? ¿Es justo considerar los conocimientos indígenas como faltos de argumentación y técnica? ¿Cuáles serían los paradigmas emergentes contemporáneos necesarios para una humanidad nueva del bien común?

El objetivo de este artículo es presentar la necesidad de nuevos paradigmas debido al fracaso del modelo implantado por la modernidad que, durante siglos, ha marginado las sabidurías y conocimientos de diversas culturas en el mundo. La ciencia moderna, con el afán de priorizar lo medible y la técnica, no ha sido capaz de comprender a los seres vivos, sus razonamientos, ritos y creencias. De ahí que este trabajo presenta algunos elementos que pueden contribuir a la construcción del bien común de la humanidad.

Para llevar a cabo este propósito, se inicia con una aproximación al mundo de la modernidad y sus consecuencias para los seres humanos y la naturaleza. Seguidamente, se examina la necesidad de ser capaces de comprender a los otros, a sí mismos, e incluso al diferente y al lejano. Esto conduce por un camino de reconciliación con la realidad y el corazón humano. Luego, se presenta la urgencia de recuperar conocimientos y saberes que han sido marginados y excluidos por conocimientos estadísticos y técnicos, que han presumido de verdad y de resultados. Todo esto conduce al advenimiento de nuevos paradigmas emergentes, los cuales tratarán de dar respuesta a los problemas en el mundo de la educación, la política, la economía y otros saberes. Todos los saberes deben conducir al bien común de la humanidad. Los mercados, el valor de cambio y otras expresiones de la modernidad, no deben tener prioridad. Urgen procesos descolonizadores que revaloricen la humanidad en todas sus dimensiones.

Según Edgar Morin, el ser humano es multidimensional: biológico, físico, social, afectivo y racional; además, no es bueno ni malo, tiene las mejores y las peores posibilidades en él. Del mismo modo, la sociedad tiene la dimensión histórica, económica, sociológica e incluso religiosa (2015). Sin embargo, durante la época moderna, se disminuye la capacidad de pensar y entra en auge la técnica, las inteligencias artificiales, y el avance del conocimiento científico. Estos avances son incapaces de comprender a los seres vivos y al ser humano; más bien provocan una enorme ceguera con respecto a los problemas globales, fundamentales y complejos. Los

saberes se parcelan y los científicos se llenan de errores e ilusiones (Morin, 2000). De esta manera, el ser humano es valorado según sus aptitudes técnicas, es el predominio del *homo faber*, es el productor y utilizador de herramientas, y se deja de lado el aspecto lúdico, la espontaneidad, la creatividad, e incluso el aspecto religioso del ser humano (Morin, 2015). En el estudio de Hannah Arendt, el *homo faber* es creador del espacio público donde se ofrecen productos. Este espacio es el mercado para comprar y vender, no se da valor a la palabra, al debate. Esta sociedad tiende a deshumanizarse, las personas aparecen solamente como propietarios de mercancías, se desvaloriza lo político y la educación (2009). En este sentido, tanto Arendt como Morin tienen análisis semejantes con respecto a la modernidad.

Toda esta situación ha hecho que la condición humana se globalice. A esto se suma la saturación de información que existe en el mundo, dando como consecuencia un atrofiamiento en la capacidad de pensar del ser humano. Además, se disminuye la capacidad de contextualizar, de ver el mundo de un modo multidimensional y complejo del ser humano y de las culturas, las cuales están entrelazadas. Sin embargo, aunque la complejidad está supeditada a la incertidumbre, al orden y al desorden, ella comprende la unidad y la diversidad del proceso planetario, el cual es alimentado por las culturas del mundo. Es necesario constituir un pensamiento policéntrico orientado a la universalidad (Morin, 2000). El estudio de la complejidad se encarga de indicar el destino de la especie humana, tanto en el plano individual, como en el social e histórico. En acuerdo al pensamiento de de Lubenow, "A interpretação norte-americana do direito internacional revela uma disputa entre poder e direito, entre moralização e constitucionalização das relações jurídicas internacionais, entre ética liberal da superpotência mundial e constitucionalização do direito internacional." (Aufklärung, 2001, p.145). Todo esto desemboca en la toma de conciencia y el conocimiento de la condición humana de todos los seres humanos. La gran riqueza constituye la diversidad de personas, de pueblos y culturas de la tierra. La unidad es el tesoro de la diversidad humana, la diversidad es el tesoro de la unidad humana. Diversas racionalidades presentes en todas las culturas.

Según la reflexión clásica occidental, el término *racionalidad* se refiere a "carácter de aquello que obedece a las leyes (reglas) de la razón, que puede ser conocido o explicado por la razón (argumentar), que tiene un buen sentido" (Le Nouveau Petit Robert 2007:2126). La racionalidad se encuentra presente en la economía, la sociología de la acción, las ciencias sociales, la etnología y en la teoría de la ciencia. Esta racionalidad tiene la capacidad de fundamentar y responder a la pregunta: ¿por qué? Su discurso se desarrolla en un espacio donde los participantes presentan temas con pretensión de validez universal; se discute, se critica, se justifica con argumentos y se asumen reglas hipotéticamente válidas (Habermas, 1981). En este sentido, la racionalidad aparece como una facultad de lo comprensible, como "la capacidad de hacer, de dar a entender y de entender algo comprensible" (Schnädelbach (2020: 418).

