



a.

Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación e interculturalidad.

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

Una conversación con Dina Picotti

David Antonio Pérez Nava
<https://orcid.org/0000-0002-7842-1206>
Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL)
Ciudad de México, México
d.apn@hotmail.com

Cita este capítulo:

Pérez Nava, D. A. (2021). Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación e interculturalidad. Una conversación con Dina Picotti. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp. 17-45). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.

Los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación e interculturalidad. Una conversación con Dina Picotti

David Antonio Pérez Nava

Resumen. La filosofía latinoamericana halla en la figura de Dina Picotti a una pensadora excepcional, preocupada por construir un pensamiento situado, abierto, riguroso y comprometido; cualidades que no siempre es fácil encontrar juntas. Ante la permanente exigencia de reivindicar a sus representantes, acercarnos a su mirada, conocer su desarrollo histórico y comprender sus fundamentos epistemológicos, resulta entonces imprescindible si lo que se quiere es comprender un momento de nuestro pensar bajo su determinación como filosofía de la liberación argentina. La conversación/entrevista que aquí presentamos, lo que busca es ofrecer, precisamente, una aproximación a la propuesta discursiva de esta filósofa argentina (en donde la liberación y el problema de la interculturalidad siguen siendo sus tópicos más relevantes); pero también, con ello, dar cuenta de una época y de un clima intelectual que fueron, desde luego, los que moldearon la vida y la obra de esta nuestra autora. Es ella quien tiene la palabra, y es desde ella, desde sus particulares circunstancias, límites, preocupaciones y objetivos, que intentamos entender y entenderla.

Palabras clave: Dina Picotti, interculturalidad, filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación, Argentina, filósofa.

Abstract. Latin American philosophy finds in the figure of Dina Picotti an exceptional thinker, concerned with building a situated, open, rigorous and committed thought; qualities not easily found in unison. Given the permanent demand to vindicate their representatives, understanding a moment of thought under their determination as Argentinian liberation philosophy requires getting closer to their perspective, understanding their historical development and epistemological foundations. We present here a conversation / interview that seeks to offer an approach to the discursive proposal of this Argentine philosopher (where liberation

and interculturality are the most relevant topics) and consecutively, to account for an era and intellectual climate that shaped the life and work of this author. It is she who has the floor, and we try to understand her and her circumstances, limits, concerns, and objectives.

Keywords: Dina Picotti, interculturality, Latin American philosophy, liberation philosophy, Argentina, philosopher.

Introducción

Aunque ciertamente no se le ha dado todo el reconocimiento que sin duda merece (víctima, como muchas otras, de esos prejuicios que no están ausentes ni siquiera entre los que asumen la bandera del pensamiento crítico), la Dra. Dina Picotti es parte indiscutible de una generación argentina que, asumiendo genuinamente el quehacer del pensar, se preocupó durante aquel siglo xx de la crisis civilizatoria de Occidente, por descifrar la especificidad de la realidad latinoamericana y, con ello, las determinaciones epistémicas, pero también políticas, económicas, sociales y culturales de un continente secularmente sometido y explotado. Se trataba, en efecto, de comprender una circunstancia por mucho tiempo vivida, de explicar una realidad injusta que, al margen de los sectores asimilados, implicaba para las grandes mayorías la perpetuación de una condición impuesta desde el inicio mismo de la colonización europea. Era el surgimiento de la filosofía de la liberación argentina, que aunque sin duda novedosa, cargaba a costas la herencia que implicaba ese amplísimo historial de luchas que, jugándose casi siempre en el terrero de la disputa política más que en el de la pura abstracción teórica, había moldeado el espíritu anticolonial, antiimperialista y profundamente popular que no en pocas ocasiones ha marcado los derroteros de la historia latinoamericana.

El genuino pensamiento latinoamericano, podríamos aventurarnos a decir, es el de la filosofía de la liberación o no es, en su sentido amplio, pero también muy preciso. Porque si la filosofía piensa lo real (como afirmara obsesivamente Hegel) y nuestra realidad está signada por la

dependencia y la opresión, dar cuenta de sus determinaciones y, en consecuencia, pensar las formas y las posibilidades de su necesaria y aún más deseable subversión, aparece como condición *sine qua non* de todo pensar situado, comprometido y consecuente. En su sentido amplio, entonces, la filosofía de la liberación no se reduce a su manifestación argentina, y ésta, a su vez, tampoco se limita al discurso y la obra de tal o cual de sus representantes, por muy importante que éste sea. Tal vez, por lo menos en esto, tenga razón Horacio Cerutti al hablar, en plural, de *filosofías de la liberación*, lo que permitiría explicitar no sólo la pluralidad de sus expresiones, sino también la continuidad histórica de las preocupaciones que las inspiran.¹

Pero América Latina no es una sola, por mucho que las auténticas semejanzas y un cierto latinoamericanismo esencialista nos induzcan a pensarlo. Cada una de sus regiones, hoy constituidas como complejos países plurinacionales, arrastra tras de sí una historia propia que ni la colonización homogeneizadora (vivida de diversas maneras según cada caso) podría haber evitado. No fue lo mismo el régimen virreinal instaurado en la Tenochtitlán ampliamente poblada y cosmopolita, que la colonización entre las pequeñas comunidades de caribes sudamericanos; como tampoco pudo ser lo mismo el desarrollo socio-cultural de países con un marcado ascendente indígena (como México o Bolivia), que el de aquellos países en los que la europeización étnica y cultural fue, sino absoluta, por lo menos sí hegemónica (como en el caso de la Argentina).

1 En esta interpretación, como vemos, cabría distinguir entre una filosofía de la liberación *en sentido amplio*, fácilmente identificable, por ejemplo, en el discurso anticolonial (no explícito) de un Carlos Ometochtzin en 1539 o en el discurso de un José Martí que llama ya, en su *Nuestra América* de 1891, a una descolonización epistemológica en muchos sentidos más seria y más realista que la de algunos de sus representantes contemporáneos; y una filosofía de la liberación *en sentido estricto*, que es la que representa la filosofía de liberación argentina de la que aquí hablamos (de la que forma parte Dina Picotti) y, sobre todo, el pensamiento y la obra de Enrique Dussel, quien si bien es el más conocido de sus representantes (y no por razones arbitrarias) no es de ningún modo el único.

Comprender, pues, el aporte de la filosofía de la liberación argentina y, con ella, el pensamiento de Dina Picotti, pasa necesariamente por comprender su particularidad (no siempre bien percibida y adecuadamente interpretada) al interior del amplio concierto de los pueblos colonizados, pero también por dimensionar su justo lugar dentro de la larga tradición de pensamiento continental de liberación, asunto éste que si bien no resta méritos a dicha propuesta, sí la enmarca como *un* discurso al interior de un conjunto cuyos miembros comparten preocupaciones que se mantienen en el tiempo, pero cuyas explicaciones y respuestas se hallan supeditadas a la singularidad del lugar desde la cual las enuncian. La novedad de este específico filosofar, en todo caso, está en los métodos y herramientas de los que echa mano para sostenerse, en las hipótesis que presenta como respuesta a los problemas padecidos y en la manera en que las articula en un todo sistemático que busca darle sentido a esta realidad que se percibe como adversa. La filosofía de la liberación argentina, en sus múltiples variantes y con sus múltiples representantes, debe entonces ser pensada a partir de lo que comparte con otras formas del pensamiento latinoamericano, pues ahí se cifra su compromiso y su herencia; pero a la vez, tiene que ser dimensionada a partir de lo que aporta, del nuevo significado que da (si lo da) y de las nuevas respuestas que ofrece (si las ofrece) a las preguntas y los problemas que nos son urgentes.

