

Una hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural en Ricardo Salas Astraín

A Hermeneutic of Intercultural R(el)acionality in Ricardo Salas Astraín

Fernando José Vergara Henríquez*

RESUMEN

El presente artículo trabaja las coordenadas fundamentales de la propuesta por una hermenéutica intercultural desarrollada por Ricardo Salas Astraín: una fenomenología hermenéutica de los mundos de vida para una comprensión situacional del otro; una ética para la superación de la asimetría negacional del otro en justicia epistemológica; y una eco-hermenéutica desde sabidurías populares y espiritualidades ancestrales para un buen vivir terrenal. La transformación intercultural de la filosofía exige un nuevo régimen relacional y una nueva narrativa racional al interior de las culturas para un reconocimiento auténtico de la diversidad de racionalidades, espiritualidades y humanidades. Ricardo Salas Astraín apuesta por el reconocimiento de una *contextualidad relacional* de una *convivialidad dialógica* para la resolución ético-política de los conflictos, desigualdades y desequilibrios socioculturales producidos por el hegemónico modelo económico neoliberal.

Palabras clave:
Hermenéutica,
interculturalidad,
ética intercultural,
diálogo, Ricardo
Salas Astraín, pen-
samiento crítico.

ABSTRACT

This article explains Ricardo Salas Astraín's proposal for intercultural hermeneutics. The proposal consists of three fundamental coordinates: (1) a phenomenological hermeneutics of the lifeworld for understanding other cultures, (2) an ethic that aims to overcome the negational asymmetry of the other in epistemological justice, and (3) an eco-hermeneutic that draws on popu-

Keywords:
Hermeneutic,
interculturality,
intercultural ethics,
dialogue, Ricardo
Salas Astraín,
critical thinking.

* Chileno. Doctor en Educación, Universitat de Barcelona, y Doctor en Filosofía, Universidad de Deusto, España. Vicerrector de Identidad y Desarrollo Estudiantil, Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago, Chile. fvergara@ucsh.cl ORCID: 0000-0003-2078-0123

lar wisdom and ancestral spiritualities to promote a good life on earth. Salas argues that transforming philosophy into an intercultural discipline requires a new relational regime and rational narrative that recognizes the diversity of rationalities, spiritualities, and humanities. Salas advocates for a dialogical coexistence that acknowledges the contextuality of relationships for resolving conflicts, inequalities, and sociocultural imbalances caused by the hegemonic neoliberal economic model.

Introducción

El pensamiento filosófico se ha definido históricamente como la teorización de la totalidad de la realidad para darle armonía al cosmos, orden al mundo y sentido a la existencia individual y colectiva. Actualmente, el saber –cautivo por la hegemónica especialización monodisciplinar y hechizado por el indicador capitalista de la competencia académica– abre espacios epistémicos interdisciplinarios y territorios hermenéuticos inéditos para escudriñar los márgenes de la reestructuración neoliberal con su matriz interpretativa instrumental, las consecuencias del relativismo ético-moral y estudiar las variables en la reflexividad propia de la universalidad y particularidad de los discursos políticos que revelen las fracturas en los patrones culturales desafiados de pensar su devenir-con desde una clarividencia subversiva intercultural como resistencia ante la asombrosa época del extrañamiento respecto del otro, del abandono del pensar y de la decepción humana a la que Ricardo Salas Astraín se ha entregado en su afán filosófico y ético intercultural.

Nuestra condición histórica, cultural y existencial se definen a partir de revoluciones, giros culturales, movimiento sociales y nuevas narrativas y plataformas interpretativas, y establecen periodos de pensamiento en los que se resuelven las formulaciones significativas que fijarán el carácter de nuestro pensar. Como ya lo hemos dicho en otro sitio (Vergara, 2014), la hermenéutica encuentra su origen en el infinito griego *hermeneúein*, que designa al menos tres direcciones de significado: expresar –afirmar y hablar–; explicar –interpretar y aclarar–; y traducir –trasladar–.

Sin embargo, los determinantes hermenéuticos de la acción interpretativa que acentúan la eficacia lingüística del término –dar a conocer y penetrar– son expresar e interpretar, pues lo verdaderamente importante de esta acción, es que “algo” –aquello interpretable– debe hacerse comprensible –esclarecimiento– o que ese algo debe ser comprendido –desvelamiento–, es decir, inteligir el significado oculto a la comprensión humana.

