

## Modalidades para un diálogo filosófico intercultural

Por José Santos HERCEG\*

“**N**UESTRA AMÉRICA” es diversidad, pluralidad, multiplicidad, es, como se ha dicho, polifonía y balcanización. Es la América de muchos pueblos, de multitud de culturas, de cantidad de tradiciones originarias e importadas de innumerables lugares. Como dice José Martí, “el indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura”.<sup>1</sup> El pensamiento filosófico “latinoamericano” no puede más que compartir este carácter. Filosofía plural, múltiple. La “filosofía latinoamericana” se vuelve así “filosofía(s) latinoamericana(s)”; diversas realidades culturales, mundos distintos dan origen a diferentes pensamientos filosóficos.

Hasta hace un tiempo se sostuvo, sin discusión, que “latinoamericana” es aquella filosofía de corte europeo-occidental que se produce en América. “Hasta ahora — asevera Raúl Fomet-Betancourt — hemos leído nuestra tradición cultural, y especialmente filosófica, con lentes contruidos por una óptica monocultural”.<sup>2</sup> Esto es no tomarse en serio la diversidad, la pluralidad y la multiplicidad cultural del continente negándola, ocultándola. Un no tomarse en serio que, además de ser en extremo injusto para con la enorme cantidad de fuentes de pensamiento enmudecidas que existen en el continente, es absolutamente empobrecedor en tanto que restringe, limita y coarta las posibilidades del pensamiento.

Asumir la pluriculturalidad latinoamericana en el ámbito filosófico es permitir que la diversidad irrumpa con toda su carga revolucionaria, descentralizadora y, por lo tanto, liberadora. Es hacer posible una verdadera “revolución copernicana”: aquella en que el observador toma su lugar como un astro más que gira junto con el resto de los cuerpos

\* Profesor de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile; e-mail <jsantos@uahurtado.cl>.

<sup>1</sup> José Martí, “Nuestra América”, en *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 20.

<sup>2</sup> Raúl Fomet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 77.

celestes. Implica una transformación radical de la manera en que se entiende el filosofar en el continente.

Hablar de América Latina es, entonces, hablar de una pluralidad. Un muestrario de peculiaridades. “América Latina —constata Fornet-Betancourt— no es el resultado del encuentro de dos mundos. Es más bien un complejo mosaico de muchos pueblos y el comercio de otras tantas tradiciones”.<sup>3</sup> La América “nuestra” es —hay que poner muy en claro este punto— la América de “todos” los latinoamericanos. “Nuestra América” es, por lo tanto, el nombre de una aspiración, de un sueño, de una utopía histórico-social: la “unidad latinoamericana”. “Es hora del reencuentro, y de la marcha unida —escribía Martí—, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes”.<sup>4</sup> “Nuestra América es, pues, proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria”.<sup>5</sup> La unidad es tarea pendiente: “Lo que él [Bolívar] no dejó hecho, sin hacer está hasta hoy” decía Martí.<sup>6</sup>

Debemos asumir este sueño también en el ámbito de la filosofía. Aquí se sitúa la aspiración de interculturalidad de la filosofía latinoamericana que, de larga data como informa Roig,<sup>7</sup> ha sido impulsada con más fuerza sólo hace algunos años. Una filosofía donde se den cita todas las manifestaciones filosóficas del continente, donde todas sean recibidas y escuchadas. Un filosofar que no excluya sino incluya, que acepte como válidos todos los aportes provenientes de los distintos ámbitos culturales del continente. Una filosofía de “Nuestra América”, la de todos los americanos. “El genio —dice Martí— [está] en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, en desestancar al indio; en haciendo lado al negro suficiente: en ajustar la libertad al cuerpo de los que alzaron y vencieron por ella”.<sup>8</sup>

“Hermandar” es la propuesta de Martí. Si hay algo que por evidente no puede estar ajeno a la propuesta de un filosofar intercultural es el hecho de que debe llevarse a cabo “entre” varios: entre dos o más que construyen el “inter”. De allí las afirmaciones de que la idea de “interculturalidad” filosófica, en tanto que implica necesariamente rela-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 73

<sup>4</sup> Martí, “Nuestra América” [n. 1], p. 12.