No es lo mismo, nos dice Enrique Dussel al inicio de su obra clásica de 1977, *Filosofía de la Liberación*, “nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York”, y es cierto. De modo que tampoco es lo mismo la consciencia del *ser latinoamericano* que le llega a aquel grupo argentino por vía negativa (es decir, en tanto es su experiencia en Europa la que les demuestra, como un balde de agua fría, su *no ser europeos*)², que

2 Esta sentencia es, desde luego, particularmente válida para Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y, como veremos, también para nuestra filósofa, quien algo nos dice aquí acerca del significado de su experiencia humana (no sólo intelectual) en el viejo continente. Dussel, por su parte, ha explicado en no pocos lugares “la revelación” que significó para él su década europea y la manera en que ésta le abrió una visión de sí mismo y de América Latina que antes no tenía. Véase, por ejemplo, Enrique Dussel. (1998) “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. En *Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina. Revista Anthropos*, núm. 180, sept-oct, pp. 13-36.

el caso de aquellos que, como Leopoldo Zea, buscan *su ser* a partir de la impronta autóctona, profundamente popular y nacionalista, que había traído consigo la Revolución Mexicana. Pero tampoco es lo mismo, y esto vale especialmente para la profesora Picotti, el lugar de enunciación de una filósofa (mujer, periférica, latinoamericana y argentina) sometida inevitablemente a condiciones, posibilidades y obstáculos que un orden patriarcal, como es hasta hoy el nuestro, le impone a diferencia de sus pares varones, a veces hasta dificultarle parcial o completamente el libre desarrollo de su labor intelectual. De todo esto nos da cuenta la siguiente entrevista.

El lugar de Dina Picotti, su pensamiento, su vida y su obra, así como su pertenencia a aquella generación filosófica argentina y sus innegables vínculos con lo que hemos optado por llamar la filosofía de la liberación en *sentido amplio*, debe ser pensada a partir de semejantes consideraciones, pues sólo ello podría desvelar su auténtico significado. Filósofa heideggeriana, discípula del maestro de la Selva Negra, pionera del pensamiento intercultural, partidaria de una decolonialidad sin simplificaciones, ni reduccionismos (tan tristemente comunes al interior de esa propuesta discursiva), mujer y madre, Dina Picotti es, pues, la única mujer perteneciente a ese grupo primigenio que en el menos latinoamericano entre los países latinoamericanos (como ella lo llama), se comprometió resueltamente por dar cuenta, desde la filosofía, de la condición de nuestros pueblos. Conocer su vida y su pensamiento nos presenta la particularidad de una mirada al interior de la filosofía de la liberación, pero sobre todo pone de manifiesto las dificultades que entraña ser *una* intelectual incluso entre aquellos que hacen de la liberación el centro de sus reflexiones.

Nuestro objetivo es, entonces, aproximarnos a las preocupaciones teóricas de una filósofa de la liberación seria y profunda, puestas de manifiesto gracias a una mirada retrospectiva que se acerca reflexivamente a sus años formativos y a las razones de su adhesión fundadora a una propuesta teórica que, pese a sus inevitables y siempre necesarios detractores, es hoy uno de los constructos filosóficos más reconocidos a nivel planetario. Necesario es visibilizar, más allá de las estrechas

fronteras argentinas, el trabajo intelectual de quien es, a nuestro juicio, referente obligado para aquellos que buscan romper con el univocismo de la Modernidad Occidental hasta hoy hegemónica. Su enfrentamiento creativo –pero siempre riguroso– con la tradición filosófica, su apertura epistemológica que la lanza al dialogo intercultural –con todos sus límites y vicisitudes– y el curso todo de una vida que se refleja en un pensar dinámico, abierto, incluyente y propositivo, hacen de Dina Picotti un referente insustituible del pensamiento latinoamericano. Sirva, pues, la publicación de esta entrevista como un humilde intento de demostrarlo.

Una conversación con Dina Picotti³

D.A. Pérez Nava. *La filosofía de la liberación surgida en Argentina, de la que usted forma parte, fue un intento más o menos estructurado de dar cuenta de la compleja dependencia a la que están sometidos los pueblos latinoamericanos y de pensar los horizontes que se perfilan en el anhelo de escapar de ella. La Revolución Mexicana de 1910 y la experiencia cubana de 1959, habían ayudado a replantear una vez más la necesidad de esa ruptura (no sólo a nivel de las relaciones políticas o económicas) y significaron para muchos el impulso anticolonial, antiimperialista y latinoamericanista que tantas otras veces se había hecho sentir en el subcontinente. En ese sentido, cuéntenos un poco sobre el contexto del surgimiento de aquel movimiento, en una Argentina que, me parece, cuenta con un desarrollo histórico significativamente distinto al de México o Cuba. ¿Cuáles fueron sus condiciones de posibilidad? ¿Quiénes participaron en aquellos primeros encuentros y discusiones? ¿Cuáles eran sus principales preocupaciones, tanto individuales como colectivas?*

D. Picotti. Lo que se conoce como filosofía de la liberación surge a principios de los años 70. Recuerdo que en aquellos años nos reuníamos en los distintos cafés cercanos a la Facultad de Filosofía (en uno de los

3 La entrevista/conversación que aquí reproducimos, se efectuó en los primeros días del mes de enero del año 2019, en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Agradezco profundamente, desde luego, a la profesora Picotti por la gentileza de abrir las puertas de su casa y compartir estas palabras con nosotros.

cuales nos encontrábamos con frecuencia a Ernesto Sabato), ubicados en las calles Piaomente, Corrientes y otras. Nosotros nos reuníamos ahí, en ese clima especial del café, porque la Facultad no tenía el suyo propio. Es interesante, porque en el café se origina siempre un cierto tipo de conversación en torno a la ciudad y lo que pasa en ella, cosa que difícilmente uno puede encontrar en otra parte, tal vez sólo en París.

Ese grupo, además, se encontraba con regularidad en el Colegio Máximo de San Miguel, dirigido entonces por el padre Ismael Quiles: ahí estaban Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Carlos Cullen, Agustín de la Riega y algunos jesuitas, incluidos estudiantes. Ahí Scannone invitaba a mucha gente, incluso estuvo Leopoldo Zea más de una vez y también Augusto Salazar Bondy. Scannone ya era una figura conocida en ese entonces y tenía mucho respaldo de la institución, así que se hacían reuniones con un cierto programa en las que participaba mucha gente. Me acuerdo ahora de una reunión muy interesante en la que, en la misma mesa, estuvieron participando Zea, Bondy y algún argentino del que ahora no me acuerdo; después de su exposición vinieron inmediatamente las preguntas de los asistentes. En algún momento, durante el evento, apareció la policía y nosotros, que estábamos ahí y no sabíamos de dónde venían, sólo nos pusimos a comentarlo. De la Riega era uno de ellos, quien era una linda figura... lástima que murió tan joven.

