

CUATRO APROXIMACIONES AL DIÁLOGO ARGUMENTATIVO INTERCULTURAL



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO

Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Humanidades

EDITOR ACADÉMICO:
Camilo Martínez Orozco

AUTORES:
Carlos Miguel Gómez Rincón
Schumann Javier Andrade
Danny Marrero Avendaño
Douglas Niño

Cuatro aproximaciones al diálogo argumentativo intercultural



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO

Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Humanidades

Cuatro aproximaciones al diálogo argumentativo intercultural /
editor académico: Camilo Martínez Orozco; Carlos Miguel Gómez Rin-
cón... [et al.]. – Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Humanidades, 2013.
246 pp.; 21 cm.

ISBN: 978-958-725-122-7

1. DIÁLOGO. 2. COMUNICACIÓN INTERCULTURAL. 3. ARGUMENTACIÓN JU-
RÍDICA. I. Martínez Orozco, Camilo, ed. II. Gómez Rincón, Carlos Miguel.

CDD168”c961”

Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano
Carrera 4 N° 22-61 – PBX: 242 7030 – www.utadeo.edu.co

Rectora: Cecilia María Vélez White
Vicerrector Académico: Diógenes Campos Romero
Decano de la Facultad de Ciencias Sociales: Jorge Orlando Melo
Director del Departamento de Humanidades: Álvaro Corral Cuartas
Director de Publicaciones: Fabio Lozano Uribe
Coordinador editorial: Andrés Londoño Londoño
Diagramación: Claudia Patricia Rodríguez

Cuatro aproximaciones al diálogo argumentativo intercultural

Editor académico:
Camilo Martínez Orozco

Autores:
Carlos Miguel Gómez Rincón
Schumann Javier Andrade
Danny Marrero Avendaño
Douglas Niño

6. Formas de vida, contexto y referencia de las proposiciones entimemáticas en el caso de Ismenia	124
7. El uso de la cultura como conjunto de proposiciones entimemáticas.....	129
Bibliografía.....	133

¿Monólogo judicial o diálogo intercultural?

Dos visiones de la argumentación jurídica en casos de conflicto intercultural

Danny Marrero Avendaño

1. Introducción	137
2. La teoría estándar de la argumentación jurídica.....	138
3. La teoría del diálogo argumentativo intercultural.....	160
4. A manera de conclusión.....	178
Bibliografía.....	180

Agentes y circunstancias. Consideraciones en torno a factores epistémicos y fiduciarios en la argumentación intercultural

Douglas Niño

1. Introducción	187
2. Agentes y agendas.....	189
3. Acciones y actos.....	195
4. Agendas ilagenciales y peragenciales.....	198
5. Modos y temas de la agencia.....	201
6. Grados y estándares de rigor	208
7. Rango fiduciario	211

8. Marco fiduciario	215
9. Contextos y situaciones	226
10. Circunstancias argumentativas: arribo y defensa epistémicas	233
11. Validez circunstancial	236
12. Diálogo intercultural	238
Bibliografía.....	241

Presentación

Camilo Martínez Orozco

El conjunto de reflexiones que se presenta en este trabajo es producto de los esfuerzos adelantados a lo largo del proyecto de investigación sobre diálogo argumentativo intercultural desarrollado dentro del grupo de investigación «Mente, Lenguaje y Sociedad» del Departamento de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Todas estas reflexiones tienen en común su objeto, pero lo abordan desde perspectivas diferentes, lo que hace de este conjunto algo variopinto. Ejemplo de ello son las aproximaciones que ofrecen Gómez, por una parte, y Niño, por otra: el primero aborda el problema del diálogo argumentativo intercultural desde la especificidad del diálogo interreligioso, mientras el segundo lo hace a partir de un enfoque semiótico; mientras el primero trabaja un diálogo argumentativo intercultural *particular*, la reflexión del segundo pretende abarcar *cualquier* diálogo argumentativo intercultural. Los trabajos de Andrade y Marrero comparten con el de Gómez este segundo rasgo: cada

Magíster en Ética Aplicada de las universidades de Linköping y Utrecht. Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesor asociado, Departamento de Humanidades, Universidad Jorge Tadeo Lozano (2008-2011). Asesor filosófico en Espiral – Espai Psicològic y becario de la Fundació per a l'Esport i l'Educació de Barcelona. cmartinez@feeb.cat.

uno de ellos se ocupa de un diálogo argumentativo intercultural particular; Andrade trabaja el encuentro dialógico entre una vertiente del cristianismo y la ciencia médica moderna, mientras Marrero aborda el diálogo entre la justicia ordinaria de familia y las culturas indígenas.

El plan de trabajo que Gómez asume en «La dimensión argumentativa del diálogo interreligioso: problemas y propuestas» permite ver cómo asume el diálogo interreligioso como una instancia de un tipo mucho más amplio de actividad comunicativa: el diálogo argumentativo entre diversas culturas. En su texto, Gómez enmarca la discusión en el “problema de la normatividad de las relaciones y la comunicación intercultural”,¹ dejando claro, desde el inicio, que el problema de la argumentación cultural es algo con lo que hemos de lidiar todos quienes constituimos sociedades culturalmente diversas, especialmente cuando esta diversidad se da en el plano religioso.

Esto se ve reflejado en su definición de diálogo interreligioso como el “intercambio discursivo que se dirige hacia un fin, en el que participan representantes de visiones de mundo heterogéneas, y por medio del cual pueden resolverse conflictos entre ellos”. Si bien esta definición sigue, en líneas generales, la de diálogo argumentativo ofrecida por la actual teoría de la argumentación, Gómez introduce una precisión consistente con el marco intercultural en el que inscribe el diálogo interreligioso: “antes que una diferencia

1 En esta «Presentación» las citas al texto de cada autor corresponden a la versión publicada en este libro. De igual manera, las referencias a otros autores corresponden a las utilizadas por ellos en su texto; para los detalles de las mismas, se ruega revisar dicho texto.

de opinión, lo que hay en un diálogo interreligioso es un conflicto de *racionalidades*² y una heterogeneidad con respecto a los mundos de significado de proyectos de vida y sociedad diversos”. Esto marca una diferencia, pues en la actual teoría el fin al que apunta el diálogo argumentativo es resolver una diferencia de opinión sobre la verdad de una proposición y la manera de hacerlo es aceptando la argumentación que la defiende y abandonando la otra.

