

# PROLEGÓMENOS A UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL DE LA LIBERACIÓN DIALÉCTICA POLIMÓRFICA

*A las Víctimas de la identidad fundamentalista*

Fernando Proto Gutierrez

## 1. LA ONTOLOGÍA NEGATIVA

### 1.1. LÓGICA CUATRIpartita: TOTALIDAD E INFINITO

En su *Teología Mística o Acerca del misterioso conocimiento de Dios, para Timoteo* (III, IV y V) Dionisio Areopagita describe ya no la brevedad de palabra sino la “total ausencia de palabra e ininteligibilidad” respecto de lo Indecible, al hacer uso de una teología negativa que asciende al Misterio por medio de la negación conjuntiva referida a la Tríada Supraesencial: “Ni es alma ni inteligencia, ni tiene imaginación u opinión o razonamiento o intelección; ni es razonamiento ni intelección (...) ni es esencia ni eternidad ni tiempo (...) ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad” por cuanto “está por encima de toda aserción la totalmente perfecta y unitiva Causa de todo y está por encima de toda supresión la supraexcedencia de Lo Simplemente liberado de todo y más allá de todo”.

La metódica empleada en orden a pensar lo trascendente –en términos de mística ascensional (no circunvalatoria)-, implica para Dionisio la suspensión del lenguaje, o bien la imposibilidad del mismo para nombrar a un Dios meta-cognoscible, ello, por medio de la negación alternativa como lógica que estructura el camino en torno a la suspensión del juicio.

De esta manera, el punto de partida para una filosofía de la liberación abierta al horizonte de lo infinito (en cuanto metáfora de la pluralidad), requiere, en primer lugar, de una *epokhé* fundada en una dialéctica negativa cuatripartita como lógica escéptica “por medio” de la cual acceder a un orden de relaciones plurales que trasciendan el excluyente vínculo cognoscitivo entre el hombre y la realidad (sujeto-objeto = epistemología europea). En segundo lugar, superar la lógica dialéctica por-mor-de la radicalización de lo diferente en cuanto diferente, a partir de la inserción de la categoría de “relación polimórfica” como mediación simbólica que determine el orden de vinculación ontológica de “lo situado” témporo-espacialmente.

La dialéctica cuatripartita –propia de la tradición escéptica pirrónica-, se comporta a partir de cuatro momentos consistentes en la afirmación de los predicamentos atribuidos a un sujeto, la negación del mismo, la negación de la negación y, por último, la negación conjunta de ambos términos, de modo que (en el orden ontológico) afirmar que: es, no es, es y no es, ni es ni no es, es una forma de señalar la imposibilidad de la certeza que torna inútil la búsqueda de conocimiento, produciendo un sufrimiento que sólo puede ser sosegado a partir de la *epokhé*, que lleva luego a la *ataraxia* en la tradición escéptica.

En el *Mulamdhyaamakarikā* (18.8), Nagarjuna escribe: “Todo es verdad y nada es verdad. Y todo es verdad y no es verdad. Y no es ni verdad ni no verdad”. La “vía media” (Madhyamaka), en su cuádruple negación, implica entonces afirmar que “es; no es; es y no es; ni es ni no es”, muestre cómo la dialéctica cuatripartita pirrónica y la “vía media” budhista son una y la misma, señalando que, en el caso de Nagarjuna, la vacuidad (*sunyata*) de los fenómenos, se da ya porque no hay forma, ni sensación, ni discernimiento, ni factores condicionantes, ni consciencia, por cuanto “la vacuidad no es la negación de la existencia, sino más bien la ausencia de un determinado tipo de existencia, una existencia que sea independiente de cualquier otro factor. Si nada existe independientemente, entonces todo existe dependientemente y carece de, o en otras palabras está vacío de, existencia independiente” (López, 2001).