<sup>5</sup> Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía* [n. 2], p. 75

<sup>6</sup> José Martí, “Simón Bolívar”, en *Nuestra América* [n. 1], p. 79

<sup>7</sup> Cf. Arturo Andrés Roig, “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”, en *Camino de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, pp. 94ss

<sup>8</sup> Martí, “Nuestra América” [n. 1], p. 20

ción, se acerca a la del “diálogo” y con ello a la de “comunidad”. En general es una constante entre quienes se han dedicado a pensar la interculturalidad filosófica la constatación de que dicho pensamiento se da “en común”. La forma que dicha “comunidad” adquiera o deba adquirir para hacer posible un filosofar intercultural, sin embargo, no está tan clara: hay diferentes propuestas, diferentes modalidades.

### *El pensar respectivo y el coro*

UNA primera alternativa es la elaborada por Raúl Fomet-Betancourt, para quien la filosofía intercultural es un nuevo “estilo” de “pensar”.<sup>9</sup> Una forma de pensar que debe ser “aprendida” en tanto que habrá que crear el “hábito” de hacerlo de otra manera. De lo que se trataría es de “re-perspectivizar nuestra manera de pensar”.<sup>10</sup> Este nuevo escorzo de acuerdo con el que debe enfrentarse el filosofar es la “perspectiva intercultural”, esto es, una de apertura al encuentro con las otras voces, pero también de humildad respecto del propio pensamiento y una actitud de respeto hacia el otro. “Pensar sería así un ejercicio continuado de convocación de voces y de reperspectivación de saberes y sabidurías”.<sup>11</sup>

El enfoque es el de la conciencia cierta de que en esto de la filosofía no se está solo; nadie está solo. Las voces son múltiples. Siempre hay otros frente a los cuales se presenta nuestro pensamiento y esta constatación debe ser tomada en serio. Por tal motivo el pensamiento intercultural es —en términos de Fomet-Betancourt— esencialmente “respectivo”, es decir, en dirección hacia el otro: “compartir la propia palabra con las otras palabras y ejercitarse en decir esa palabra que consideramos nuestra inicialmente, desde la experiencia del tránsito por las palabras que convivimos”.<sup>12</sup> El pensar intercultural es caer en la cuenta de que la propia palabra filosófica es siempre respectiva a otra: se da en relación con otra. No se basta a sí misma.

Poner mi pensamiento en perspectiva intercultural implica dejar que sea analizado, interpretado por el otro. Mi pensamiento queda expuesto. “Nuestra visión de las cosas es, pues, ‘vista’: ‘vista’ por otra visión que la interroga; por otra voz que la interpela”.<sup>13</sup> En el pensar respectivo hay siempre “riesgo”, pues “significa aceptar poner en jue-

<sup>9</sup> Fomet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía* [n. 2], p. 92

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 97

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 104

go la seguridad conceptual de nuestra filosofía ‘oficial’, aquella que aceptamos y ejercemos ‘normalmente’”.<sup>14</sup> Pensar respectivamente es dejarse decir. Es así como el otro adquiere un *status* diferente: de posible objeto de mi reflexión pasa a ser un sujeto, un “intérprete”. Un espejo en el cual me puedo ver: una perspectiva a partir de la cual puedo interpretarme a mí mismo.<sup>15</sup> El pensar intercultural provoca así un cambio en el sujeto. Ahora no se trata de un sujeto que “conoce al otro” sino de sujetos que se “conocen con el otro”. “Y de ahí, además, que el pensar respectivo quiera y deba ser pensar constituyente de nuevos campos de realidad, de realidad convivencial”.<sup>16</sup>

Si toda forma de hacer filosofía tiene, según Fornet-Betancourt, un determinado “estilo” con el que se realiza, esto es, un “modo particular de presentarse y de buscar la transmisión de sus ideas, sugerencias o soluciones”,<sup>17</sup> entonces a la filosofía intercultural, al pensar respectivo, le corresponde también un estilo propio. No se puede tratar, evidentemente, del estilo de la filosofía europeo-occidental. Su repliegue sobre sí mismo, su interés por fundamentar el propio pensamiento, su intención por mostrar una imagen de “pensamiento fuerte”, protegido por todos lados, al modo de verdaderas “fortalezas” inexpugnables, indestructibles, hacen que este estilo sea incompatible con el pensar intercultural. Su discurso es “autosuficiente”, como si se bastara a sí mismo, y su relación con el otro es siempre de defensa, de autojustificación. El estilo de la filosofía occidental sería, así, claramente monológico, lo que, a juicio de Fornet-Betancourt, pone de manifiesto lo incompatible que es con la interculturalidad. Lo que él propone tiene como nota central la idea de “proposición”. El discurso filosófico ya no es una mera explicación defensiva del propio pensamiento, sino que es simplemente una “exposición de una proposición en el sentido de dejarla ‘expuesta’ a la crítica constante”.<sup>18</sup> El discurso filosófico sería, por lo tanto, un permanente “exponerse” voluntaria y conscientemente al examen, revisión y reinterpretación desde otras ópticas. Es también, por supuesto, exponerse a la influencia de los otros, a ser cambiado por la irrupción del distinto. Es, por último, ponerse ante la visión de otras filosofías en busca de “consulta”, “consejo” y “tratamiento común” de las propuestas. La filosofía deja de ser, entonces, un con-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>15</sup> “El otro, en este caso el indígena o el afroamericano, deja de ser percibido como lo ‘interpretable’, porque irrumpe como ‘intérprete’; como sujeto que me ofrece una perspectiva desde la que yo me puedo interpretar y ver”, en *ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>18</sup> *Ibid.*

