

Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología práctica

*Ricardo Salas**

Resumen: El tema central es el diálogo intercultural que se construye para aproximarse a una comprensión de los Pueblos y las religiones que están en la base de ellos. Para esto se considerarán el problema filosófico del Discurso, el problema del diálogo intercultural; vínculos con una mirada intercultural de la acción en diálogo entre filosofía y teología.

Palabras claves: Diálogo; intercultural; discurso; discursividad; reflexividad; mitos; logos; ethos; mediación; fundamentalismo.

Problems and perspectives of the intercultural dialogue as a philosophy and practical theology

Abstract: The central subject is the intercultural dialogue that is constructed to approximate towards an understanding of the towns and religions that mark the bases of them. In this respect, the philosophical problem of Speech, the problem of intercultural dialogue and how they bond with an intercultural glance of the action in dialogue between philosophy and theology will be considered.

Key words: Dialogue; intercultural; speech; discursively; reflection; myths; logo; ethos; mediation; fundamentalism

* Doctor en filosofía, académico del Departamento de Humanidades de la UCSH, Chile. Contacto: rsalas@ucsh.cl

I. Preliminares

En primer lugar, quisiera agradecer al Instituto de Ciencias Religiosas por esta invitación a inaugurar el inicio de su año académico¹. Este Instituto, con el que desde hace muchos años mantenemos relaciones interdisciplinarias con el conjunto de las unidades académicas de las humanidades, y en especial con la unidad de filosofía. Esta relación mancomunada que contribuye a hermanar filosofía y teología quisiera profundizarla aquí, con un conjunto de tesis sintéticas y teoréticas acerca del diálogo intercultural. Éste es un ideal teórico y práctico requerido para encontrar caminos interdisciplinarios para reconstruir una filosofía y una teología prácticas, que colaboren en la profundización del ideal ético de una nueva humanidad, donde podamos encontrar vías de encuentros para fundar la posibilidad de la comprensión de los pueblos y las religiones.

En segundo lugar, la perspectiva intercultural que busco esbozar aquí se nutre de las ideas ya esbozadas en un libro que recientemente las Ediciones de nuestra Casa de Estudios han publicado, con el título de *Ética intercultural*, y asimismo recoge las conclusiones más importantes del intercambio académico, realizado en el marco del Proyecto de Investigación de “Religiones en Diálogo”, que coordina la Facultad Católica de Teología de la Universidad Goethe de Frankfurt del Meno, en el mes de enero del 2004, donde recibí diversos comentarios de los colegas de dicha Facultad.

En tercer lugar, este enfoque intercultural de la acción que es lo que entendemos como filosofía y teología de la práctica, en primer lugar, nos ayudará a mostrar la riqueza de la filosofía del lenguaje, inspirada hermenéutica y pragmáticamente, y su aporte a una teoría de la acción que parte de la experiencia religiosa y de sus discursos. Esta breve exposición del problema ético tratará así de entender la relevancia del conflicto en un mundo multicultural, que exige nuevas formas de pensar la acción humana. Por ello vamos a considerar tres grandes puntos:

1. EL PROBLEMA FILOSÓFICO DEL DISCURSO. Esbozamos brevemente el estado filosófico de la cuestión.

1 Dr. Ricardo Salas Astrain, J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, 27. Januar 2004- UCSH de Santiago de Chile, 31 de marzo del 2004.

2. EL PROBLEMA DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL. Señalamos las categorías centrales de la ponencia: discursividad, interlogos, reflexividad, nexos mito-logos, y la traducción.
3. VÍNCULOS CON UNA MIRADA INTERCULTURAL DE LA ACCIÓN EN DIÁLOGO ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA. Indicamos las consecuencias de este enfoque para una filosofía y teología de la acción.

II. El problema filosófico del discurso

El marco general de esta ponencia es el de las relaciones teórico-prácticas que permite reflexionar sobre el “Discurso, el contexto cultural y la acción humana”. Un análisis fecundo se encuentra en los rigurosos análisis de la racionalidad teórico-práctica de los importantes filósofos de la hermenéutica contemporánea².

Esta investigación filosófica se puede situar al interior de la discusión sobre los aportes y limitaciones de dos perspectivas filosóficas del discurso que se han opuesto, a veces, de un modo exagerado, a saber entre una hermenéutica entendida como “teoría crítica de las ideologías” (por ejemplo, Habermas y Apel), y una hermenéutica como “recolección del sentido” (por ejemplo Gadamer, Ricoeur y Ladrière). Este proyecto me ha permitido realizar una lectura cruzada de las principales categorías de ambas teorías del discurso, lo que nos ha permitido re-edificar las nociones de razón dialógica y comunicativa, articulándolas en un nivel hermenéutico y en un nivel pragmático de mayor complejidad, que da cuenta de la dinámica de la razón en su dimensión teórico-práctica, esta es la base del análisis más adecuado del vínculo entre contexto cultural y acción humana.

La fecundidad teórica de este entrecruzamiento entre la hermenéutica y la pragmática consiste en demostrar que la razón en su dimensión teórico-práctica, al ser analogada a un giro lingüístico, permite remontar hacia la estructuración interna del lenguaje mismo, que comporta una estructura objetiva –la lengua– y una estructuración subjetiva e intersubjetiva –el discurso–. Este importante resultado

2 En forma especial destacaríamos a los filósofos Gadamer, Habermas, Ricoeur, Apel y Ladrière. Este trabajo investigativo ha sido fruto de un Proyecto financiado por Fondecyt, de duración de tres años (“Discurso, contexto cultural y acción humana”, N°1010718).

hace posible descubrir la génesis de las significaciones, tanto en el proceso de elaboración de los lenguajes de las ciencias como en los diversos niveles de significación de las formas discursivas culturales. A través de este vínculo podemos decir la experiencia y la acción humanas tal cual aparece en los contextos culturales, lo que permite redescubrir y justipreciar los dispositivos semánticos de los discursos que habían sido descuidados o despreciados por el cientificismo.

