

# Hermenéutica y Argumentación: Aportes para la comprensión del diálogo intercultural\*

## Hermeneutics and Argumentation: Contributions for the Understanding of Intercultural Dialogue

Por: Catalina Hidalgo Nieto

Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones, CETRE  
Escuela de Ciencias Humanas  
Universidad del Rosario  
Bogotá, Colombia  
E-mail: catalina.hidalgo27@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2016

Fecha de aprobación: 19 de abril de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a07

**Resumen.** *En las actuales sociedades pluralistas, el encuentro de racionalidades heterogéneas ha llevado al surgimiento de conflictos interculturales cuya solución suele esperarse de la instauración de espacios de diálogo intercultural. En estos espacios, la dimensión argumentativa del diálogo resulta fundamental ya que las partes en conflicto protagonizan un intercambio de razones con un fin comunicativo. Sin embargo, al tratarse de un diálogo de carácter intercultural, la dimensión argumentativa es insuficiente en tanto que no ofrece los lineamientos necesarios para entender argumentos justificados por una racionalidad distinta a la propia. Como consecuencia, el diálogo intercultural necesita de una dimensión hermenéutica que evidencie cómo el encuentro dialógico de racionalidades heterogéneas amplía los procesos de comprensión de las partes involucradas, estableciendo así la base dialógica requerida para la construcción de una sociedad pluralista.*

**Palabras clave:** *Diálogo intercultural, racionalidades heterogéneas, argumentación, hermenéutica intercultural, comprensión*

**Abstract.** *In today's pluralistic societies, the meeting of heterogeneous rationalities has led to the emergence of intercultural conflicts, whose solution is usually expected from intercultural dialogue spaces. In these spaces, dialogue's argumentative dimension is fundamental, for the parts in conflict have the leading role in a reason exchange with a communicative aim. Nevertheless, since it's an intercultural dialogue, the argumentative dimension is insufficient for it does not offer the necessary lineaments to understand arguments justified by a rationality different from its own. As a result, intercultural dialogue needs a hermeneutic dimension, which should exhibit how the dialogical encounter of heterogeneous rationalities helps to expand the comprehension processes of the parties, and so, establishing the dialogical base required for the construction of a pluralist society.*

**Keywords:** *Intercultural dialogue, heterogenic rationalities, argumentative dimension, hermeneutic dimension, understanding*

---

\* Este artículo es producto del proyecto de investigación "Religión y racionalidad en la sociedad postsecular, Sub-proyecto: Transformaciones de las relaciones entre religión y política en las sociedades actuales", dirigido por el profesor Carlos Miguel Gómez, director del Centro de Estudios Teológicos y de la religión (CETRE), Escuela de Ciencias Humanas-Universidad del Rosario y financiado por Colciencias.

### Cómo citar este artículo:

MLA: Hidalgo, Catalina. "Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural". *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 107-130.

APA: Hidalgo, C. (2016) Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural. *Estudios de Filosofía*, 54, 107-130.

Chicago: Hidalgo, Catalina. "Hermenéutica y argumentación: aportes para la comprensión del diálogo intercultural." *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 107-130.

## Introducción

Luego de los ataques del 11 de septiembre de 2001, el alcance de los ideales políticos que llevaron al surgimiento del Estado moderno fue sometido a una evaluación crítica que puso en duda la relación directamente proporcional entre secularización y modernidad. Si bien la llamada teoría de la secularización defendió la idea según la cual la modernización llevaría necesariamente al debilitamiento de la religión, la creciente participación de la religión en la esfera pública en la actualidad demuestra que, aún después del avance de la modernidad, las creencias religiosas no han quedado recluidas a la vida privada de los individuos, antes bien, “continúan siendo un factor central en la formación de visiones de mundo y proyectos de vida que se esfuerzan por influir en la política, la educación, la economía, y las ciencias actuales” (Gómez, 2014: 17).

Hechos recientes como el atentado perpetrado por fundamentalistas islámicos contra la revista satírica francesa *Charlie Hebdo* demuestran que los efectos secularizantes de la modernidad están acompañados por unos efectos contra-secularizantes (Cf. Berger, 1999: 3), caracterizados por un tipo de religiosidad fuerte o fundamentalista que se vale del uso de la violencia para participar en la esfera pública enviando un mensaje en contra de la fuerza secularizante de la modernidad (Cf. Mardones, 2005: 85-106).

De allí que el resurgimiento de la religión en las sociedades contemporáneas sea descrito, “no como una expresión de la unidad política, sino como la fuerza de la diferencia y la diferenciación social” (Schimdt, 2014: 113). La religión, pero en especial la diversidad religiosa, es una de las características que definen a las actuales sociedades pluralistas, ya que esta sigue ocupando un lugar central en la vida privada de los individuos, y al mismo tiempo, ha ganado influencia en los procesos de toma de decisión propios de una comunidad política que se califica a sí misma como democrática y pluralista. Sin embargo, la utilización de las creencias religiosas en la esfera pública de una sociedad democrática y pluralista necesita de unas condiciones epistemológicas que permitan la instauración de escenarios dialógicos que eviten, hasta donde sea posible, hechos como el 9/11 o el atentado a la revista *Charlie Hebdo*.

Según el *sensus communis* democrático, la importancia del diálogo en las sociedades pluralistas yace en que es justamente mediante un intercambio de argumentos que puede evitarse, en la medida de lo posible, que las partes involucradas en un conflicto acudan al uso de la fuerza para defender aquellos puntos de vista que yacen anclados en sus respectivas visiones de mundo. No

obstante, tanto el 9/11 como el atentado a la revista *Charlie Hebdo* evidencian que ese *sensus communis* democrático que apela a la importancia del diálogo no es para nada común. Más aún, la inexistencia de un diálogo en ambos casos señala que si bien este puede ser una opción para la resolución de conflictos, no siempre es la primera que se tiene en cuenta. Por ello, de nada sirve habitar en sociedades que se describen a sí mismas como pluralistas, pero que difícilmente tienen las herramientas y los medios para comportarse como tales.

La reflexión filosófica que despierta este panorama en donde el diálogo cumple un papel fundamental, tanto en la construcción como en el mantenimiento de una comunidad política democrática y pluralista, apunta hacia la forma misma en la cual ha sido planteada esa noción política y filosófica del diálogo, a saber: desde una dimensión argumentativa que describe al diálogo como una herramienta universal de comunicación e intercambio de argumentos entre sus participantes. Si bien un diálogo puede ser entendido desde su dimensión argumentativa, *i. e.* como un intercambio de argumentos, ello no resulta ser suficiente para la instauración de espacios en los cuales aquellos argumentos ofrecidos por los miembros de las sociedades pluralistas sean escuchados, pues son argumentos cuyas fuentes de justificación apelan a tradiciones y visiones de mundo diferentes.

Se necesita entonces de un concepto de diálogo lo suficientemente amplio de tal modo que se constituya como un componente fundamental de los procesos democráticos, y que al mismo tiempo logre capturar todas las complejidades que implica habitar en una sociedad pluralista, pero en especial que logre darle espacio a aquellos argumentos que provienen de tradiciones y visiones de mundo diferentes. La cuestión es, ¿cómo hacer que la noción política y filosófica de diálogo responda a los retos de las actuales sociedades pluralistas? ¿De qué modo podemos asumir el pluralismo, no como categoría descriptiva del mundo contemporáneo, sino más bien como una actitud epistemológica y política que hemos de adoptar en tanto somos miembros de sociedades igualmente pluralistas?