La vacuidad de la existencia, la que no debe entenderse en términos hegelianos como la “nada del esto” (que Heidegger traduce en su filosofía como la “nada de todo ente”), ha de interpretarse aquí como la sustracción de la unidad que da lugar a la emergencia de lo infinito. En rigor, lo múltiple no se comprende a partir de la unidad como fundamento nihilizante, cuya fórmula  $1^n=1^1$  mienta la relación de identidad dialéctica y continuidad entre lo uno y lo múltiple. En cambio, y con Deleuze/Guattari “lo múltiple *hay que hacerlo*, no precisamente añadiendo siempre una dimensión superior, antes bien, por el contrario, lo más sencillamente posible, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre  $n-1$  (sólo así es como el uno forma parte de lo múltiple, estando siempre abstraído). Substraer lo único de la multiplicidad a constituir; escribir a  $n-1$ ” (Gilles Deleuze, 2001).

<sup>1</sup> El límite de la sucesión  $1^n$  es 1. Es decir,  $\lim_{n \rightarrow \infty} 1^n = 1$ . Ello se comprueba en tanto  $1^n$  es 1 aunque  $n$  sea tan grande como se quiera, pues  $1^n$  se da multiplicando 1 por sí mismo  $n$  veces. No hay ningún número natural a partir del cual  $1^n$  sea equivalente a un número distinto de 1. Por lo tanto  $\lim_{n \rightarrow \infty} 1^n / n = 1$ .

De aquí que la dialéctica cuatripartita pirrónica-budhista, por la vía del Madhyamaka posibilite acceder a un orden en el que ser y no ser *no son*, esto es, a un campo de pensamiento que trasciende la lógica bivalente por la suspensión del juicio excluyente; en consecuencia, el functor lógico que habilita trastocar e invertir la disyuntiva excluyente parmenídea ( $p \oplus q =$  Tabla n° 1) por la disyuntiva opuesta, es la negación conjunta o flecha de Pierce ( $p \uparrow q =$  Tabla n° 2), por el que el valor de verdad de un enunciado resulta cierto sólo si ambas proposiciones atómicas son falsas, y es falso de cualquier otra forma.

<i>a</i>	<i>b</i>	$a \leftrightarrow b$
<i>F</i>	<i>F</i>	<i>F</i>
<i>V</i>	<i>F</i>	<i>V</i>
<i>F</i>	<i>V</i>	<i>V</i>
<i>V</i>	<i>V</i>	<i>F</i>

<i>a</i>	<i>b</i>	$a \uparrow b$
<i>F</i>	<i>F</i>	<i>C</i>
<i>C</i>	<i>F</i>	<i>F</i>
<i>F</i>	<i>C</i>	<i>F</i>
<i>C</i>	<i>C</i>	<i>F</i>

Tabla n°1

Tabla n°2

La disyunción excluyente parmenídea constituye la *fundación* de la metafísica europea, por la diferencia ontológica entre el ser y la nada, sustentado ello en el principio lógico del tercero excluido, el principio de no-contradicción y de identidad.

Nagarjuna, por su parte, discurrirá sobre la inexistencia de lo ente y de lo no-ente, los que en sí mismos carecen de entidad propia y se muestran como dependientes de un modo recíproco: la “vía media” señala así, con la suspensión del juicio, la manifestación de una realidad allende la construcción dicotómica de la consciencia, de tal manera que, sobre esta base, Nagarjuna nombra a su filosofía “madhyamaka”, esto es, “perteneciente a lo trascendente”.

La substracción de “lo uno” como apertura hacia lo in-finito, muestra el carácter aletheico (ocultamiento) de la unidad y el modo de ser fenoménico de lo múltiple (n-1), más ello podría situar al método en el marco de la dialéctica hegeliana por la que tal substracción sea entendida como mediación o negación, a saber, que lo in-finito acontezca por la diferenciación o negación de “lo particular”, en tanto lo múltiple emerge por medio de la unidad.