En aquellos años, recuerdo, uno de los grandes acontecimientos fue el encuentro con Rodolfo Kusch. Empezamos a saber de él cuando se encaminó de su natal Jujuy a Buenos Aires. Supimos de él cuando aparecieron sus primeras obras y lo invitamos entonces a San Miguel, más de una vez; quien lo conocía era Scannone. El trabajo de Kusch nos interesaba máximamente porque hizo desde el principio lo que nosotros pretendíamos hacer, es decir, repensar las categorías, repensar el modo de pensar. Había escrito por entonces cosas muy interesantes, como su obra titulada *América profunda*; sin duda era él quien había investigado más sobre todo eso, así que nosotros lo valorábamos mucho. Lamentablemente también murió bastante pronto, pero era de esos argentinos de origen alemán, muy apasionado; era muy alemán,

en el sentido del alemán trabajador, que investiga, riguroso. A él se le criticaría mucho, sobre todo desde la filosofía, pero la crítica que a él se le hacía venía desde un espíritu muy colonial porque se despegaba demasiado de la filosofía oficial, tradicional. Se le acusaba de no ser lo suficientemente serio, pero los que pensaban eso eran quienes no eran serios. De cualquier modo, al interior del grupo, lo seguíamos mucho, sobre todo Scannone, Cullen y yo. Gabriela, por otro lado, era de aquellas que sentía por él cierta distancia. A Kusch me parece muy importante leerlo. No recuerdo si estuvo en México, pero en Bolivia sí, y ahí él hizo un gran trabajo de campo, así que todo lo que él dice es cosa vivida. Tenía una muy buena capacidad de percibirlo y recogerlo. Kusch, a pesar de tener una formación occidental, tenía una máxima apertura para recoger lo que pasaba a pesar de no pertenecer a una cierta tradición occidental.

D.A.P.N. *Entonces, por lo que me dice, además de usted había otras mujeres que participaron del grupo, sus eventos y discusiones.*

D. Picotti. Ese que te menciono era el grupo inicial, pero claro que a él se agregaban otros. Entre las mujeres estaba quien mencioné, Gabriela Rebok, que me parece que ahora está en Europa y, en su momento, sino mal recuerdo, estuvo mucho tiempo en El Salvador como profesora. También estaba Josefina Semillán, quien era muy inteligente. Lo que es cierto, sin embargo, es que Gabriela nunca quiso considerarse como parte de la filosofía de la liberación, pero Josefina y yo sí. El grupo, hay que decirlo, estaba constituido fundamentalmente por hombres, así que tenía en cuenta sus posibilidades en tanto varones y no las de una mujer, que en sentido estricto era una sola. En todo caso surgieron algunas mujeres interesantes, pero en ese grupo primigenio no fue posible.

Creo que ha habido cierto machismo y aún lo hay en el mundo. Una mujer, ciertamente, está socialmente comprometida con otras cosas, por lo menos si se casa: con los niños, el cuidado de la familia, etc.; cosas que no inutilizan pero que quitan mucho tiempo. No es lo mismo con el varón, pues si quiere viajar lo hace, no tiene problema. A mí me pasaba eso, cuando los compañeros se reunían en alguna provincia y yo

no podía dejar a los chicos solos, a pesar de que mi entonces marido me acompañaba mucho. Sin duda hay cierto machismo, cierta injusticia, en el sentido de que no se tienen las mismas posibilidades. Lo que creo que hay que explorar, además, es el hecho de que la mujer tiene su propia sensibilidad, una forma de experimentar el mundo muy diferente a la del varón. En esto pienso en Sor Juana Inés de la Cruz, la mexicana, quien en las letras no se lo mandaba a decir a nadie; me gustaba el espíritu que tenía, aunque en el fondo sufrió mucho porque no le daban la libertad de hacer lo que ella quería.

Socialmente, es cierto, la mujer tiene muchos obstáculos que le hacen más difícil pensar, hacer teoría, mas no es imposible. Mucho tiene que ver eso en el hecho de la poca presencia de las mujeres en la filosofía. Pero no sólo es eso, pues creo que psicológicamente la mujer también está con menos posibilidades, porque se le cría de ese modo.

D.A.P.N. *Pienso ahora, porque usted los ha mencionado, en Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, a quienes en una especie de lugar común se les atribuye el carácter de “precursores” de la filosofía de la liberación propuesta por ustedes. En el caso de Zea, él reconoce explícitamente, por lo menos desde la década del 60, a América Latina como su lugar de enunciación, y reivindica las cuestiones de la liberación y la descolonización como problemas constitutivos de todo filosofar genuinamente latinoamericano. Bondy, por su lado, habría trabajado también de todos estos temas, pero como ha sucedido con algunos otros, el suyo es el caso de un tipo de buena cabeza que lamentablemente muere joven y al que, peor aún, se le conoce poco, más allá de su “¿Existe una filosofía de nuestra América?” de 1968. Dicho esto, ¿usted vería en ellos a sus precursores (independiente de que su formación y la de los miembros de su generación argentina es distinta a la de ellos en muchos sentidos)?*

D. Picotti. Yo no sé si precursores. De algún modo lo son en muchos sentidos, sí, pero no sé si tendríamos que verlos necesariamente de esa manera, por lo menos no en lo que respecta a lo que se conoce como filosofía de la liberación, o no en el sentido de lo que nosotros entendíamos por ello. Ellos hicieron mucho, y en ese sentido son

precursores, pero también me parece que la filosofía de la liberación tiene aspectos muy fundamentales sobre los que ellos no escribieron.

D.A.P.N. *Podríamos decir que la preocupación, aunque compartida, les viene a unos y otros de puntos diversos. Pensemos en Zea. En lo que respecta a aquel grupo argentino, muchos de sus representantes (usted incluida) se forman en Europa y ahí se les abren perspectivas que hasta entonces no habían realmente asumido. Podríamos decir, en este sentido, que el giro epistemológico que los arroja a lo que se llamaría filosofía de la liberación es resultado de una revaloración de lo propio a partir de la exclusión de lo ajeno, es decir, el ser latinoamericano se evidencia como propio ante la negativa del ego europeo de otorgarles carta de ciudadanía; la experiencia europea les es constitutiva, pues es la que les muestra que **son latinoamericanos**. En Zea, en cambio –quien empieza su trabajo en la década de los 40–, la impronta de pensar lo propio, pienso, le viene específicamente de la experiencia de la Revolución Mexicana y del nacionalismo revolucionario que surge a partir de ella; es de algún modo un giro más autóctono, si se quiere, pues es resultado de un momento de la historia mexicana en el que pensar el origen, el ser nacional y latinoamericano, aparece como una necesidad política que se defiende y se promueve desde las instituciones del Estado.*

D. Picotti. Sí, es cierto, pero creo que de algún modo eso también venía pasando en Argentina; pasó por lo menos con ciertas figuras. Nosotros, sin embargo, creo que no nos podemos considerar como derivando de esas figuras, aunque después las recuperamos. Yo creo que esa necesidad de partir de sí mismo en todo sentido, en lo político, en lo filosófico, etc., se originó en todos los países, no sólo en México o Argentina, también en Perú, Paraguay, en Centroamérica. Cada país tuvo a su gente, y aunque cada quien llegó a ello por distintas razones y distintos contactos, había un sentimiento común de que todos nosotros éramos latinoamericanos y no solo americanos, lo que trae necesariamente la diferenciación con respecto a Estados Unidos.

Recuerdo, por ejemplo, una vez que vino Leopoldo Zea a San Miguel. Lo escuchábamos, pero nosotros veíamos también lo diferente, así que

comenzamos a cuestionar y sugerimos cambiar, agregar y matizar esto o lo otro. Pero Zea era una autoridad y Salazar también. ¿Nosotros qué teníamos de diferente? No lo sé, tal vez el hecho mismo de que éramos argentinos, que no es lo mismo que ser peruano o ser mexicano, pues el argentino es más europeo que (los habitantes) del resto de los países latinoamericanos. Argentina es sin duda el país más europeo de toda América Latina, seguido tal vez de Chile, pero pese a eso a nosotros nos encandiló todo esto. En Chile, en cambio, no recuerdo a muchos que se hubieran interesado por este tipo de temas; pienso ahora en un grupo, en unos compañeros chilenos que no se vincularon, entre ellos un sacerdote llamado Raúl Claro, quien siguió una línea más tradicional.