Aclarado eso, también es necesario señalar que la necesidad de decidir entre posiciones rivales exige la clarificación de los principios y criterios para tomar una decisión sobre ellas, estableciendo unos principios normativos para el diálogo intercultural. Así,

[...] el centro de la cuestión en torno al diálogo interreligioso es [...] la búsqueda de un nuevo modelo de razonabilidad que, por un lado, asuma la determinación histórica y cultural de todo modo de saber, pensar y vivir, sin apelar a la universalidad de ciertos principios o condiciones trascendentales, comunes o evidentes “para todo ser racional”, a partir de las cuales se podría regir sobre los conflictos y disputas entre posiciones dispares; y que por otro, evite dar el paso fácil entre la afirmación de la determinación cultural de todo discurso y la conclusión de la imposibilidad de comunicación y evaluación entre ellos.

Ahora bien, es la exploración del diálogo argumentativo interreligioso lo que le permite a Gómez establecer una de

2 La introducción de este énfasis responde a la necesidad de marcar la diferencia entre racionalidad y razonabilidad que Gómez introduce y el desplazamiento hacia esta última que alcanza y que se señala más adelante.

las nociones fundamentales y más interesantes del diálogo argumentativo intercultural: la de una *razonabilidad* intercultural. Esto lo logra abandonando tanto la búsqueda de un metalugar en el que fuera posible resolver toda disputa “apelando a las reglas de tal racionalidad capaz de medir todas las medidas” como el “traduccionismo” con el que se quiere cerrar la brecha entre posiciones aparentemente inconmensurables. Para lo primero, siguiendo a MacIntyre, de lo que se trata “es [de] comprender el modo como los interlocutores del diálogo comprenden sus propios actos de habla”. Parte de esta comprensión radica en entender el discurso religioso como una visión de mundo englobante que ofrece unos principios particulares de construcción de lo real. Esta ampliación del discurso religioso le permite a Gómez comprender, por ejemplo, el diálogo entre el cristianismo y la ciencia moderna como un diálogo interreligioso. Esto es particularmente interesante, ya que es este diálogo el que Andrade aborda y, si bien no lo asume como un diálogo interreligioso, al menos está de acuerdo con Gómez en que se trata de una instancia de diálogo intercultural en general.

Asumir el discurso religioso como un mito englobante, en términos de Panikkar, también conduce a Gómez a abandonar el “traduccionismo” con el que se suele abordar el diálogo interreligioso; posición que Andrade comparte. La alternativa es adentrarse en la racionalidad del otro discurso: “comprender una posición justificada mediante un tipo de argumentación diferente al propio, no es cuestión de traducir tal posición al sistema propio, de encontrar términos equivalentes en otro lenguaje, sino de aprender a razonar

de acuerdo con el estilo del otro sistema”, aspecto en el cual Gómez sigue a Hacking.

Pero, ¿cómo se da el paso de la racionalidad a la razonabilidad? En palabras de Gómez, mientras la racionalidad

[...] tiene que ver con los modos de justificación de creencias y acciones propios de cada tradición, la razonabilidad implica una evaluación y un juicio sobre estos modos de justificación en el contexto del diálogo. Dado que este contexto implica la presencia de racionalidades heterogéneas, la evaluación de lo que cada parte ofrece como una buena razón para apoyar sus afirmaciones no puede basarse simplemente en el cumplimiento de los estándares internos de cada sistema de justificación, si es que se quiere evitar tanto el relativismo como la ilegítima universalización de uno solo de esos estándares como el canon universal de la racionalidad. En esta medida, lo que buscamos cuando indagamos acerca de los criterios de una razonabilidad intercultural, son los elementos que en contextos de diversidad religiosa y cultural habría que tener en cuenta para proferir un juicio sobre las posiciones heterogéneas. De este modo [...] un juicio sobre la razonabilidad intercultural de una postura presentada en un diálogo no se refiere en principio a la coherencia interna de la postura, que muy posiblemente es adecuadamente justificada de acuerdo con sus propios estándares, sino sobre *el modo como esa postura se relaciona con las posturas rivales*. Tiene que ser algo en el contexto intercultural mismo, es decir, en el contexto de interacción y afectación mutua de tradiciones que buscan articular socialmente sus proyectos de vida, lo que permita establecer una normatividad intercultural.

Es bajo este marco que Gómez logra una primera caracterización de los criterios de razonabilidad intercultural, de tal forma que se ubiquen entre Escila y Caribdis de la discusión en torno al encuentro de diferentes culturas: “que estos criterios deben ser contextuales y dialécticos y que deben ser capaces de evitar tanto el relativismo como una universalización ilegítima, de modo que hagan posible considerar, evaluar y decidir sobre posturas inconmensurables”. En este análisis destaca el examen de la lógica pragmadialéctica para ofrecer un modelo de *razonabilidad* interculturalmente válido, donde la crítica a una forma de universalización ilegítima presente en ella es particularmente lúcida.

