

Pensar desde la interculturalidad

Jesús de Garay
Universidad de Sevilla
jgaray@us.se

1. Pensar desde la interculturalidad

Una de las dificultades de “aprender a pensar” estriba en que ‘pensamiento’ tiende a identificarse con ‘pensamiento científico’. Se tiende a suponer que el pensamiento es una competencia específica de los científicos: ellos son los que piensan en serio, los que razonan con rigor. Ellos son los que no se mueven por sentimentalismos o particularismos, ni tampoco por las apariencias, sino por la sola reflexión racional. La ciencia parece ser el modelo de todo pensamiento. Ésta es al menos la manera popular de concebir la ciencia y el pensamiento. Esta fe en la ciencia y en la metodología científica se traduce en una cierta identificación entre educación y educación científica. Aprender sería aprender ciencia.

Las concepciones sobre la ciencia son muchas. Pero incluso las versiones más débiles de lo que se entienda por ‘ciencia’ coinciden en poner a la ciencia como modelo de pensamiento para cualquier otra forma de pensar. Las distintas formas de pensamiento no serían más que formas derivadas o imperfectas de ciencia. Esta imperfección de las otras formas de pensamiento se atribuye a diversas causas: puede ser porque el campo al que se aplica la ciencia se resista al método científico; o también la imperfección puede proceder de la incompetencia del que piensa. En cualquier caso, la santificación de la ciencia queda consagrada como la forma más alta de pensamiento.

Es cierto que las versiones de ‘ciencia’ han evolucionado considerablemente durante la historia del pensamiento, hasta el punto de que difícilmente se puede hablar del mismo tipo de saber, aunque se siga utilizando la misma palabra de ‘ciencia’. La concepción de ciencia expuesta en los *Analíticos* de Aristóteles es muy distinta de la de Descartes o de la de Kuhn. Hablar de ‘ciencia’ en general es, desde luego, una simplificación. Pero no deja de ser útil el término ‘ciencia’ para referirnos al conjunto de las materias que se enseñan y evalúan en las escuelas y universidades.

Interesa subrayar de modo muy especial cómo entre las diversas disciplinas científicas, el concepto de ciencia que se impone como paradigma de todo saber es el modelo consagrado por los padres fundadores de la denominada “ciencia moderna”,

como por ejemplo Galileo, Descartes o Bacon. Se trata de un modelo de ciencia de la naturaleza en el que el cálculo matemático y la experimentación ocupan un lugar central. Dicho de otro modo, es la física o la medicina y no el derecho o la literatura lo que es considerado ciencia por antonomasia¹.

Sería también simplista referirse a la “crítica a la ciencia” como si fuese un único movimiento intelectual. Aunque la crítica a la ciencia se ha desarrollado con especial virulencia durante el siglo XX, la crítica procede de motivaciones bastante distintas. Es largo el elenco de pensadores que se han rebelado contra este imperialismo de la ciencia, y sus críticas se han extendido a aspectos diferentes. No obstante, tales críticas a la ciencia no han logrado apenas debilitar la sólida convicción de que la ciencia es el modelo de todo pensamiento.

En este sentido Occidente puede presumir de excepción cultural. Otras muchas culturas se diferencian de la nuestra precisamente en su negativa a privilegiar de ese modo el pensamiento científico. Nuevamente aquí sería largo el recuento de culturas en las que otras formas de saber y de pensar compiten con la ciencia. Y no es que otras culturas ignoren la racionalidad científica o menosprecien su eficacia, sino que otorgan a la ciencia un valor básicamente instrumental², por debajo de otras formas de racionalidad a las que se concede mayor valor también en la educación. La experiencia de otras culturas puede ayudarnos en Occidente a afrontar algunos de los retos a los que nos enfrentamos hoy en lo relativo a aprender a pensar.

Mi propósito en este texto se limitará a alguna cuestión parcial, que resumiría del modo siguiente:

- 1) Aprender a pensar no se reduce exclusivamente a aprender a pensar científicamente, sino que *además* hay que aprender a pensar de un modo que es previo y más básico que el pensamiento científico.
- 2) Por consiguiente aprender a pensar dentro de la cultura occidental implica en cierta medida “desaprender” a pensar científicamente. Para esta labor de desaprendizaje resulta útil examinar nuestro pensamiento desde la perspectiva de otras culturas, como por ejemplo el Islam.