De cualquier forma, del modo que sea, nuestra generación argentina se dio cuenta en ese momento de su tarea y caímos en cuenta que si algo de valor podíamos hacer era eso, pensar desde lo propio; y eso nos motiva hasta hoy. Después todo eso tuvo cierta declinación cuando Argentina se organizó políticamente y llegó Menem, e incluso el Colegio Máximo se cerró, gracias a que no tenía alumnos. Ahora algunos queremos seguir siendo pensadores latinoamericanos, pero no propiamente en la onda o del modo que existió en ese momento y fue muy fuerte.

D.A.P.N. *Insistiendo un poco en esto, es decir, en aquello de que la experiencia europea de personajes como Dussel, Scannone y usted misma les es constitutiva, esto es, condición de posibilidad de aquella incipiente ruptura epistemológica que comenzaba a operarse (pues la experiencia de Europa devino consciente el ser latinoamericano más allá del aspiracionismo cultural europeizante). ¿Cómo fue, pues, su regreso a la Argentina? ¿Con qué escenario se encontró usted tras su larga ausencia?*

D. Picotti. Ir a fuera, como lo hicimos todos nosotros, nos permitió ver desde afuera la necesidad que existía de pensar nuestra propia realidad, pues fue allá, en el exterior, donde nos dimos cuenta que no éramos alemanes, ni franceses, ni italianos. Esa fue la ruptura, el instante a partir del cual quisimos repensarlo todo, la vida de todos los días, en todos los aspectos –aunque parezca chiste–, y desde luego también la propia forma de pensar que durante largos años habíamos aprendido. Es así,

pues, que cuando volvimos aquí, a Argentina, nosotros personalmente fuimos a San Miguel, donde se encontraba Juan Carlos Scannone; fue ahí donde se fueron juntando algunos, entre ellos Enrique Dussel. En ese momento, por decirlo de algún modo, fue Scannone quien operó como una especie de elemento aglutinante, pues su personalidad lo convertía –hasta el día de hoy⁴– en un individuo que se llevaba bien con todos, un personaje sin enemistades; y aunque no lo parezca eso en este ámbito siempre termina por ser muy importante.

Ahora bien, cuando volvimos existían aquí, en Argentina, líneas de trabajo filosófico que habían existido siempre, así que cuando retornamos sentimos inmediatamente la necesidad de dialogar con ellas. Estaba, por ejemplo, un grupo profundamente político que, desde la filosofía, había optado por intentar pensar lo nacional; ese era un grupo especial, en él había algunas personas que eran particularmente especiales, pero en ese momento todo servía, porque a lo que a nosotros nos marcaba era una cierta posición de apertura que nos despertaba el interés por todo lo que pasaba aquí y por todo aquel que pudiera decirnos algo sobre lo que pasaba. Pero más que apertura, diría yo que era compromiso. Nosotros queríamos pensar desde lo que nos sucedía o desde lo que pasaba en América Latina, pues teníamos la seguridad de que aquí pasaba lo interesante. Lo importante era, sí, ese pensar abierto, mestizo, que conversaba con uno u otro pero que no absolutizaba a ninguno. Nosotros, además, teníamos muy presente la experiencia de la colonización que buscábamos superar, no queríamos ser una universidad que repitiera lo que en los centros de poder se decía; aunque sin excluirlo, pues uno dialogaba siempre, pero no era para nosotros palabra santa.

Nosotros actuábamos sin discriminación, una discriminación que lamentablemente persiste y que muchas veces hace que uno ignore lo que toda una línea de pensamiento hace. Pero nosotros no, nosotros hablábamos con los comunistas, por ejemplo, pero no sólo, lo hacíamos con unos y con otros. Ese encuentro del que hablaba antes (organizado a

4 Falecido el 27 de noviembre del año 2019, el profesor Scannone seguía con vida el día en que se desarrolló la conversación con Dina Picotti. Por eso el uso del presente. Quedó pendiente, tristemente, un intercambio similar con él.

principios de la década de los 70), en el que de pronto nos dimos cuenta de que estábamos rodeados de policías, era para nosotros desconcertante, pues en realidad lo único que queríamos era pensar las cosas libremente. Con hechos como estos nos dábamos cuenta de que éramos vigilados. Eso era parte de aquella época y todo eso es parte de nuestra historia.

Bueno, lo que me gustaría destacar es que, a nuestro regreso, el trabajo fundamental que casi todos nosotros decidimos emprender fue pararnos a pensar qué categorías, que no fueran las tradicionales, estaban surgiendo y cómo era que esas categorías enunciaban todo un modo distinto de direccionarnos hacia las cosas. Ese, el de las categorías, fue probablemente el trabajo más importante, y en él participaron Dussel y Scannone, pero también Agustín de la Riega. Ahora bien, si pienso ahora aquella época desde mi lugar de mujer, he de decir que el aspecto más femenino no era muy considerado, y no sólo teóricamente. Por ejemplo, el grupo solía reunirse en ocasiones en el exterior y no me invitaban o me invitaban al final, y yo, que tenía hijos pequeños, no sabía si iba a poder ir o no. En ese contexto, en el que yo misma padecía por momentos esa invisibilización, se me ocurrió pensar en el aporte que la mujer siempre hizo a la historia latinoamericana y las dificultades que tuvo –y aún tiene– por la falta de libertad con respecto a los hombres. Eso, desde aquel entonces, me fue posible pensarlo gracias al ambiente lindo, de apertura, que había en San Miguel, algo que muy probablemente no hubiera podido hacer en la Universidad Nacional. Hay muchas cosas que pensar en lo que toca al tema de la mujer, incluso al interior de los espacios académicos; la relación varón-mujer y de forma muy importante en el aspecto histórico. En este sentido, habría entonces que percibir el fondo de todo esto, es decir, toda una idea de la historia y un cierto afán de no pensar los hechos, las cosas, como dadas o establecidas, como lo piensa la racionalidad griega, occidental, sino como *acaecimiento*, que es más de la línea judeo-cristiana.

Recientemente, hablando con un amigo sacerdote, conversamos precisamente sobre el *acaecimiento* y la forma en que los cristianos suelen concebir el *acaecimiento* sin darle demasiada importancia. Sin embargo, si lo tomamos en serio, en su sentido pleno, lo *acaecido* como lo no para

siempre establecido, una novedad que se produce y a su vez produce efectos, nos cuesta realmente pensarlo. Este es un tema fundamental cuando se trata de reflexionar en torno a las causas y la racionalidad. Todo eso a mí me sirvió mucho, y en esa línea Martin Heidegger, hablando del ser como acaecer, me fue absolutamente fundamental. Yo, en realidad, sigo sin saber si en su momento eso se entendió en su cabal significado: el ser no era lo para siempre establecido, sino lo que acaece, lo novedoso. Era una auténtica revolución en el pensamiento, y para nosotros, en ese entonces, Heidegger significó muchísimo, principalmente para Scannone y para mí.