Gómez concluye reconociendo tanto el límite del esfuerzo como el papel del analista del diálogo intercultural y esbozando una normatividad negativa y otra positiva para el diálogo argumentativo intercultural. El límite de todo esfuerzo para construir criterios normativos para un diálogo intercultural no es otro que el reconocimiento de lo parcial e incompleto que será el resultado del mismo, en razón de su partida desde un diálogo intercultural particular. En cuanto al papel del analista del diálogo intercultural, también está limitado de cara al diálogo bajo examen: su tarea “no puede ser más que la de un participante en el diálogo cuya función consiste en pensar creativa y dialógicamente las condiciones bajo las cuales la comunicación intercultural puede ser posible, en cierto contexto y de cara a ciertos problemas”; en este aspecto, Andrade y Marrero asumirán la reflexión en torno a algunos problemas específicos en los contextos de la ciencia y el derecho. Finalmente, Gómez esboza algunas “movidas” que pueden considerarse ilegítimas así como dos criterios que

deben regir el desarrollo de un diálogo interreligioso, estableciendo así la normatividad negativa y positiva del mismo. Los dos criterios contemplados por esta última son el respeto y la solidaridad, pero se echa en falta la confianza que en términos de “marco fiduciario” Niño identificará como aquello sobre lo que descansa la posibilidad del diálogo argumentativo intercultural.

Por su parte, en «Argumentación, formas de vida y entimemas» Andrade comienza inscribiendo la argumentación dentro de la teoría de los juegos de lenguaje, los cuales vincula a la actual teoría de la argumentación. Esto coincide con la terminología que Gómez rescata ya desde Grice y que pasa por van Eemeren & Grootendors, y Walton: la terminología de “movidas” legítimas e ilegítimas. Esto permite conectar la argumentación con las formas de vida y sostener que “las costumbres, la cultura, afectan e incluso definen procesos argumentativos. Por ello, al delimitar las reglas del juego de la argumentación es importante no olvidar el modo en que las formas de vida pueden influir en las reglas constitutivas de la argumentación”. Ahora bien, estas formas de vida bien pueden implicar visiones de mundo heterogéneas en términos de Gómez y serán utilizadas también por Niño.³

Esa relación entre las formas de vida y las reglas de la argumentación es lo que permite a Andrade dar el paso hacia

3 De hecho, Andrade utiliza términos comunes o muy relacionados con Gómez y Niño. Ejemplo de lo primero es el de “circunstancia”, mientras que lo segundo encuentra muestras en su apelación al “auditorio”, siguiendo a Perelman, y al “reconocimiento”, que remite a la confianza recomendada por Niño y a la solidaridad y al respeto exigidos por Gómez. Un encuentro similar entre estos autores se da en torno al fenómeno de la inconmensurabilidad y su impacto sobre el diálogo argumentativo intercultural.

la gramática de la argumentación: “parece que es conveniente, usando la terminología de Wittgenstein, que las reflexiones sobre argumentación no sean entendidas como teorías sobre los argumentos, sino como aclaraciones gramaticales sobre el juego de la argumentación”. Pero esto no es sencillo, pues al dar este paso “el juego del lenguaje de la argumentación se enfrenta a la dificultad de incorporar el contexto, en el que aparece la diferencia cultural, al momento de definir y evaluar los argumentos al interior de la argumentación”, lo que exige abordar preguntas del siguiente talante: ¿cómo asumir la argumentación cuando se apela a la diferencia de culturas o de mundos? ¿Cómo elegir o comparar argumentos que son plausibles en un mundo pero en otro no? ¿Qué ocurre cuando se muestra la ineficacia de un esquema argumentativo en una cultura específica? Pero una pregunta destaca sobre las demás: ¿qué ocurre cuando se apela al contexto para desautorizar los criterios mediante los cuales se evalúan los argumentos? ¿Se aumenta la fuerza de la argumentación si aparece en un contexto o marco de creencias específico? Una de las cuestiones de fondo en estas preguntas puede resumirse del siguiente modo: ¿los hablantes pueden hacer uso de la diferencia cultural como una estrategia persuasiva?

Gómez ya ha respondido negativamente a esta última pregunta, y Andrade sigue un camino similar, planteando la diferencia cultural en el marco de las movidas legítimas e ilegítimas en un diálogo: ¿es la apelación a la diferencia cultural una movida legítima en un diálogo? Pero para responder a ella Andrade toma un camino bastante diferente: el de la gramática de la argumentación, para lo cual introduce una particular concepción de la cultura. En efecto, Andrade con-

cibe la cultura “como conjunto de proposiciones entimemáticas, es decir, como premisas que hacen parte del argumento pero que no son visibles. Esto quiere decir que los hablantes pueden usar estas expresiones implícitas para que el proceso cooperativo de la argumentación se lleve o no a cabo”. Pero “la cultura no se presenta y no actúa como lo hace un entimema común, porque al parecer un contexto cultural opera como un conjunto de proposiciones con estructuras altamente complejas a partir de las cuales se pueden seguir cualquier cantidad de conclusiones”. Es decir, para Andrade, al igual que para Gómez, en este punto nos las vemos con visiones de mundo englobantes. Esto se pone de manifiesto en el caso de Ismenia, una joven con problemas que afectan su salud y que son interpretados por los médicos de una forma radicalmente distinta a como lo hace su madre, seguidora de los Guerreros de la Cosecha. Este trabajo sobre un caso particular será compartido por Marrero, aunque este último tomará un caso del ámbito jurídico.

Apartándose de los trabajos previos, ambos marcados por el diálogo argumentativo intercultural con un componente religioso, en «¿Monólogo judicial o diálogo intercultural? Dos visiones de la argumentación jurídica en casos de conflicto intercultural» Marrero es muy claro al definir el propósito de su trabajo y el modo en que pretende alcanzarlo: clarificar los diálogos argumentativos en casos en los que los problemas jurídicos a resolver son entendidos desde visiones de mundo radicalmente diferentes.