En *La fenomenología del espíritu*, al esclarecer *La certeza sensible o el esto y la suposición*, Hegel enuncia cómo el ser (lo mismo) *permanece* en la desaparición de su ser otro (estructura que revela el movimiento de la dialéctica).

Por lo tanto, el ser es lo universal y simple pero nunca inmediato a la certeza sensible, pues, sólo es inmediato a la receptividad el singular o “esto”. Así, el ser universal está mediado por el no-ser de su ser-otro, a saber, mediado por el no-ser. La esencia del “ser universal” se patentiza por la mediación consistente en la negación dialéctica de sus formas particulares; la universalidad del ser ha de pensar-se por la negación dialéctica de sus manifestaciones particulares.

En Hegel “la nada del esto” -que pertenece a la percepción- conserva la inmediatez, pero la niega tornándola universal; en cuanto el universal expresa dicha determinación en la inmediatez, se distingue como propiedad:

Con ello se ponen al mismo tiempo muchas propiedades de éstas, la una negativa de la otra. Al expresarse en la simplicidad de lo universal, estas determinabilidades, que en rigor sólo son propiedades por otra determinación que ha de añadirse, se relacionan consigo mismas, son indiferentes las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás. Pero la universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, distinta y libre de estas sus determinabilidades; es el puro relacionarse consigo misma o el médium en que todas estas determinabilidades son, y en el que, por tanto se compenetran en una unidad simple, pero sin entrar en contacto, pues precisamente por participar de esta universalidad son indiferentes para sí. Este médium universal abstracto, que puede ser llamado la *coseidad* en general o la esencia pura, no es sino el aquí y el ahora (...) un conjunto simple de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, en su determinabilidad, universales simples (Hegel, 2013).

La universalidad del ser se patentiza por la desaparición de los singulares, esto es, por medio de la negación de las determinaciones particulares. Así, es que se accede a lo universal del ser por mediación de la negación de sus determinabilidades.

La dialéctica tripartita hegeliana concibe que “lo uno” es *diferente* por medio y oposición del no-ser de “lo otro”: “La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta independencia acabada; lo negativo constituye en él una esencia independiente, pero como negativo. Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están, tanto eliminadas como conservadas en el fundamento. El fundamento es la esencia en tanto identidad positiva consigo, pero una identidad que al mismo tiempo se refiere a sí como negatividad, y que se determina así y se convierte en un ser-puesto excluido” (Hegel, 2013).

La negación de la negación hegeliana supone la substracción de “lo uno” por medio (mediación) de la negación de “lo otro”, en orden a superarse en una

síntesis conciliatoria que integra (negación de la negación) tanto la positividad como la negatividad. Más, una dialéctica cuatripartita niega conjuntivamente los extremos y, en consecuencia, la mediación diferenciadora del segundo momento en el devenir hegeliano, nihilizando ya la dicotomía ser-no ser, ya el distingo sujeto-objeto como condición de posibilidad de la inmediatez-mediación de la consciencia.

La vía media pirrónica-budhista permite trascender la mera relación cognoscitiva sujeto-objeto, a fin de *vivenciar* lo in-finito. Pues bien ¿Qué significado tiene la substracción de lo uno (n-1), como condición de emergencia de lo múltiple, habidas cuentas de que se trataría, éste, del segundo momento de la dialéctica en el que “lo uno” desaparece en la mediación diferenciadora de “lo otro” que niega sus determinabilidades? En otras palabras ¿Cómo ocurre que la fórmula  $1^n=1$  se corresponde a la dialéctica hegeliana, en tanto n-1 amerita una relación más estrecha con la dialéctica tetrapartita?

Por lo pronto, la síntesis hegeliana reduce los contrarios a la pura unidad de una identidad en devenir o totalidad circular. Pero, en la fórmula n-1 es evidente, por un lado, la posible negación de lo finito y, por otro, la posible negación de la unidad, de modo que no se manifieste ni lo singular ni lo universal (diacrónica o sincrónicamente), sino más bien la emergencia de un número infinito de singulares, o igualmente, la infinitud de una otredad cada vez ella diferente.