La productividad semántica de la hermenéutica de Gadamer-Ricoeur-Ladrière y las presuposiciones lógico-pragmáticas del discurso argumentativo –como lo pretende la pragmática habermasiana y apeliana– refieren a una común articulación de la dinámica significativa que se apoya analógicamente en una dinámica del sentido de orden no puramente discursiva, sino ontológica. Esta tesis, tal cual nos la confirman también los análisis de Conill de la U. de Valencia y de Maeschalck de la U de Lovaina, permite sostener que el lenguaje, en su sentido ontológico más amplio, es portador de una afirmación acerca del ser-dicho; y que a la vez destaca un movimiento de lo real que se deja plasmar por la dinámica discursiva que no es sólo un movimiento del lenguaje en sí mismo, sino que porta el sentido de la existencia humana misma, lo que exige avanzar en la construcción de un nuevo tipo de pragmática contextual, que hemos preferido denominar “pragmática prima”.

La pragmática prima, tal como la entendemos, recoge los lineamientos básicos de:

- Una hermenéutica de la finitud, como la desarrollada por Gadamer, que admite el ineludible juego de la conciencia histórica que conlleva la dimensión retórica de la interpretación.
- Una pragmática de la comunicación que asume el presupuesto de la comunidad de comunicación en un lenguaje ideal que asegura la validez de los enunciados.

La ‘pragmática prima’ ensambla las formas del discurso –desde sus raigambres histórico-narrativas y hasta sus formas de reconstrucción comunicativa más compleja– a partir de una concepción de la dinamicidad de la significatividad. La teoría lingüístico-existencial del sentido sostenida en la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur ya no puede quedar reducida meramente al diálogo y a la narración

histórica sino que requieren establecer una mediación con una teoría crítica. ¿Qué es lo que permite en última instancia esta articulación de una pragmática primera?

En primer lugar, la necesidad de formular una teoría que dé cuenta de la formalidad del sentido, ya que éste no requiere de una sustancia o contenido para mostrar un algo, sino que es parte de una estructuración teleológica interna, como lo demuestra Ladrière, para cada una de las formas discursivas, que preanuncia una dinamicidad de la misma existencia.

En segundo lugar, reconocer que así como la forma lingüística habita en la dinamicidad del lenguaje nunca clausurado, así la acción humana como expresión del acto de una existencia puede asegurarse su propia identidad ética a partir de una reapropiación reconstructiva del sí mismo. Esta perspectiva dinámica exige reconocer como categoría central “el mundo de la vida”. Desde este entorno vital específico brotan las experiencias originarias sobre las que se establecen los dispositivos de sentido. La acción humana está, por tanto, al mismo tiempo inserta en un mundo simbólico humano que solo accede parcialmente a la apropiación de este esfuerzo por existir, por lo tanto debe recurrir a la universalización de sus contenidos éticos.

Siguiendo la lectura entrecruzada de ambas teorías filosóficas hemos sido conducidos a destacar la relevancia de los rasgos de la racionalidad práctica y de los lenguajes morales de acuerdo a las interpretaciones de los cinco filósofos mencionados. Este marco dialógico y comunicativo ha sido relevante para precisar la hipótesis de investigación en este campo que entrecruza hermenéutica y pragmática. Esta tesis general queremos desarrollarla en el marco de una filosofía y una teología de la práctica inspiradas por el modelo del “diálogo intercultural”.

III. El problema del diálogo intercultural

1. La discursividad y el inter-logos

Se podría decir que la postura hermenéutica es particularmente fuerte en la comprensión de un sentido narrativo asociado a la afirmación de valores asociados al mundo de la vida. Es en este campo en el que las tesis pragmáticas tienen dificultades, en especial para mostrar

los procesos de aplicación de las normas a los contextos. La hermenéutica nos enseña que los valores aprendidos por los sujetos en los mundos de vida son parte de los soportes simbólicos y narrativos con los que debe contar una argumentación que responda a las exigencias de los contextos, como dice Michelini: “Por ello, cuando discutimos en serio, es porque queremos resolver algún problema del mundo de la vida. No se trata, por lo tanto, de contraponer artificialmente la vida a la argumentación, el vivir al argüir...”³.

El modelo del diálogo intercultural, en tanto es parte de una pragmática discursiva, exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos. Esto entrega la indicación pragmática elemental de que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. Por lo tanto en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura: por ello cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo inauténtico.

La definición pragmática de las condiciones discursivas exigidas por un auténtico diálogo intercultural, obliga a entrar a configurar con más precisión la idea que Gadamer ha formulado con la expresión de las ‘razones de los otros’. Si nosotros y los otros tenemos razones desde nuestros puntos de vista, entonces habría que caer en la idea de que todos tendrían la razón, y por ello caeríamos indefectiblemente en los errores del relativismo y del hermeneuticismo (sería ésta una tesis contextualista radical). El error de esta concepción es que cierra a las posibilidades del intercambio de razones que exige la comunicación. Pero sostenemos que el extremo contrario no es tampoco plausible; a saber, la tesis de un universalismo radical; a saber, que podemos comunicar todo a todos. Nos parece que ambos extre-

3 Michelini D., *Globalización, interculturalidad y exclusión*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2002, p. 122.

mos tienen defectos teóricos insuperables: el primero encierra las formas discursivas en el particularismo del ethos, y el segundo que exagera el discurso argumentativo presuponiendo el triunfo de la razón formalista por sobre la ‘razón vital’.

En este plano es menester sostener, al contrario de ambos extremos, que la postura pragmática instruida por la hermenéutica, exige una postura mediadora que justifica un principio o meta-norma universal que requiere ser ubicado frente a los discursos y prácticas de los sujetos en contexto. La pragmática en sentido estricto justifica las normas que aseguran un tratamiento equitativo a todos los hombres y mujeres de todas las culturas, lo que requiere un levantamiento de criterios fundacionales de los contextos de acción; ellos pueden ser meta-contextuales o intra-contextuales. Esta forma procedimental es preciso recuperarla, pero no es consistente desgajarla de los contextos de vida que es el horizonte donde se articulan las acciones de los sujetos. En nuestra óptica los procedimientos surgen a través del dinamismo operativo de los registros discursivos mismos, es en particular a partir de ellos que se establece la dinámica del sentido abierto a la universalidad, por lo tanto los procedimientos se requieren articular a las formas reflexivas operantes en cada cultura.