D.A.P.N.: *¿Y para Dussel? Es decir, si uno lee atentamente la mayor parte de su producción teórica de la década de los 70, es fácil hallar la deuda que éste tiene con Heidegger, muy a pesar de las críticas que intenta repetidamente formularle.*

D. Picotti: Sí, eso es cierto, pero Enrique lo critica mucho y, a veces sin darse cuenta también se sirve muchísimo de él. En aquel entonces yo le decía “Enrique, no lo critiques tanto, porque bien que lo estás usando” (risas). A diferencia de él yo era una heideggeriana confesa, e incluso, durante mi estancia en Alemania, tuve la oportunidad de conocerlo, estar con él y conversar. Desde ese entonces yo me di cuenta que Heidegger tenía una gran capacidad de dialogar con otras culturas, lo cual, pensando en aquella Europa que se siente centro, es realmente muy difícil. Pero Heidegger no, él lo discutía todo y para darse cuenta no hace falta más que leer *Ser y tiempo*.

Para mí el encuentro con Heidegger y su pensamiento, y por el otro la propia experiencia de la vida, fue lo que me permitió asimilar mejor la cuestión del acaecer y, sobre todo, darme cuenta de lo insuficientes que eran las categorías ya establecidas para pensar *desde el propio acaecer*, desde aquello que es realidad *otra cosa*. Fue, pues, con todo eso y en ese momento que me surgió también la idea de un planteamiento intercultural –aunque en ese entonces no lo llamaba así–. Cuando en mis años de juventud, por ejemplo, durante mi estancia en Alemania, me vi impulsada a viajar a la India, ahí me encontré con los budistas y

con muchos otros... con otro mundo. Y entonces entendí que no hay por qué poner un mundo bajo el otro, pues uno simplemente no es pensable por el otro o por lo menos no es singularmente pensable. Desde esa óptica un planteamiento intercultural es ciertamente inevitable, porque inevitables son esos otros mundos, así que intentar evitarlos es injusto, o peor aún, simplemente no corresponde a la experiencia humana.

D.A.P.N. *Lo suyo es, entonces, apertura y compromiso. Y eso los lleva a buscar un marco categorial propio para dar cuenta de lo real, de la América Latina que encuentran tras su retorno y que en ese momento ven con nuevos ojos. En este sentido, el Dussel de aquellos años tiene muy presentes categorías como pueblo y pobre a las que busca, a pesar de detractores como Horacio Cerutti, darles estatuto filosófico. ¿Cuál podría ser su posición al respecto? ¿Comparte acaso esa impronta del discurso dusseliano?*

D. Picotti. Mi contacto con esas categorías fue volviendo a la Argentina. De vuelta aquí, en nuestras reuniones, me pareció evidente que había que introducirlas; pero también fue claro que había que introducir a la discusión a Heidegger, porque para lo que buscábamos ese era un pensamiento más cercano que el existencialismo francés de Sartre o el personalismo de Mounier, sobre el que Scannone me parece que hizo una tesis. Yo era, y sigo siendo, la más heideggeriana del grupo, así que es normal que, sin demeritar a los otros, me parezca que es él quien más aportó filosóficamente a nuestros planteamientos. Paul Ricoeur, por su parte, también fue muy cercano, e incluso Dussel lo tuvo de profesor en París. El trabajo de Ricoeur y su teoría de la interpretación nos interesaba mucho a todos, tanto que incluso estuvo con nosotros en San Miguel y en otros espacios en Buenos Aires. En alguno de esos encuentros estuvimos junto a él, en la misma mesa, De la Riega, Scannone y yo. Estar en la mesa, ahí, era muy incómodo, pues uno no tenía la misma libertad que el público para preguntar. Ahí descubrimos que Ricoeur era además de un gran pensador, una gran persona.

Ahora bien, tengo que decir también que yo tengo mucho en contra de Cerutti. Cuando él critica a Dussel lo hace oponiendo verdades universales, lugares comunes. Yo no lo excluyo, desde luego, pero él no

era muy cercano al grupo y él tendría sus razones. Independientemente de todo, lo que hay que tener en cuenta es que criticar a Dussel no es fácil, porque es un estudioso que trabajó mucho y siempre estuvo muy bien jugado por lo latinoamericano. Uno puede encontrar límites o defectos en cualquier persona, pero eso no aminora su grandeza. Dussel y yo fuimos amigos muy grandes, y aunque nos criticábamos mutuamente las discusiones siempre se efectuaban en un espíritu fraterno, y las diferencias eran casi siempre por matices, sutilezas, sobre todo con respecto a Heidegger. Yo, como ya dije, era claramente heideggeriana y Dussel lo criticaba demasiado. Pero Heidegger y su idea del ser como acaecer significaban mucho (idea más hebrea que griega), sobre todo en la época de la posguerra, pues era un pensar que partía de la existencia como todo el existencialismo dentro del cual él mismo de algún modo estaba ubicado. Se trataba de *penser à l'existence*, como decía Sartre, y eso fue todo un movimiento que marcaba diferencia con lo pensado antes de la guerra.

D.A.P.N. *Tal vez la guerra y la conocida posición política de Heidegger, hayan sido impedimentos para pensarlo en sus justos términos. Incluso en nuestros días, no son pocos los que aún intentan desvalorizar su discurso a partir de ello.*

D. Picotti. Claro. Era usual escuchar que Heidegger se había sometido al nazismo, pero eso no era cierto. El fenómeno Hitler hay que pensarlo en términos alemanes, desde Alemania, pues de repente, en un país destruido, cuando aparece alguien que comienza a organizarlo todo y hace de él un poder, fácilmente aglutina a todo mundo. Al margen de eso, además, el pensamiento de Heidegger no es de modo alguno hitleriano, todo lo contrario, y ahí está la crítica que hace a la omnipotencia. La crítica injusta que sufre hay que entenderla en el ambiente de división que reinaba en Europa en aquel entonces, en el que cualquiera que dijera algo, cualquier cosa, era inmediatamente reprochado por una razón u otra. Ahora que Heidegger, en tanto alemán, podría haber sentido cierta admiración por Hitler, sí, probablemente, pero también la sintieron casi todos los alemanes; pero no se quedó con Hitler, y eso es más importante. Él se distingue, en todo caso, como un pensador de la

historia, del ser como historia, del acaecer histórico, con categorías que están en *Ser y tiempo* y que nos permiten repensar ahora mismo muchas cosas. Hay que seguirlo, desde luego, en todas las conferencias, en todos los cursos, en todas las obras, no solo en *Ser y tiempo*. Lo suyo es un trabajo inmenso, por eso se siguen publicando las obras completas.

Una de las cosas más importantes, me parece, son sus trabajos en torno al lenguaje. Hubo una serie de cursos famosos y después un libro, que se tradujo bajo el título de *Camino al habla*, en el que uno puede ver el gran valor del diálogo que se da con toda la tradición y también con todo lo nuevo; y eso era infinitamente valioso para nosotros como estudiantes. Él dialogaba con Aristóteles, Platón, Sartre, con quien fuera. Dialogaba y sabía hacerlo. Habría que haberlo visto; el que no conoce a ese Heidegger simplemente no lo conoce. Yo estuve en Friburgo en algunas clases y era impresionante la pasión que despertaba en los jóvenes; y quiero pensar que ellos no se hubieran dejado guiar por un nazi.

Uno de los que más valoró el pensamiento de Heidegger, me parece, fue Otto Pöggeler, a quien yo llegué a conocer en alguna de mis estadias posteriores. Él me pareció un pensador de gran nivel, además de que acogía muy bien a los alumnos extranjeros; lo cual no es fácil de conseguir, ya que el alemán es un ser bastante céntrico. Pero Pöggeler no, incluso se mostró siempre muy abierto a escuchar lo que pasaba en América Latina, así que con él siempre hablaba de eso.