La infinita otredad –que en Levinás es epifanía del rostro que irrumpe sin mediación en “lo mismo” o *Sí mismo*-, es radicalmente diferente ya no por-mor-de la negatividad diferenciadora del uno. La negación conjuntiva suspende la dicotomía antitética/sintética de la razón, para abrir paso a la experiencia de lo diverso, sin mediación dialéctica.

Así es que una ontología negativa, en este sentido, remite a un *más allá del ser y de la nada* (insito a ello toda diferencia ontológica), más a una metafísica no reducida –como filosofía primera-, exclusiva y estrictamente al campo de la ética (en Levinás), pues ha de concebirse posible una *metafísica de la habencia* como filosofía del haber o de la diferencia, en cuanto dimensión de lo infinitamente otro.

## 1.2. METAFÍSICA DE LA HABENCIA

En *Filosofía de la Lógica: refutación de la filosofía fenomenológica, tomo 2*, he investigado el “hay” desde la perspectiva de-constructiva de Agustín de la Riega y desde la perspectiva religiosa de Agustín Basave Fernández del Valle. En

este apartado, resumiré las notas características del “haber”, con el fin de esclarecer el horizonte metafísico para una filosofía intercultural.

Conforme a la *Síntesis de las principales conclusiones en torno del haber, la vida y la diferencia* (De la Riega, 1979), el “haber” es primario y pre-jurídico (pre-lógico), pues es previo al juicio antitético de la razón y por ello es irreductible tanto a la mediación o negatividad dialéctica, como a las representaciones conceptuales; el “haber” no (des)aparece conservándose, debido a que no “se da” (*es gibt*) o *muestra* a una consciencia intencional que lo recibe pasivamente a partir de sus intuiciones.

La aperturidad del “haber” decide también su carácter des-centralizado, como consecuencia inmediata de su cualidad infinita. *El libro de arena* de Borges ilustra la idea: “Si el espacio es infinito estamos en cualquier punto del espacio. Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo” (Borges, 2011), por lo que en-co la habencia infinita, cada habiente es él mismo centro y, simultáneamente, periferia; dicho de otro modo, no hay ni uno ni otro, con lo que el “haber” se abre a un tiempo-espacio des-centralizado en sus dimensiones.

Agustín Basave Fernández del Valle, por su parte, determina el carácter trascendente del horizonte de la habencia, respecto del sujeto, pues la verdad de la habencia es preconceptual. Luego:

Además de los principios lógico-ontológicos del ser de los entes: principio de identidad, principio de no-contradicción, principio de tercero excluido y principio de razón suficiente; la habencia tiene sus principios preculares: 1) principio de presencia: todo cuanto hay está de algún modo presente; 2) principio de participación: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) principio de sentido: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa; 4) principio de contexto: todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial; 5) principio de sintaxis: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo. (Basave Fernández del Valle, 1982)

He aquí que concebiré para el “haber” las notas atribuidas por De la Riega, implicando en ellas sólo el principio sintáctico de Basave Fernández del Valle, para revisarlo y sustituirlo por un principio paratáctico (co-ordinativo/horizontal).

La cualidad primaria e irreductible del “haber” lo torna en una dimensión abierta trans-ontológica y, antes bien, pre-óptica, como condición de posibilidad de presentidad ya no tan sólo del ser y de la nada, sino también del estar, el acontecer y del Ubuntu. Con Basave “el ser es la presentidad situacional,

respectiva del hay” (Basave Fernández del Valle, 1982), más también, para nuestro caso, *el estar-siendo es la presentidad aconteciente, respectiva del hay*.