Tomarse el trabajo de pensar el pluralismo como una actitud o una postura implica asumir un reto epistemológico que plantea la necesidad de una reflexión fundamental sobre el método mediante el cual el pluralismo ha de ser abordado. Este reto epistemológico invita a pensar escenarios de diálogo intercultural cuyos elementos permitan tratar con las distintas fuentes de justificación a las cuales apelan los ciudadanos de las sociedades pluralistas. De allí que se necesite de una estructura dialógica de tipo intercultural basada en “el carácter colaborativo y recíproco del diálogo, que permita verlo como un intercambio de razones mediante el cual las partes presuponen un objetivo comunicativo” (Gómez, 2012: 77).

Es por esto que el diálogo intercultural aparece como una alternativa que le hace frente a los retos propiciados por el pluralismo. Pero no se trata tan solo del diálogo intercultural entendido a partir de una dimensión argumentativa. La ampliación del concepto de diálogo a partir del elemento de la interculturalidad necesita de otra dimensión que permita instaurar espacios de comprensión dirigidos hacia procesos de mutuo aprendizaje, y precisamente este es el aporte de la dimensión hermenéutica a los diálogos interculturales. Este artículo pretende defender la tesis según la cual, si bien es cierto que la dimensión argumentativa es necesaria dentro de todo diálogo, cuando este es de carácter intercultural, dicha dimensión no es suficiente. Se necesita de una dimensión hermenéutica.

Antes de argumentar a favor de esta tesis llevaré a cabo una elucidación conceptual que servirá de base para defender la tesis que he planteado. Comenzaré entonces con una aclaración sobre qué significa hablar de sociedades pluralistas, señalando su relación con la idea de la existencia de racionalidades heterogéneas, pues estas últimas son las voces protagonistas de los diálogos interculturales. Sentada esta aclaración, mostraré por qué en un escenario de diálogo la dimensión argumentativa es necesaria, señalando la importancia de los presupuestos pragmáticos de la argumentación. Luego, explicaré por qué en escenarios de interculturalidad, *i. e.* aquellos escenarios en los cuales participan racionalidades heterogéneas, la dimensión argumentativa no resulta ser suficiente. Por ello, introduciré la dimensión hermenéutica haciendo énfasis en la importancia de una hermenéutica intercultural, evidenciando cuáles son sus virtudes cuando se trata del encuentro de dos o más racionalidades heterogéneas, como es el caso de la filosofía intercultural latinoamericana. De este modo, dejaré trazado el camino que queda por recorrer en aras de hacer del pluralismo una actitud epistemológica que resulte beneficiosa en tanto que a partir de ella tiene lugar la construcción de una sociedad pluralista, capaz de comportarse como tal.

### **1. La idea de la existencia de racionalidades heterogéneas**

Todo ejercicio de argumentación filosófica, así sea de manera inconsciente, se desarrolla en el marco un “sistema de pensamiento encargado de proporcionar los límites dentro de los cuales se llevan a cabo investigaciones, juicios y preguntas” (Malcolm, 1992: 223). Cada sistema tiene sus propios presupuestos básicos, los cuales sirven para justificar aquellos argumentos ofrecidos en aras de responder a cualquier cuestionamiento encomendado; por ello, todo ejercicio filosófico se mueve dentro de los límites de pensamiento que su propio sistema le impone. De allí que

autores como Norman Malcolm (1992) señalen que aprender un juego del lenguaje significa aceptar cuáles son sus límites y estar dispuesto a moverse entre ellos.

De manera similar, a esta caracterización epistemológica del ejercicio de argumentación filosófica, explicar el pluralismo a partir de la idea de las racionalidades heterogéneas significa, en primer lugar, aceptar la existencia de sistemas de pensamiento heterogéneos que pertenecen a cada cultura o visión de mundo, cuyos presupuestos básicos, además de trazar los límites del sistema, sirven también para fundamentar todas aquellas prácticas y creencias que profesa quien, de manera consciente o inconsciente, hace parte de determinado sistema. Por eso, al reflexionar acerca de los procesos de participación pública en las actuales sociedades pluralistas, es necesario señalar que en el intercambio argumentativo intervienen ciudadanos cuyas racionalidades están adscritas a sistemas de pensamiento heterogéneos. En tanto sociedades pluralistas, no existe un único sistema de pensamiento o unos únicos presupuestos a los cuales los ciudadanos puedan apelar para así dirimir conflictos y controversias, antes bien, justamente la heterogeneidad de racionalidades hace que sea inevitable la instauración de escenarios de conflicto.

Pero para definir las sociedades pluralistas a partir de su relación con la existencia de racionalidades heterogéneas, es necesario adentrarse en una aclaración conceptual sobre el significado mismo de la noción de racionalidad y de la idea según la cual hay diversas formas de racionalidad, para así profundizar en las consecuencias que se desprenden al aceptar la tesis de que existen racionalidades heterogéneas. Pretendo defender que dichas consecuencias no conducen a la inconmensurabilidad entre racionalidades, o a la imposibilidad del diálogo o de la comprensión entre unas y otras (*Cf.* Macintyre, 1994: 334). Más aún, el reto de las sociedades pluralistas yace en lograr establecer herramientas, tanto teóricas como prácticas, que permitan consolidar espacios de diálogo entre distintas racionalidades.

A propósito de la idea de las racionalidades heterogéneas, Ian Hacking (2002) se vale del concepto de “estilo de razonamiento” como una herramienta analítica que puede ser utilizada tanto para los propósitos de historiadores como de filósofos (*Cf.* Hacking, 2002: 178). Valiéndose de la filosofía y la historia de la ciencia, Hacking toma como punto de partida el hecho de que han existido diferentes estilos de razonamiento científico, los cuales han estado al servicio de la solución a los problemas propuestos al interior de una comunidad científica perteneciente a un periodo histórico particular. De este modo, Hacking destaca cómo las condiciones históricas proveen las condiciones sociales en las cuales han surgido y florecido los distintos estilos de razonamiento. Para caracterizar estos últimos, Hacking se

refiere a los posibles valores de verdad que cada estilo de razonamiento establece: “los candidatos a verdad o falsedad no tienen una existencia independiente de los estilos de razonamiento que determinan lo que significa verdadero o falso en ese dominio” (*Ibid.*: 161).

Es decir que, siguiendo con la perspectiva de Hacking, defender la idea de distintos estilos de razonamiento significa aceptar que hay distintos modos de producir proposiciones que cuenten como candidata de verdad o falsedad, y que ni el sentido ni la referencia de ninguna proposición es independiente del estilo de razonamiento en el cual fue generada. De allí que cada uno de estos estilos “introduzca nuevas novedades, incluyendo tipos de objetos, evidencias, frases, nuevos candidatos a verdad o falsedad, leyes y posibilidades” (*Ibid.*: 189). Al acoger la idea según la cual la verdad es una propiedad de las proposiciones producidas por un estilo de razonamiento, para Hacking lo que se tiene es una diversidad de estándares de objetividad, los cuales no pueden ser confrontados con la realidad para verificar su verdad o falsedad. Su valor de verdad dependerá única y exclusivamente del estilo de razonamiento que produce dichos estándares de objetividad.

Otro acercamiento a la idea de racionalidades heterogéneas es el llevado a cabo a partir del concepto de “tradición”, utilizado por Alasdair Macintyre en su texto *Justicia y Racionalidad* (1994). En este libro, Macintyre presenta un esquema histórico de lo que él ha denominado como las cuatro tradiciones de investigación de la racionalidad práctica y la justicia, *i. e.* la tradición aristotélica, la tomista, la ilustración escocesa y el liberalismo. Cada tradición tiene su propia agenda de investigación intelectual, así como su propia historia y protagonistas, pero además de esto, los desacuerdos y conflictos no solo surgen entre tradiciones rivales sino también al interior de las mismas.