D.A.P.N. *Usted asistió entonces a los seminarios universitarios de Heidegger...*

D. Picotti. No, cuando yo estuve en Alemania él ya no daba seminarios, así que no acudí a ninguno. Yo le escribí y le dije: “profesor, estoy intentando elaborar una tesis sobre su pensamiento, y aunque mi director es Max Müller –que había sido uno de sus alumnos preferidos– me gustaría preguntarte a usted algunas cosas”. Heidegger me contestó a vuelta de correo, lo que me mostró la grandeza de la persona, y ahí me dijo si podía ir en una fecha específica y yo fui entonces a Friburgo, a su casa. Ese fue un encuentro increíble, pues tuvimos el tiempo, la tranquilidad, el respeto; bebíamos té sin apuro.

D.A.P.N. *Habrá sido muy fructífero...*

D. Picotti. Sí, muchísimo. Pude preguntarle todo lo que quería preguntar, y él, prestando mucha atención, me respondió. Le dije mucho de lo que pensaba acerca de su pensamiento. Era un hombre de la Selva Negra, no de la ciudad, muy amante de su región y de sus cosas. Yo le conté algunas cosas sobre América Latina y a él le divertieron mucho. Él fue muy amable, y a pesar de que mi alemán no era perfecto nos entendimos muy bien. En algún momento él me preguntó: “¿dónde aprendió tan bien alemán?”; y yo le respondí: “con Herman Hesse, en la cama”. Él se rio mucho, pero qué es lo que había pasado: yo había estado enferma y tuve que pasar una época en cama, internada en un hospital durante tres o cuatro meses. Y en esa estancia yo leía a Hesse, que estaba dentro de los libros que tenía. Eso fue lo que le expliqué para que no pensara otra cosa, y él, desde luego, se echó a reír. Yo en realidad manejaba un alemán muy sintético.

D.A.P.N. *Me decía antes que el acaecer heideggeriano y la estancia misma por Europa, le mostraron ya una primera impronta intercultural, que es hoy un elemento constitutivo de su pensamiento. Díganos un poco más sobre eso. ¿Cómo asumir, por ejemplo, esa existencia de una multiplicidad de mundos, de formas de lo humano, y al mismo tiempo reconocer la imposibilidad de pensar uno de esos mundos desde las categorías de otro? ¿Cómo pensar, pues, la interculturalidad?*

D. Picotti. Bien, cuando en aquellos años me enfrenté a la India, me di cuenta de que, por ejemplo, las distintas escuelas hindúes tienen sus tradiciones, pero muchas veces ni siquiera ellas tienen total claridad sobre hasta dónde o a qué se remontan éstas. Tienen, claro, una línea bien definida de pensamiento, pero no la justifican, simplemente es así y no de otro modo. El camino al Nirvana, por supuesto, ¿y qué es el camino al Nirvana? Se puede comparar aquello un poco con los místicos, pero en realidad es otra cosa. Había que poder pensar –esa fue mi preocupación– desde los diferentes lugares, y he ahí la importancia de las categorías *lugar y tiempo*: un lugar no es el otro, India no es Occidente y Occidente no es América. Aunque ésta última es sin duda

la tierra propicia, la tierra del mestizaje, el lugar donde de algún modo todo ha venido y se le ha asumido.

Esa es mi preocupación, una de las más fundamentales, un planteo intercultural serio, para el cual hace falta conocer profundamente lo que cada centro es y eso no es un chiste, no es algo que se sabe sólo leyendo. Ahora, por ejemplo, tengo deseos de hacer una especie de historia del jazz y para eso tengo que ir a la Luisiana y quedarme al menos un año, primero para mejorar mi inglés tan defectuoso y, segundo, simplemente para estar ahí porque de lo contrario uno, sino está en el lugar, no se entera. El jazz, podríamos decir, está determinado por lo que pudiéramos llamar una “lógica africana” y ésta es otra cosa; yo he estudiado, por supuesto, un poco el tema, pero tendría que ir ahí para saber con precisión qué fue lo que pasó.

Para comprender, pues, cada centro, esos otros mundos que en cada caso no son el nuestro, uno debe en primer lugar abrirse a esos otros lugares (y aquí no se trata solamente de una cuestión física, geográfica), admitirlos sin discriminación alguna, y eso no es un asunto sencillo, pues las categorías tradicionales a través de las cuales nos acercamos al mundo no siempre ayudan para semejante tarea. El cristianismo, por ejemplo, suele discriminar demasiado con su usual negativa a aceptar que las otras también son religiones, incluso a pesar de que el discurso cristiano, enunciado en Roma, tiene por tanto una herencia cultural que va más allá de los judíos. No es tan difícil advertir, en ese sentido, que hay muchas cosas del llamado cristianismo originario o primitivo que son muy parecidas a lo hindú y a otras religiones. Es por esto que yo hablo también de la necesidad de una teología intercultural, cosa que no suele agrandar mucho a los teólogos, pero que si fueran coherentes consigo mismos tendrían que aceptar el hecho de que la idea de Dios no es excluyente, no es asunto de una sola religión.

En este último aspecto hay mucho trabajo que hacer. Por ahí tengo un trabajo titulado *Una hermenéutica de vía larga para un planteo interdisciplinar e intercultural de la filosofía y teología*, pero apenas es un esbozo. Y aunque es cierto que desde hace algunos años ha habido

búsquedas que intentan romper con esa cierta ortodoxia (como las teologías negras, feministas, etc.), no han seguido produciendo, o por lo menos no con la intensidad que debieran.

D.A.P.N. Esa impronta intercultural que usted manifestaba en aquellos años iniciales, ¿qué opiniones generaba al interior del grupo? Desde hace algunos años, por ejemplo, Dussel viene insistiendo mucho en la descolonización epistemológica y, con ella, también en un enfoque histórico que se abra a otros pueblos y culturas. Y eso implica, a mi juicio, una necesaria apertura intercultural.

D. Picotti. En aquel entonces yo lo dije, pero nadie me hizo caso, pues yo sostuve siempre que si íbamos a pensar desde aquí necesitábamos defender un planteo intercultural. Yo seguí con la idea y después se me dio más la posibilidad, así que la seguí desarrollando. Podría decirse que yo, a diferencia del resto, tenía una apertura hacia otras culturas que no tenían los demás; yo tenía, de entrada, claramente una apertura hacia lo afro (tanto que me terminé casando con un africano); también a lo hindú, en donde estuve. Yo no veía que ese asunto lo tomaran tan seriamente; claro, estaba lo latinoamericano, pero en ese entonces ninguno de ellos entendía lo latinoamericano como el resultado de un cruce con culturas que siguen teniendo su radio particular de acción. Nadie del grupo se ocupó demasiado de eso en esos primeros años, salvo cuando vinieron a la Argentina personajes como Rabindranath Tagore o Indira Gandhi. Recuerdo, por ejemplo, que Quiles fue a la India y al regresar organizó una carrera de estudios orientales, pero se le veía como cosa rarísima y sólo se le aguantaba porque era Quiles. Para lo afro no había nadie, siendo que nosotros, en Argentina, tenemos mucha historia de presencia afro, sobre todo en las provincias.