De acuerdo a Werner Marx en *Heidegger y la tradición*, (referencia que tomo de *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* de Juan Carlos Scannone el “ser” de la filosofía griega tiene cuatro notas propias, a saber: a. Identidad, en: Parménides, DK 28 B 6.1–2 *ἔστι γὰρ εἶναι* (es/hay, pues, ser) b. Necesidad, en: Parménides, DK 28 B 2.1-8: *ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι* (una, que hay-ser y no es posible que no lo haya), constitutiva de la lógica disyuntiva excluyente en el posterior pensamiento tecno-científico europeo c. Inteligibilidad, en: Parménides, DK 28 B3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* y d. Eternidad, sentencia en B.8: *Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει. Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς. Ταυτόν τ’ ἐν ταύτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτὸ τε κεῖται* (Está inmóvil entre los cabos de grandes cadenas, sin principio ni cese, puesto que la generación y el perecer han sido arrojados muy lejos, ya que los rechazó la fe verdadera. Es lo mismo, permanece en lo mismo, yace en sí mismo, y, así, permanece, trabados los pies, en el mismo sitio).

Más, a estas características el mismo Scannone -fundado en lecturas de Max Müller- opone las notas propias de la tradición judeocristiana, situadas en torno al “acontecer”: a. Alteridad b. Gratuidad c. Misterio y d. Novedad histórica.

Así, el argentino deduce, en conformidad con la filosofía de Rodolfo Kusch, las notas características del “estar” americano, en rigor: 1. Ambigüedad, que se distingue tanto de la *identidad* como de la *diferencia* y señala la plurisignificatividad de lo simbólico 2. Destinalidad, pues no se refiere ni a la necesidad lógica griega ni a la gratuidad del *Ereignis*, sino a la necesidad fáctica (aún ininteligible) y a la gratuidad de un destino que se *juega* en el “nosotros” 3. Abisalidad, que responde al carácter *aléthéico* del “estar”, y por ello, lo abre a una dimensión misteriosa 4. Arqueicidad, pues en el “estar” ha de privilegiarse lo *sin-origen* que se sustrae al pres-ente y no se comprende desde el *futuro*, tal sucede con el “acontecer” a partir de la nota de “novedad histórica”.

Pues, los atributos trascendentales de la filosofía africana, como unidad de pensamiento continental, para describir *el ser en cuanto fuerza (Ntu)*, han de concebirse entonces -y en atención a lo escrito en mi artículo *Ubu-ntu y Ma’at en el Donsolu Kalikan: fraternidad y justicia en la Primera Declaración de los*

*Derechos del Hombre*, como: 1. Relacionalidad (*Ubu-ntu*) 2. Justicia/Correspondencia (*Ma'at*) 3. Pluriformidad y 4. Conmemoratividad.

Es entonces evidente el propósito en torno a la posibilidad de articular la tetra-dimensionalidad filosófica del “haber”, contextualizándolo de manera “situada”, de acuerdo a las condiciones de posibilidad del lenguaje, a las particularidades histórico-culturales y a los modelos de pensamiento y su plurisignificatividad. Así, es clara también la apreciación del a. *haber en cuanto ser* europeo, b. *haber en cuanto acontecer* judeo-cristiano, c. *haber en cuanto estar* abiyalense y d. *haber en cuanto fuerza* africano. En conformidad con la sentencia aristotélica: “el ser se dice de muchas maneras”, éste se ha revelado geocultural e históricamente - desde Kemet hasta Cuzco-, como *Ousia, Ereignis, Kay/kashay y Ntu*.

El orden trans-ontológico posibilita trazar el *horizonte de simbolización situado* del haber-ser, haber-acontecer, haber-estar, haber-fuerza, en cuanto orden comunicante y ya no como mediación; en este sentido, la universalidad del haber no se deduce por la negación de su respectividad determinada “ser”, ni por su taleidad “estar”, esto es, por su no-ser otro; la universalidad del haber está abstraída a la razón antitética, con lo que “ser” o “estar” son modalidades del “haber” histórico-culturalmente interpretado.