Según Morin, la racionalidad es la que previene del error y la ilusión; ella es constructiva y crítica. Sin embargo, la racionalidad debe reconocer la parte afectiva, el amor y el arrepentimiento. La verdadera racionalidad conoce los límites de la lógica, del determinismo y del mecanismo, reconoce sus insuficiencias. Además, la racionalidad no es un privilegio único de los espíritus científicos y técnicos. "Tampoco la racionalidad corresponde solamente a la civilización occidental, es también portadora de errores e ilusiones, de mitos, de magia y de religión. La verdadera racionalidad debe ser autocrítica" (Morin, 2000: 26). El ser humano es racional e irracional, sonríe, llora, es serio y calculador, tierno y violento, ama y odia, es al mismo tiempo *sapiens* y *demens*, realista e imaginativo.

Como se puede constatar, Morin se aleja de las definiciones clásicas de la racionalidad al considerar cómo aquello no corresponde únicamente a las reglas de la razón, sino que, más bien, incorpora las sensaciones, los afectos y espiritualidades, considerados a lo largo de la historia como irracionales y no científicos. Estos saberes enriquecen el conocimiento universal, tienen una lógica y un razonamiento. En este sentido, Hannah Arendt manifiesta que el pensamiento, la capacidad de razonar, no es un privilegio de unos pocos (especialistas), sino de todos los seres humanos. Más bien, la ausencia de pensamiento puede darse en gente muy inteligente y que no proviene de un corazón malo (...). La maldad es provocada por la ausencia de pensamiento, es decir, por la incapacidad de razonar poniéndose en el lugar del otro. El pensador, el más eminente, es “un hombre como tú y yo (Platón), fenómeno entre otros, dotado de sentido común y capaz de razonar suficientemente, gracias a él, para sobrevivir” (Arendt, 2005: 80). En este contexto, cabe también hablar de una *racionalidad de resistencia* que justamente consiste en las nuevas formas de abordar y pensar la realidad; es decir, “ponerse más allá de las reglas dominantes de interpretación del mundo” (Vázquez, 2001: 46). Se deben construir narrativas diferentes en los campos político, económico, cultural y social. Hay que crear nuevas formas de encuentro para recuperar los saberes milenarios que, a lo largo de la historia, han sido excluidos, reprimidos y acusados de irracionalidad.

Urge un pensamiento más abierto, más global y al mismo tiempo complejo. Hay que evitar la racionalización cerrada de los sistemas lógicos y de los dogmas occidentales (Morin, 2015). Hay que dar paso a las racionalidades del pensamiento indígena de diversas culturas latinoamericanas (Abya Yala), el cual se instala en los fenómenos de la naturaleza (Piñacué (2014). Ella es la única maestra y fuente de sabiduría del ser humano, y “tiene un cuerpo común con los minerales, la vida y con las plantas” (Lame, 2004: 115). El pensamiento indígena es un *yo-colectivo*, tiene un territorio y autoridades propias, la tradición de los mayores y los ancianos es escuchada por las generaciones jóvenes. Se piensa desde el corazón, existe un “nosotros”. (Piñacué, 2014). El pensamiento indígena es holístico, lo occidental es un saber complementario. El saber indígena es una forma alternativa y compleja a la de la modernidad. Sin embargo, deben ser “los pueblos indígenas los encargados de diseñar sus propias políticas educativas, manejar sus sistemas de educación, y otros sistemas de administración” (Martínez, 2016: 219). El pensamiento indígena se basa en el sentimiento, en las espiritualidades, en los usos y prácticas de su cultura. Lastimosamente, estas sabidurías continúan siendo marginadas, excluidas e invisibilizadas en los espacios académicos y científicos (Villarreal, 2020).

Según Morin, en la actualidad la comunicación triunfa y se expande por todas partes. El planeta se encuentra atravesado por las redes sociales. Aparentemente todo el mundo conoce y comprende; sin embargo, la incompreensión es evidente. De aquí la necesidad y la urgencia de una educación que enseñe a comprender tanto al cercano como al lejano. Urge una comprensión entre las diferentes culturas (2000), lo que significa aprender con los otros. Se trata de tomar juntos el texto y su contexto, las partes y el todo, lo múltiple y lo uno. La comprensión intelectual pasa por la inteligibilidad y por la explicación. En la comprensión humana debe haber un conocimiento de sujeto a sujeto, una identificación del *yo* con el otro sujeto en un ambiente de empatía, de identificación y de proyección (2000). En este sentido, Gadamer, afirma que el movimiento de la comprensión procede siempre del todo a las partes, para luego regresar al todo. El acuerdo de todas las partes con el todo, es el criterio de toda comprensión. “La ausencia de un determinado acuerdo significa el fracaso de toda comprensión” (2008: 73) “El hombre es capaz de comprender en

cooperación con el pensamiento del otro” (Gadamer, 1996: 345). Comprender es comprenderse mutuamente, es entenderse.