Lo interesante del esquema de la historia narrativa de las tres tradiciones caracterizadas por Macintyre es el uso que hace del concepto de “tradición”. Para él, y muy de la mano de la hermenéutica,

no hay ningún otro modo de llevar a cabo la formulación, la elaboración, la justificación racional y la crítica de los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia que no sea desde dentro de alguna tradición particular en conversación, cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición. (Macintyre, 1994: 334)

Es decir que ni la vida práctica, ni mucho menos la vida teórica se escapan de la tradición en la que acaecen, pues al mismo tiempo que vivimos en una tradición, somos autores y protagonistas de lo que ella produce.

Pero lo que Macintyre quiere resaltar es que así como resulta imposible llevar a cabo cualquier ejercicio del pensamiento por fuera de una tradición, es una ilusión suponer que puede haber un fundamento neutral al cual pudiéramos apelar en aras de encontrar recursos de investigación independientes de toda tradición (*Ibid.*: 347). Antes bien, cada tradición tiene una justificación racional que solo puede ser comprendida en sus propios términos y criterios de razonamiento, los cuales constituyen esas creencias de fondo o fundamentos básicos.

Siguiendo con la aproximación de Hacking y Macintyre, la idea de racionalidades heterogéneas puede ser entendida como la existencia de distintos estilos de razonamiento o tradiciones que cuentan con sus respectivos términos, criterios y procedimientos mediante los cuales interpretan la experiencia, constituyendo determinados esquemas de pensamiento. Así, solo es posible pensar *en y desde* una tradición.

Ahora bien, las consecuencias que se desprenden de la idea de las racionalidades heterogéneas pueden conducir al relativismo, pues ante la ausencia de criterios comunes entre tradiciones, la única opción es aceptar la inconmensurabilidad. Sin embargo, el mismo Macintyre defiende que

en lugar de interpretar las tradiciones rivales como modos de razonamiento mutuamente excluyentes e incompatibles de entender uno y el mismo mundo, una y la misma materia, vamos a entenderlas en cambio, como proveedoras de perspectivas complementarias, muy diferentes, para visionar las realidades de las cuales nos hablan. (*Ibid.*: 336)

Aceptar la heterogeneidad de racionalidades no conduce a negar toda opción de diálogo apelando a la inconmensurabilidad entre tradiciones y formas de razonamiento, más aún cuando sabemos que las actuales sociedades pluralistas son pluralistas en tanto en ellas habita una heterogeneidad de racionalidades que necesitan herramientas para un acercamiento dialógico y no para un congelamiento cultural. Es en el diálogo entre racionalidades heterogéneas en donde yacen las bases para la construcción de los lazos de solidaridad que han de tejerse entre ciudadanos, lazos que no se imponen, antes bien, son el resultado de un proceso de aprendizaje que tiene lugar ante el encuentro con la diferencia.

## **2. Presupuestos y supuestos del diálogo concebido desde su dimensión argumentativa**

A propósito de la importancia de tejer lazos de solidaridad entre ciudadanos que habitan las actuales sociedades pluralistas, Jürgen Habermas (2006) ha sido uno de los teóricos que se han tomado el trabajo de pensar el pluralismo en aras de establecer las condiciones de posibilidad de una sociedad inclusiva y mutuamente



colaborativa. Habermas es consciente de que la principal dificultad con la cual deberá enfrentarse yace en que en las sociedades pluralistas no todos los ciudadanos apelan a las mismas fuentes de justificación al momento de defender sus puntos de vista. Pero a pesar de esto, cree que es posible un aprendizaje colaborativo entre los ciudadanos de distintas tradiciones, el cual debe basarse en el reconocimiento recíproco que les permita estar dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender los unos de los otros en los debates públicos (Cf. Habermas, 2006: 11). El escenario privilegiado en el cual se da este aprendizaje colaborativo es justamente la práctica comunicativa.

La racionalidad propia de estas prácticas es una racionalidad comunicativa caracterizada por el empleo de determinado saber en el marco de un escenario de discusión y deliberación entre los miembros de una sociedad democrática (Cf. Habermas, 2010: 33-35). Al estar orientados por un interés de entendimiento mutuo, los miembros de una sociedad pluralista se reúnen ante la necesidad de solucionar desacuerdos producidos por la pluralidad de cosmovisiones o proyectos de vida. De modo que el concepto de argumentación aparece como “un tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto controvertidas y tratan de justificarlas mediante argumentos” (*Ibid.*: 42).

Teniendo esto en mente, el concepto de racionalidad comunicativa planteado por Habermas tiene una relación fundamental con la práctica de la argumentación pues, para Habermas, racional es quien en el marco de una práctica comunicativa está en capacidad de justificar sus pretensiones de validez y, al mismo tiempo, responder a las críticas que se le ofrecen en contra de las mismas. Para hacer esto, la justificación ha de estar encaminada a fundamentar las pretensiones de validez mediante la construcción de argumentos que la apoyen. Y puesto que habitamos en sociedades pluralistas, en la práctica argumentativa participan una pluralidad de pretensiones de validez cuya justificación va mucho más allá del concepto de verdad proposicional. Por ello, la dimensión argumentativa de los diálogos interculturales tiene que “disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja a [las condiciones de verdad de una proposición]” (*Ibid.*: 57).

Al ser consciente de la importancia de la argumentación dentro de las prácticas comunicativas, Habermas acude a lo que él señala como la ventaja de la teoría de la argumentación de Stephen Toulmin, *i. e.* que “permite una pluralidad de pretensiones de validez, sin la necesidad de negar el sentido crítico del concepto mismo de validez” (*Ibid.*). Si bien Toulmin ofrece un estudio sobre el funcionamiento y la estructuración de los argumentos, también resalta “cómo es que está relacionada su validez o carencia de validez con el modo en el cual

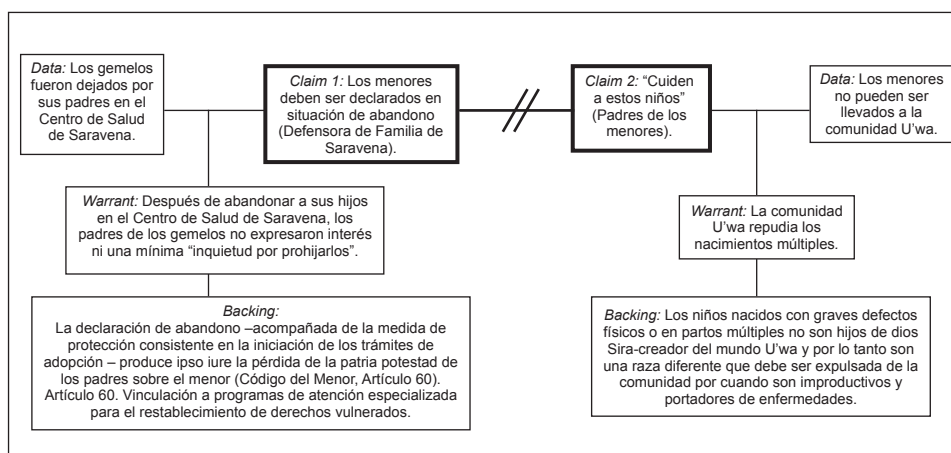


se estructuran” (Toulmin, 2007: 130). Cuando los participantes de un diálogo emiten una pretensión de validez, esto genera un compromiso con aquello que se ha afirmado, de modo que cada participante debe estar en la capacidad de apoyar y defender su pretensión de validez demostrando que está justificada.