La modalidad pragmática permitiría precisar las condiciones lingüísticas que todos los interlocutores, que se quieren efectivamente entender, utilizarían para obtener acuerdos que respeten las especificidades propias. Esto sería el auténtico diálogo intercultural: “Sólo si el que pertenece a la cultura tenida como superior trasciende su cultura desde dentro, relativizándola y no considerándola ya como parámetro, es posible entablar un diálogo intercultural realmente simétrico y simbiótico. Pero en ese caso el diálogo será constituyente para ambos, no sólo para el de cultura popular”⁴.

Enfatizando la conciliación de estas dos propuestas: la hermenéutica y la pragmática, se requiere demostrar el nexo preciso por el que ambas son complementarias. Si se logra demostrar, ello permitiría avanzar consistentemente en una teoría de una razón ético-práctica que permita comprender y compartir las ‘razones de los otros’ en un auténtico diálogo intercultural. Entonces, habría que afirmar que es-

4 Trigo P., “Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia”, en Revista ITER N° 28 (2002), p. 74.

tas razones requieren modularse, al mismo tiempo, como parte de una actividad hermenéutica (en tanto considera la comprensión de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, en particular por su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos, narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades) y de una actividad pragmática (en tanto destaca la necesaria validación de un tipo de lenguaje que asegure enunciados válidos, que puedan ser confrontados y que entregue resultados fiables no solo para una comunidad de vida).

El diálogo intercultural que implica la aceptación de la categoría de las 'razones de los otros' supone aceptar entonces, que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productores de sentidos de los contextos de vida, sino que ella se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, y exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizado de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.

En este sentido, se exige que la propia teoría de los actos de habla, que ha dado origen a la discusión acerca de la heterogeneidad de los discursos, retome la cuestión central del lenguaje que se privilegia para enunciar tal heterogeneidad. Es correcto afirmar la existencia de reglas apropiadas a los juegos del lenguaje, como lo ha indicado el segundo Wittgenstein, en su *Investigaciones Filosóficas*; pero según nuestra perspectiva no lo sería afirmar que entre ellas no exista ninguna posibilidad de convergencias que permitan pasar de una a otra, esto supone que al menos podamos reconocer las reglas que le son necesarias para hacer significativo un discurso. Aquí resultará relevante estudiar el modelo de la traducción que ya vamos a exponer sucintamente.

La tesis central del vínculo entre las reglas y los contextos es que permite dar cuenta de la mutua acción intersubjetiva intercultural que está en el centro del debate de esta ponencia; pero por sobre todo asegura la posibilidad de una mutua comprensión, a partir no de las reglas de uno de los juegos del lenguaje, sino de un proceso de interconexión. Esto puede ayudar a entender por qué no son aceptables las

reglas, en el terreno esta vez histórico, del conjunto cultural de códigos discursivos más poderosos por sobre los discursos debilitados, y particularmente la riqueza de un estudio de un inter-logos que sugiere el ensamblaje de dos o más conjuntos de códigos discursivos, esto último es lo que cabría denominar el auténtico diálogo intercultural.

En síntesis, por diálogo intercultural entenderemos aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos. Es un diálogo intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros.

Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y el aseguramiento de una vida moral plural. Toda reflexión moral exige este reconocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. Este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos pues exige considerar la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los réciprocos reconocimientos para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de sujetos en estas sociedades multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad; se trata, más bien, de mostrar las posibilidades de su traducción eventual. Entonces, lo que está en juego es un diálogo al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de a-simetrías y de discriminación.

Empero, esta tesis contiene ciertas dificultades, ella no va de suyo ya que la comprensión de otro juego del lenguaje puede hacerse al inte-

rior de mi propia constelación cultural (discurso de un cristiano o de un ateo en un mundo occidental), u otros juegos de lenguaje alejados de nuestra constelación (discurso chamánico o budista). Es preciso distinguir entonces entre el comprender a un otro al interior de mi mundo de vida y que comparte rasgos relevantes de mi misma matriz discursiva cultural y la comprensión de un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. Pensamos que en ambos casos, con diferencias notorias por cierto, se está obligado a aceptar una cierta tensión entre unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente pueden resolverse si apelamos al concurso de una discursividad propia del diálogo intercultural.

Por esto la cuestión ya debatida de las ‘razones de los otros’ no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumida bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría, como lo ha indicado correctamente la profesora Dina Picotti, “reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos”⁵, es decir, la posibilidad de entender a los otros en sus razones a partir de una poli-fonía de logos, por el que somos conscientes de la modalidad de mi logos cultural y de cómo podemos abrirnos a otros logos.

Esta afirmación exige cuestionar la comprensión occidentalizante de esta afirmación, en clave de la crítica de una razón monocultural. Esto podría aclararse con un par de indicaciones, desde el punto de vista intercultural, como el que sugiere Panikkar. Para él el problema epistemológico de la comprensión del otro es relevante, puesto que:

“La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es *nuestra* interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el ‘otro’ no se sabe a sí mismo como ‘otro’. El ‘otro’ para la otra cultura es ‘nosotros’. Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla? ¿Cómo podemos entender al ‘otro’ si no somos el otro?”⁶.

5 Picotti D., “Sobre ‘Filosofía Intercultural’”, en *Stromata* N° 52 (1996), p. 298.

6 Panikkar en Arnaiz (Ed.), *El discurso intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 47.

Fornet-Betancourt plantea también otras consideraciones hermenéuticas acerca de la dificultad de la comprensión del otro, y las vincula con el predominio de un tipo de racionalidad monocultural, que no es consciente de todas sus mediaciones contextuales en la comunicación comprensiva del otro:

“Nuestra teoría del entender tendría que hacerse cargo del otro; precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituyente ni reconstruible desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la transformación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas”⁷.

Estas observaciones plantean como problema central la cuestión de la ecuación entre racionalidad y lenguaje, que nos parece que está en el centro de este gran debate levantado por Apel y Habermas en la ética de la discusión, pero que está contenido en el problema del sentido de la racionalidad hermenéutica en Gadamer, Ricoeur y Ladrière. Nos parece que el resultado decisivo del diálogo intercultural es ganar en el terreno de una crítica pragmática y hermenéutica de la razón monocultural. Habría que concluir que, tal como la ha practicado una filosofía occidental, hemos elaborado una construcción frecuentemente hegemónica, que no acepta ‘las razones’ de aquellos que no han alcanzado el nivel de racionalismo de nuestra cultura. Este racionalismo que proviene de la antigüedad griega, se ha desarrollado en una parte importante por la cultura occidental. Algunos pensadores piensan que este racionalismo está graficado hoy en la ampliación del proyecto de la racionalidad científico-técnica a todos los mundos de vida.