Sin embargo, según Edgar Morin (2000), la comprensión tiene obstáculos, puede ser mal entendida, se pueden ignorar sus ritos y costumbres, sus creencias religiosas y sus imperativos éticos propios de cada cultura. De ahí que sea necesaria una ética de la comprensión que permita comprender de manera desinteresada sin esperar reciprocidad. Esto significa comprender al fanático que es incapaz de comprendernos; comprender, incluso, la incompreensión. La ética de la comprensión pide argumentar en vez de anatemizar y condenar. Es el camino de la humanización de las relaciones humanas. La comprensión de las propias debilidades o flaquezas es la vía para la comprensión de los otros. Si se descubre que los seres humanos son débiles, frágiles, insuficientes, limitados, entonces se podrá descubrir que todos tienen una necesidad mutua de comprensión. Comprender es aprender y re-aprender, es la apertura a las otras culturas y un aprender continuo de los valores y virtudes de ellas. Todo esfuerzo de comprensión debe pensarse a partir del concepto de la vida, ya que todos los fenómenos históricos son manifestación de la vida universal. Toda comprensión debe ser clara, plena y vivida. La comprensión es el carácter ontológico originario de la vida humana, es descubrir la interioridad escondida, es conocerse a sí mismo (*soi-même*). De ahí que una de las manifestaciones de la comprensión sea la tolerancia. Según Morin, la verdadera tolerancia no es la indiferencia a las ideas o escepticismos generalizados, más bien supone una convicción, una fe, una elección ética y, al mismo tiempo, la aceptación de que sean expresadas las ideas, convicciones, elecciones contrarias a las propias. La tolerancia es también sufrimiento, ya que se debe soportar la expresión de ideas contrarias, incluso nefastas. Debe existir una voluntad de asumir el sufrimiento, incluso de respetar la expresión de ideas antagonistas que hay que respetar; sin embargo, “la tolerancia es respeto a las ideas, mas no a los insultos y agresiones” (Morin, 2000: 125). En este sentido, Hannah Arendt (2000), considera que la comprensión es un proceso complejo que nunca llega a resultados unívocos. Se trata de una actividad sin fin, que permite, gracias a modificaciones y a ajustes continuos, reconciliarse con la realidad. Sin embargo, el hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión, ha dado lugar a una presentación errónea, pero muy extendida, según la cual *comprender todo*, es *perdonar todo*. La comprensión es un proceso sin fin, ella no puede producir resultados definitivos: es la manera específica de como el hombre vive, ya que cada individuo tiene necesidad de reconciliarse con el mundo del cual fue extranjero desde su nacimiento. La comprensión comienza con el nacimiento y termina con la muerte. La comprensión es creadora de sentido, de un sentido que se produce en el proceso mismo de la vida, el esfuerzo de reconciliarse con las acciones y las pasiones.

El conocimiento y la comprensión son dos actividades diferentes pero unidas entre ellas. En efecto, la comprensión se funda en el conocimiento, y la segunda no puede operar sin una comprensión preliminar de naturaleza implícita. La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La comprensión preliminar, que está en el fundamento de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que sobrepasa este conocimiento, tienen la particularidad común de dar un sentido al saber. La verdadera comprensión remonta siempre a los juicios y a las presuposiciones que han precedido e inspirado a la encuesta estrictamente científica (Arendt, 2013). En todo caso, la comprensión no es jamás el resultado de cuestionarios, de entrevistas, de estadísticas ni de interpretación científica realizadas. En el caso de los sistemas totalitarios es suficiente comprender lo que ella representa: la negación absoluta de la libertad. Sin embargo, aunque la comprensión no debe ignorar todos los resultados de la investigación en historia y en ciencias políticas puede desarrollar, no descarta el discurso popular, donde

algunos términos totalitarios son empleados comúnmente como slogans, pero ella escucha atentamente y trata de establecer un cierto contacto con esos discursos.

Resulta interesante que Hannah Arendt (2013) añada la oración del rey Salomón, tema no abordado por Morin, cuya actividad política no le era extraña, dirigida a Dios para que le conceda el don de tener un “corazón inteligente”, dado que es el don más eminente que un hombre desea recibir. Esta oración tiene su valor. El corazón humano, alejado de toda sensiblería, es un don divino de la acción y de un comienzo para comenzar. Salomón solicitó ese don debido a que era rey y sabía que solo un “corazón inteligente”, y no la reflexión ni el simple sentimiento, hace soportable el hecho de vivir en un mismo mundo. Arendt considera que ese don es la “facultad de imaginar”, a diferencia de la fantasía que solamente sueña cosas. La imaginación hace posible la observación del mundo donde aparecen puntos de vista distintos que son posibles y reales. Además, la imaginación permite ver los fenómenos según la perspectiva que conviene, de colocar a cierta distancia aquello que se encuentra demasiado cercano, a fin de ver y comprender sin prejuicio ni deformación; de atravesar los abismos de alejamiento hasta el momento cuando es posible de ver y de comprender todo aquello que se encuentra alejado como si se tratara de un asunto familiar. La imaginación hace posible la comprensión. La imaginación no es una fantasía, es más bien el poder penetrar el mundo de las tinieblas del corazón humano, de penetrar las fachadas alucinantes para buscar un rayo de luz de la verdad.