Según Toulmin, la estructura general de un argumento está compuesta por cinco elementos: *data*, *claim*, *warrant*, *backing* y *modifier*. Cuando un hablante presenta un *claim* o una pretensión de validez que se propone defender, cuenta con un *data* o una primera razón que funciona como el elemento justificatorio más inmediato que ha servido de base para llevar a cabo la pretensión de validez realizada. De manera que si se le pregunta al hablante ¿por qué afirmas eso? o ¿en qué te basas para afirmar eso? este apele a lo que Toulmin denomina como *data*. Ahora bien, si llegado un momento en el diálogo se le pregunta al hablante -¿Con qué más cuentas?- este puede acudir al *warrant*, *i. e.* aquellos enunciados hipotéticos de carácter general que actúan como un puente entre los *data* y las pretensiones de validez. Los *warrants* se diferencian de los *data* porque mientras que a los primeros se apela de manera implícita, a los segundos se apela de manera explícita, pero el asunto fundamental de los *warrants* yace en que son de carácter general. Empero, puede ocurrir que muchas veces no sea suficiente con especificar los *data* y los *warrants* que apoyan una pretensión de validez, de ahí que sea necesario añadirle a la pretensión de validez un *modifier* o modalizador con sus posibles casos de excepción o refutación. Finalmente, el último elemento de la estructura general de un argumento es el *backing*, *i. e.* aquellas certezas sin las cuales el *warrant* no tendría autoridad alguna. Este es un elemento que debe ser buscado de manera muy cuidadosa, pues ayuda a matizar el alcance del *warrant* (Cf. *Ibid.*:129-140).

Para ilustrar mejor la estructura general de la argumentación desarrollada por Toulmin, acudiré a la Sentencia T-030/00 de la Corte Constitucional Colombiana, pues está resulta ser un caso interesante en materia de diálogo intercultural. En ella, la Corte analiza el caso de unos gemelos recién nacidos cuyos padres y miembros de la comunidad U’wa alegan no poder quedarse con ellos por cuanto su comunidad repudia los partos múltiples. Aquí nos encontramos con un caso de conflicto intercultural en cual participan dos racionalidades distintas, cada una adscrita a una tradición igualmente distinta. El centro del conflicto está justamente en el significado que cada una de esos estilos de razonamiento le da al hecho mismo que de los padres hayan entregado a sus hijos a las autoridades competentes, ya que no podían hacerse cargo de ellos. Mientras para la racionalidad occidental, personificada por la Corte Constitucional, se trata de un caso de abandono, según la racionalidad indígena, los padres están obrando en armonía con la cosmovisión

U'wa. El argumento presentado por ambas partes puede ser reconstruido a partir de las herramientas conceptuales ofrecidas por Toulmin:



**Figura 1. Reconstrucción intercambio argumentativo  
Diálogo intercultural Sentencia T-030/00**

La reconstrucción de este conflicto intercultural a partir de la estructura de la argumentación de Toulmin supera la crítica que generalmente se le hace su teoría, a saber, que concibe a la argumentación desde una perspectiva monológica y no dialógica. Utilizar el modelo de Toulmin en este caso particular, facilita la reconstrucción de los argumentos de las partes, mostrando cómo al momento de interactuar dialógicamente los respectivos *claims* entran en una relación conflictiva por cuanto corresponden a dos formas de racionalidad distintas.

Pero lo más valioso de la estructura de la argumentación de Toulmin es que permite señalar en dónde se evidencia la presencia de racionalidades heterogéneas: si bien cada una de las partes realiza un *claim* que interpela a su interlocutor, dicho *claim* está compuesto por una estructura argumentativa cuya justificación se apoya en tradiciones distintas, las cuales tienen una forma particular de concebir la realidad y de interpretar la vivencia experiencial en aras de la consecución de un proyecto de vida particular. Es justamente en el *backing* ofrecido, tanto por los padres de los menores como por la Defensora de Familia de Saravena, en donde es clara la diferencia de tradiciones, y por ende, de estilos de razonamiento. Mientras los padres de los menores apelan a un mito fundacional de la cosmovisión U'wa, la Defensora de Familia de Saravena acude a las leyes consagradas en el Código del Menor y en la Constitución Política de Colombia.

La aplicación de la estructura de la argumentación de Toulmin al caso de los gemelos U'wa ofrece herramientas conceptuales que permiten darles cabida a distintos estilos de razonamiento, evitando toda presuposición de un punto de vista de un juez racional imparcial capaz de evaluar toda empresa que se autodenomine racional. En definitiva, el modo en el cual se aplica el modelo de Toulmin en este artículo permite pluralizar y situar la lógica dependiendo del contexto de uso y de la comunidad epistémica en la cual se lleve a cabo la respectiva argumentación.

Sin embargo, a pesar de lo ventajosa que puede ser la estructura de la argumentación de Toulmin, vale la pena mencionar que para Habermas aún resulta ser insuficiente pues la estructura general de un argumento parece quedarse en su forma lógica y olvida hacerle frente al hecho mismo de que la práctica argumentativa implica también un *procedimiento* y un *proceso*, *i. e.* que en la medida en que la argumentación se va llevando a cabo ocurren ciertos momentos o fases en los cuales el intercambio de argumentos necesita ser estructurado de cierto modo. He aquí por qué no solo se necesita una forma lógica determinada, sino más bien, una serie de criterios o presupuestos que posibiliten la práctica argumentativa en tanto en ella tiene lugar un intercambio de argumentos entre hablantes situados en un contexto y con diferentes intenciones. Es decir que, siguiendo el ejemplo propuesto, no basta con hacer uso del modelo de Toulmin para reconstruir el intercambio dialógico entre los padres de los gemelos U'wa y la Defensora de Familia de Saravena. Antes bien, para que la idea del habla argumentativa pueda desarrollarse suficientemente Habermas distingue tres niveles analíticos.

Al valerse del canon aristotélico, distingue entre: (i) la Retórica, que se ocupa de la argumentación como proceso; (ii) la Dialéctica, de los procedimientos pragmáticos de la argumentación; y por último (iii) la Lógica, de los productos de la argumentación. La importancia de estos niveles de la argumentación yace en que una práctica argumentativa concebida a la manera de Habermas no puede funcionar si se les toma por separado, pues es en estos tres niveles que es posible rastrear las reglas pragmáticas que todos los participantes de dicha práctica han ya aceptado por el mero hecho participar en ella (Habermas, 2010: 51-52).

En primer lugar, el nivel retórico considera que la argumentación en tanto proceso implica que sus participante excluyan toda forma de coerción, pues solo así el proceso argumentativo puede entenderse como una continuación de la acción orientada al entendimiento (*Cf. Ibid.*). En segundo lugar, en el nivel dialéctico, aquel que ve la argumentación como un procedimiento en donde compiten los mejores argumentos y los participantes se orientan a la búsqueda de la verdad, los interlocutores han de presuponer que cada uno de ellos cree lo que está afirmando

y que por ende están en capacidad de defenderse con argumentos que justifiquen sus pretensiones de validez. En tercer lugar, el nivel lógico analiza los productos de la práctica argumentativa, esto es, la construcción de buenos argumentos, para lo cual los participantes no deben contradecirse a sí mismos, de manera que si aplican ciertos predicados a ciertos objetos entonces deben estar preparados para aplicar esos mismos predicados a objetos semejantes (Habermas, 1983: 110-113).