La tesis que se defenderá es que en este tipo de contextos un modelo dialógico de la argumentación jurídica tiene más poder explicativo que un modelo monológico de la

misma. Primero se reconstruirá la teoría imperante de la argumentación jurídica en el que el monólogo constituye el modelo preponderante. Luego se expondrán algunos de los errores de esta teoría. Finalmente se mostrará cómo estos errores pueden ser corregidos usando la teoría del diálogo argumentativo intercultural.

Para la reconstrucción de la teoría imperante de la argumentación jurídica Marrero toma un caso presentado por Esther Sánchez, antropóloga y perito antropológico ante la Corte Constitucional colombiana, que se desarrolla ante la jurisdicción ordinaria de familia en razón al trato que reciben unos gemelos U'wa. La crítica a la teoría reconstruida se hace en dos partes: “en la primera se mostrará cómo Sánchez interpreta incorrectamente la *Teoría de la argumentación jurídica* de Alexy. La segunda parte mostrará que el enfoque estándar de la argumentación jurídica, adoptado por Sánchez y por otros prestigiosos teóricos del Derecho, es incorrecto”. Ahora bien, esta incorrección conduce a serios problemas cuando se asumen casos que cruzan las fronteras culturales:

Dado que en Colombia la mayoría de los jueces son miembros de la cultura mayoritaria que adopta los postulados de la teoría estándar, cuando se reducen todos los roles argumentativos del derecho al rol judicial, se pierden gran parte de las argumentaciones jurídicas que presentan los miembros de las comunidades étnicas diferenciadas. En segundo lugar,

[...] cuando se piensa que estudiar argumentación es limitarse a las relaciones que se presentan entre las premisas y las conclusiones, se dejan de lado las relaciones que se presentan entre los argumentadores. Esta es una gran pérdida para la argumentación intercultural,

porque con el modelo proposicional no se puede ver la interacción de culturas. Finalmente, cuando la evaluación de los argumentos se reduce a un análisis de la validez o la fuerza inductiva de los argumentos, se pierden las demás formas de racionalidad propias del derecho.

Este es el núcleo del asunto. Se trata de identificar algunos de los problemas que la teoría estándar de la argumentación jurídica presenta para la argumentación intercultural, incluso en el caso de una defensora de tal interculturalidad como Sánchez, lo que hace el trabajo de Marrero particularmente interesante. Una vez hecho esto Marrero propone cómo abordar los problemas identificados. Pero antes de abordar esto es importante hacer notar cómo la crítica de Marrero está fundada en reflexiones similares a las desarrolladas por Gómez cuando critica los límites de la noción de diálogo argumentativo de la actual teoría de la argumentación, y cuando inscribe el problema argumentativo en el marco de la comunicación, aspecto que también comparte con Andrade; aunque el abordaje de este último se funda, pero no se agota, en el modelo proposicional criticado por Marrero.

En efecto, la corrección que propone Marrero se funda, al igual que el plan de trabajo de Gómez, en el reconocimiento de que la argumentación es una situación comunicativa que bien puede ocurrir entre miembros de culturas diferentes y que, por tanto, debe resolverse en el intercambio comunicativo entre ellos: “Como de lo que se trata es de dar cuenta de los argumentos que se ofrecen en situaciones comunicativas en las que dos o más miembros de culturas radicalmente diferentes intentan solucionar una diferencia de opinión; entonces se usará la lógica del diálogo para hacer

esta caracterización”. Surge, entonces, el *diálogo argumentativo intercultural* (DAI), pero sólo “en comunidades políticas que reconocen la pluralidad cultural que las constituye y que piensan que la interacción cultural es un valor que se debe proteger”. A partir de este supuesto, y asumiendo los elementos que configuran la tipología de diálogos argumentativos de Krabbe y Walton, Marrero logra caracterizar el DAI, no sin polemizar con Gómez a lo largo de este esfuerzo.

Por último, en «Agentes y circunstancias. Consideraciones en torno a factores epistémicos y fiduciarios en la argumentación intercultural» Niño ofrece, al estilo de una analítica atenta a las distinciones, una reflexión sobre cómo ciertas condiciones generales de los intercambios comunicativos pueden tener impacto en el diálogo intercultural. En particular, se trata de introducir como variables de las condiciones comunicativas ciertos elementos que o bien no se han tenido en cuenta, o si se ha hecho no se los ha explicitado suficientemente. En primer lugar, se tratan las condiciones de fiabilidad epistémica de las inferencias por parte de cada agente involucrado (rango fiduciario); en segundo lugar, las condiciones fiduciarias entre los agentes participantes (marco fiduciario); y en tercer lugar, los estándares de justificación que imponen los contextos comunicacionales a los rangos y marcos fiduciarios dependiendo de los tópicos (temas, intereses, propósitos) que entran en juego. Se trata, pues, de ofrecer unos primeros pasos para un modelo agentivo general en el que en el estudio de los fenómenos de la argumentación y el diálogo se tengan en cuenta no sólo aspectos como la validez de los argumentos, sino la compe-

tencia de cada agente y el papel que juega dicho agente en los diferentes contextos.

Este desarrollo le permite a Niño afirmar, y al atento lector comprender, que “los diferentes *tipos de agendas* (prácticas o teóricas) tendrán diferentes *estándares de rigor* (y los epistémicos de *justificación*), dependiendo también de si son ilagenciales o peragenciales. Más aún, por una parte, los estándares de rigor serán relativos al tipo de ilagendas o peragendas en juego; y por otra, los agentes pueden o deben ajustar los *grados de rigor* de su realización agentiva en relación con los *estándares de rigor* de la resolución agencial”.