En los estudios de De Sousa, es a partir del S. XVI cuando las ciencias naturales adquieren un dominio sobre los otros saberes y conocimientos. Se inicia así la distinción clásica entre conocimiento científico y conocimiento del sentido común, y entre naturaleza y persona humana (2008). De esta manera, la ciencia coloca al ser humano por encima (dominio) de la naturaleza, y las ideas adquieren un posicionamiento sobre las cosas. La metafísica se transforma en el fundamento de la ciencia. Las ideas se colocan antes de la observación y la experimentación. Fundamentalmente se trata de las ideas matemáticas que conceden a la ciencia moderna la lógica de la investigación. De esta manera, el análisis cuantitativo se transforma en la herramienta privilegiada de todo estudio, todo se mide, ya no se fija tanto en las cualidades del objeto, al contrario, se lo considera como algo irrelevante. El sentido común y el conocimiento científico se separan (2008). Es en la experimentación donde el hombre pone en práctica su libertad y coloca la naturaleza en las condiciones de su entendimiento, es decir, en las condiciones obtenidas a partir del punto de vista astrofísico universal. Es por esta razón que las matemáticas dominan la ciencia moderna; algo que nada tiene que ver con Platón que hacía de las matemáticas la más noble de las ciencias, inferior incluso a la filosofía. Las matemáticas se transforman en la ciencia de la estructura del entendimiento humano (Arendt, 1983). La duda cartesiana hace que toda pregunta que el hombre realiza a la naturaleza, se responda en términos y esquemas matemáticos. Lo cuantitativo termina por descalificar lo cualitativo. En la modernidad, la duda cartesiana llega a afirmar que el ojo del ser humano puede traicionar, por ende, hay que dudar de todo, lo visible tampoco es una prueba de lo real. La duda pone en duda la existencia de lo verdadero, de la realidad del mundo y de la vida humana. Posiblemente la razón y todo aquello que tomamos como real, no sea más que un sueño (Arendt, 1983).

En el estudio de Edgar Morin, el conocimiento especializado, reducido a lo cuantitativo, es una ruptura con lo concreto. De hecho, la hiperespecialización impide ver lo global y lo esencial, y, además, obstaculiza el tratar correctamente los problemas particulares. En el caso de la economía, no puede reducirse únicamente a la matemática dejando de lado las condiciones sociales, políticas, culturales e históricas. No se puede excluir lo humano, es decir, las pasiones, emociones, dolores y felicidades por priorizar

los problemas técnicos particulares. “Este conocimiento especializado es miope y ciego, inconsciente e irresponsable” (Morin, 2000:49). Además, el conocimiento no viene únicamente de las ciencias naturales, sino también de la literatura. Un poema es una manera de aprender, de acceder a la calidad poética de la vida.

Todo conocimiento debe contextualizar su objeto para ser pertinente: ¿Quiénes somos nosotros? ¿Dónde nos encontramos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Hay que situar la condición humana en el mundo para aclarar su multidimensionalidad y sus complejidades. Hay que integrar el inmenso aporte de las humanidades: filosofía, historia, literatura, poesía, artes... (Morin, 2000: 56) El ser humano debe reconocer su doble raíz: el cosmos físico y la esfera viviente. El ser humano está dentro y fuera de la naturaleza. El ser humano está dentro de un gigantesco cosmos en expansión (Morin, 2000: 57). Nuestra condición terrestre es marginal en relación con el universo en expansión. El ser humano es cósmico y terrestre al mismo tiempo, depende de la biosfera terrestre.

Por otra parte, ha existido un colonialismo científico que ha manipulado y ha impuesto un solo conocimiento, una sola razón. Los pobres y las culturas milenarias se han convertido en objetos de investigación con el correspondiente desprestigio de sus conocimientos (Iño, 2017). De hecho, desde el siglo XVII, se instaura la doctrina de la fuerza hace derecho (*force fait droit*), con la finalidad de producir la ley de sobrevivencia de los mejores (Arendt, 1982). Los débiles deben ser dominados por los fuertes. En 1853, el conde Arthur de Gobineau publica su libro *Essai sur l'Inégalité des Races humaines*, obra que se constituye en un modelo y fuente para las teorías raciales de la historia, ella muestra el conflicto entre blancos y negros en América y la creación de una élite, una aristocracia natural para gobernar a los seres inferiores carentes de conocimiento. En este mismo sentido, el darwinismo introdujo también el debate político de la lucha por la subsistencia, y la “sobrevivencia de los mejores”. La evolución del hombre racional abre posibilidades infinitas sobre el reino animal, así nace la nueva ciencia de la eugenesia (Arendt, 1982).

Sin embargo, a pesar de las situaciones anteriormente descritas, los conocimientos ancestrales han perdurado más de 500 años en el caso de América del sur. Ellos expresan la resistencia milenaria, la lucha por el buen vivir en comunidad. Cabe recalcar que aún es posible (re) construir conocimiento a partir de las cosmovisiones indígenas, sus saberes y vivencias propios. Pero son las comunidades, y no solo los especialistas, quienes deben recoger sus tradiciones y saberes ancestrales para proyectarlos al futuro (Villarreal, 2020). Según Adolfo Albán (2005), el conocimiento occidental ha hecho reproductores memorísticos, se aprende de memoria los nombres de héroes, fechas y acontecimientos. Se elaboran conceptos abstractos dejando de lado las cosmovisiones de las comunidades ancestrales. Durante siglos se ha priorizado Europa considerándolo como el único lugar de producción de conocimiento, dando lugar a la aparición de una “geopolítica del conocimiento, una geopolítica del saber” (Noboa, 2005: 85). Es evidente que existe también una oposición entre los conocimientos indígenas y los conocimientos que se imparten en los ambientes universitarios. El pensamiento indígena tiene su propia lógica de conocimiento.