Es a partir de estos tres niveles de la argumentación que Habermas postula las cuatro presuposiciones que todos los participantes de una práctica argumentativa aceptan de manera implícita, de modo que ellas sirven como criterios para determinar lo que cuenta como una buena razón. Se trata entonces de los criterios para justificar y evaluar las pretensiones de validez que han sido puestas en cuestión:

- a) Carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer un aporte relevante; b) Igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; c) Exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; d) Carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que estas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión. (Habermas, 2006: 57)

La importancia de estas presuposiciones yace en que funcionan como presupuestos regulativos que además de que son operativamente eficaces en la regulación del comportamiento de los participantes de la argumentación, permiten evaluar las prácticas comunicativas. En tanto que principios contrafácticos, no se trata de que estos presupuestos pragmáticos describan el modo como ocurren de facto las prácticas comunicativas, sino más bien que sirven como ideas regulativas de la discusión.

Para argumentar a favor de la universalidad y la necesidad de los presupuestos pragmáticos de las prácticas argumentativas, Habermas se vale de una perspectiva histórico-conceptual para afirmar que todos los grupos humanos “comparten una forma de vida comunicativa y estructurada mediante el entendimiento lingüístico” (Habermas, 1991:70). Es decir, que la argumentación, el intercambio de razones con miras a alcanzar un consenso, es una práctica común a todas las culturas y sociedades circunscritas en un proceso histórico propio de la modernidad. Al aceptar que todos compartimos una forma de vida comunicativa, Habermas acude a un enfoque pragmático-trascendental para defender esa universalidad y esa necesidad de los presupuestos pragmáticos de las prácticas argumentativas. Según Habermas, estos funcionan como una serie de principios que no están abiertos a comprobación alguna, sino que más bien, se basan en un “compromiso racional con ellos el cual es completamente inevitable” (Habermas, 1983: 105). Esto porque no han sido

producto de una convención, sino que constituyen las reglas constitutivas de una práctica comunicativa, que si bien es el resultado del proceso histórico propio de la modernidad, no tiene alternativa funcional. Aún los intentos por controvertir o criticar los presupuestos pragmáticos, en tanto que se basan en un proceso argumentativo, implican y presuponen lo que quieren criticar.

### **3. La importancia de la dimensión hermenéutica en escenarios de diálogo intercultural**

Ciertamente la perspectiva histórico-conceptual de Habermas puede ser objeto de una serie de críticas, en especial en relación con su concepto de modernidad. Pero lo que vale la pena resaltar es que Habermas no renuncia al interés por fundamentar normativamente las prácticas argumentativas que hacen parte del ejercicio de la política. Antes bien, quiere subrayar que si no tomamos como punto de partida ciertos presupuestos normativos sencillamente no nos podríamos comunicar, ni mucho menos vivir en una sociedad. Justamente esa preocupación de Habermas por el concepto de ‘fundamentación’ va íntimamente ligado con el concepto de ‘aprendizaje’, pues es gracias a la existencia de unos presupuestos normativos de las prácticas argumentativas que podemos embarcarnos en procesos de aprendizaje colaborativo con nuestros conciudadanos (Habermas, 2010: 43). Lo que habría que revisar con detenimiento es si a partir de la argumentación se puede trazar el camino que conduzca desde la fundamentación a ese aprendizaje colaborativo que tanto le preocupa a Habermas.

Aquello con lo que tendría que vérselas la argumentación es con el hecho mismo de que en tanto que habitamos en sociedades pluralistas, los argumentos que presentan diferentes ciudadanos están anclados en tradiciones y visiones de mundo diversas. En términos de la teoría de la argumentación de Toulmin, los *data*, *warrants* y *backings* que cada quien ofrece al momento de justificar un *claim* se basan en visiones de mundo distintas, las cuales promueven proyectos de vida igualmente distintos. Por ello, si tomamos como punto de partida las presuposiciones pragmáticas de la argumentación planteadas por Habermas, nos encontramos con una serie de dificultades propias de las actuales sociedades pluralistas: ¿Qué ocurre cuando dos o más *claims* entran en conflicto? ¿Qué pasa cuando los *data*, *warrants* y *backings* de cada uno de esos *claims* están anclados en tradiciones diferentes, es decir, cuando los participantes no comparten el mismo horizonte de comprensión y por lo tanto no pueden presuponer un acuerdo sobre el significado de sus pretensiones y razones? ¿Cómo evaluamos esos *claims*? ¿Quién está capacitado para evaluar o criticar mis *claims*?

La dimensión argumentativa defendida por Habermas a partir de los presupuestos pragmáticos de la argumentación resulta ser insuficiente por cuanto no ofrece los lineamientos necesarios para poder adentrarse en un diálogo cuyo proceso de aprendizaje colaborativo acaece entre participantes que utilizan distintos patrones de razonamiento para argumentar a favor de su proyecto de vida.

Si apelamos a la terminología hermenéutica, diríamos que cuando tiene lugar un diálogo intercultural, ocurre algo similar al encuentro entre un intérprete y un texto: hay una experiencia de choque (Cf. Gadamer, 1998: 335) entre las partes por cuanto estas no comparten el mismo *background* cosmovisional sobre el cual fundamentan sus argumentos. Es justamente acá en donde el diálogo intercultural necesita una dimensión hermenéutica que permita trazar el camino desde la fundamentación de la práctica comunicativa hacia el aprendizaje que ha de tener lugar entre participantes que no comparten el mismo horizonte de inteligibilidad. La ventaja de la hermenéutica yace en que le da importancia al proceso de mutuo aprendizaje que tiene lugar ante el encuentro con la diferencia, pues es justamente en las experiencias de choque en donde el encuentro con el otro instauro procesos de enriquecimiento, transformación y ampliación del propio horizonte de comprensión.

¿Qué implicaciones tiene asumir que todo encuentro con el otro es un proceso de aprendizaje? ¿Cuáles son las ventajas de esas implicaciones en escenarios de diálogo intercultural? Para responder a estos cuestionamientos bien puede acudir a la hermenéutica desarrollada por Hans Georg Gadamer (1998), y en particular a su teoría de la comprensión. Gadamer afirma que solo se comprende desde la propia tradición, pero para que tenga lugar la comprensión son necesarias dos cosas: la apertura y el anticipo de compleción. La primera de ellas hace referencia al tipo de relación que se establece entre el intérprete y el texto a interpretar. En la relación de apertura, “el intérprete [no solo] debe estar dispuesto a que el texto le diga algo” (Gadamer, 1998: 66), sino que también debe estar abierto a la posibilidad de que el texto posea mejor información que la propia opinión. Por su parte, el anticipo de compleción se constituye como el presupuesto que preside toda actividad de comprensión por cuanto “supone que el significado de lo que es comprendido se construye de manera coherente como un todo” (Grondin, 2002: 48). Por lo tanto, el intérprete ha de presuponer que el texto, en la medida en que tiene un sentido particular que se evidencia en la coherencia del todo con las partes, tiene una pretensión de verdad.