Todo ello se da en el marco de un contexto cuya elaboración conceptual permite a Niño arribar a las formas de vida y entender el diálogo “como un intercambio comunicativo-argumentativo en el que se presentan y se llevan a cabo agendas de arribo y defendibilidad epistémicas (AAE y ADE, respectivamente). En todos los casos el intercambio comunicativo se realiza entre agentes concretos y en circunstancias y situaciones concretas”. Consecuencia de esto es que hablar de diálogo intercultural sea una metáfora, pues quienes dialogan son los representantes, agentes concretos, de diversas culturas y no, por supuesto, las culturas mismas. Ahora bien, al parecer Niño entiende la cultura como una forma de vida compartida, de manera similar a como lo hace Andrade, pero sin la necesidad de plasmarla en entimemas. Niño, sin embargo, da un paso más, pues su construcción teórica permite explicar que haya distintas formas de vida bajo lo que a primera vista pareciera ser una única forma de vida.

¿Cómo salvar las diferencias culturales que surgen en un diálogo intercultural? Construyendo un marco común, que

sólo será posible si los agentes del diálogo “pueden considerar legítimas las formas de categorización alternativas a las propias cuando entran en conflicto con las otras”. Lo cual, a su vez, será posible si los agentes pueden mantener una confianza mutua modal y temática, alcanzable, ciertamente, con el establecimiento de garantías procedimentales avaladas por un tercero o que emerjan en la circunstancia del diálogo. Pero esto pasa por una decisión de los agentes, no es algo que pueda alcanzarse automáticamente por el mero hecho de seguir reglas. Así, la posibilidad del diálogo argumentativo intercultural depende de “una suerte de apuesta que realizan los agentes a la hora de intentar dar solución a sus agendas. Pero cuando se trata del diálogo, y en particular, del diálogo intercultural, no apostar ya parece una pérdida”. En este punto resuena la voz de Gómez respecto al respeto y la solidaridad como criterios normativos interculturales.

De esta manera se construye un recorrido que varía en su alcance, su perspectiva y el trabajo con diálogos argumentativos específicos. Cada uno de los trabajos en este libro contribuye a pensar el problema del diálogo argumentativo entre diversas culturas de una manera particular.

La dimensión argumentativa del diálogo interreligioso: problemas y propuestas

Carlos Miguel Gómez Rincón*

1. Introducción

Este trabajo se ocupa de una cuestión recurrente y pertinaz que desde hace dos o tres décadas reaparece una y otra vez, resistiéndose a una solución definitiva, en la reflexión y la práctica de disciplinas tan diversas como la teoría de la argumentación, la teología, las ciencias políticas y la pedagogía, pero que también asalta con frecuencia a individuos cuya autocompresión y vida cotidiana dependen cada vez más de contextos de diversidad religiosa y cultural. Se trata del problema de la normatividad de las relaciones y la comunicación intercultural. De manera sencilla y directa, este problema se puede formular con la pregunta: ¿cómo decidir entre las afirmaciones (y las acciones justificadas por ellas) que distintas tradiciones culturales y religiosas realizan sobre

* Doctor en Filosofía de la Religión, Universidad Johann Wolfgang Goethe (Frankfurt am Main). M.A. en Estudios de Religiones, Universidad de Lancaster. Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesional en Estudios Literarios, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad Jorge Tadeo Lozano (2008-2009). Profesor investigador del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE), Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario. carlos.gomezr@urosario.edu.co.

aparentemente los mismos asuntos, cada una de las cuales responde coherentemente a la visión de mundo desde donde se genera, al tiempo que compite con las otras por su articulación social en sociedades que se autodefinen como plurales?

Puesto que esta pregunta abunda en presupuestos, antes de intentar cualquier respuesta es necesario comprenderla adecuadamente. Esto requiere de una cuidadosa explicación. En primer lugar, ella surge en y desde una manera peculiar de comprender el significado de la diversidad religiosa y cultural, así como del papel que las tradiciones religiosas y culturales desempeñan en la construcción de las sociedades actuales. En segundo lugar, la pregunta asume que es necesario *decidir* sobre las posiciones rivales que pueden entrar en conflicto en contextos de diversidad cultural y, en particular, que la condición de posibilidad de toda práctica de comunicación intercultural, pero sobre todo de aquella difusa práctica frecuentemente invocada con el nombre de diálogo interreligioso, es la clarificación de los principios y criterios que permiten realizar un juicio intercultural. Finalmente, la pregunta apuesta de entrada por la viabilidad del diálogo intercultural, esto es, no tanto por una emotiva adherencia a un proyecto indeterminado de encuentro amistoso y armónico con los otros, basado en actitudes y sentimientos como la tolerancia o la apertura, tan nobles y necesarios como difícilmente útiles a la hora de enfrentar conflictos interculturales; sino por la posibilidad de encontrar un camino medio entre el relativismo cultural y el universalismo monocultural para establecer una serie de *principios normativos para el diálogo intercultural*.

Estos tres presupuestos de la pregunta señalan hacia los tres problemas que debe enfrentar toda reflexión filosófica sobre el diálogo interreligioso:

- 1) El problema de captar la manera como la diversidad religiosa y cultural es vivida en el mundo contemporáneo, esto es, tanto sus elementos y dimensiones constitutivas como los conflictos y tensiones entre tradiciones que en cierto modo *compiten*, en un escenario de desigualdades políticas, sociales y epistemológicas, por articularse como proyectos alternativos de vida humana y de sociedad. Solamente ante el horizonte de una comprensión adecuada de la diversidad puede plantearse el reto de la mediación, que el diálogo interreligioso debe asumir, para hacer posible la participación equitativa y la coordinación de visiones de mundo heterogéneas en la construcción de sociedades plurales.
- 2) El problema de las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso, esto es, la posibilidad de encontrar principios para considerar, evaluar y decidir acerca de las posiciones adelantadas en el diálogo, cada una de las cuales es presentada en los términos propios de cada tradición y justificada de acuerdo con sistemas de explicación y argumentación diferentes. Sin principios y criterios normativos que permitan realizar un juicio intercultural, o bien cada tradición debería replegarse sobre sí misma, aislada en su propia diferencia, o bien algunas buscarían imponer, como ha solido ocurrir, sus principios y criterios como universalmente válidos. En el primer caso, el del relativismo radical, el diálogo es imposible porque no hay modo de mediar entre sistemas de pensamiento y formas

de vida heterogéneos; en el segundo, el del universalismo del colonialismo, tampoco hay propiamente diálogo porque un modelo de racionalidad, que se propone como la base común para la comunicación, subsume y neutraliza las diferencias. Esto conduce al último problema.