A mí siempre me interesó el mundo y quise ver desde muy joven cómo era. Pero eso no es normal, porque se cree que no es posible, porque no vale la pena o porque va más allá de las propias posibilidades. Es por eso que yo encontré en Quiles a alguien que realmente se interesó por el pensamiento hindú y eso me gustaba, porque él se metió mucho, aprendió bastante, dedicó tiempo y estuvo en muchos lugares. Yo veía que los

demás no apreciaban todo eso, pero yo, en cambio, aproveché todas las oportunidades que se me dieron –que no se dan muchas en la vida– y me fui a la India, a África y a muchos otros sitios. En un librito mío, titulado *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990), yo hablo precisamente de eso, es decir, de cómo es que las otras culturas aparecen como *lo otro* –volviendo a la noción griega de lo mismo y lo otro– y cómo es que, en realidad, no son tan *otro* como para no ser humano. Una noción tal requiere, bajo todo punto de vista (entre ellos el político), acercarse más y no considerar al otro enemigo por el simple hecho de ser otro; en ese sentido hay toda una riqueza que reunir y recuperar, esto es, lo que cada centro cultural ha hecho. Lo humano es todo eso, no es solamente una cosa, y este es el argumento más contrario a todo colonialismo, pero también a toda dictadura. Es absurdo, lo humano está en todo. Lamentablemente, sin embargo, no existe una inclinación hacia esto, no se nos educaba en ese sentido, pues más bien uno guarda siempre la “extranjería”, como diría algún español.

Esas preocupaciones ya estaban en mí, de algún modo, desde mi juventud, es por eso que mi andar en Europa me gustó tanto. En la Ciudad Universitaria, en Múnich, había gente de toda orientación y de toda procedencia posible, así que uno tenía la posibilidad de convivir con todo tipo de personas: en mi piso había una eslovena, una griega, una hindú, y uno veía que no eran tan raras ni tan diferentes, sino que simplemente habían nacido en tal o cual lugar pero que ahí todos convivíamos. De la hindú, recuerdo, me hice muy amiga, e incluso, cuando fui a la India, su familia me invitó a visitarlos a su casa; ellos tenían una impronta inglesa muy importante, pues la colonización se había absorbido en la clase dirigente. Ellos hablaban en alguna de las lenguas hindúes y conmigo en inglés, y me percataba de su estilo de vida que era muy inglés, pero también de cómo lo inglés había absorbido mucho de lo hindú, como por ejemplo la ceremonia del té, que es hindú. Eso es una muestra de cómo las culturas se pueden enriquecer unas en contacto con otras, aunque desde luego no todo es posible. Por ejemplo, yo misma nunca pude aceptar los templos de víboras en la India, ya que para ellos la serpiente es un animal sagrado. Hay cosas, pues, que uno puede asumir y otras simplemente no, como ellos, los hindús, que no

podrían aceptar la superficialidad de la vida técnica de Occidente, la del aparato por el aparato, eso va contra todo espíritu hindú.

D.A.P.N. *Este planteamiento intercultural, nos ha dicho ya, abreva en mucho de su espíritu heideggeriano. Nos ha dicho también que usted era por mucho la más heideggeriana del grupo. En este sentido, en tanto heideggeriana, ¿cuáles son las críticas que podría formular a la lectura que Dussel hace de Heidegger?*

D. Picotti. Enrique, pienso, no veía adecuadamente la historicidad en el pensamiento heideggeriano. La historicidad en el sentido alemán de la *geschichtlichkeit*. En ese sentido, creo que no se daba cuenta de cómo Heidegger, con su idea del ser como *acaecer*, se abría a la historia y pensaba entonces lo que *acaecía*. Dussel, al no darse cuenta de ello, reducía a Heidegger a una figura que propiamente no era, pues a él no le interesaba tanto la formulación del pensamiento (que por supuesto lo hizo). Lo que uno debe recordar es que Heidegger tuvo un muy buen diálogo con poetas y escritores, lo que es muy importante. Enrique no tenía tan en cuenta nada de eso y entonces lo veía como un europeo más; pero no lo era, era un europeo muy diferente. Podríamos decir que Dussel reducía a Heidegger a sí mismo, a ciertas líneas, un pensamiento y una tradición que en realidad es mucho más amplio. En fin, eso no importa tanto, lo que es cierto es que probablemente nunca nos vamos a poner de acuerdo en la interpretación que él tiene al respecto.

A mí, por ejemplo, me gusta mucho la veta del contacto, del diálogo con los literatos y con los poetas, pues a veces ellos, con su lenguaje, logran traducir mejor sus vivencias que el lenguaje filosófico, aunque éste también ha hecho cierto camino. En este sentido, la filosofía latinoamericana ha recogido mucho de esto, y creo que no podía evitarlo.

D.A.P.N. *Usted, como podemos ver, tiene una clara deuda tanto con la historicidad heideggeriana como con Ricoeur, en la medida en que él le abre un camino que le permite acercarse de otro modo a lo mítico. Estas son herencias que comparte con otros miembros del grupo de la filosofía de la liberación argentina. Ahora bien, con respecto a la cuestión del Otro (que*

le permite abrirse al planteamiento intercultural), ¿reconoce en usted una herencia de la alteridad levinasiana? Para Scannone y Dussel, por ejemplo, Emmanuel Lévinas es una referencia de primer orden. ¿Para usted?

D. Picotti. A mí me parece, en todo caso, que Lévinas es una especie de antecedente muy serio para Ricoeur y para muchos otros. A mí, sin embargo, me resultaba menos simpático. Hay un aspecto de Lévinas que me gusta mucho, y es justo todo eso que él piensa con respecto a la otredad; por otro lado, hay otro aspecto suyo que es muy judío, pero no en el sentido de asumir las propias tradiciones, lo que es lógico y positivo, sino en el sentido de “formar grupo con”, en sentido excluyente. No creo que ese fuera Lévinas, pero a mí siempre me causó ese sentimiento. Por eso nunca le tuve tanta simpatía, pero conozco sus textos y los aproveché, aunque es cierto que fue una persona muy querida para los que mencionas. Para mí no lo fue tanto, pues la otredad la pienso desde el lado de la experiencia que tengo de otras culturas y de cómo no es tan fácil dar con ellas, pues, por ejemplo, cuando estuve en India, casi nadie entraba a investigar esas tradiciones milenarias que a veces ni siquiera ellos mismos conocen. En ese caso, nosotros tenemos una memoria mayor, pero en la India no tanto, son tradiciones milenarias que muchas veces no tenían elementos como la escritura que les permitiera guardar, conservar. Eso para un occidental, que lo quiere graficar todo, le resulta siempre extraño; aunque si lo piensa uno desde el punto de vista vital, pensándolo desde la vida, aparecen como líneas vitales muy interesantes. Uno necesita inmiscuirse en la vida de ellos, del otro, para entender un poco; uno necesita quedarse.

Ahora bien, si te vas a China te encuentras con algo totalmente diferente, y aquí recuerdo una vez más a Quiles, quien abrió, en la Universidad del Salvador, toda una línea hacia lo chino en la carrera que él proyectó tras su vieja a la India; en ello incluso se contaba con la participación de la embajada china. Eso demuestra lo enorme que fue la obra de Quiles, misma que ahora no sé si alguien la continúa y que en su momento no fue del todo apreciada, no sé por qué. Figuras como él son irremplazables.

Yo siempre digo lo que tengo que decir. Han ido pasando todo a Córdoba, entonces no hace mucho nos han invitado a los profesores que estuvimos en el Colegio Máximo para darnos un reconocimiento. ¿Pero qué pasa ahí, por qué se va todo a Córdoba cuando se tiene una tradición propia? Anular lo que fue el Colegio Máximo en Buenos Aires es muy grave, hasta la biblioteca. El provincial actual afirmó que se debió a problemas económicos, pero eso para mí nunca ha sido un impedimento significativo. Si no hay alumnos es porque no se promociona, no se publicita como es debido. En época de Quiles todo mundo sabía lo que era el Colegio Máximo, tanto que de ahí salió una universidad en la que estábamos muchos de nosotros.