cierto de solistas para volverse un coro, un “coro polifónico” como lo llama Fomet-Betancourt: en el “coro polifónico [...] se dan cita, concurren y se entrecruzan en tensa y a veces conflictiva relación, diversas tradiciones de pensamiento”.<sup>19</sup>

### *El pensar interlógico y la banda*

El punto de partida de Dina Picotti difiere del de Fomet-Betancourt en tanto que para ella la filosofía intercultural no es, en realidad, ninguna novedad: lo es tal vez sólo para quienes provenimos de una formación filosófica europea occidental. “De hecho —dice— el pensar y el lenguaje se han construido siempre con el aporte de las articulaciones culturales específicas de los diferentes ámbitos de la realidad así como de las diferentes comunidades históricas [...] lo siguen haciendo en la presente situación de globalización”.<sup>20</sup> La filosofía habría tenido siempre, aunque de forma no confesada ni asumida, un componente intercultural innegable, un “*status* interlógico” dice la autora. No se trata, por lo tanto, de algo que haya que imponer o implementar, sino más bien confesar, aceptar, en realidad, asumir. Dicha asunción explícita conduciría a “una hermenéutica de vía larga, que reuniría esta dispersión o al menos atravesaría sus conflictos, interpretando y reconociendo asimiladoramente sus diferentes formas y replanteos, no sólo a través de los diversos ámbitos y momentos de la civilización planetaria, sino también de las demás culturas”. Esto, que a su juicio ha ocurrido en diferentes ámbitos culturales (arte, ciencia, estética), en el de la filosofía y su historia, sin embargo, no se ha dado: allí “aún queda por admitirse su constitución histórica interlógica”.<sup>21</sup>

Lo primero es la aceptación expresa de diferentes “modos de racionalidad”. Modos que se manifiestan en distintos tipos de articulación, con sus propios criterios de validación, con posibilidades y límites particulares que dan cuenta de su autonomía. No se trataría, como podría pensarse, de racionalidades diferentes, sino de expresiones distintas de una y la misma razón humana que, como dice Picotti, “operan como caminos diferentes y autónomos”. La posibilidad de articulación está y ha estado, sin embargo, siempre a la mano pues, como dice la autora, tales expresiones “no son incompatibles entre sí, sino pueden

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 78.

<sup>20</sup> Dina Picotti, “La configuración interlógica de la inteligibilidad y la racionalidad”, The Paideia Project on-line, 20th World Congress of Philosophy, p. 3. DE: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lati/LatiPico.htm>>.

<sup>21</sup> *Ibid*.

acogerse, influirse y asimilarse”.<sup>22</sup> Para que esto pueda hacerse posible se requiere, sin embargo, “la admisión explícita de un pensar interlógico, que se nutra de las diferentes interpretaciones y realizaciones humanas, desechando la idea de una lógica normativa”.<sup>23</sup>

Habrà que aprender a filosofar desde y en la propia cultura: a partir de la riqueza cultural de cada una en su individualidad. Superar todo tipo de “colonización” es el objetivo primero, para poder así asumir la indismontable contextualidad del pensar. Un arraigo que significa, como explica Picotti “pertenecer a una tierra y a una historia, a un modo de vida desde el cual se piensa y actúa”. Es “la concreción de un punto de partida y el suelo en el que nos movemos propios de la historicidad y por lo tanto finitud humanas”.<sup>24</sup>