¹ O por decirlo en los términos acuñados por Dilthey, el paradigma es la *Naturwissenschaft* y no las *Geisteswissenschaften*.

² Este mismo valor instrumental se ha ido imponiendo también en la cultura occidental, especialmente desde Max Weber: cfr. *Economía y sociedad*, FCE, México 1992. Sobre la influencia de la distinción entre *Zweckrationalität* y *Wertrationalität* en el ámbito de la metodología jurídica, cfr. M. Segura Ortega, *La racionalidad jurídica*, Tecnos, Madrid 1998, pp. 18-20.

- 3) Aprender a pensar nos conduce, por tanto, a precisar qué formas de pensar pueden considerarse previas o más básicas que el pensamiento científico. Para esta caracterización resulta igualmente provechoso recurrir a otras tradiciones de pensamiento.
- 4) Hay algunas formas de pensamiento que en la tradición filosófica del Islam han merecido especial atención, como es el caso de la retórica y en general la racionalidad práctica.
- 5) Existe hoy una convergencia entre la tradición cultural occidental y la tradición cultural islámica, que por caminos distintos coinciden en la relevancia del pensamiento jurídico y retórico, y en el valor de la racionalidad práctica frente a la racionalidad científica.
- 6) Poner de relieve esta convergencia de ambas tradiciones culturales puede favorecer el encuentro y el entendimiento entre la cultura occidental e islámica.

2. Retórica, dialéctica y argumentación jurídica en la tradición cultural occidental

Como es conocido, Perelman y Olbrechts-Tyteca utilizaron la expresión de 'nueva retórica' como subtítulo de su *Tratado de la argumentación*³ publicado en 1957, que siguió a la publicación, unos años antes, de *Retórica y filosofía* (1952)⁴. Por esos mismos años (1953) publicaba Theodor Viehweg su obra *Tópica y jurisprudencia*⁵ donde desarrollaba una teoría de la argumentación jurídica, que presenta ciertas similitudes con la de Perelman. Desde entonces, ellos mismos junto con otros muchos autores (por ejemplo, Robert Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*, 1976⁶) han continuado desarrollando estas ideas que ocupan hoy un lugar central en los debates de metodología jurídica⁷.

En las obras de Perelman o de Viehweg se insiste en una forma de racionalidad práctica, que caracteriza a la lógica jurídica. Se trata de una lógica de la acción, donde no se trata tanto de establecer la verdad o la falsedad de una proposición

³ Cfr. Gredos, Madrid 2000.

⁴ *Rhétorique et philosophie : pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, PUF, Paris 1952.

⁵ Cfr. Taurus, Madrid 1986.

⁶ Cfr. *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.

⁷ Una revisión de estas teorías puede verse en M. Atienza, *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997.

como de obtener conclusiones razonables y convincentes, basadas en argumentos que suscitan consenso en quienes intervienen en el proceso de argumentación.

En todos estos pensadores se reivindica la continuidad con la antigua tradición retórica y dialéctica de Cicerón y Aristóteles. El pensamiento –al hilo de las indicaciones de la *Retórica* o los *Tópicos* de Aristóteles– no es caracterizado como un ejercicio autónomo de reflexión a partir de unos principios indudables, sino más bien un trabajo de discusión y diálogo con los demás, en busca precisamente de unos principios, y en busca también de una mayor certidumbre. La búsqueda de firmeza en nuestras opiniones son la finalidad habitual del pensamiento, sobre todo porque las premisas de que partimos no son tanto evidencias absolutas como opiniones sólidas que compartimos con los demás.

Lo que estos y otros autores subrayan es que la identificación de pensamiento y ciencia es un artificio falso. La racionalidad está presente en nuestra existencia ordinaria y se expresa en un lenguaje común ordinario, que es anterior al lenguaje científico, formalizado y abstracto. No es cierto que fuera de la racionalidad científica sólo quede la irracionalidad, el misticismo, el absurdo o el libre territorio de las emociones y las decisiones arbitrarias. Lo que señalan estos pensadores y la tradición que invocan es que la racionalidad científica es sólo una parte del pensamiento y por lo tanto no puede servir como único modelo de pensamiento. Ni tampoco, por tanto, como único modelo para aprender a pensar.