El “haber” es irreductible a sus modalidades, mientras que su carácter infinito condiciona el modo de ser descentralizado de sus particularidades, ello, conforme a la fórmula n-1: ni ser ni no-ser, ni estar ni no-estar, ni acontecer ni no-acontecer, ni fuerza ni no-fuerza, pues, es válido razonar sobre la nada como mediación del ser, o en el no-estar como ausencia circunstancial de un ente, o bien, en el acontecer o en la fuerza en grado cero. Pero es absurdo pensar en un no-haber, dado que la negación de lo in-finito atestigua la emergencia inmediata de lo finito; así es que la mismísima negación del “hay”, retorna al mismo punto, a saber, al “haber” que se señala a sí mismo en su pluralidad.

Los prolegómenos a una filosofía intercultural tienen, pues, en la dialéctica cuatripartita la lógica con la cual suspender el juicio, a fin de acceder al “haber” como el orden trans-ontológico o metafísico (Levinás-Dussel) por el que han de comprenderse las dimensiones ontológicas y geo-culturalmente situadas que lo simbolizan; así es que las perspectivas continentales presentadas constituyen, respectivamente, el horizonte simbólico-cultural de un orden trans-ontológico comprendido más allá del juicio antitético de la razón.

### 1.1. CLARIFICACIÓN DEL MÉTODO

En tanto el “haber” se sitúa en un horizonte trans-ontológico o metafísico, revelando la Exterioridad cada vez nueva de lo Otro, es preciso señalar que tal punto de partida para una filosofía intercultural de la liberación requiere de un método en el que también se avisten inter-lógicas (Dina Picotti) culturalmente situadas.

Es así que la dialéctica cuatripartita pirrónica-buddhista, como he demostrado, posibilita romper con la lógica disyuntiva excluyente ínsita al pensamiento europeo de la Totalidad, en orden a afirmar la Otridad a partir de la anadialéctica (en Dussel-Scannone):

En la primera edición de nuestra Filosofía de la liberación -Edicol, México, 1977- habíamos hablado todavía, al igual que en la Ética, de un 'método' analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz -'ante la cual hay que saber guardar silencio' cuestión que no puede tratar Wittgenstein- era el arranque inicial, meta-físico (aquí 'metá' en griego, significa más allá: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente).

En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra 'método, analéctico por 'momento' analéctico. Ahora con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un momento, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico afirma primero la exterioridad, desde ella niega la negación, y emprende hacia el pasaje de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es nueva; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una nueva totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluidos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluidos en él. En algo 'semejante' (la continuidad con el pasado) en algo 'distinto' (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equivoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado (Dussel, 1982)

La dialéctica cuatripartita se revela en su cuarto momento como aquél en el que el haber-infinito de la Otridad se abre a la afirmación anadialéctica, sin excluir por ello la lógica dialéctica europea: la negación conjuntiva de ser y nada –en cuanto negación del orden ontológico-, se abre a la afirmación de lo Otro como exterioridad novedosa.

El método articula así una perspectiva epistemológica, a saber 1) la que corresponde al momento propio de la racionalidad dialéctica y totalizante europea (= ser/nada), 2) una perspectiva nihilizante, conforme a la racionalidad escéptica pirrónico-buddhista (ni ser ni nada), concebida como momento de medianía/diferencia de orden entre lo onto-lógico y lo trans-ontológico o práxico, 3) un *salto cualitativo* en el que la racionalidad lógica deviene en *sapiencialidad* ético-práxica y dialógica, correspondiéndose con la anadialéctica latinoamericana que

afirma la *situacionalidad* (= estar) del “nosotros estamos” (ni yo ni tu), 4) dados tres momentos, y a fin de no reducir el método en torno a los vaivenes de la lógica dialéctica totalizante europea, ha de recurrirse otra vez a la negación conjuntiva (ni ser ni estar), a fin de comprender el advenimiento de la sapiencialidad simbólica africana (cuyo horizonte interpretativo es = fuerza/Ubuntu), y que determina el carácter polimórfico del método en general.