- 3) Dónde encontrar o cómo establecer principios normativos para el diálogo intercultural que sin recaer sólo sobre los principios y valores de una tradición particular, universalizándolos ilegítimamente, hagan posible un juicio intercultural. Sin criterios para discernir entre las posturas presentadas en un diálogo, puede tal vez haber discursos apologeticos, estudios académicos sobre otras culturas, espacios para compartir y conocer a los otros, charlas amistosas y bien intencionadas e incluso nuevas estrategias comunicativas de dominación cultural, pero no diálogos. Esto indica ya que el centro de la cuestión en torno al diálogo interreligioso es la búsqueda de un nuevo modelo de razonabilidad que, por un lado, asuma la determinación histórica y cultural de todo modo de saber, pensar y vivir, sin apelar a la universalidad de ciertos principios o condiciones trascendentales, comunes o evidentes “para todo ser racional”, a partir de las cuales se podría decidir sobre los conflictos y disputas entre posiciones dispares; y que por otro, evite dar el paso fácil entre la afirmación de la determinación cultural de todo discurso y la conclusión de la imposibilidad de comunicación y evaluación entre ellos. Así, se trata de un modelo de razonabilidad intercultural que se distancia por igual de los diversos proyectos de racionalidad ilustrada y de sus críticos postmodernos.

Estos tres problemas, implicados en los tres presupuestos de la pregunta, son los temas que ocuparán este trabajo. Dedicaré un numeral a cada uno, tratándolos en el mismo orden en que han sido indicados. De este modo, pretendo ofrecer una presentación lo más comprehensiva posible de lo que representa la cuestión fundamental del diálogo interreligioso, así como esbozar algunas ideas sobre la posibilidad y los límites de su base normativa. Antes de comenzar, son necesarias dos aclaraciones: una concerniente al empleo del término “diálogo interreligioso” y otra con respecto al sentido en que se comprenderá “lo religioso” como adjetivo que caracteriza a los discursos participantes en el diálogo.

1.1. Delimitación provisional de la noción de “diálogo interreligioso”

Hoy es ya un lugar común hablar del “reto de la interculturalidad” o de la necesidad del “diálogo entre religiones y culturas”. Pero como ocurre con frecuencia, la emoción y la promesa de lo novedoso acolitan una cierta ambigüedad en el uso de los términos y una gran oscuridad en lo referente a la manera como pueden o deben ocurrir ciertas prácticas. En efecto, la palabra “diálogo” aparece en tantos contextos y se usa para nombrar tantas prácticas que es difícil saber a qué se refiere. En particular, cuando se trata del diálogo interreligioso, el término se aplica por igual para nombrar desde una cierta actitud de apertura hacia los otros que relativiza toda posición como culturalmente determinada, hasta una comunión mística en la silenciosa trascendencia de toda determinación cultural.

Necesitamos, pues, una noción provisional de diálogo interreligioso que permita tanto distinguir sus elementos característicos como orientar la búsqueda del tipo de normatividad que debe regirlo. ¿Qué es aquello que caracteriza a los tipos de encuentros interreligiosos que pueden denominarse propiamente diálogos? Para Basset se trata, siguiendo a Martin Buber, de la “relación y la reciprocidad” (Basset, 1999: 332). Así, sólo puede considerarse propiamente como diálogo una práctica comunicativa en la que haya una relación de reciprocidad básica entre los participantes. ¿Qué puede significar esto? En el sentido más básico, la reciprocidad comunicativa implica una práctica en la que se *intercambian intencional y ordenadamente posiciones*. Esto es, una práctica en la que los participantes están comprometidos con una posición que presentan, explican y justifican ante interlocutores que *recíprocamente* deben hacer lo mismo, con miras a *alcanzar algún fin* (común o particular) mediante el diálogo. Así, en tanto que se trata de un intercambio discursivo que se dirige hacia un fin, el diálogo es un *ejercicio colaborativo* (Grice, 1975: 45).¹

1 Como se verá, el carácter cooperativo que caracteriza el diálogo es el punto de partida para pensar su normatividad. En efecto, como sugirió Grice, el hecho de que los participantes reconozcan en el diálogo un propósito o al menos una dirección común, hace que “en cada etapa algunas posibles movidas conversacionales puedan ser excluidas como conversacionalmente inapropiadas” (Grice, 1975: 45). Sin embargo, las famosas máximas conversacionales derivadas por Grice del “principio cooperativo” no permiten establecer una base normativa adecuada para el diálogo intercultural porque sólo tienen aplicación dentro de un tipo o tipos de discursos particulares, o más bien, porque corresponden a la determinación de las reglas internas de estos discursos particulares. Así, por ejemplo, los estándares para determinar la “informatividad” requerida, la “evidencia adecuada” y lo que puede contar como información “relevante” dependen en cada caso del tipo de discurso del que se trate. Igualmente, criterios como “claridad”, “precisión”, “brevedad” y “orden” son ya de por sí *valores* culturalmente determinados, cuya aplicación a otros contextos es problemática. Por

Pero además, una relación de reciprocidad interdiscursiva debe implicar que cada participante puede *presentar sus posiciones en sus propios términos*, de acuerdo con su propia visión de mundo, y que debe haber algún *mecanismo para resolver los conflictos* que puedan presentarse entre ellas.