Velar por una educación propia significa salirse del calendario gregoriano y sincronizar con los ciclos lunares, como también el desarrollar la educación en lugares significativos, ya no es el aula tradicional, sino la huerta, la tulpa, los sitios sagrados, los rituales, la minga; todo esto en un contexto comunitario donde se escuche a los mayores. Esta educación propia es la base de una resistencia indígena y de valores culturales (Villarreal, 2020). En este sentido, las pedagogías indígenas apuntan no solamente al cambio de currículo, sino más bien a las “construcción de sujetos comunitarios para la

cosmovivencia y la *cosmoacción*. Se trata de pedagogías atractivas que ayudan al niño a entrar en contacto con la naturaleza (...), no de un modo neocerebral, sino desde un cerebro social, que va más allá de los sentidos (Villarreal, 2020: 128)

En la tarea de recuperar los conocimientos indígenas resulta vital que la educación sea impartida en su propio idioma; es un derecho, y que todas las sabidurías ancestrales sean rescatadas, revaloradas y reconocidas en un contexto intercultural, político liberador y educativo. Esto no significa encerrarse únicamente en lo propio, sino abrirse al diálogo-intercambio con otras tradiciones filosóficas y de pensamiento universal. El intercambio y diálogo deben realizarse de manera horizontal. Se trata de crear alianzas entre lo científico y lo político con las sabidurías indígenas, pero, para esto, hay que crear espacios de encuentro (Pérez y Argueta, 2011). Para llevar a cabo este diálogo horizontal nadie debe elaborar principios para su propio beneficio y ventaja; de esta manera se evita el predominio de los más fuertes. Todos deben estar en una situación de igualdad, dispuestos a una auténtica reconciliación de intereses. Todos se encuentran en una *posición original* como seres racionales. El objetivo de los participantes no es ganar, sino, en un ambiente de confianza mutua, comprender y establecer los principios y criterios que finalmente serán adoptados por los participantes, quienes se comprometen a obedecer sus compromisos y acuerdos (Rawls, 2012). Sin embargo, algunos diálogos de saberes entre sectores indígenas, grupos de mestizos, de la ciencia y de algunos representantes de los gobiernos han fracasado. Los conocimientos indígenas han sido descalificados, acusados de faltos de argumentación, y de no poseer un lenguaje técnico propio de la ciencia. Acusación que no es verdadera. Se olvida que las narraciones indígenas son referencias culturales, y que el discurso emocional está unido al elemento técnico. Los representantes de la ciencia y de los gobiernos olvidan que los saberes indígenas son también técnicos – jurídicos, que tienen una propia visión del mundo (Spoerer, 2019). Los discursos indígenas son políticos y culturales. Ellos recogen las tradiciones culturales y las interacciones sociales que se encuentran en íntima relación con la espiritualidad y la naturaleza, los cuales, en muchos casos, tienen que pasar por el problema de la traducción. Los diálogos deben pasar por la traducción, debido a que los participantes pueden provenir de diferente idioma y cultura. “El compromiso de la traducción es el de transmitir algo”, afirma Gadamer (2008: 86). Sin embargo, la traducción corre el riesgo de error, de traicionar (*traduttore, traditore*), aunque goza de cierta libertad. Lo importante es descubrir el pensamiento del autor a partir del conjunto de la obra. Hay que eliminar todo partido, los prejuicios, e incluso el de la propia razón. Lo importante es conocer el sentido de la frase y no el de la verdad (Gadamer, 1996: 200).

Según Morin, el concepto de paradigma (del griego *παράδειγμα*, modelo, ejemplar) juega un rol fundamental en la educación, sobre todo en lo que se refiere a las operaciones lógicas y a las categorías fundamentales de la inteligibilidad. El paradigma guía los sistemas de conocimiento del pensamiento. Las ideas obedecen al paradigma, es el que guía el sistema de enseñanza, conocimiento y pensamiento. Los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas inscritos culturalmente en ellos. El paradigma juega un papel subterráneo y soberano en toda teoría, doctrina o ideología, es inconsciente, pero irriga el pensamiento consciente, lo controla, y en ese sentido, es también muy consciente. En resumen, “el paradigma instituye las relaciones primordiales que se constituyen en axiomas, determina los conceptos, ordena los discursos y teorías” (2000: 34). Un ejemplo de esto es el paradigma de Occidente planteado por Descartes en el siglo XVII, donde claramente manifiesta una desarticulación entre sujeto y objeto, alma y cuerpo, materia y espíritu, calidad y cantidad, finalidad y causalidad, sentimiento y razón, libertad y determinismo, existencia

y esencia. Este concepto de paradigma ha determinado una doble visión del mundo, donde se ven “todas las cosas separadas y reducidas a elementos simples” (Morin, 2015: 127).