Una crítica de las dimensiones etnocentristas que han predominado en las ciencias de las culturas y en el racionalismo occidental parece

7 Fornet-Betancourt R., *Transformación intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 42.

que es compartido por los filósofos de la pragmática y de la hermenéutica, que debaten este punto, y entregan claves teóricas para una filosofía y teología de la acción. Empero, un enfoque intercultural agrega una cuestión más al asociar la crítica a la racionalidad imperante como un ejercicio de des-fundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino de un proyecto hegemónico asociado a la modernidad occidental. Por ello este ejercicio busca precisamente demostrar que existen formas de saber que no han sido valoradas suficientemente en este marco racionalista de la ciencia europea, por ello consideraremos en lo que viene, junto a Ricoeur y Maeschalck, que es preciso nuevamente reinterpretar la categoría central de la reflexividad.

2. La categoría de la reflexividad como mediación entre filosofía y teología

Sostenemos que la filosofía intercultural –y esperamos mostrar en qué sentido la teología también– exige el levantamiento de la categoría de la reflexividad. Ella es clave dentro de las exigencias del diálogo intercultural, porque permite explicitar las dificultades de comprender los códigos discursivos y prácticos de otros mundos de vida; ello permite avanzar, como nos enseña la Escuela de Frankfurt, a desvelar las formas ideológicas de la racionalidad como parte de las astucias del poder. Esclareciendo la noción de reflexividad se contribuye a avanzar en la adecuada crítica de la razón abstracta y homogénea, a partir del reconocimiento de los otros saberes culturales. En este punto se concentra el problema teórico de la eticidad fundamental del mundo de la vida. En cada forma discursiva encontramos los dispositivos de sentidos que prefiguran la eticidad propia de la acción humana. Es la ‘razón práctica intercultural’ la que avanza en la comprensión de los saberes de los mundos de vida.

La reflexividad como categoría central no lleva a afirmar un saber des-contextualizado, ni como se hablaba en la filosofía existencial de un sujeto descarnado o des-historizado. La reflexividad permite comprender en el análisis de la acción, su enraizamiento con la memoria de los que nos preceden: de sus proyectos y de las luchas pasadas, de las construcciones esbozadas y de las resistencias a las formas de dominación, y en particular nos sitúan frente a los sufrimientos vividos por los seres humanos. La reflexividad está en deuda frente al saber de los antepasados –que nos han entregado los espacios de convi-

vencia—, las tradiciones de resistencias, la espera y el sentido del dolor humano que nos acercan a los hombres y mujeres de todas las culturas. Las tradiciones que conforman los saberes que pudiéramos llamar “pre-teóricos” como afirma Habermas, no sólo son afirmaciones legadas de un mundo neutral, pacífico e ingenuo, sino es un saber que adeuda parte del sentido de la eticidad de la convivencia y de la resolución de los conflictos.

En este saber derivado ya existe una precomprensión de la convivencia humana conflictiva, por ello no es suficiente. Para avanzar en la resolución conflictiva que es propia de esta acción en contexto es preciso afirmar un espacio de la interlocución. Debe construirse ese espacio que permite cuestionar la idea simplista e ideológica de que existe una oposición radical entre ‘mis razones’ —derivadas de los registros discursivos de mi mundo de vida— y ‘las razones de otros’ relativas a los otros discursos de otros mundos de vida. Esta tesis es incorrecta puesto que implicaría introducir una ruptura irremediable en un terreno de la reflexividad moral y por lo tanto la imposibilidad del diálogo intersubjetivo en el ámbito de la acción.

Por ello cabe superar las ideas a la moda acerca de una racionalidad individualizada producto de una interpretación exagerada del nihilismo presente en la filosofía actual. Uno de los presupuestos comprensivos de una filosofía intercultural, a diferencia de las ideas en boga, es que toda acción de un ser humano conlleva significados ‘razonables’ que pueden ser rastreados desde el interior de los significados y sentidos que otorgan los mundos de vida, y que están abiertos, de un cierto modo, a otros mundos de vida.

En este plano, habría que explicitar que no es sólo inaceptable la descalificación de las ‘razones de los otros’, sino que es inconsistente con una mirada mutua desde la criticidad. Se requiere sostener así, la posibilidad de que las razones de los ‘otros’ y ‘las razones’ que emergen de mi mundo de vida se articulen llegando a acuerdos, que tendrán que ser definidos por el mismo proceso de intercomprensión.

Por ello estamos de acuerdo con la categoría de ‘interpelación’, por la que se reconoce esta participación de un otro en el diálogo, frecuentemente asimétrico: el grito del otro es siempre una forma de interpelación que cuestiona el sistema y desvela la a-simetría estructural. “Estos ‘Otros’, sin embargo, no son los otros ‘que la razón’, sino

que son otros que tienen sus ‘razones’ para ‘proponer’, ‘interpelar’ contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad de justicia⁸, o como dice Fernet-Betancourt: “El encuentro con el otro es así interpelación; interpelación desde la que debería ser repensada nuestra manera de pensar; pues en esa situación experimentamos que hay otro horizonte de comprensión que nosotros no fundamos y que, por eso mismo, nos desafía como una posibilidad de respectivizar nuestra propia situación original⁹”.

Empero en este punto, es preciso establecer una breve conexión con el tema de la inconmensurabilidad que ha sido a veces mal comprendido¹⁰. Desde nuestra perspectiva intercultural es menester tener un concepto más preciso que se deje iluminar por el diálogo intercultural. Nos parece que la idea elaborada por R. Berstein es adecuada porque evita resolver la cuestión jugando entre dos extremos ya cuestionados. Esta problemática se relaciona con dos posiciones discutibles acerca del diálogo intercultural, a saber: por una parte, el relativismo radical que tiende a cerrar el diálogo, en la medida que pretende denunciar la racionalidad dominante que asfixia los componentes reflexivos del mundo de vida, por lo cual la defensa de la inconmensurabilidad permite sostener la defensa de la resistencia a las culturas hegemónicas e invasoras; por otra parte, el universalismo radical integra el conjunto de las racionalidades en nombre del *logos* entendido como razón universal, que sería la medida de todas las racionalidades inherentes a las culturas humanas. Desde esta perspectiva, las culturas se pueden mensurar a partir de un parámetro que se levantaría como el único válido para todos, pero que termina reduciendo el papel de lo histórico y de lo particular.