Lo anterior permite delimitar la noción de diálogo interreligioso a un *intercambio discursivo que se dirige hacia un fin, en el que participan representantes de visiones de mundo heterogéneas, y por medio del cual pueden resolverse conflictos entre ellos*. Esta definición permite distinguirlo tanto de otras formas de comunicación no discursivas (artísticas, espirituales), como de otros tipos de conversación y comunicación, que si bien se basan en la presentación discursiva de posiciones, no implican ninguna reciprocidad ni colaboratividad en el tratamiento de las posiciones (coloquios, exposiciones, presentaciones). Además, es una característica definitoria de este tipo de diálogo el contar siempre con una *dimensión argumentativa*: el intercambio, la consideración y la evaluación de las razones que apoyan las posiciones de los interlocutores, las cuales, generalmente, se encuentran en *conflicto*. Com-

lo demás, el carácter normativo de las máximas depende de una concepción de la racionalidad más bien instrumental que supone unos fines más bien estrechos para la conversación (i.e., transmitir información e influenciar a otros). Así, para Grice, es razonable observar las máximas en tanto que son el mejor medio de conseguir los fines indicados (Grice, 1975: 49). Pero, no sólo estos fines pueden cambiar o ser interpretados de maneras diversas en el diálogo intercultural, sino que comprender la razonabilidad de un principio comunicativo sólo en términos de su adecuación a unos fines presupuestos como comunes, no permite captar el tipo de racionalidad y normatividad propio de cada discurso, que es justamente lo que entra en conflicto con los modos de racionalidad y los principios normativos de los otros discursos. Como se verá, en este conflicto entre racionalidades es justamente en donde el diálogo intercultural tiene que ejercer su papel mediador.

prender en qué consiste este conflicto es fundamental para apreciar tanto los problemas como los retos que debe enfrentar el diálogo interreligioso. Para hacerlo se necesita, primero, aclarar el sentido en el que se entiende “lo religioso” como característica definitoria de las posiciones traídas al diálogo y, segundo, entrar propiamente en la consideración de los elementos y las dimensiones de la diversidad religiosa y cultural.

1.2. Características de los discursos “religiosos”

Lejos de pretender explicar aquí una noción tan problemática como la de “religión”,² para la claridad expositiva de nuestro argumento es suficiente con preguntar, siguiendo la delimitación provisional de la noción de diálogo interreligioso: ¿qué clase de discursos son aquellos que solemos llamar “religiosos” y que como tales son los protagonistas del diálogo interreligioso? Preguntar por las características de los tipos de discursos traídos al diálogo, en lugar de por los “participantes” como tales, cuando necesitamos aclarar el sentido de “lo religioso” en la expresión “diálogo interreligioso”, se justifica por dos razones: 1) este trabajo se centra en lo que se ha llamado la dimensión argumentativa del diálogo interreligioso, lo cual, como ya se ha indicado, implica ocuparse del problema de cómo es posible considerar, evaluar y decidir sobre las razones presentadas en el diálogo, cada una de las cuales es presentada y justificada de acuerdo a las reglas propias de

2 Para un estudio de la manera como el término ha sido construido y usado en Occidente desde la Ilustración, Smith, 1991; para algunas cuestiones actuales en la filosofía de la religión, Hick, 1991; y para cuestiones referentes a la naturaleza, la estructura y el sentido de lo religioso pueden consultarse las muchas y famosas obras de Mircea Eliade, en particular Eliade, 1981.

un tipo de discurso. Así, para poder comprender qué clase de situaciones conflictivas debe enfrentar el diálogo argumentativo interreligioso es necesario tener claridad sobre los tipos de discursos “participantes” en él. 2) Centrarse en las personas participantes implica un tipo de estudio que desborda la dimensión argumentativa del diálogo, pues no se trata ya de ver cómo el diálogo puede mediar entre discursos rivales y en muchos aspectos incompatibles, sino en por ejemplo cómo las personas pueden vivir de acuerdo a los discursos de varias tradiciones a pesar de estas incompatibilidades; cómo logran hacer fusiones, sincretismos y reinterpretaciones; cómo construyen identidades “híbridas”, y otras cuestiones semejantes.

¿Cuáles son pues las características de los discursos *desde donde hablan* los participantes en el diálogo? El “desde dónde” es del todo importante en la pregunta, pues no se trata aquí de ofrecer una interpretación o una explicación filosófica del lenguaje religioso que, por ejemplo, determine si tiene valor cognitivo o sólo expresivo, si es o no racional hablar de esa manera y otras materias semejantes de las que se ocupa la filosofía analítica de la religión. Todo esto implica tomar una perspectiva externa y ajena a la de los hablantes, que supone que hay un lugar privilegiado desde donde considerar “neutral y objetivamente” diversos tipos de discursos. Si tal metalugar fuera posible, no habría ningún problema en absoluto con respecto a la dimensión argumentativa del diálogo interreligioso, pues toda disputa podría resolverse apelando a las reglas de tal racionalidad capaz de medir todas las medidas.

Más bien, lo que es fundamental aquí es comprender el modo como los interlocutores del diálogo comprenden

sus propios actos de habla. Es decir, asumir que no hay metáfora posible en un diálogo intercultural, que toda participación es siempre contextual, y que son las reglas propias de cada contexto discursivo desde donde se habla, lo que hace posible la participación en el diálogo. Parafraseando a MacIntyre diríamos que quien toma una postura que pretende estar por fuera de *todas* las tradiciones, “se encuentra en un estado de desposesión intelectual y moral”, no cuenta con recursos para realizar, analizar o evaluar posturas en el diálogo y, en una palabra, es siempre un extraño para todo intercambio discursivo (MacIntyre, 2003: 367).³

Esta aclaración permite formular de manera esquemática algunas características internas (es decir, desde el punto de vista de los hablantes) de los discursos religiosos:

- a) Los discursos religiosos son *contextos* que engloban todas las dimensiones de la experiencia de sus hablantes. Esto quiere decir que fundan una manera de ser y habitar el mundo (Eliade, 1981), ofreciendo categorías tanto para determinar lo que cuenta como real y significativo, como para *organizar* la vida de las personas en todos los niveles: desde la vivencia del tiempo y el espacio, hasta la manera de comer, dormir y vestir, pasando por los principios para juzgar y valorar acciones e ideas. En este sentido, los discursos religiosos se caracterizan por:⁴

3 Como se verá, esto tiene una consecuencia metodológica fundamental: el estudio y análisis de casos de diálogos interculturales no puede hacerse sino *desde* un diálogo particular.