Según el sociólogo portugués Boaventura De Sousa (2008), hace falta un paradigma que no sea solamente científico sino más bien social. Para llegar a este objetivo, es necesario romper con la dicotomía entre ciencias sociales y ciencias naturales. Urge introducir otros conceptos como el de historia, libertad, autodeterminación, incluso el de conciencia. De manera que el paradigma emergente vaya más allá de dualismos como cultura/naturaleza, artificial/natural, inanimado/vivo, materia/mente, observado/observador, objetivo/subjetivo/, individual/colectivo, persona/animal; como también el de ciencias sociales/ciencias naturales, que tiende a “revalorizar los estudios humanísticos” (2008: 58). Este conocimiento binario tiene la limitante de colocar a la persona en el centro del conocimiento. Además, hay que evitar la excesiva parcelación y especialización del saber científico.

Según De Sousa Santos (2005), se debe contraer el futuro con la sociología de las emergencias, y, para expandir el presente, se debe implementar la sociología de las ausencias. Esta última consiste en una transformación de la monocultura del saber científico por una ecología de saberes no científicos, la biomedicina. La sociología de las ausencias comprende también la recuperación y potenciación de todos los sistemas alternativos de producción de las organizaciones populares de obreros, economía solidaria, hacia un nuevo concepto de desarrollo. Mientras que la sociología de las emergencias tiene como meta el sustituir el vacío de futuro, es el todavía no, es la utopía, es una posibilidad que se inscribe en el presente, es la posibilidad de transformar que nos ofrece el presente histórico. La posibilidad de que hoy es posible vivir en mundo mejor, como una reivindicación en el tiempo presente (Vázquez, 2009) Las ciencias sociales también han sido vistas con recelo debido a que no pueden realizar previsiones fiables, esto se debe a que los seres humanos cambian su comportamiento subjetivo y no objetiva, como es el caso de las ciencias naturales (De Sousa, 2008). Sin embargo, las leyes de las ciencias naturales son probabilísticas y parciales. Lo que sí ha ocurrido es que las ciencias, su industria, han terminado comprometiéndose con los poderes políticos, económicos y sociales de los países. La ciencia no es inocente, existe la presión de grupos de poder económico, político y social que pesan mucho sobre ella. Es aquí donde “las ciencias humanas tienen la posibilidad de resistir frente a las seducciones del poder y de la corrupción de su razonamiento” (Gadamer, 2008: 70). Todas las verdades científicas son verdades de hecho. El saber tiene ciertamente como objetivo la verdad, aunque esta verdad, como en las ciencias, jamás es durable, sino parcial y provisional, y que espera ser reemplazada por otro paradigma emergente, más exacto, a medida que progresa el saber (Arendt, 2005).

El paradigma emergente posee una pluralidad de métodos, donde cada método esclarece un tema determinado. La ciencia es creada por la comunidad científica y se constituye en una autobiografía y auto-referencial, cuyo horizonte es el saber vivir de una manera más contemplativa que activa, se recuperan el arte y la literatura. De manera que desaparece la dicotomía entre sujeto y objeto, más bien se establece un dialogo entre sujetos, donde cada uno de ellos “es la traducción del otro, ambos creadores de textos escritos en lenguas distintas, ambas conocidas y necesarias para aprender a gustar de las palabras y del mundo” (De Sousa, 2008: 66), lo que se manifiesta como un saber práctico y una sabiduría de la vida basada en el sentido común, útil en la política y en las ciencias sociales.

Se debe superar todo reduccionismo de análisis económicos, sociales, culturales y climáticos. Hay que pensar y actuar en espiral de modo incluyente. El nuevo

paradigma debe ofrecer una respuesta a como “formar sujetos políticos, que sean capaces de proteger el territorio, la madre tierra, la vida, la identidad y el pensamiento. De esta manera se podrá detener situaciones de epistemicidio, de lingüicidio y, en síntesis, de ecocidio y de culturicidio” (Tobar, 2020: 162). Una educación propia que desarrolle una autonomía política y administrativa con autoridades ancestrales y líderes políticos propios que protejan la educación, que reemplacen las monoculturas por ecologías. Un paradigma indígena acorde a su cosmovisión con múltiples verdades.

Urge el advenimiento de un paradigma que ayude a interpretar el mundo indígena: su cosmovisión holística, sus múltiples verdades; un mundo donde todas las cosas tienen vida y son iguales. Un paradigma que tome como base las ciencias nativas sin dicotomía entre teoría y práctica, una ciencia que no segmenta ni divide la realidad (Fernández, 2016). La teoría es el cambio de una realidad, de opresión a liberación. Es necesario un paradigma que ayude a comprender de manera total las diversas realidades sociales construidas, las lenguas y los saberes ancestrales (Iño, 2017). En este sentido, el investigador socializa y entrega los resultados de la investigación a la comunidad donde investigó, la cual es (co) propietaria del conocimiento producido. La metodología de investigación tiene un compromiso político en defensa de la autodeterminación de los pueblos indígenas. Esto conduce a que el investigador tome posición, debe ubicar el lugar desde donde realiza su investigación. Estos compromisos beneficiarán notablemente a la comunidad estudiada, respecto a “la producción de conocimientos y a los resultados de investigación” (Iño, 2017: 119).