El modelo del pensar ha de ponerse más bien en esa razonabilidad⁸ a la que siempre aspiramos en nuestra conducta y que nos permite alcanzar certezas firmes o al menos opiniones ponderadas para actuar en la vida práctica. La metodología científica no es el camino adecuado para pensar las innumerables cuestiones que diariamente debemos abordar en nuestra existencia individual y social. En ese sentido, basar la educación en el paradigma científico es un desenfoco grave. El método científico –en cualquiera de sus versiones, incluidas las de corte postpopperiano– es un método inadecuado para pensar la existencia humana. Es urgente introducir en los planes de estudio de escuelas y universidades programas dedicadas a aprender a pensar según las diversas formas de racionalidad práctica⁹, como por ejemplo

⁸ Acerca de la distinción entre lo razonable y lo racional, cfr. A. Aarnio, *The rational as reasonable: a treatise on legal justification*, Reidel, Dordrecht 1986.

⁹ Un hito determinante en la reivindicación de la filosofía práctica fue la publicación de *Rehabilitierung des praktischen Philosophie*, M. Riedel (ed.), Rombach, Freiburg 1972.

la racionalidad ética, jurídica y política. Se trata de aprender a pensar soluciones “razonables” para la vida diaria, más que conclusiones científicas.

Esta misma reivindicación de la tradición retórica se encuentra en otros autores y textos más recientes, como Paul Ricoeur¹⁰. Desde otra perspectiva es el caso de Hans Blumenberg¹¹. De una forma muy insistente encontramos en Hans Georg Gadamer—especialmente en los trabajos recopilados en *Verdad y método II*¹²— la provocadora afirmación de una estricta continuidad de la hermenéutica contemporánea con la racionalidad práctica aristotélica —la *phrónesis*—, así como con la doctrina contenida en la *Retórica*, los *Tópicos* o la *Poética*. En su autobiografía intelectual, recuerda que las lecciones de Heidegger que escuchó en su juventud sobre la *phrónesis* aristotélica representaron el germen de toda su caracterización posterior de la hermenéutica¹³.

Gadamer muestra cómo la existencia cotidiana se mueve en un ámbito de contingencia y particularidad cambiante, donde uno mismo se pregunta reiteradamente acerca de lo más conveniente y oportuno. Nuestro empeño diario se centra en tomar decisiones adecuadas a las circunstancias precisas de cada momento y de cada situación. Sin duda nos movemos en un suelo de presupuestos firmes y aspiramos a dar todavía mayor solidez a nuestras convicciones. Pero esos presupuestos firmes se inscriben en un hablar compartido que, aunque incluya enunciados generales, es histórico y contingente.

El pensamiento de la identidad se construye sobre el pensamiento de la diferencia y la diversidad. La racionalidad científica piensa la identidad (aunque sea en forma de regularidades falsables y de probabilidades estadísticas), pero nuestras biografías individuales y colectivas son siempre diferentes. La ciencia proporciona poder y eficiencia gracias a la capacidad de predicción que da la regularidad científica, pero la racionalidad práctica proporciona una mejor aproximación a las circunstancias particulares de la acción (individual y social). Por estos y otros motivos, Gada-

¹⁰ Cfr. por ejemplo, *La metáfora viva*, Europa, Madrid 1980. Sobre la influencia de Ricoeur en la hermenéutica jurídica actual puede verse, G. Zaccaria, *Razón jurídica e interpretación*, Civitas, Madrid 2004, y en especial las pp. 281-314.

¹¹ Cfr. *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1981. Por mi parte, he examinado más despacio la concepción de Blumenberg en *Hans Blumenberg: La antropología como retórica*, en: Actas de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (en prensa).

¹² Ed. Sígueme, Salamanca 1992.

¹³ He expuesto con detalle la consciente continuidad de la hermenéutica gadameriana con la filosofía práctica aristotélica en *Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad* (en: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, T. Oñate, C. García y M.A. Quintana eds., Dyckinson, Madrid 2005, pp. 329-354).

mer remite a la *Ética a Nicómaco* más que a los *Analíticos* de Aristóteles. En ellos se desarrolla una forma de pensamiento que se ajusta a la realidad del pensamiento humano mucho más adecuadamente que las abstracciones del pensamiento científico.