Esta búsqueda plantea la necesidad de un mediador que domine el “arte de comprender” las contradicciones propias de la existencia humana y su relación con la trascendencia: el elevado dios Hermes, el *daimon* transmisor e interpretativo, complemento e intermediario

facultado con geniales capacidades de inventiva y talento en el manejo del tráfico de mensajes, dichos, susurros, miradas de complicidad entre los dioses con los seres humanos y viceversa; un intérprete que maneje una lengua divina y una humana, a fin de hacer humano el mensaje divino y representar adecuadamente sus necesidades, súplicas y sacrificios a la sublime instancia.

Siguiendo lo anterior, encontramos las funciones fundamentales que definirán a la labor hermenéutica: la transferencia, interpretación y comprensión del sentido. La hermenéutica filosófica, más allá de las modernas aspiraciones y exigencias epistemológicas y absolutas de determinaciones teóricas, se presenta como una alternativa crítica ante la idolatría por la ciencia metodológicamente positivada y la incuestionabilidad en su capacidad de dar cuenta de los problemas gnoseológicos que afectan a las ciencias del espíritu, como también como una filosofía con pretensiones de universalidad para sus postulados y campos de acción, ya que la interpretación –conformada por la vida, la historia y el lenguaje– participa en toda relación sujeto-mundo y tiene por finalidad la comprensión del modo de ser y destino del ser humano, pues consideramos que la función fundamental de la relación es la constitución de la comunidad humana. Así, el problema hermenéutico de la comprensión trasciende los límites impuestos por el método de la ciencia moderna, las aporías del historicismo y la epistemología neokantiana, y se extiende a formas de experiencia tales como el arte, la historia y la filosofía.

Cabe decir que un factor determinante en la actual situación de la hermenéutica lo constituyó el giro lingüístico realizado por la filosofía analítica, lo que llevó a centrar el carácter ontológico del lenguaje al redescubrir el acontecimiento lingüístico de articulación del pensamiento con el mundo en tanto productor de sentido, y en esta articulación la hermenéutica considera que no hay comprensión del sentido ni sentido en la comprensión sin la mediación del lenguaje.

A partir de lo anterior, la hermenéutica alcanza un estatuto de teoría filosófica al hacer de la comprensión y sus precondiciones lingüísticas el centro problemático de su interés como rasgo básico de la existencia humana y, asimismo, reconocer a la interpretación como una cuestión fundamental para la filosofía (Vergara, *Sociohermenéutica* 38-40). Actualmente, la hermenéutica es la búsqueda de la clarividencia

del sentido en el acontecimiento de la interpretación sobre un fondo de conceptuabilidad que sostenga las condiciones de posibilidad de la comparecencia y reposo del sentido en tanto capaz de alcanzar una comprensión adviniente de la existencia que dona otra perspectiva de la realidad. La hermenéutica reclama para sí teorizar las aporías de la finitud humana desde la perspectiva de la temporalidad que le define, como también la situación del lenguaje en tanto condición para el acceso comprensivo de la realidad y su fundamento metafórico, arquetípico e instituyente del conocer que trabaja con anterioridad a toda conceptualización y proyecto existencial.

La hermenéutica y la experiencia de comprensión tiene como eje matricial al lenguaje para una mediación histórica y existencial de carácter universal y ontológico para la conformación de mundo o más, que haya mundo, seamos y estemos en la realidad, pues solo el ser puede ser comprendido en el lenguaje y en él, la comprensión de lo que es, aunque la lingüisticidad de la experiencia de sentido del mundo es siempre inaprensible del todo, pues si bien el lenguaje constituye el mundo humano, su comprensión es limitada. Solo se alcanza la comprensión con una comunidad histórica donde el lenguaje y el diálogo son constantes socioculturales en el desarrollo de la humanidad. Tugendhat dice al respecto que

es el lenguaje, el elemento universal de la comprensión. Un lenguaje constituye un mundo, una cultura. Pero la característica de los lenguajes humanos es que no son permeables. No vivimos en un horizonte cerrado. Pertenece a la esencia de nuestra comprensión el que podamos comprender a los otros; no solamente a las otras personas sino también las otras culturas. Así que los horizontes están abiertos para la fusión hermenéutica desde el principio. Es en este sentido de ser un fenómeno de la esfera de acción universal [pues] el objeto de la hermenéutica es la comprensión de los otros y para hacer que esta empresa tenga sentido tiene que estar conectada con nuestra comprensión presente (192).