La negación conjuntiva del orden lógico-práctico (euro-latino, ontológico/trans-ontológico, identidad-diferencia), se abre a la mística, pues, en los versos sagrados que constituyen el libro de *Ifá* “el mito rememora el pasado místico que une a la comunidad con el mundo de las formas cósmicas-espirituales, otorgando fuerza vital a cada elemento de la naturaleza, que se transporta a través del ritual” (Mallorca, 1993).

La dialéctica polimórfica describe las interpretaciones geo-culturalmente situadas del “haber” como orden trascendente al horizonte simbólico, estableciendo que la negación conjuntiva se torna en mediación lógica, por cuya negación el haber puede ser no sólo pensado, sino también vivenciado interculturalmente.

En este sentido, ninguna cultura abarca cognoscitiva o experiencialmente la dimensión total del haber, pues es por medio de su no-ser ella misma (centro o periferia) que accede a una nueva perspectiva, ambas cuales deben negarse a sí mismas a fin de hallar en su no-ser ellas mismas (centro o periferia) una nueva modalidad de interpretación.

La mística es una de las vivencias de lo infinito que requiere de la dialéctica cuatripartita como metodología que abra al “nosotros estamos” a la suspensión ya no del juicio, sino del hacer mismo, y a la experiencia, con la propia finitud, del carácter infinito e inacabado de la existencia. Yalal ad-Din Muhammad Rumí (روهي محمد الدين جلال), poeta místico musulmán, recita en el poema *No soy*:

¿Qué puedo hacer, oh creyentes?, pues no me reconozco a mí mismo.  
 No soy cristiano, ni judío, ni mago, ni musulmán.  
 No soy del Este, ni del Oeste, ni de la tierra, ni del mar.  
 No soy de la mina de la Naturaleza, ni de los cielos giratorios.  
 No soy de la tierra, ni del agua, ni del aire, ni del fuego.  
 No soy del emperio, ni del polvo, ni de la existencia, ni de la entidad.  
 No soy de India, ni de China, ni de Bulgaria, ni de Grecia.  
 No soy del reino de Irak, ni del país de Jurasán.  
 No soy de este mundo, ni del próximo, ni del Paraíso, ni del Infierno.  
 No soy de Adán, ni de Eva, ni del Edén, ni de Rizwán.  
 Mi lugar es el sinlugar, mi señal es la sinseñal.  
 No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.  
 He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno;

Uno busco, Uno conozco, Uno veo, Uno llamo.  
Estoy embriagado con la copa del Amor, los dos mundos han desaparecido de mi vida;  
no tengo otra cosa que hacer más que el jolgorio y la jarana.

En la dialéctica polimórfica clarificada se apela a una doble negación conjuntiva; la primera, es la que salta desde el orden ontológico de la pura unidad de la identidad dialéctica (racionalidad lógica) hacia la diferencia habencial y trans-ontológica desde la que se inicia la anadialéctica (sapiencialidad ética). Pero, el segundo uso de la negación conjuntiva es el que suspende la acción colectiva del “nosotros estamos” para trastocar, con la plegaria, el orden trans-ontológico del otro en el orden divino del Otro.

Es precisamente éste el momento propio del diálogo inter-religioso, nutrido por la suspensión del juicio antitético que habilitó previamente la interrelacionalidad comunicante de categorías filosóficas en el orden geo-cultural.

El diálogo inter-religioso que se guía metódicamente por la dialéctica polimórfica, supone la suspensión de la acción colectiva del “nosotros estamos” para ejercitar un salto hacia la no-acción como el dejarse-estar de un “nosotros inter-cultural” sin iglesias, que reza en forma contemplativa al Dios Desconocido (*Νή τόν Άγνωστον Ne ton Agnoston*).