Este nuevo paradigma adquiere un compromiso de descolonización, de lucha contra la monoculturalidad del saber científico. De ahí que es necesaria una epistemología que ayude a descolonizar, a re-escribir la historia de los pueblos que ha sido marginada, negada, ocultada y olvidada, a través de la creación de grupos de investigación comprometidos con la ecología de saberes (Iño, 2017). La afirmación de que no existen culturas ignorantes. Hay que velar por un diálogo de saberes.

Otro de los paradigmas fundamentales en la actualidad es el de la ecología. Este paradigma permite “pensar siempre holísticamente, es decir, ver continuamente la realidad, que no es la suma de las partes, como la interdependencia orgánica de todos los elementos” (Boff, 2002: 60). El holismo significa la totalidad compuesta de diversidades orgánicamente relacionadas. Todos los seres se encuentran inter y religados entre sí. Esto indica que existe una solidaridad cósmica de base (Vázquez, 2009). Todos los seres están relacionados y el universo se auto-organiza. La realidad está compuesta de onda y partícula, de materia y energía, de orden y desorden, de cosmos y caos; y en la humanidad coexisten el *homo sapiens* y el *homo demens*. Todas estas realidades son recíprocas y complementarias, de ahí que hay que cultivar y desarrollar el *terreno inter* (Fornet-Betancourt, 2001).

Los paradigmas de la modernidad, con su propuesta de desarrollo humano y su progreso científico indefinido, han llegado a un agotamiento. La economía de competencias ha fracasado. De ahí que el nuevo paradigma apunta a una “dinámica social equilibrada entre personas, géneros y grupos sociales, en armonía con la naturaleza, para promover la vida y asegurar su reproducción” (Houtart, 2013: 39). Se trata de trabajar por el bien común de la humanidad, el respeto a la naturaleza, la cual no está supeditada al ser humano. Ella también tiene derechos. En este aspecto, el rol del Estado es fundamental, no debe ceder los recursos naturales a la propiedad privada. El agua y las semillas deben ser bienes comunes y no deben entrar en el mundo del mercado. Se debería, entonces, promover la agricultura campesina orgánica.

El nuevo paradigma debe priorizar el *valor de uso* sobre el *valor de cambio*. Un bien o servicio debe satisfacer las necesidades de la vida y no debe ser objeto de

transacción, de mercancía. Al contrario, el valor de uso “hace del mercado un servidor de las necesidades humanas” (Houtart, 2013: 52), cuyo beneficio va orientado al buen vivir de la colectividad. Se trata de desarrollar las fuerzas productivas de las economías regionales. En todo caso, hay que redefinir el concepto de economía que debe orientarse a favor del bien común de la humanidad en un ambiente de democracia.

Finalmente, el bien común de la humanidad se hace, o debe hacerse, con la experiencia de la interculturalidad, es decir, con la contribución de las diversas culturas, las espiritualidades, las filosofías y todos los saberes. Experiencia que no se reduce solamente al aporte de la cultura occidental. Se debe hablar “en el lenguaje de cada uno y expresarse en términos culturalmente comprensibles” (Houtart, 2013: 65). Es responsabilidad del Estado asumir una actitud crítica frente a las agresiones de la hegemonía cultural de la modernidad económica, mediante la investigación, publicación y defensa de los derechos humanos. Finalmente, el nuevo paradigma valora las espiritualidades de todos los pueblos debido a que da sentido y orientación a la vida humana. De lo que se trata es de salvaguardar el mundo (Boff, 2021).

CONCLUSIONES

La realidad contemporánea, con las limitantes de la modernidad, necesita del advenimiento de nuevos paradigmas que no prioricen únicamente el aspecto técnico y cuantitativo. Más bien, conviene escuchar y vincular las diversas narrativas presentes en muchas culturas, algunas sobreviven y otras, lamentablemente, están desapareciendo. Este encuentro de sabidurías, de manera equitativa e igualitaria, da lugar a una relación y a un enriquecimiento mutuo que puede llegar a presentar soluciones a problemas contemporáneos globales. En este contexto, el *yo colectivo* constituye un elemento importante en la narrativa de las racionalidades de reconstrucción y resistencia. Evidentemente, en este desafío, el paso de la descolonización se vuelve fundamental y urgente. Las muy celebradas fiestas de independencia política de muchos países no han logrado deconstruir paradigmas de dominación y explotación. Las asimetrías sociales y económicas siguen siendo muy marcadas. Urgen paradigmas con una actitud crítica frente a la monoculturalidad y a la economía de competencias.

La cultura globalizada actual, inundada por el uso acrítico de las redes sociales, presenta el gran vacío de la comprensión. Miles de imágenes pasan por minuto, pero no hay la capacidad de comprender las profundidades del corazón humano, de los grandes conocimientos de culturas milenarias que continúan ocultas. En este contexto, urge una tarea epistemológica de desvelamiento y de escucha de la voz de los oprimidos. Esta tarea debe ser también afectiva, para que de manera alejada de la categoría medios-fines, oferta-demanda, pueda aprender de la historia y de las espiritualidades la gran riqueza olvidada y maltratada por la modernidad. La naturaleza y el ser humano pasan a tomar parte prioritaria y fundamental en el contexto de los paradigmas emergentes. La prioridad es la vida, donde las culturas contribuyen con sus filosofías, métodos y espiritualidades.