Ante la contundencia de los procesos sistemáticos de personalización (Lipovetsky, *La era del vacío* y *El crepúsculo del deber*) que cierran la alteridad o la circunscriben a vínculos funcionales de intercambio, la conformación dialógica de lo común desde el reconocimiento es, como sostiene Gadamer, donde se juega “la verdadera humanidad del

hombre” (209). De tal forma, el diálogo es la posibilidad de comprensión del sentido en tanto lo que podríamos denominar la dinámica de la autotranscendencia de la inmanencia en una expansión hacia el otro. El diálogo nos inserta en la comprensión, mediada por el lenguaje, del sentido (la “cosa misma”), y no en un proceso dirigido intencionalmente por reglas apriorísticas, sino que “en cuanto comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad y llegamos siempre demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer” (Gadamer 2005 585).

El diálogo es el indicador de la lingüisticidad de la experiencia humana de mundo donde la interacción democrática, igualitaria y respetuosa con el otro indica la capacidad de comprender, usar y aplicar el lenguaje dialogal para la plenitud de la humanidad. La experiencia dialogal del lenguaje es la interacción en el espacio intersubjetivo entre los sujetos mediados por el reconocimiento, donde la experiencia hermenéutica alcanza su autenticidad como experiencia humana de reconocimiento inserta en la tradición histórica entendida no como una sucesión objetiva de hechos regidos por lógicas instrumentales de conveniencia, sino como una implicación subjetiva de interpretaciones bajo lógicas substanciales de convivencia.

Considerando que la hermenéutica plantea el problema del otro y de los innumerables sentidos de las relaciones humanas como límite y sustento de su quehacer teórico y práctico, donde la alteridad dialógica es el elemento fundacional del acto interpretativo y del horizonte aspirativo de la comprensión, claramente constituye una crítica a la modernidad en su capacidad de introducir profundos cambios en los patrones intelectuales de la cultura y expresa con ello un proyecto teórico-práctico que instala e impone a la razón como patrón, medida y norma -tanto trascendental como funcional- para la sociedad.

La modernidad se desplegó en Latinoamérica como un desarrollo geopolítico a través de la conquista de territorios, sujetos e ideas como un pensamiento dominante sobre un pensamiento emergente o subalterno, gestado en los territorios conquistados, en la periferia europea, que puso en práctica mecanismos de dominación y explotación sobre los que finalmente fundó su desarrollo económico, instalando una dialéctica contradictoria en el espíritu ilustrado revolucionario con el proceso de dominación y explotación, como afirma Mignolo, la colonialidad del ser y del saber y del poder (Habitar la frontera 151, 159,

167), pues la conquista no fue solo territorial, sino cultural, a través de procesos tendientes a la configuración de las subjetividades requeridas por el capitalismo industrial como la nueva imagen del mundo que de forma impetuosa y repentina se presenta en la historia sobre tres ejes de mutación cosmovisional: el cambio del geocentrismo por el heliocentrismo, de una concepción orgánica del mundo por una mecánica y del teocentrismo por el antropocentrismo.

1. Hermenéutica, interculturalidad y contextualidad moderna

La modernidad se define fundamentalmente por su irrefrenable capacidad de transformar, cambiar y convertir al mundo según categorías de cálculo, dominación, control, predicción y disposición del mundo a través del conocimiento científico, dominación tecnológica, manipulación política y económica. Sin embargo, estas competencias de control no han podido resolver el proceso de radicalización del carácter contradictorio de su sentido por su complejidad teórico-práctica como proceso ontotecnoglobalizado de integración neoliberal que establece una marginalidad discursiva desde el desencantamiento del mundo, la multiplicidad ética junto con una inmensa capacidad técnica para una metamorfosis de la racionalidad, una radicalización de la subjetividad, desplazamiento de la metafísica y extrañamiento de la trascendencia.