Nadie con un mínimo de sensatez se atrevería hoy a descalificar el pensamiento científico¹⁴. No se trata de eso. El asunto estriba, más bien, en que el pensar humano no es esencialmente el pensamiento científico de las ciencias naturales y matemáticas. La prueba es que muchos hombres viven sin ciencia, pero nunca sin pensamiento. La ciencia incluso puede llegar a ser para algunos un estorbo, pero no así el pensamiento.

3. Pensar en el Islam

Se puede seguir en nuestra tradición cultural occidental el curso de estas ideas sobre la racionalidad retórica y práctica, desde autores más recientes –como algunos de los señalados– hasta los pensadores griegos. O si se quiere incluso más allá. Las controversias sobre la racionalidad o la ciencia, y las críticas contra la ciencia – y por supuesto contra el aristotelismo– forman parte de esta historia del pensamiento occidental.

Sin embargo, en el momento presente, en el que voces estentóreas anuncian un agudo conflicto entre el Islam y Occidente (desde Huntington a Sartori), quizá resulte esclarecedor mostrar determinadas coincidencias de la tradición cultural islámica con los debates occidentales sobre la racionalidad práctica y la nueva retórica.

De nuevo es preciso insistir en lo obvio: en ningún caso pretendo revisar la cultura islámica en dos plumazos. Me limito únicamente a algunos aspectos ilustrativos de estas coincidencias. Lo primero que conviene señalar es que la cultura islámica gira en torno a la ley (la *sharia*). O dicho de otro modo, el saber por antonomasia es el *fiqh*, el derecho. No desde luego la filosofía –la *falsafa*– ni las ciencias empíricas de la naturaleza, ni tampoco la teología. Lo esencial es el derecho, es decir, la interpretación de la ley en las circunstancias concretas de la vida social. Distinto de esto –por muy indisoluble que resulte en la práctica– es que esta ley además es conside-

¹⁴ A mi modo de ver, la radicalización de las tesis hermenéuticas conduce a extremos que hacen inviable la vida social, y en particular el mismo derecho (cfr. la crítica de G. Zaccaria a S. Fish: *op.cit.*, pp. 225-237). Si cada acto jurídico es autoconsistente y carece de referencias externas más allá de sí mismo, no hay derecho posible porque cabe cualquier interpretación de la ley, y por tanto la discrecionalidad del juez es total.

rada sagrada por haber sido revelada por Dios al Profeta. Por tanto, lo primero que conviene subrayar de la cultura islámica es que la racionalidad es esencialmente una racionalidad jurídica, independientemente de que además sea religiosa.

En segundo lugar, el Islam no es una cultura individualista, sino intensamente comunitaria y solidaria. Por ese motivo, también la religión ocupa en la vida social y política un lugar central. En consecuencia la autonomía de la racionalidad científica cede ante el consenso de los sabios, de los jueces y en general de la comunidad islámica.

Este componente religioso tiene muy diversas implicaciones, pero una de ellas es ahora relevante: la tradición islámica ha insistido siempre a lo largo de su historia en la trascendencia e inaccesibilidad de Dios para el hombre. Es decir, nuestra ignorancia acerca de la voluntad de Dios es total, por lo que cualquier empeño racional de comprender a Dios se frustra. Es decir, en la tradición islámica no existe nada parecido a la teología sistemática cristiana, que pretende comprender racionalmente lo divino, al modo como por ejemplo se preguntaba Anselmo de Canterbury *Cur Deus homo*.

Es cierto que la *falsafa* islámica desarrolló entre los siglos X y XII una radical racionalización del mundo, que va de Alfarabi a Averroes, pasando por Avicena, Avempace o Ibn Tufayl. La *falsafa* en esos siglos representa una cultura rigurosamente racionalista –que toma como modelo del pensar la demostración científica, tal como se expone en los *Analíticos* de Aristóteles– que aspira a desentrañar las razones más profundas de todo lo real, incluido el mismo Dios.

Sin embargo, también esta firme apuesta por el racionalismo científico –después de proporcionar resultados admirables– entró en conflicto con la tradición dominante en el Islam, que vio detrás de esa racionalidad científica la arrogancia del hombre contra Dios, por su vano intento de comprender lo que es inaccesible al hombre.