Si aplicamos estos principios hermenéuticos de la apertura y el anticipo de compleción a los escenarios de diálogo intercultural, tendríamos que, si bien cada quien entra en un escenario dialógico desde su propio horizonte de pre-comprensión,

*i. e.* desde su propia tradición, los participantes deben estar abiertos a escuchar lo que los otros tienen por decirles. Pero esta apertura va más allá de un ejercicio de escucha, pues implica poner la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias (Cf. Gadamer, 1998: 336). En lo que se refiere al anticipo de compleción, resulta interesante ver sus similitudes con algunas de las presuposiciones pragmáticas que Habermas presupone como propias de la práctica argumentativa. Si al entrar en un diálogo intercultural asumimos que lo que defiende el otro es algo que ese otro considera como verdadero en tanto es coherente con la totalidad de su *background* cosmovisional, entonces el anticipo de compleción se asemeja bastante al nivel dialéctico de la práctica argumentativa pues, según este, los participantes deben asumir que cada quien cree aquello que dice y por ende, está en capacidad de justificarlo.

Si los participantes de un diálogo intercultural asumen, tanto la apertura como el anticipo de compleción, entonces el concepto de diálogo se vuelve mucho más incluyente por cuanto las partes entran al diálogo siendo conscientes que cada quien comprende desde su propio horizonte de pre-comprensión. Así como la historicidad propia de cada tradición hace que esta se actualice permanentemente ante el encuentro con la novedad, el encuentro con distintos horizontes de pre-comprensión es una invitación a establecer escenarios de diálogo intercultural orientados por un interés de mutuo aprendizaje. Este interés solo se logra si en la tensión entre familiaridad y extrañeza, que caracteriza no solo el encuentro con la propia tradición sino también con una tradición ajena, se constituye un punto medio en donde ambos polos reconozcan que el otro tiene algo que aportar. La hermenéutica invita a sacar provecho de la condición pluralista de las actuales sociedades, no reduciendo dicha condición a un común denominador que apele a una razón única o un lenguaje neutral sino, más bien, asumiendo que el pluralismo es ventajoso en tanto nos lleva al encuentro con una diversidad de horizontes de pre-comprensión, los cuales tienen algo por aportar a la propia comprensión. Si se logra hacer que ese encuentro sea un proceso de mutuo aprendizaje, entonces se han logrado cimentar las bases para la construcción de una sociedad pluralista.

Sin embargo, intentar aplicar la hermenéutica desarrollada por Gadamer en el contexto de un diálogo intercultural implica aceptar ciertas limitaciones con las que dicha hermenéutica se encuentra al momento de explicar qué significa la comprensión intercultural. Estas limitaciones reposan sobre dos conceptos fundamentales para Gadamer, el de tradición y el de historia efectiva. Con respecto a estos conceptos, Gadamer toma distancia de las posturas adoptadas por la Ilustración y por el Romanticismo frente a la tradición, y afirma que esta última



no es ni algo que debe ser superado mediante la razón, ni tampoco la única fuente de autoridad. Antes bien, en tanto somos sujetos históricos, no estamos situados frente a la tradición sino que más bien, estamos metidos en ella, puesto que nos encontramos siempre en tradiciones y es a partir de ellas que emprendemos toda labor de comprensión (Cf. *Ibid.*: 350-353).

La pertenencia a una tradición es la que hace que al momento de emprender un ejercicio hermenéutico una pluralidad de voces del pasado resuene en el presente. Pero para que esto ocurra, debe haber algo en el texto que se conserve con el paso del tiempo, pero que a su vez sea significado y reinterpretado por el intérprete. De allí que para Gadamer los textos u obras a interpretar ya estén vinculadas con el intérprete mediante lo que él denomina historia efectual, pues la situación histórica del intérprete es el efecto de las sucesivas interpretaciones de la obra que este se propone interpretar; de manera que el horizonte de pre-comprensión del intérprete, el cual está dado por la tradición y por la historia efectual, es condición de posibilidad de la comprensión misma. Ese horizonte está determinado por las distintas interpretaciones que ya se han llevado a cabo sobre un mismo texto u obra, las cuales son conocidas, de antemano, por el intérprete porque este comparte una misma tradición con lo que pretende interpretar. El principio de historia efectual, como lo llama Gadamer, da cuenta de cómo la historia y la tradición actúan en la comprensión, pues no podemos escapar de la historia ni de la tradición, sino que pertenecemos a ellas, y por eso comprendemos en la medida en que estamos situados en ellas.

Ahora bien, desde la teoría de la comprensión de Gadamer, ¿es legítimo hablar de una diversidad de horizontes de comprensión? En el capítulo “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” Gadamer anota que:

no se trata de que nuestra conciencia histórica se desplace hacia otros horizontes históricos o mundos extraños al nuestro; por el contrario, todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia [...]. En realidad, es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a este como su origen y como su tradición. (*Ibid.*: 375)

Lo que parece señalar Gadamer es que, si bien es cierto que puede haber distintos horizontes de pre-comprensión, todos en su conjunto forman parte de un único horizonte de la vida humana en su totalidad, en el cual parece albergar un origen común o una tradición común. Es gracias a que todos compartimos ese mismo horizonte que la comprensión de mundos ajenos se hace posible, pues todos

estamos históricamente vinculados por un mismo horizonte. Llegados a este punto es posible evidenciar cuáles son esas limitaciones de la hermenéutica desarrollada por Gadamer al momento de explicar la comprensión intercultural. Aceptar que las actuales sociedades pluralistas se caracterizan por la existencia de una diversidad de racionalidades heterogéneas implica reconocer que no hay una tradición única que todo lo englobe, sino más bien una diversidad de tradiciones y de horizontes de inteligibilidad, los cuales no pueden ser agrupados bajo la presuposición de que existe un único horizonte que rodea la profundidad histórica de nuestra existencia. De manera que cuando tiene lugar un diálogo intercultural, sus participantes no comparten la misma tradición, antes bien, pertenecen a tradiciones distintas que están lejos de reconocer la existencia de un mismo origen o de un único gran horizonte. Quienes participan de un diálogo intercultural cuentan con horizontes de inteligibilidad diferentes, y esa diferencia de horizontes, o más bien, de tradiciones, es condición de posibilidad para que tenga lugar un diálogo intercultural, pues como su mismo nombre lo indica, se trata de un diálogo *entre* culturas. Ciertamente la diferencia de horizontes de inteligibilidad puede ser señalada, no como una condición de posibilidad, sino más bien como una condición de imposibilidad del diálogo. El reto será el de facilitar el camino para que de la idea de las racionalidades heterogéneas no se siga la idea de la incomunicabilidad.

### ***3.1. El carácter polilógico de la hermenéutica intercultural***

Señalar estas limitaciones de la hermenéutica de Gadamer conduce hacia la búsqueda de una hermenéutica suficientemente amplia para que acoja esa heterogeneidad de racionalidades y de tradiciones, y que al mismo tiempo se aleje de ese un único gran horizonte de pre-comprensión de la vida humana, el cual, para Gadamer, es condición de posibilidad de la comprensión. Es en este contexto en donde la propuesta de Raimon Panikkar (2014) resulta ser provechosa por cuanto defiende un pluralismo radical para el cual la diversidad cultural implica una diversidad de mundos. Cada cultura puede describirse como un mito englobante, *i. e.* como un horizonte de inteligibilidad del cual muchas veces ni somos conscientes, pero que a pesar de ello está ahí; cada cultura posee una visión de mundo que funciona como una “galaxia que segrega su propia autocomprensión, y con ella [sus respectivos] criterios de verdad” (Panikkar, 2014: párr. 53). En este sentido, aceptar la diversidad cultural implica aceptar que existe una diversidad de mitos englobantes los cuales nos permiten creer en el mundo que vivimos. De allí que “toda cosmología sea el *logos* de un *kosmos* que se nos muestra como tal gracias al *mythos* que nos lo hace visible” (*Ibid.*: párr. 57).