REFERENCIAS

- ALBÁN, A. (2005), El desencanto o la modernización hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión, En: *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial* (Edit. Catherine Walsh), Quito: UASB y Abya-Yala
- ARENDET, H. (2013), *La nature du totalitarisme* (Trad. M. Launay), Paris : Payot.

- ARENDE, H. (2009), *Journal de pensée* (Trad. B. Goetz), Vol. I., Paris : Seuil.
- ARENDE, H. (2005), *La vie de l'esprit* (Trad. L. Lotringer), Paris: Puf.
- ARENDE, H. (2000), *La philosophie de l'existence et autres* (Trad. L. Lotringer), Paris : Payot.
- ARENDE, H. (1985), *Condition de l'homme moderne* (Trad. G. Fradier), Paris : Calmann-Lévy
- ARENDE, H. (1982), *L'imperialisme* (Trad. M. Leiris), Paris: Fayard.
- BOFF, L. (2021), Comer el mundo o salvaguardar el mundo. Paradigmas opuestos (Trad. M.J. Gavito), Recuperado de: <https://leonardoboff.org/2021/04/25/comer-el-mundo-o-salvaguardar-el-mundo-paradigmas-opuestos/>
- BOFF, L. (2002), *Ecología, El Grito de la Tierra, El Grito de los Pobres*, Madrid: Trotta.
- DE SOUSA, B. (2008), *Un discurso sobre las ciencias*, México: Siglo XXI.
- DE SOUSA, B. (2005), *El Milenio Huérfano*, Madrid: Trotta.
- DICTIONNAIRE Le Nouveau Petit Robert 2007
- FERNÁNDEZ, K. (2016), Paradigma de investigación y pueblos indígenas del primer mundo: crítica cultural del trabajo social, *Revista Andaluza de Antropología*, N° 10, pp. 54-78.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001), *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- GADAMER, H. G., (2008), *La filosofía herméutica* (Trad. J. Grondin), Paris : Puf.
- GADAMER, H.G. (1996), *Vérité et méthode* (Trad. P. Fruchon), Paris : Éditions du Seuil.
- HABERMAS, J. (1981), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid : Taurus.
- HOUTART, F. (2013), *El bien común de la humanidad*, Quito: Iae.
- IÑO, W.G. (2017), Epistemología pluralista, investigación y descolonización, *RevIISE*, Vol. 9, N°9, Bolivia.
- LUBENOW, J. A. (2018). Democracia e direitos humanos como ideologia: as críticas de Jürgen Habermas à política de poder unilateral norte-americana e à ONU. Aufklärung: Revista De Filosofia, 5(3), p.141–154. <https://doi.org/10.18012/arf.2016.43553>
- MARTINEZ, C. (2016), Conocimiento intelectual y saberes indígenas en la educación intercultural bilingüe en el Ecuador, *Alderidad*, Vol. 11, N° 2.
- MORIN, E. (2015), *Penser global*, Paris : Éditions Robert Laffont.
- MORIN, E. (2005), *Introduction à la pensée complexe*, Paris : Éditions du Seuil.
- MORIN, E. (2000), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris :Éditions du Seuil.
- NOBOA, P. (2005), La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad, En: *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial* (Edit. Catherine Walsh), Quito: UASB y Abya-Yala
- LAME, M. (2004), *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Popayán: Universidad del Cauca.
- PEREZ, M.L. y ARGUETA, A. (2011), Saberes indígenas y diálogo intercultural, *Cultura científica y saberes locales*, Año 5, N° 10
- PIÑACUÉ, J.C. (2014), Pensamiento indígena, tensiones y academia, *Tabula Rasa*, N° 20, Enero – Junio. Bogotá – Colombia.
- RAWLS, J. (2012), *Théorie de la justice*, Paris : Éditions du Seuil.
- SAPERAS, E. (2000) *Entrevista a Edgar Morin*, Recuperado de:
- SCHNÄDELBACH, H., (2000), Tipos de racionalidad (Trad. J.L. López), En: *Revista Endoxa: Series Filosóficas*, N° 12.
- SPOEDER, M. (2019), Emoción, racionalidad y saberes indígenas en los mecanismos de democracia participativa: el caso de la consulta indígena en Chile, Recuperado de: <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/desafios/article/view/7288>
- TOBAR, M.E. (2020), El sistema educativo indígena propio – SEIP, una política pública emergente de los pueblos indígenas de Colombia, *Revista electrónica Iberoamericana*, Vol. 14, N° 2, 2020. En: <http://www.urjc.es/ceib/>
- VÁSQUEZ, P. (2009), *Derechos Humanos*, Cuenca: Universidad de Cuenca.
- VILLARREAL, H.S. (2020), Educación propia ¿Es posible Episteme Raizal-Ancestral Indígena? *Cuestiones pedagógicas*, Vol. 2, N°29, España.