Entre los pensadores que más se opusieron al racionalismo de la ciencia aristotélica destaca sin duda Algazel, que murió en el 1111, y que escribió *La destrucción de los filósofos*¹⁵, título de por sí suficientemente ilustrativo. Por decirlo de un modo simplista pero claro: hay un pulso dentro de la cultura islámica entre Averroes y Algazel, pulso que vence este último en lo que a influencia cultural en el Islam se refiere. Paradójicamente en cambio, si nos atenemos a Occidente, el pulso lo ganó Ave-

¹⁵ Cfr. *The incoherence of the philosophers*, M.E. Marmura (ed.), Brigham Young University Press, Provo (Utah) 1997.

roes, hasta el extremo que no se podría concebir la Modernidad sin la influencia de las ideas de Averroes en el Occidente latino¹⁶.

Pero en el Islam las ideas de Algazel prevalecieron a partir del siglo XIII, lo que significó un fuerte escepticismo acerca de las posibilidades de la razón. Como muchos otros teólogos musulmanes, también él insistía en el contingentismo radical y absoluto de lo real, de tal modo que –como siglos después popularizará Hume– cualquier vinculación causal se atribuye exclusivamente a la costumbre de ver reiteradamente sucederse varios fenómenos consecutivos. Así, al desacreditar el principio de causalidad y reducir drásticamente las posibilidades de la razón, Algazel logró asentar lo que más tarde también quiso Kant: ampliar el espacio de la fe religiosa.

La posición de Algazel no es marginal¹⁷ sino refleja la tradición dominante de la cultura islámica. El acento se pone en la incapacidad de la razón humana para penetrar en los fundamentos de lo real junto a una fe religiosa que no puede dar razón de sí misma. Y no puede porque la fe es concebida como un saber que ha sido dado –sin una razón necesaria– por Dios al hombre. Dicho de otro modo: la racionalidad científica no se sustenta sobre sí misma. Le precede la interpretación de la ley y la firmeza de las creencias. La argumentación busca pensar el caso particular, y también fortalecer las creencias colectivas.

o pensador musulmán merece quizá ser mencionado ahora, dada su influencia actual en el islamismo radical de comienzos del siglo XXI: me refiero al tradicionalista egipcio Ibn Taymiyya que vivió a comienzos del siglo XIV y que escribió otra obra igualmente significativa de esta tradición anticientífica: *Refutación de los lógicos*¹⁸.

Tanto Algazel como Ibn Taymiyya pertenecen a esos autores que la cultura islámica contemporánea podría llamar “clásicos”, es decir, pensadores que gozan hoy de completa vigencia, al menos en ambientes ortodoxos. En cualquier caso, lo que deseo mostrar no es tanto la deriva escéptica de la tradición cultural islámica, sino más bien que esta crítica a la razón científica deja a salvo otras formas de racional-

¹⁶ Aunque antiguas e inexactas, las indicaciones de Renan en este aspecto, publicadas por primera vez en 1852, siguen mereciendo atención (*Averroes y el averroísmo*, Hiperión, Madrid 1992). Una lectura más actualizada de Averroes puede verse en: M. Cruz Hernández, *Abu-l-Walid Muhammad Ibn Rusd (Averroes). Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, CajaSur Publicaciones, Córdoba 1997. Una versión breve y actual es la presentada por D. Urvoy, *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, Alianza, Madrid 1998.

¹⁷ En el pensamiento latino paradójicamente la influencia de Algazel se da en sentido contrario, pues se le conoce sólo como expositor -y no como crítico- de la filosofía islámica.

¹⁸ Cfr. *Against the Greek Logicians*, Hallaq, W.B. (ed.), Oxford University Press, Oxford 1993.

dad, que nunca por el contrario han estado en entredicho. Es el caso de la lógica jurídica.

En el pensamiento islámico hay diversas escuelas jurídicas, que alimentan un complejo debate a lo largo de los siglos¹⁹. Pero las discrepancias sobre el derecho suponen la común aceptación del derecho en el Islam. En el entorno cultural islámico nadie pone en duda la relevancia de la racionalidad jurídica. Es decir, un musulmán de cualquier época puede concebir una sociedad sin ciencia, pero no una sociedad sin derecho. El modelo para cualquier forma de pensamiento es el derecho y no tanto la ciencia experimental o matemática. O lo que es lo mismo: si se trata de aprender a pensar, lo que hay que aprender es lógica jurídica y no metodología de la física.