Pero lo interesante de la postura de Panikkar yace en que al mismo tiempo que acepta la tesis del pluralismo radical, es un detractor de la incomunicabilidad pues para él una defensa al pluralismo no implica cortar las posibles comunicaciones entre culturas ni mucho menos reducirlas al común denominador de una razón única. Panikkar se encamina hacia una perspectiva intercultural de la labor hermenéutica tomando como supuesto de partida que el interlocutor a quien queremos comprender no comparte mi horizonte de inteligibilidad, es decir, que nuestros mitos englobantes son completamente distintos. La ‘hermenéutica diatópica’, nombre bajo el cual Panikkar bautiza su hermenéutica, se aleja de la hermenéutica filosófica alemana al señalar que la condición de posibilidad de comprensión no yace en la comunidad de sentido compartida por la tradición, sino más bien, en que no hay una comunidad de sentido ni mucho menos universales culturales.

Con su ‘hermenéutica diatópica’, Panikkar invita, no a hacer juicios comparativos, sino más bien a reconocer que todo ejercicio de comprensión de una cultura distinta a la propia, implica aprender su lenguaje para así saber leer y conocer los pretextos que la han hecho posible (Cf. *Ibid.*: párr. 177). Esta hermenéutica invita a aprender el lenguaje del otro, para entrar en su cultura y ser capaz de entenderlo en sus propios términos: comprender es casi como un proceso de conversión (Cf. Panikkar, 1999: 34). Además de la apertura y el anticipo de compleción, Panikkar introduce un principio, al que denomina como ‘principio de la comprensión como convencimiento’, el cual señala que “no podemos comprender las convicciones últimas de una persona si no las compartimos en cierta medida” (Panikkar, 1999: 34). De allí que la hermenéutica de Panikkar ofrezca herramientas sobre cómo lidiar con argumentos cuya justificación apela a culturas o tradiciones que difícilmente tienen algún tipo de vínculo directo. Por cuanto cada cultura o tradición pertenece a un *topos* distinto (*Ibid.*: 27), la hermenéutica diatópica invita a entrar en el espacio del otro y tomarse el trabajo de compartir con él su sistema de creencias, su *logos*. Ciertamente al entrar en un diálogo con el otro cada quien lo hace desde su propio horizonte de inteligibilidad, pero aunque podría decirse que ello implica llevar a cabo un ejercicio de traducción del otro desde mis propios términos, vale la pena aclarar que Panikkar no plantea una noción de comprensión como traducción.

La comprensión intercultural concebida por Panikkar se dirige hacia el descubrimiento, en el encuentro con el otro, de ciertos elementos que se hallen en una relación de *equivalencia homeomórfica* en las dos tradiciones. Este concepto de *equivalencia homeomórfica* rechaza todo intento por establecer equivalentes conceptuales entre términos de dos o más tradiciones; más bien, Panikkar quiere

señalar que lo que debemos buscar en esos casos son equivalentes funcionales que puedan indicar cómo esos términos desempeñan ciertos roles equivalentes en ambas tradiciones ya que ocupan lugares homólogos (Cf. Panikkar, 2014: párrs. 20, 21).

Al rechazar la traducción, la hermenéutica de Panikkar acepta que el otro es una fuente de comprensión que ha de ser interpretada desde sus propios términos y desde su horizonte de inteligibilidad. Al entender al otro como una fuente de comprensión, esta última funciona en doble vía: se comprende al otro y, al mismo tiempo esto lleva a la comprensión de sí mismo. Al respecto, y siguiendo a Buber, Panikkar se vale de un pronombre que puede ser de utilidad en tanto permite ver al otro, no como un no-yo, sino más bien como un Tú (Cf. Panikkar, 1999: xvi), pues este pronombre personal invita a acercarse al otro considerándolo como una fuente de comprensión que a su vez es fuente de auto-entendimiento.

Como lo señala Panikkar, cada proceso de interpretación es una nueva creación (*Ibid.*: 10) cuyo resultado permite ‘desenterrar’ aquellas ideas, creencias o presuposiciones que solo son puestas en evidencia en la medida en la que nos encontramos con un Tú. Por ello, todo ejercicio de comprensión y autocomprensión se vuelve mucho más provechoso cuando deja de ser un proceso individual, y se convierte en una práctica comunicativa entre individuos que pertenecen a distintas tradiciones; individuos que no quieren hablar de algo sino de sí mismos. De allí que el diálogo intercultural sea un escenario en el cual se ha de lidiar con la otredad del interlocutor, con sus pensamientos, pero en especial, con el hecho mismo de que ese otro es una fuente de comprensión que no se puede reducir a mis propios presupuestos (*Ibid.*: 30).

La hermenéutica diatópica reconoce el carácter polilógico del diálogo intercultural, y en virtud de ello nos invita a adentrarnos en el espacio del otro para lograr como resultado la creación, no de *una* comunidad de sentido, sino de *nuevas* comunidades de sentido que surgen justamente después del encuentro con una tradición distinta a la propia. De modo que aquello que para Gadamer era condición de posibilidad de la comprensión es para Panikkar el resultado mismo del todo proceso de comprensión. Siendo así, un diálogo intercultural es dia-lógico en tanto implica pasar a través de un *logos* a otro, reconociendo que es en ese paso en donde hay procesos de comprensión que transforman la auto-comprensión mediante la creación de nuevas comunidades de sentido. Es precisamente en la creación de estas últimas en donde es posible la construcción del aprendizaje colaborativo imprescindible para hilar el tejido social.

### 3.2 Filosofía latinoamericana polilógica

El proyecto filosófico que propone Raúl Fernet-Betancourt (1994) justamente corresponde al carácter polilógico de la hermenéutica intercultural ya que ha sido concebido con el fin de “liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida como normativa, para que pueda manifestarse bajo unas potencialidades polifónicas” (Fernet-Betancourt, 1994: 33). El reconocimiento de la polifonía, *i. e.* de una pluralidad de voces, es el punto de partida para un tipo de pensamiento que reconoce responsablemente la interculturalidad en la medida en que instaura una filosofía que milita *entre* culturas, evidenciando las complejidades, ambivalencias y contradicciones del encuentro intercultural. No obstante, lo interesante de este tipo de posturas yace en que a pesar de la complejidad, pero más aún, de las ambivalencias, la filosofía intercultural no aboga por una especie de síntesis entre culturas, sino que más bien saca provecho de los conflictos y las contradicciones en escenarios interculturales en aras del emprendimiento de un ejercicio crítico que tiene como punto de partida la revisión de la propia tradición.

Siguiendo autores que se circunscriben dentro de una tradición crítica latinoamericana según la cual lejos de celebrar el quinto bicentenario del ‘descubrimiento de América’ debería conmemorarse el “auto-descubrimiento de una cultura conquistadora bajo el desarrollo de una empresa imperial” (Fernet-Betancourt, 2004: 34), Fernet-Betancourt señala la importancia de promover una filosofía latinoamericana capaz de emprender una labor de autocrítica respecto de la propia tradición para emprender la búsqueda de las voces que no podemos escuchar desde la historia escrita. El objetivo de la filosofía latinoamericana consiste en intervenir el ámbito de la historia de las ideas (*Cf. Ibíd.*: 108-111) ampliando su horizonte de sentido para así redimensionar el pasado y entrar en diálogo con historias olvidadas, ignoradas o desechadas por parte del canon historiográfico, creando así nuevos horizontes de sentidos.