Al inicio del proceso de descolonización, la noción de modernidad se concebía principalmente como una teoría de modernización, con un enfoque central en definir los términos modernidad y modernización, así como en explorar sus similitudes y diferencias. Durante las décadas de los setenta y ochenta, el debate cambió su enfoque hacia la teoría de la dependencia, y la discusión académica se orientó hacia los conceptos de centro-periferia y moderno-tradición. Sin embargo, en la década de los noventa, la idea de occidentalización de la modernidad no ofrecía una categoría analítica clara, ni desde una perspectiva teórica ni en la práctica. Se comenzó a cuestionar la noción de modernización progresista, lo que llevó a que la modernidad misma se convirtiera en objeto de crítica por parte de las corrientes poscoloniales. Estas corrientes consideraban que la modernidad era un proceso homogeneizador que imponía uniformidad, lo que llevó a una dispersión en

el debate académico interdisciplinario. Este debate se centró en temas como la relación entre el pasado y lo nuevo, así como en la hegemonía de una única concepción de la modernidad.

Ante este contexto, se reclama para una adecuada comprensión una hermenéutica intercultural que asuma y exprese los efectos de la experiencia dialógica de fusión de perspectivas para la comprensión situada, transmitida, acumulada y actualizada del sujeto sobre la recepción de un mundo mediado por el lenguaje que abre la dimensión del otro, y el interpretar consiste en la apertura de la alteridad como un proceso dialógico orientado a la comprensión, en el que la razón se vuelve captación, iluminación y, finalmente, clarividencia del sentido de la comprensión del otro y de uno mismo desde su acogida. De este modo, deja hablar una tradición que aporta la idea de traspaso y permanencia en la tradición intercultural que implica entrega y donación en la transmisión de un saber y se abre a la obra que hace el lenguaje en el sujeto cuando narra la historia fundiendo los horizontes y forjando la conciencia en un constante flujo lingüístico, donde toda interpretación comporta un sentido y todo sentido implica una comprensión como base de la historicidad de nuestra propia conciencia, conciliando nuestras perspectivas singulares en una universal comprensión dialógica.

Las diversas modulaciones de la modernidad se expresan en su capacidad de mutabilidad de sus dimensiones estructurales filosófico-éticas, político-económicas y socioculturales, como también de adaptabilidad del sujeto a la conformación y consistencia interna, proyección temporal, identidad, relacionalidad y temple del sujeto, quien la percibe de manera ambivalente.

La modernidad se fundamenta en una serie de procesos socioculturales que, como afirma Quijano, convergen

primigenias promesas liberadoras [...]: la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar, de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas (33).

La modernidad prometió lo que terminó por desfondar la autoridad de pensamiento: un sujeto liberado de autoritarismos epistemológicos en un horizonte de valores universales, pero lo que ha resultado es la aparición de un sujeto esclavo de determinantes cognoscitivas en un horizonte de valores individuales de una alteridad cerrada en un tiempo/espacio en constatación de fluidez y mutación de las esferas culturales que le sostienen como promesa, proyecto y progreso, una tríada que radicalizará la racionalización y la lógica del dominio, como veremos más adelante.

La subjetividad moderna se caracteriza por una pérdida de la autoridad simbólica y una creciente fragmentación del yo. Según Žižek (2008b, *Menos que nada* y *Como un ladrón en pleno día*), en la sociedad moderna, la autoridad simbólica se ha desvanecido, lo que significa que las instituciones que solían definir y regular la identidad y el comportamiento de los sujetos, como la religión y la familia, ya no tienen el mismo peso o influencia en la existencia de los sujetos. Como resultado, los sujetos han sido dejados a su propia suerte para configurar su identidad y las narrativas de sentido, lo que ha llevado a una mayor fragmentación y atomización del yo. En lugar de encontrar significado y cohesión en las instituciones sociales tradicionales, los sujetos buscan la realización a través del consumo y la realización individual. Esto ha llevado a la creación de una cultura de la imagen y la apariencia en la que los sujetos construyen su identidad a través de la moda, los productos materiales y los medios de comunicación que consumen. Además, esta subjetividad moderna se caracteriza por una falta de coherencia y una tendencia a la contradicción.