D.A.P.N. Existen evidentes cruces y distancias. Han pasado largos años y el pensamiento de todos aquellos que formaron parte de aquella generación ha madurado, hasta donde la vida le ha permitido a cada uno. En este sentido, para concluir nuestro encuentro, ¿qué posición toma hoy con respecto a la filosofía de la liberación?, ¿aún considera que su pensamiento está enmarcado por ella? Pienso, una vez más, en Horacio Cerutti, quien desde hace un tiempo se ha desligado de algún modo de lo que llamamos filosofía de la liberación. Scannone, por su parte, de pronto tampoco la asume de forma tan explícita. De algún modo, podríamos decir, aquel “proyecto” que comenzó siendo colectivo, hoy aparece (para bien o para mal) como una propuesta individual que gira en torno a la figura de Enrique Dussel.

D. Picotti. Mi pensamiento, me parece, incluye de cierta manera a la filosofía de la liberación (de modo similar a como ocurre con Scannone y la teología del pueblo que él elabora), pero si yo tuviera que llamarla de algún modo tendría que decir que lo que yo hago es filosofía intercultural. Eso es lo que a mí me interesó desde el principio, y en parte fue por eso que me integré a la filosofía de la liberación. Para mí lo más importante siempre fue liberarnos de aquella tutela que no tiene razón de ser, lo que significa, tomándolo en serio, un trabajo en equipo, colectivo, por el simple hecho de que yo, por ejemplo, nunca podré saber de India lo que sabe un hindú.

Recuerdo haber conocido y conversado muchas veces con Raimon Panikkar, un hombre queridísimo con quien pude dialogar mucho. Él era hindú y tenía un conocimiento de lenguas y de tradiciones hindúes que no tenía yo. Panikkar conocía bien a Heidegger, aunque tenía su propia línea, y estaba plenamente en lo intercultural. En esta línea también pienso ahora en Raúl Fornet-Betancourt, con quien tengo contacto y he trabajado; a él lo conocí hace tiempo, nos comunicamos. Yo creo que él, después de Dussel, es alguien muy respetable en lo que hace.

D.A.P.N. *Por lo que se puede notar, y no podría ser de otro modo en un consecuente planteo intercultural, usted, como otros miembros del grupo, tiene una formación teológica sólida. Así se ve con respecto a sus preocupaciones por el pensamiento semita y judeo cristiano, y también, desde luego, con lo que nos ha dicho acerca del pensamiento hindú, sus ritos y sus tradiciones.*

D. Picotti. Claro, es cierto, esa preocupación la tuve siempre, pero lo que hay que pensar es de dónde vino. Cuando yo estudiaba en Buenos Aires, justo en ese momento, se creó la Universidad del Salvador y yo fui a ver lo que hacían los jesuitas (quienes tuvieron siempre buena fama); así que cuando llegué al colegio de Callao, aproximadamente en 1960, me encontré con el padre Quiles, quien sólo empezaba a trabajar con un grupo de personas. Yo, que estudiaba historia y filosofía en la Universidad de Buenos Aires, quería conocer lo que hacían ahí, y me pareció tan interesante que decidí quedarme a trabajar con Quiles y un pequeño grupo de tres o cuatro personas. El padre Quiles tenía espíritu, lo criticaban mucho, pero era como un don Quijote; eso me gustaba.

Después, no recuerdo cómo me enteré, pero en Buenos Aires di con el Instituto de Cultura Religiosa Superior, en Rodríguez Peña, entre Santa Fe y Charcas. Ahí uno podía hacer un profesorado y lo hice, y aunque no trabajaban la línea que a mí me hubiera gustado, sí me fue posible enterarme en términos generales de muchas cosas. Eso se sumó a todo lo que también me venía por el lado jesuítico, así que siempre tuve algo cerca desde el pensamiento teológico. Para mí eso siempre fue importante, porque teología y filosofía siempre estuvieron juntas en la

tradición occidental, así que era necesario saber de una u otra. Yo no me dediqué a eso, es cierto, pero estudié todo lo que pude; me interesaba.

D.A.P.N. *Claro. A pesar de lo que se afana en mostrar un cierto jacobinismo Moderno, la línea divisoria entre teología y filosofía no es clara, por decir lo menos. En ese sentido, es muy interesante lo que ocurre con Cerutti, porque si uno analiza el grupo en general se da cuenta de que casi todos tenían esa apertura que les daba una cierta disposición teológico-filosófica a través de la cual pensaban las cosas. Cerutti, en cambio, parece estar pensando desde categorías más bien heredadas de una cierta ortodoxia marxista que, como se sabe, muy poco tenía que ver con Marx mismo.*

D. Picotti. Cerutti, sino mal recuerdo, estuvo en América Latina, en Ecuador. Ahí había un grupo interesante, incluido un amigo mío que estuvo conmigo en Múnich. Estando en Europa uno se enteraba muy fácilmente de lo que pasaba en Francia, en Italia, etc. Múnich, al sur, estaba un poco más cerca de Europa que el resto de Alemania, así que fue siempre una Universidad que reunía a mucha gente, donde pude conocer a muchas personas, incluidos muchos de todas partes de América Latina. Ahí yo me enteré más de América Latina que en América Latina misma, pues allá uno se siente claramente como no europeo, así que se acerca más a los hermanos latinoamericanos.

Había, pues, una diferencia importante, pues la gente mejor formada era la argentina, los chilenos, los mexicanos y algunos ecuatorianos, el resto de algún modo tenían una formación más básica, pues en sus propios países la educación era más liviana que en los otros.

Ahora bien, la Iglesia se veía ya, en ese entonces, como una Iglesia con independencia. Algunos de nosotros insistíamos mucho en el diálogo con la religiosidad indígena y afro, que también son religiosidades. Para mí, superar la colonialidad de la teología significaba pensarlo desde un planteamiento intercultural, aprovechando todo lo que el ser latinoamericano hereda, por ejemplo, de la religiosidad indígena.

D.A.P.N. *En ese sentido habría que comprender la complejidad que entraña no sólo el contacto de diversos credos religiosos, sino también el contacto plural al interior de un credo mismo. Es decir, el cristianismo en América Latina, por ejemplo, es un universo impresionante de manifestaciones, ritos y formas de asumir la relación con lo absoluto. Hay un cristianismo indígena, un cristianismo afro, un cristianismo criollo, si se quiere, y otros.*

D. Picotti. Por supuesto, y todo eso nos interesaba mucho a casi todos. La diferencia siempre es importante porque es productiva. Tal vez no tanto a Quiles, porque él era español y venía de un entorno distinto, pero al resto de nosotros sí, sobre todo Scannone, yo y algunos otros.

D.A.P.N. *El propio Scannone, jesuita, es incluso muy cercano al Papa Francisco, me parece.*

D. Picotti. Sí, y Francisco lo tiene muy presente, con todo aquello de la teología del pueblo. A Francisco, en realidad, cuando estaba en el Colegio Máximo (en donde estuvo antes de ser obispo de Buenos Aires), no lo queríamos mucho porque era muy mandón, siempre pretendía mandar. Lo cierto, sin embargo, es que las personas que tienen una cierta cualidad administrativa o política son las que prosperan, por eso lo nombraron provincial, obispo y ahora Papa. En este último puesto funciona, está muy bien y muestra su cabeza jesuítica, pero en San Miguel no favorecía mucho la cosa.