Parece impropio que desde estas dos perspectivas particularista y universalista se logre precisar el carácter más adecuado de las formas razonables de la acción humana llamada a realizarse contextualmente en el encuentro intersubjetivo. Parece más adecuado repensar la racionalidad práctica no como una unidad discursiva compacta, sino como conjuntos discursivos pluriformes y dinámicos, que se ajustan

8 Dussel E., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI, 1994, p. 88.

9 Fernet-Betancourt R., *Op. cit.*, 2001, p. 41.

10 Este tema que hizo famoso T. Kuhn en su discusión acerca de los paradigmas científicos, ha sido puesto de nuevo en boga en el terreno pragmático y ético-político por el filósofo norteamericano, R. Rorty.

a los logros obtenidos por las teorías del sentido y significado de la hermenéutica y de la pragmática. Esto se podría esquematizar en una discusión que ha sido clásica en nuestros estudios de filosofía y teología, pero que aquí quisiera interpretarla en el marco de una reinterpretación de la noción del mito y del logos en el marco de este modelo del diálogo intercultural.

3. Un nuevo esbozo de la distinción entre *mythos* y *logos*

Un aporte en este sentido, lo encontramos en la obra de Pannikar. Él sostiene que la contraposición griega clásica entre *logos* y *mythos* ha conducido al concepto occidental de la razón a través de una perversión racionalista, que le ha impedido ubicar la centralidad de lo narrativa en el seno de la cultura, en vez de ayudar a reconocer sus diversas voces, su polifonía¹¹. La respuesta que ofrece Panikkar cuestiona ciertamente la primacía de una determinada forma predominante en Occidente, en que se ha homologado la razón a *logos*, pero olvidando que ella también es *mythos*. Al respecto nos señala: “El lenguaje no es solo *logos*; es también *mythos* y si los *logoi* pueden de algún modo ser traducidos, los *mythoi* son mucho más difíciles de transplantar. La ‘comprensión’ humana en el sentido de armonía y concordia requiere la comunión con el *mythos* y no se soluciona con el sueño de la *lingua universalis* de la ‘Ilustración’ en donde toda palabra tiene un sentido preciso”¹². Desde nuestra óptica se requiere enfatizar entonces matrices en que podemos reconocer los diversos logos, pero mostrar aquellos aspectos que limitan el encuentro con los otros. Ahora, sabemos que el *mythos* no puede ser entendido sólo como experiencia sino que es también un discurso. Esto es particularmente verdadero en el ámbito de lo que se podría denominar la razonabilidad o la reflexividad, que es una de las categorías claves de un punto de vista intercultural, puesto que ella surge desde los niveles simbólicos y narrativos más básicos de una cultura humana.

Ya hemos explicitado las críticas expuestas por los filósofos a la mera identificación de los problemas éticos a los problemas de lenguaje. No volveremos a repetir lo que ya hemos avanzado, pero es correcto indicar que desde el momento que se busca afirmar el reconocimien-

11 Fernet-Betancourt R., Op. cit., 2001.

12 Panikkar en Arnaiz, Op. Cit., 2002, p. 50.

to de la problemática de las razones de los otros, estaremos destacando otras formas discursivas diferentes a la argumentación, que se intenta considerar la forma por excelencia para debatir en el terreno comunicativo. Nos parece que en el sentido estricto de una teoría de las formas discursivas —que se vincula con los actos de habla— habría que reconocer que la idea medular es asociar la reflexividad a las diversas formas discursivas; ellas son las herramientas en las que se apoya cualquier sujeto de una cultura específica para expresar los significados de sus discursos humanos. Esta idea es preciosa para el análisis de la acción cultural. Es preciso reconocer que existen en todas las culturas diversos niveles reflexivos, por lo que entender por ejemplo un determinado enunciado ético exige insertarlo en un contexto significativo preciso. Es justamente en el terreno moral y ético donde no se puede dejar única y exclusivamente en las manos de los especialistas la clarificación de los sentidos, sino que debe ser una capacidad desarrollada por todos y cada uno de los sujetos a fin. El verdadero fin de la vida ética es lograr dar cuenta de las acciones de sí mismo y de la apertura a otros sujetos que comparten nuestro mundo de vida.

Si esta tesis es correcta, podemos afirmar que en todos los contextos culturales se requiere alcanzar niveles de enjuiciamiento frente a determinadas situaciones inhumanas. En cada cultura la vida ética se logra a través de las virtualidades de las formas discursivas y puede permitir llevarlas a su nivel de mayor reflexividad. El trabajo de los especialistas coincidiría entonces en la posibilidad de sostener que el problema de la lingüisticidad contextual permite comprender las relaciones intersubjetivas, lo que implica relevar a la vez una perspectiva pragmática, y la hermenéutica. Se lograría establecer así una concordancia entre ‘las razones de los otros’ con ‘las diversas formas discursivas’ que expresan la polifacética experiencia humana y moral. Existiría entonces la posibilidad de sostener que la relación práctica, por una parte, no se reduce de ningún modo a un acto comunicativo-lingüístico¹³, pero por otra parte se lograría aprovechar el tema de las ‘razones morales’ de un modo eminentemente comunicativo y reflexivo, en un terreno de los actos de habla.