4 Para una presentación más detallada de los siguientes puntos con ejemplos de algunas tradiciones religiosas (Gómez, 2009).

- Realizar afirmaciones sobre la naturaleza y el sentido de lo real con pretensiones de universalidad. En consecuencia, como estas afirmaciones suelen contradecirse entre sí en asuntos fundamentales (i.e. afirmar que la realidad suprema es personal, impersonal pero divina, exclusivamente material y determinada sólo por leyes naturales; afirmar que el sentido y destino de la vida humana se juega en el cumplimiento de ciertos preceptos, en alcanzar cierto tipo de conciencia o es resultado de la elección libre de un ser ante la nada; etc.), en el diálogo interreligioso suele darse lo que se ha denominado un “conflicto entre pretensiones de verdad” (Hick, 1985; 1991).
- Ofrecer sistemas propios de explicación y justificación de sus afirmaciones (i.e. apelación a la autoridad de ciertos textos o personas, insistencia en la experiencia personal como evidencia necesaria y suficiente, prescripción de ciertas técnicas o ejercicios para generar el estado necesario para “ver la realidad”, utilización de estrategias y herramientas de varias disciplinas de investigación racional como la filosofía o la teología, elaboraciones simbólicas y mitológicas, etc.). Como se verá en el siguiente numeral, estos sistemas producen en el diálogo una confrontación de racionalidades, es decir, de principios normativos para determinar lo que cuenta como una buena razón.
- Generar una manera de orientarse con respecto a lo real mediante principios para organizar la experiencia (i.e. diversas concepciones del tiempo y el espacio). Pero sobre todo, producen modos diferentes de valorar

y dar sentido a las acciones, así como de ofrecer un modelo de humanidad. En este sentido, diversos discursos religiosos pueden implicar tanto ideales de vida buena como modelos de sociedad distintos. Naturalmente, estos ideales, valores y modelos pueden ser incompatibles con los de otros discursos semejantes y así, además de las tensiones antes indicadas, en contextos de diversidad religiosa y cultural puede y suele presentarse una incompatibilidad entre proyectos de vida alternativos que compiten por realizarse históricamente en el mismo espacio geográfico.

- b) Dado lo anterior, los discursos religiosos pueden definirse con toda propiedad como “visiones de mundo” y en cuanto tal no incluyen solamente discursos para los cuales sea esencial contener una referencia a seres sobrenaturales o divinos, o a una realidad trascendente, sino más bien a todo discurso que, como define Panikkar a la cultura misma, sea un “mito englobante”:

Aquello en que creemos de tal manera a pie juntillas que ni siquiera nos damos cuenta de que creemos en ello [...] El horizonte de inteligibilidad en el que tenemos necesidad de colocar no importa cuál idea, convicción o acto de conciencia para que pueda ser captado por nuestro espíritu [...] Aquello que hace plausible, esto es, creíble el mundo en el que vivimos o estamos [...] una galaxia que segrega su autocomprensión y, con ella, los criterios de verdad, bondad, y belleza de todas las acciones humanas. (Panikkar, 2000: §§50, 52, 53)

- c) En este sentido, más que un conjunto de dogmas, preceptos y opiniones, lo que se entiende como un discurso religioso es un sistema de principios y condiciones que hacen posible cierto tipo de creencias, esto es, tanto aceptar ciertas ideas como evidentes como rechazar otras como falsas, irracionales o descabelladas. Como consecuencia, un diálogo interreligioso no se limita al encuentro entre los representantes de las así llamadas “religiones”, sino a representantes de visiones de mundo que, como la ciencia moderna y ciertas ideologías y tradiciones culturales, ofrecen una visión englobante y unos principios particulares de construcción de lo real. Así, por ejemplo, el diálogo entre el cristianismo y la ciencia moderna, entre el budismo y el marxismo, o entre los promotores de la democracia y el Islam entran tanto en esta categoría, como un diálogo entre cualquiera de las tradiciones religiosas de la humanidad y por extensión, entre cualquier tradición de pensamiento y forma de vida.

Estas dos largas aclaraciones (sobre la noción de diálogo y las características de los discursos religiosos) permiten reformular y apreciar con mayor claridad la pregunta central de este trabajo: ¿qué criterios normativos permiten considerar, evaluar y decidir sobre las posiciones adelantadas en un diálogo, cada una de las cuales es presentada según los principios y reglas de su propio tipo de discurso?



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO

www.utadeo.edu.co

“El conjunto de reflexiones que se presenta en este trabajo es producto de los esfuerzos adelantados a lo largo del proyecto de investigación sobre diálogo argumentativo intercultural desarrollado dentro del grupo de investigación Mente, Lenguaje y Sociedad, del Departamento de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Todas estas reflexiones tienen en común su objeto, pero lo abordan desde perspectivas diferentes, lo que hace de este conjunto algo variopinto. [...] De esta manera se construye un recorrido que varía en su alcance, su perspectiva y el trabajo con diálogos argumentativos específicos. Cada uno de los trabajos en este libro contribuye a pensar el problema del diálogo argumentativo entre diversas culturas de una manera particular”.

(Extracto de la «Presentación»)