En este aprecio del derecho coinciden los pensadores musulmanes, sean partidarios de la ciencia y la filosofía o no, sean personas cultas o ignorantes. Nadie duda de la importancia de la racionalidad práctica y social, mientras que sobre la racionalidad científica las dudas surgen una y otra vez a lo largo de la historia del Islam.

Para terminar aludiré brevemente a Alfarabi (muerto en 950), que puede ser considerado el paradigma de racionalismo filosófico, incluso todavía más que Averroes. Su posición es claramente favorable a la ciencia, a la que subordina los demás saberes y experiencias. Sin embargo, simultáneamente insiste en que la ciencia sólo es accesible a unas pocas personas, una élite muy reducida en la que concurren diversos factores de talento, condiciones físicas, educación, estudio, virtudes, régimen político adecuado, y un largo etcétera. En consecuencia, según Alfarabi, la racionalidad apropiada para la inmensa mayoría de los hombres no es la ciencia sino la retórica, la poética e incluso la dialéctica²⁰. Es decir, para el conjunto de los hombres –con la excepción de una pequeña élite de filósofos– pensar no es hacer ciencia, sino persuadir retóricamente, argumentar por medio de imágenes conmovedoras, y convencer al adversario en las discusiones.

Es decir, según Alfarabi para la casi totalidad de los hombres, pensar equivale a argumentar en términos de lo que Aristóteles denomina retórica, poética y dialéctica.

¹⁹ Una introducción al derecho islámico puede verse en J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1998; N.J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona 2000.

²⁰ Sobre la retórica y poética en Alfarabi y otros filósofos musulmanes, cfr. D.L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden 1990. Por mi parte, he estudiado este aspecto de la filosofía farabiana en *Racionalidad y diversidad cultural en Alfarabi*, en: *Formas de racionalidad y diálogo intercultural*, F.Triki, T.Ausín, R.Parellada y V.Serrano (eds.), Georg Olms, Hildesheim (en prensa).

Todas ellas son partes de la lógica que no pretenden establecer conclusiones definitivas sobre lo verdadero y lo falso, sino argumentar acerca de lo más adecuado para la acción concreta, y argumentar en todo caso a favor de las opiniones más poderosas y que proporcionan las certezas más firmes. Resultan determinante a estos efectos las opiniones y lugares comunes en el conjunto de la sociedad. Esos acuerdos o consensos previos son los que posibilitan el proceso de diálogo y discusión. Pensar, dice Alfarabi, tiene que ver sobre todo con la argumentación sobre las propias creencias e incertidumbres en busca de la persuasión propia y de los otros: pensar, para casi todos los hombres, por decirlo de forma anacrónica, se parece más a la creación publicitaria que a la investigación de laboratorio.

El derecho es interpretado por Alfarabi precisamente en este contexto. No hay una ciencia necesaria y apodíctica de la ley, porque las situaciones particulares cambian de una cultura a otra –de una nación a otra– y por tanto el derecho no puede configurarse sobre proposiciones universales sino siempre ha de interpretar las circunstancias nuevas de cada nación a la luz de las circunstancias antiguas. Y en concreto, la interpretación jurídica ha de realizarse por medio de la retórica, la poética y la dialéctica. En definitiva, incluso en pensadores como Alfarabi, que destacan por su aprecio hacia la ciencia –en cuanto capaz de proporcionar afirmaciones necesarias y universales–, incluso ellos subrayan el papel central de la racionalidad retórica o dialéctica para la inmensa mayoría de los hombres.

4. Consideraciones finales

Para terminar, deseo señalar algunas consecuencias concretas que se derivan de esta reivindicación de otras formas de racionalidad práctica y social, reivindicación existente tanto en la tradición cultural islámica –caso de Alfarabi o Algazel–, como en la tradición occidental en los desarrollos contemporáneos de Perelman, Viehweg, Ricoeur o Gadamer.