Esta cuestión de una discursividad horizontal o vertical es preciso complejizarla pues las relaciones intersubjetivas se dan en planos di-

13 Dussel E., *Op. Cit.*, p. 83.

ferentes en el ámbito del discurso moral en nuestras culturas. Es correcto afirmar que existe una determinada verticalidad como la que exige el aprendizaje entre maestro y discípulo, entre padres e hijos, pero es necesario lograr siempre en algún momento, si propendemos a una personalidad moral autónoma, que logremos una cierta simetría discursiva como la que se exige en el diálogo entre pares. Diciendo esto queremos sostener que existe una tensión entre horizontalidad y verticalidad que es fundamental para dar cuenta de la compleja articulación discursiva existente en las culturas. Por lo tanto esta tesis exigiría un nuevo reconocimiento de otros modos de vida que han constituido sentido para nosotros. Por ello no hay ética intercultural sin mediación intersubjetiva¹⁴. Entre horizontalidad y verticalidad discursiva existen una serie de graduaciones contextuales que deberíamos reconocer como ejercicios de resistencia ya articulados en la interacción de las culturas dominantes y de las culturas dominadas. En este punto, es preciso indicar que una cierta hegemonización occidentalizante ha conducido a privilegiar la verticalidad por sobre la horizontalidad.

Pero el punto, y lo volvemos a reiterar, es saber si el fracaso de una relación de comprensión intersubjetiva es la última palabra, o existe la posibilidad de agudizar otras formas de búsqueda de un entendimiento alternativo que no es fácil, pero que requiere de una actitud que es plenamente ética. Volvamos a la tesis de Berstein:

“Pero la respuesta a la amenaza de este fracaso práctico –que a veces puede ser trágico– debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones ‘extrañas’. Debemos hacer esto de manera que resistamos a la doble tentación, tanto de asimilar superficialmente lo que otros dicen en nuestras propias categorías y lenguaje, sin hacer justicia a lo que es genuinamente diferente y puede ser inconmensurable, como de despachar lo que el ‘otro’ esta diciendo como si fuera un disparate incoherente. También debemos resistirnos al doble peligro de la colonización imperialista y del exotismo inauténtico –que a veces es denominado ‘vivir como los indígenas’”¹⁵.

14 Cf. Salas R., *Lo Sagrado y lo Humano*, Santiago, San Pablo, 1996, pp. 38-39.

15 Berstein R., “Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad”, en *Isegoría* N° 3 (1991), pp. 13-14.

Dicho esto se puede inferir que la idea del diálogo intercultural que sostenemos está lejos de la tesis de la plena comprensión ideal de la ética discursiva (horizontalidad) o de la tesis de la aceptación de la incompreensión histórica discursiva de los contextos (verticalidad). Es necesario forjar un modelo teórico que permita establecer efectivamente su articulación mutua. Ello puede encontrarse en el modelo de la traducción.

4. El modelo de la traducción

Hagamos referencia sucintamente al modelo de traducción, porque permite justamente ilustrar la necesidad de acordar las reglas específicas necesarias para construir espacios comunes de intercomprensión y que den cuenta de dos códigos lingüísticos y culturales que articulen una 'fusión de horizontes' significativa, que logre comprender los sentidos y significados en la forma más recíproca posible¹⁶. En este sentido, el tema de la traducción se vuelve el intermedio de la comprensión del lenguaje del otro a partir de las posibilidades que abre mi propio lenguaje y el lenguaje del otro, reconociendo que existen ciertas condiciones que preparan el trabajo de distancia y de pertenencia, y que asimismo tiene sus riesgos y limitaciones: "El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores. Esto es lo que quiere decirse cuando se recomienda que los interlocutores vayan al diálogo preparados. No basta con conocer la propia tradición; se debe también conocer, aunque sólo sea de un modo imperfecto, la cultura del otro. Es más, no podemos entender un texto a menos que conozcamos su contexto"¹⁷. En el mismo sentido, Ricoeur nos plantea:

"En realidad el nombre de traducción alude a un fenómeno universal que consiste en decir el mismo mensaje de una manera distinta. Por la traducción, el locutor de un idioma se traspasa al universo lingüístico de un idioma extranjero. A cambio, acoge dentro de un espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad idiomática puede servir de modelo a toda comprensión en la que la ausencia de lo que podría llamarse un tercero en sobrevuelo, pone en juego los

16 Salas R., "Conquista, traducción y lenguaje misionera en el siglo XVI", *Revista Mapocho* N° 32 (1992), p. 213.

17 Panikkar R. en Arnaiz, *Op. Cit.*, p. 45.

mismos operadores de traspaso en... y de acogida en... cuyo acto de traducción es el modelo”¹⁸.

Esta referencia al modelo de la traducción es significativa para cerrar, por ahora, las tres problemáticas señaladas: del diálogo intercultural en contextos a-simétricos, la cuestión de la inconmensurabilidad del otro y la posible derivación de reglas en contextos específicos de a-simetría ya que permiten sostener una idea fuerte de la relación de traducción entre los mundos de vida, no a partir de una exageración de la comprensión total ni de la incompreensión total.

Recapitulemos lo que hemos ganado para el programa de una filosofía intercultural, tal como ya ha sido definida, y con nexos precisos con la teología intercultural. La primera cuestión es que debemos abrirnos a precisar un espacio de reconstrucción discursiva de los criterios reguladores al interior de las culturas. Pero lo más decisivo de este desafío es la posibilidad teórica de hacer un camino discursivo ‘inter-culturas’ que contribuya a la elucidación de la comprensión de sí y a la comprensión del otro, definiendo los procedimientos que se necesitan para asegurar la mutua comprensión desde los contextos discursivos donde brota la productividad del sentido.

Antes de terminar este tema señalemos que el concepto más complejo de la inconmensurabilidad, que nos permite efectivamente llegar a fundamentar la posibilidad de la intercomprensión discursiva entre los diversos mundos de vida es crucial. Por ello hemos señalado que el modelo de la traducción resulta significativo para cerrar las tres problemáticas del diálogo intercultural, ya que permite sostener una idea fuerte de la relación de traductibilidad entre los mundos de vida, no a partir de una exageración de la comprensión total ni de la incompreensión total. En otras palabras, se trata de tener una concepción de un diálogo intercultural que da cuenta siempre de una distancia cultural, junto a un proceso ininterrumpido de traducción, por el cual se hace posible involucrarse en un cierto nivel de pertenencia cultural. Lo que importa mostrar es que este propio proceso requiere ser comprendido como una ética de la discursividad, y a la vez como una comprensión de nuevas condiciones para lograr una comunicación que trascienda las limitaciones de cada mundo de vida.