La recuperación del pasado intelectual latinoamericano ha de poner en diálogo la estructura fundamental de racionalidad que hemos heredado de la tradición occidental, producto del encuentro violento entre dos culturas, con la heterogeneidad de racionalidades de los pueblos latinoamericanos que han sido silenciadas. Por ello, la filosofía intercultural relativiza el *logos* en tanto privilegio de una raza y una cultura determinada, evidenciando que la racionalidad científica, hija de la tradición eurocéntrica, tiene una tendencia “a la universalización y abstracción epistemológica dándonos un esqueleto de la realidad que empobrece la individualidad y la diversidad” (Esterman, 2006: 117). La filosofía intercultural

latinoamericana se desliga del *modus operandi* según el cual la única forma de hacer filosofía es adaptándose a los criterios occidentales del quehacer filosófico; antes bien, aboga por articular la diversidad de comunidades de sentido que coexisten en Latinoamérica sin apelar a un discurso supra-cultural, ni a criterios reduccionistas y/o hegemónicos. Ciertamente la tradición moderna-occidental definió la filosofía deslindándola negativamente del mito, de la religión, de la teología y de las cosmovisiones de mundo (Cf. Esterman: 25), pero desde una perspectiva latinoamericana, la filosofía da un salto de la gramática del singular a la gramática del plural, dándole espacio a la existencia de filosofías latinoamericanas, primogénitas de la pluralidad de cosmovisiones de mundo propias del continente.

#### **4. Conclusión**

Si bien la dimensión argumentativa del diálogo intercultural reconoce la importancia de la estructura de los argumentos y de las presuposiciones que hacen que una práctica sea argumentativa, no ofrece herramientas que permitan ver al otro y a sus argumentos como una fuente de comprensión a la que necesitamos acceder si queremos construir los lazos de aprendizaje colaborativo que son imprescindibles en las actuales sociedades pluralistas. De allí la importancia de la dimensión hermenéutica en todo diálogo intercultural, pues invita a asumir el pluralismo como una actitud existencial que ha de adoptarse al momento de encontrarse con un Tú cuyo proyecto de vida es distinto al mío.

Vale la pena aclarar que el escenario en el cual tiene lugar un diálogo intercultural no es un tipo de escenario neutral, es más bien un espacio en donde la diferencia se encuentra sin que ello implique hacerla a un lado para así poder dialogar. Al contrario, las diferencias hay que ponerlas de frente invitando al otro a que si quiere comprenderme, ha de tomarse el trabajo de entrar en mi horizonte de pre-comprensión, aprender mi lenguaje, para así poder leerme en mis propios términos. Si se logra hacer eso, no solo se comprende al otro, sino que también se logra una mejor auto-comprensión, pues solo nos comprendemos en la medida en que entramos en contacto con otro que es diferente. Al respecto, vale la pena señalar el trabajo del teólogo y filósofo suizo Josef Estermann (2006), quien gracias a su acercamiento a la filosofía andina de los pueblos indígenas ha logrado una mayor comprensión tanto de la filosofía occidental como de la filosofía andina. La perspectiva intercultural propuesta por Esterman señala que si queremos entender al sujeto andino desde categorías como 'la modernidad', debemos considerarlo no como un sujeto pre-moderno, sino más bien, hetero-moderno (Esterman, 2006:

120). Ello quiere decir que el sujeto andino se presenta como *locus* de enunciación alternativo o diferente a aquel que nos ofrece el discurso de la modernidad, y que justamente al ser un ‘otro’ se constituye como un sujeto privilegiado para propiciar una experiencia de choque entre culturas que propicia procesos de comprensión y auto-comprensión.

Al establecer una suerte de diálogo intercultural, a la manera de Panikkar, entre la filosofía occidental y la filosofía andina, Esterman ha concluido que la categoría ‘racional’ ya es de entrada una categoría occidental, pero es ante el encuentro con aquello que no logra abarcar, como el caso de la filosofía de los pueblos indígenas, que surge la necesidad de entrar en un ejercicio autoreflexivo que invite a pensar la categoría de ‘racionalidad’ como un concepto emancipado de la tradición racionalista propia de occidente (Cf. *Ibid.*: 99-101).

Las exigencias creadas por la dimensión argumentativa para la construcción de argumentos se complementan con las exigencias planteadas por la dimensión hermenéutica, pues esta dice cómo ha de manejarse el encuentro entre dos personas cuyos argumentos están anclados en distintas tradiciones. Vale la pena aclarar que cuando Panikkar señala que comprender es casi un proceso de conversión quiere hacer énfasis en la importancia de que ante el encuentro con el otro, este se identifique en aquellas descripciones y/o representaciones que yo mismo planteo sobre él. Ahora bien, si aceptamos esto, habría que profundizar en la posibilidad de hacer una hermenéutica intercultural normativa, capaz de ofrecer unos criterios que puedan ser aplicados a casos de diálogo intercultural. Tomarse en serio el pluralismo en tanto actitud epistemológica implica aceptar que, si queremos construir sociedad, es imprescindible erigir una normatividad que responda a las exigencias de la pluralidad.

### **Bibliografía**

1. Berger, P. (1999) “The Desecularization of the world; s Global Overview”, en: Peter L. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center. 1-18.
2. Estermann, J. (2006) “La racionalidad Andina”, en: *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
3. Fornet-Betancourt, R. (1994) “Pensamiento iberoamericano: ¿base para un modelo de filosofía intercultural?”, en: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 27-63.



4. \_\_\_\_\_ (2004) “Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente” y “El giro hacia la interculturalización de la filosofía en otros autores”, en: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 19-74, 75-106.
5. \_\_\_\_\_ (2000) “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. Publicado por: *Polylog, Foro para filosofía intercultural*. [En línea] Recuperado el 9 de enero de 2016 en: <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>
6. Habermas, J. (2010) *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1. Madrid: Taurus ediciones.
7. \_\_\_\_\_ (2006) *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós Básica.
8. \_\_\_\_\_ (1991) *La inclusión del otro*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
9. \_\_\_\_\_ (1983) *Conciencia moral y Acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
10. Hacking, I. (2002) “Style for historians and philosophers”, en: *Historical Ontology*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
11. Gadamer, H. G. (1998, [1959]) *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
12. Gómez, C. M. (2014) “La condiciones postseculares de la creencia religiosa”, en: Carlos Miguel Gómez (ed.), *La religión en la sociedad post-secular*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
13. \_\_\_\_\_ (2012) *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Alemania: Echter Verlag.
14. Grondin, J. (2002) “Gadamer’s basic understanding of understanding”, en: Dostal, Robert J. (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Estados Unidos de América: The Cambridge University Press. 36-51.
15. Macintyre A. (1994) *Justicia y racionalidad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
16. Malcolm, N. (1992) “La carencia de fundamentación de la creencia”, en: Enrique Romerales, (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos.

17. Mardones, J. M. (2005) “Nuevas religiosidades o religiosidades difusas” y “Religiosidad fuerte. El fundamentalismo”, en: *La transformación de la religión*. Madrid: Editorial PPC. 74-84, 85-106.
18. Schmidt, T. (2014) “Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión”, en: Carlos Miguel Gómez (Ed.), *La religión en la sociedad post-secular*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. 113-131.
19. Toulmin, S. (2007) *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península.
20. Panikkar, R. (2000) “Religión, filosofía y cultura”. Publicado por: *Polylog, Foro para filosofía intercultural*. [En línea] Recuperado el 9 de enero de 2016 en: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>
21. \_\_\_\_\_ (1999) *The intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press.