En primer lugar, importa subrayar que el pensar se ejercita, ante todo, en la existencia cotidiana, que es eminentemente práctica. Por consiguiente, cualquier programa de aprender a pensar –y en último término, cualquier plan educativo– ha de atender a este hecho. Junto a la preocupación por formar personas preparadas científicamente, ha de estar la determinación de formar ciudadanos capaces de pensar la acción; o lo que es lo mismo, personas suficientemente preparadas en saberes

como la retórica, la poética, la ética o la política. El estudio del derecho y de la lógica jurídica puede ser una buena base para este fin.

¿Por qué la lógica jurídica? Porque vale como paradigma de la racionalidad práctica²¹. Los problemas prácticos que afrontamos en nuestra existencia cotidiana se presentan formalizados en la argumentación jurídica. 1) Porque es una racionalidad articulada en argumentos enfrentados en un espacio público, en preguntas y respuestas, en probabilidades y certezas subjetivas, en indicios y pruebas. También en nuestras vidas tenemos que gestionar las discrepancias y las contradicciones, y debemos resignarnos a no disponer más que de indicios y certezas probables, tanto en el ámbito privado como público. 2) Porque la deliberación termina en sentencias de jueces y tribunales que disponen de autoridad suficiente para que sus decisiones sean públicamente reconocidas en la comunidad. La lógica jurídica es un modo de pensar que no se prolonga indefinidamente sino que –como en las cuestiones prácticas del día a día– está limitado por unos plazos para alcanzar una conclusión. 3) Porque la interpretación jurídica es siempre un acto particular –pero racional– de una situación también particular, desde reglas y normas generales y desde una tradición común aceptada por las partes en litigio. Y del mismo modo, la razón práctica está circunscrita a la situación singular de una persona particular, aunque inserta en una cultura que le proporciona un horizonte de universalidad.

En segundo lugar, conviene no olvidar que la educación es una disciplina básicamente retórica, puesto que toda divulgación lo es. Por consiguiente, sería deseable que la formación del profesorado integrase en sus programas elementos suficientes de retórica. Asimismo interesa recordar que las grandes cuestiones de la política educativa son problemas prácticos y políticos, y por lo tanto la solución no ha de delegarse exclusivamente en los especialistas científicos o en los llamados “expertos”. Las cuestiones de educación son problemas prácticos que requieren el uso de la racionalidad práctica, más aún que el uso de la racionalidad científica.

En tercer lugar, el diálogo intercultural supone la comunicación entre las diferentes creencias colectivas de unas y otras culturas. Esas opiniones colectivas propias de cada cultura valen como premisas de cualquier argumentación en el seno de esa cultura. Por consiguiente, el encuentro intercultural ha de buscar acuerdos y consensos, que sean aceptados en ambas culturas. No hay que pretender establecer con-

²¹ Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 396-414: *El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica*, Sígueme, Salamanca 1993

clusiones científicas universales para todas las culturas, porque esa universalidad de la ciencia es sólo admitida en Occidente. El empeño del diálogo intercultural ha de dirigirse, más bien, a buscar consensos que puedan valer como premisas de ulteriores argumentaciones, válidas para ambas culturas. La racionalidad científica no es el método adecuado para el diálogo intercultural, sino una metodología más cercana a las retóricas de Alfarabi o de Perelman.

Por último, importa mencionar alguna consecuencia de lo dicho hasta aquí en lo relativo a la integración de los inmigrantes procedentes de otras culturas. La adquisición de conocimientos científico-técnicos y lingüísticos no basta para lograr la comunicación entre culturas distintas. El conflicto entre comunidades culturales diferentes surge precisamente cuando se intenta el diálogo y la persuasión, desde posiciones enfrentadas acerca del significado de la racionalidad. Por eso, si se pretende convencer por medio de la ciencia a alguien que desconfía de los valores modernos y occidentales, no se logrará más que intensificar el rechazo, porque no se llegará siquiera a establecer el diálogo. En cambio, el diálogo puede resultar mucho más eficaz si se establece desde otras formas de racionalidad, compartidas por las diferentes culturas. Y éste es el caso de la lógica jurídica, al menos en el caso de los inmigrantes de formación musulmana. O por decirlo de otro modo: cualquier programa de aprender a pensar en una sociedad con fuerte inmigración islámica, debería subordinar el paradigma de la ciencia experimental y matemática al de la “ciencia” del derecho.

Sevilla, 20 de diciembre de 2005