18 Ricoeur P., *Le Juste 2*, Paris, Editions Ésprit, 2001, p. 282.

Una filosofía y una teología intercultural, tal como ya ha sido definida, se abre a un espacio de identificación de valores asociados a los esquemas narrativos y a la reconstrucción discursiva de las reglas al interior de las tradiciones morales. Estas esquematizaciones narrativas y pragmáticas de los discursos morales se encuentran en todas las culturas, y por eso afirmamos que para comprender la acción, en clave filosófica y teológica, es preciso distinguir la posibilidad teórica de esclarecer los valores inherentes a los sistemas culturales, que conlleva una recuperación de las tradiciones religiosas; pero al mismo tiempo se requiere asumir en serio la idea de justificar principios discursivos, que permitan definir los procedimientos formales para establecer criterios mínimos que asegurarían, al menos, la mutua comprensión intercultural no asimétrica y la posibilidad de una resolución de los conflictos que atienda a los intereses de los interlocutores beligerantes.

IV. Vínculos de una mirada intercultural de la acción en diálogo entre filosofía y teología

Si recapitulamos los aspectos ganados en este terreno pedregoso del diálogo intercultural podríamos decir que la acción humana se conforma a partir de una eticidad vinculada a la gestación de dispositivos de sentidos narrativos (lo que conlleva una recuperación de los discursos religiosos) y al mismo tiempo, se requiere avanzar en la reconstrucción racional. Se podría abreviar de otro modo más filosófico, afirmando que esta discusión entre una hermenéutica y una pragmática del discurso es teóricamente relevante porque permite elaborar un nuevo marco teórico que supera las dicotomías heredadas de la filosofía racionalista y nos abre a una recuperación del diálogo entre los saberes culturales.

Esta tesis la consideramos como la perspectiva más adecuada para dar cuenta del vínculo entre el contexto cultural y la acción humana, que son discusiones relevantes para una filosofía y teología intercultural de la acción porque permiten esbozar la necesaria elaboración de un análisis meta-discursivo que responda a los desafíos de la acción en contextos culturales conflictivos. Esta tesis necesita considerar al mismo tiempo, como lo hemos reiterado, el recurso a la narración y a la argumentación. La elaboración de esta propuesta discursiva acerca de la acción es lo que está supuesto en el enfoque de lo que denominamos “ética intercultural”.

Un enfoque intercultural de la acción tal como aparece ya definida en nuestro libro, requiere ser entendido como sigue:

“Aquella forma de tematización discursiva del ethos al interior de una cultura, a partir del despliegue de los diversos niveles de reflexividad que se alcanzan en sus formas discursivas, y los posibles espacios de apertura comunicativa que se abren frente a otras formas de reflexividad asociadas a otros contextos culturales”¹⁹.

Esta definición propuesta entiende que la acción es algo propio del análisis ético a partir de las formas discursivas. Esta idea está en clara deuda con un enfoque filosófico que considera de un modo preferente el lenguaje en que se vierte la experiencia moral y se concentra en analizar los diversos sistemas de significación y sentido que tienen los enunciados morales en una cultura específica: preceptos, consejos, relatos, reglas y prohibiciones, etc. Esta atención al lenguaje moral tiene que ver con el concepto hermenéutico y pragmático ya esbozado de un discurso que da cuenta de los dispositivos semánticos de la acción humana siempre en contexto.

La racionalidad práctica, que considera la ética instruida hermenéutica y pragmáticamente, exige una consideración particular de los valores y de las normas como estructuraciones a partir del lenguaje, donde encontramos reglas lógicas, semánticas y pragmáticas básicas. Empero, este trabajo de la filosofía supone como acto segundo, que requerimos partir ya al interior del discurso moral de una cultura, por ello la filosofía moral como instancia reflexiva requiere desplegar los vínculos teóricos entre los valores culturales propios y las exigencias universales: encontraremos por lo tanto en un *ethos* particular, referencias a lo valórico y a lo normativo como partes inherentes del fenómeno de la moralidad y una exigencia de dar cuenta de su complejo discursivo acerca de lo que Hegel ha denominado la eticidad y la moralidad. Ambos no pueden separarse.

Desde este modelo del diálogo intercultural que interesa en esta ponencia, es fundamental afirmar que una perspectiva teórico-práctica de la acción en un marco intercultural exige establecer las mediaciones entre lo deóntico (normativo) y lo axiológico (valores), ya que ambos constituyen el fenómeno de la moralidad y exigen una

19 Salas R., *Ética Intercultural*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003, p. 84.

reflexividad propia de un contexto cultural específico. Por ello el análisis racional que proporciona la filosofía es insustituible para analizar el fenómeno de la discursividad moral tal cual se encuentra en una cultura específica. Sin este recurso de la reflexión racional que avanza a la justificación de los principios de la argumentación de las razones en juego, se encuentra desprovisto para hacer frente a posturas morales individualistas y fundamentalistas.

Existirían de este modo cuatro problemas relevantes acerca del vínculo del discurso, del contexto y de la acción, al que la filosofía y la teología deberían prestar particular atención en nuestro tiempo. Por honor a su paciencia, me limito a nombrarlos.

1. El análisis de los diversos discursos morales muestra al conflicto como un elemento fundamental de la deliberación humana y es por lo tanto el concepto clave para la comprensión de la acción humana en sociedades específicas, frecuentemente asimétricas.
2. El diálogo intercultural es decisivo para enfrentar contextos conflictivos, pero debe entenderse siempre en plural frente a contextos heterogéneos y asumiendo formas dispares y plasmándose en niveles discursivos diversos.
3. La reflexividad propia de la acción humana en un marco intercultural debe ser relacionada con los registros discursivos, si se quiere comprender y enfrentar todos los conflictos internos de la propia cultura en transición, como los eventuales conflictos externos frente a otras culturas en contacto; esta reflexividad posibilita la convivencia con los otros.
4. La ética intercultural, como búsqueda de este espacio de comprensión “entre-culturas”, supone una opción por la discursividad, que valida un procedimiento definitorio de las reglas a partir de una modalidad contextual que valide el diálogo y hace inaceptable el recurso a la violencia y a la guerra.

Como entre ustedes existen muchos profesores de religión, y especialistas de los temas religiosos, que pueden haberse interrogado por esta expresión de una “teología de la acción”, no quiero terminar esta breve evocación de los problemas centrales de una teoría de la acción en un marco intercultural, sin hacer referencia a ciertos aspectos que

nos permitirían dialogar disciplinariamente, y de un modo más fecundo, entre un enfoque de una filosofía y una teología de la acción.