La aceptación del arraigo cultural del filosofar es lo que hace posible la interculturalidad. En virtud de esa asunción el pensar se vuelve un acto de “comunidad” dando origen a una suerte de “sujeto comunitario”.<sup>25</sup> Ya no más el sujeto cartesiano, dominante, sino comunidad en el pensar. Con ello no sólo se supera el individualismo propio de la filosofía europeo-occidental, sino que se altera incluso el modo de relación con lo que dicha tradición filosófica llama “objetividad”. Es lo que la autora apunta con la idea de una “racionalidad interlógica”. “Ubicarse [...] en la amplitud interlógica de la racionalidad — señala — llevaría a una transformación complementadora y crítica de la actitud pensante, así como de sus categorías y criterios expuestos al diálogo con otras experiencias y voces, en relación de sujeto a sujeto, y al desafío de los tiempos”.<sup>26</sup> El filosofar se construye, entonces, al modo de una “banda de jazz” que, a diferencia del coro, no exige conducción alguna, sino improvisación de lo propio en busca del encuentro en una armonía compartida.

### *El diálogo dialogal y la red*

PARA Raimon Panikkar basta con que la filosofía supere el “monólogo solipsista” para que ya sea filosofía intercultural, pues, como explica,

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Dina Picotti, “Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural”, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* (Fundación ICALA, Río Cuarto, Argentina), año v, núms 1-2 (2003), p. 223.

<sup>24</sup> Dina Picotti, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires, Rundi Nuskin, 1990, p. 1.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>26</sup> Picotti, “La configuración interlógica de la inteligibilidad y la racionalidad” (n 20), p. 4

“todo interlocutor es un mundo, de igual modo que todo hombre es fuente de conocimiento, y, siendo así, vive en un mundo que no tiene por qué ser exactamente como el propio”.<sup>27</sup> Por supuesto que cuando se habla de “filosofía intercultural” y se debate acerca de ella, aclara, se trata de “algo más que el diálogo con el vecino”, pues estas relaciones son más bien “intraculturales”. La interculturalidad es una “incursión por una tierra y un ciclo desconocidos donde vive el extranjero”.<sup>28</sup>

El supuesto básico según Panikkar es la constatación evidente de que para que exista interculturalidad se requiere que haya diálogo. Dicho diálogo sin embargo, no puede ser de carácter “dialéctico” pues éste, de acuerdo con el autor, “presupone la aceptación de un modo muy particular de racionalidad que puede no ser compartido por el interlocutor”.<sup>29</sup> A lo que se refiere Panikkar es, como aclara, a que aquel tipo de dialogicidad conocida como “dialéctica” tiene como supuestos la existencia de una “racionalidad”, una “lógica” que funciona como una suerte de “juez” situado por sobre los involucrados y que éstos aceptan como tal.<sup>30</sup> El diálogo así entendido se presenta como una suerte de “confrontación” con reglas aceptadas por las partes en vista a establecer quien tiene la verdad. Es, en palabras de Panikkar, un “combate caballeresco”.<sup>31</sup>

La propuesta del autor es ir más allá en la comprensión del diálogo avanzando hacia lo que llama “diálogo dialogal” en que los involucrados “se escuchan para intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere decir”.<sup>32</sup> Dicho diálogo dialogal “no puede reducirse a meros intercambios doctrinales”,<sup>33</sup> pues el diálogo, no es sólo un “instrumento”, sino que es la esencia del hombre,<sup>34</sup> es mucho más que una simple herramienta de traspaso de información. De concebirse el diálogo sólo como adquisición de doctrinas se tiende a caer en lo que Panikkar denomina “epistemología del cazador” don-

<sup>27</sup> “Cuando la filosofía va más allá del monólogo solipsista es ya intercultural”, Raimon Panikkar, “La interpelación intercultural”, en Graciano González R. Arnaiz, coord., *El discurso intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 27.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>30</sup> “El diálogo dialéctico supone una confianza en un campo lógico impersonal al que se le atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente ‘objetiva’”, en *ibid.*, p. 36

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>34</sup> “El hombre como tal es un ser dialogal”, en *ibid.*

de la transgresión de las fronteras culturales se vuelve “sencillamente equivalente al contrabando cultural”.<sup>35</sup>

En el caso del “diálogo dialogal”, explica Panikkar, las reglas “no se presuponen unilateralmente ni se dan por sentado *a priori* sino que se establecen en el diálogo mismo”.<sup>36</sup> Esto nos pone ante el eterno problema del huevo y la gallina. “¿Pero cómo sabremos la forma de proceder —se pregunta Panikkar—, si no conocemos el procedimiento? [...] ¿Cómo podremos establecer las reglas del diálogo si el diálogo no puede tener lugar sin algunas reglas previas?”.<sup>37</sup> El diálogo requiere de una normativa que lo haga posible, pero ¿de dónde surge dicha normativa?