La perspectiva esbozada, a diferencia de las teorías de la racionalidad moderna y de la actual sensibilidad posmoderna de moda, propone un concepto de razón intercultural como un *interlogos*, lo que implica poner a ambas discursividades narrativas y argumentativas en una tensión interior a la dinámica de los contextos como camino para comprender la acción humana en un mundo plural. Una filosofía y una teología práctica, animada por este razón plural en debate entre una hermenéutica y pragmática del discurso, sostiene como tesis principal que la racionalidad práctica requiere asociar las formas de vida buena y las formas de justicia, pues el discurso de la vida ética precisa al mismo tiempo de la formalidad de las reglas y de la substancia ética estrechamente asociada a los valores.

Esto hace inviable separar el ethos de una cultura de sus diversas formas religiosas y al mismo tiempo justifica la necesidad de recursos a procedimientos. Estos nos permitiría levantar cuatro hipótesis de trabajo, que deberíamos analizar en los diferentes contextos, pero que yo enuncio como hipótesis de trabajo para un programa de trabajo investigativo:

1. Las religiones, en términos generales, aseguran el orden axiológico de cada cultura, por ello las formas de eticidad están impregnados de símbolos e imaginarios religiosos. Desde ellos cada sujeto busca dar cuenta inicialmente del o de los conflictos humanos y sociales fundamentales.
2. Todas las manifestaciones religiosas, lo que incluye desde los relatos míticos hasta los poemas místicos, demuestran la pluralidad de las formas religiosas concretas: ninguna religión es un todo homogéneo y compacto, ella supone el juego de formas discursivas y tradiciones plurales.
3. La teología como ejercicio reflexivo es parte de la dinámica discursiva que asegura la posibilidad de la reconstrucción del sentido religioso, por ello es en este estadio donde se puede asegurar con más claridad el diálogo interreligioso, que supone un ejercicio complejo de traducción entre las religiones en diálogo.

4. La teología intercultural, pienso, en la medida que ejercite la interdiscursividad de sus tradiciones ad intra puede abrirse a un diálogo efectivo con otros discursos teológicos.

En este sentido, una teología de la acción implica asumir el desafío de comprender los discursos religiosos de nuestras culturas, pero no al modo de una disociación entre formas culturales y formas religiosas; identificar unas y otras abre el camino al cierre del discurso sobre sí mismo y puede conducirlo a su instrumentalización, como acontece en el fundamentalismo religioso. La acción humana se entiende entonces a partir de esquemas simbólicos y narrativos, que por lo general en la historia humana han sido proporcionados por las grandes sabidurías y religiones. Estos dispositivos de sentido están a la base misma de la eticidad humana y requieren articular en un trabajo reconstructivo racional para alcanzar su máxima reflexividad. Esto no implica decir que la eticidad está bajo la dependencia de la especulación filosófica, sino que señala que una filosofía de la acción es un trabajo derivado de un logos presente de un modo oculto en los mundos de la vida y que requiere ser tematizado universalmente. Entonces, el ethos humano está siempre dado pero es preciso siempre reconstruirlo, por ello es que precisamos el diálogo intercultural.

Normas para la presentación de originales

La Revista Ciencias Religiosas es una publicación anual del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica Silva Henríquez.

La publicación de cualquier material estará supeditada a la aprobación previa del Consejo editorial de la revista atendiendo a los requisitos de presentación que a continuación detallamos:

- Los trabajos deberán ser presentados en formato magnético (CD o diskett 3,5”) en cualquier versión de Word.
- Los artículos deberán ser escritos en tamaño carta, a espacio simple, con fuente times new roman tamaño 12, márgenes de 3 cms. en todos sus costados y con sus páginas numeradas.
- Su extensión mínima deberá ser de cuatro carillas y la máxima de doce, incluyendo gráficos, cuadros, ilustraciones, citas y bibliografía.
- Los artículos deben venir en el idioma oficial de la publicación que es el castellano. El título del trabajo debe venir en tamaño fuente 16 y los subtítulos en 14.
- Luego del título, alineado a la derecha, se debe colocar el nombre del o los autores(as). En asterisco, antes de las notas, se deberá indicar:
 1. nacionalidad del (los) autor(es)
 2. perfil profesional y/o académico
 3. institución(es) a las que está(n) adscrito(s)
 4. dirección de correo electrónico, teléfono o fax.
- Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de este origen, su ocasión, evento y fecha, además de los cambios que se hayan hecho para su versión impresa.
- Antes del comienzo del artículo, en no más de seis líneas en cada caso, se colocará su resumen en castellano y en inglés (abstract), además de la indicación, en renglón aparte (castellano e inglés) de cuatro a seis palabras o conceptos claves (key words) de identificación de contenido.
- La identificación bibliográfica en el texto va entre paréntesis, con el formato siguiente (APELLIDO, año: páginas).
- Las referencias completas se incluyen al final, del siguiente modo:

Libros:

APELLIDO, NOMBRE (año) *Título del libro destacado o en cursivas*, Editorial, Ciudad, número de páginas.

Artículos de revista o capítulo en libro:

APELLIDO, NOMBRE (año) “Título del artículo o capítulo entre comillas”, *Título de la revista o del libro destacado o en cursivas*, Volumen, número, páginas / Editorial, Ciudad.

- Las notas deberán venir al final del trabajo en fuente tamaño 11.

El envío de un trabajo a **Revista Ciencias Religiosas** implica que éste no ha sido ni está en trámite de ser publicado por otra revista.

El Comité Editorial acusará recibo de los textos e informará a sus autores de la decisión que sobre ellos se adopte en plazos no superiores a 10 y 30 días respectivamente.

La validación de las contribuciones enviadas para su publicación se hará bajo el sistema de “doble ciego” a cargo de dos evaluadores independientes.

Los autores cuyas contribuciones sean publicadas recibirán 2 ejemplares del respectivo número de la revista.

Las colaboraciones deberán ser enviadas a:

Francisco Montero

Instituto de Ciencias Religiosas

Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez

General Jofré 462, Santiago, Chile

mediante la siguiente dirección de correo electrónico: fmontero@ucsh.cl