Para Fornet-Betancourt, el “coro polifónico” exige una dirección y coordinación de las voces; en otras palabras, “reglas”, de lo contrario, la “polifonía” puede transformarse fácilmente en “criterio” descontrolado, donde nadie escucha nada. La solución de Fornet-Betancourt implica proponer ciertas reglas iniciales y confesar su origen. “Prefiero —señala— abordar el tema desde una posición filosófica que tiene conciencia refleja de la procedencia cultural de sus presupuestos y que sabe que éstos condicionan su discurso sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural”.<sup>38</sup> El autor pone al descubierto sus bases; con ello no pretende, por supuesto, privilegiarlas ni dogmatizar su posición. Como el mismo señala “la filosofía de la que se parte, es exposición de una posición que se expone a la discusión y que no excluye, por lo tanto, la posibilidad de su transformación mediante el contraste argumentativo”.<sup>39</sup>

Las reglas internas del diálogo son “propuestas” según Fornet-Betancourt, por uno de los participantes —en este caso él mismo— para luego ser puestas sobre la mesa para ser discutidas. Discusión que, por supuesto, se llevará a cabo, en principio, sobre la base de dichas reglas. Esto parecería estar en sintonía con la propuesta de Panikkar, sin embargo, para este autor la solución de Fornet-Betancourt quedaría presa de una concepción de diálogo entendido como “dialéctico”, pues según señala, “el dilema se presenta sólo al pensar dialéctico: o previamente estamos de acuerdo sobre las reglas del juego o no hay diálogo posible”.<sup>40</sup> El argumento que lleva a la aporía

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>38</sup> Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía* [n. 2], p. 210.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>40</sup> Panikkar, “La interpelación intercultural” [n. 27], p. 35.

del diálogo se basa, según Panikkar, en una racionalidad lógica impecable que, sin embargo, comete el garrafal error de ignorar la “realidad humana” poniéndose por encima de ella. Es, dice, “como decir que no podremos nunca aprender a hablar si no sabemos cómo hablar; pero nunca sabremos cómo hablar si no hablamos”.<sup>41</sup>

Para Panikkar es esencial captar que en el diálogo dialogal no hay confrontación ni lucha, no hay vencedores ni vencidos. En el diálogo dialogal no hay terrenos asegurados de antemano, sino que “supone una confianza mutua en una ‘aventura común’ hacia lo desconocido, ya que no podemos establecer *a priori* que vayamos a entendernos el uno al otro ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico”. El diálogo dialogal se presenta, entonces, como un lugar, un terreno de encuentro y posible desencuentro, pero donde no hay batalla entre ideas, “sino el *ágora* espiritual de encuentro entre seres que hablan, escuchan” y que pueden llegar a entenderse o no. La interculturalidad entendida como un diálogo dialogal es siempre un riesgo, una apuesta: no hay seguros, ni medidas previas que favorezcan un resultado. Sus conclusiones, por lo tanto, establece Panikkar, “serán válidas hasta donde el diálogo nos lleve, nada más”.<sup>42</sup>

La interculturalidad se vuelve así una posibilidad, una alternativa de vínculos que tal vez surjan o tal vez no, dando lugar a una suerte de “red” con puntos que se vinculan y otros que no.<sup>43</sup> Una gran malla sin orden ni estructura donde las conexiones no pueden ser inducidas y menos provocadas, pues, como dice el autor, “el diálogo mismo mostrará lo que ocurre en él, mucho antes de que postulemos sus condiciones de posibilidad. El punto de partida no está previamente preparado por una mente, o esbozado por una voluntad de poder o de utilidad”.<sup>44</sup>

El coro, la banda y la red son diferentes modalidades que se nos proponen para ir pensando una interculturalidad filosófica. No se ha pretendido aquí más que exponer algunas alternativas, algunas pistas para un camino que, como parece indicar Panikkar, es siempre una exploración a ciegas, una aventura motivada sólo por la esperanza del encuentro posible. Diferentes modalidades en un camino que debe también ser construido interculturalmente, por lo que estas alternativas han sido presentadas sólo como lo que son: propuestas y nunca normativas, para, a partir de ellas, intentar un diálogo, ya no una discusión, sino una comunión.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 45.