Los sujetos adoptan múltiples identidades y comportamientos, a menudo sin considerar cómo se relacionan entre sí. Siguiendo con Žižek, “la subjetividad moderna es una subjetividad sin fundamento, un yo vacío que se llena con experiencias consumistas” (9) en una “cultura contemporánea [que] se basa en la producción de la autenticidad falsa, en la que la apariencia es más importante que la realidad” (24); “la pérdida de la autoridad simbólica ha llevado a una crisis de identidad y a una cultura del cinismo, en la que las personas ya no creen en nada” (12).

El sujeto moderno –aquel sujeto individuado-secularizado que protagoniza el proyecto de la modernidad– es el sujeto dueño de la razón y centro del universo que, gestado en el Renacimiento, tiene su estreno en

la teoría del conocimiento racionalista de Descartes que hace del *cogito* el punto de partida de todo conocimiento; alcanza su madurez teórica con la Ilustración y despliega su hegemonía histórica tras las revoluciones burguesas, en las sociedades capitalistas y liberales del siglo XIX, en la filosofía idealista y en el positivismo europeo, en la ciencia moderna de la naturaleza, en los procesos de racionalización del Estado, del derecho y de la economía, y en las utopías del Progreso y de la Historia hasta la digitalización y virtualización de lo real.

Sin embargo, a pesar de la contundencia teórico-práctica que caracteriza la transformación moderna y de todos los esfuerzos por delimitar la supremacía de la razón en el ámbito exclusivamente humano, se produjo un efecto paradójico: el descentramiento y errancia de la subjetividad, así como la desconexión y la disonancia en las narrativas que otorgan significado, lo cual constituye el marco que posibilita la identidad del sujeto moderno. Esto ha llevado a una suerte de radicalización del carácter contradictorio de la modulación racional y relacional de la modernidad histórica, como afirma Žižek: “la modernidad es una época de liberación y emancipación, pero también de dominación y opresión” (2008a 52) que se expresan en lo que podemos enumerar la experiencia de la discordancia entre la norma ético-política y el control técnico-funcional, lo que ha abierto grietas socioculturales con consecuencias y alcances que evidenciamos cotidianamente con la postergación del protagonismo del sujeto en el cambio social, la reducción de los ámbitos culturales bajo el signo desigual de la globalización como carácter totalizante de lo político-económico, el hastío ante la alerta de desfundamentación de sentido por parte de una corrupción nihilista de la consciencia, el debilitamiento de los contornos valóricos en un indoloro neoindividualismo y una profunda incredulidad en la capacidad transformadora de la razón tecnocientífica para curar las propias enfermedades que genera el programa totalitario de la modernidad que traiciona a la razón y su propósito de realización humana, convirtiendo al sujeto en un medio para la manipulación instrumental, para el extrañamiento de la naturaleza y cosificación alienante de los fines, pues la razón moderna seduce por los resultados y transformaciones materiales que es capaz de realizar la razón instrumental que no conduce a la realización de la libertad universal, sino a la creación de una racionalidad de corte administrativo-burocrática que encierra a los sujetos en un enjambre de circuitos sociales de sistemas informa-

tizados, desconectando las formas de existir de aquellas esferas culturales edificantes de sentido y valor.

De lo anterior, resulta preciso decir que la posibilidad de un nuevo modo de r(el)acionalidad dependerá necesariamente de una dialógica experiencia vivificante que recupere el valor de la intersubjetividad histórica en cuanto orden cultural constituyente del saber para la comunidad humana, y se presentará como un fondo ampliado de consciencia, reflexión, interpretación y comprensión sobre lo mundano y lo trascendental para una consciencia solidaria global, pues conviene, por una parte, insistir que la crisis se expresa en las contradicciones ético-culturales que laten en el corazón de la sociedad de mercado y su lugar en la naturaleza y, por otra parte, remarcar los caminos que conducirán a nuestras relaciones hacia un reencantamiento eco-relacional del mundo por parte de la educación, es decir, una razón-relacional y una relación-racional que haga sostenible la peculiar condición antropológica de nuestro habitar lo real en común en armonía con la naturaleza a partir de un existir plenificante no para el advenimiento de una transhumanidad, sino para la llegada de la humanidad necesaria como hemos detallado en otro sitio (Vergara 2020). Por ello, el sujeto de la modernidad ilustrada no es un sujeto reconciliado ni con el mundo ni con la historia ni consigo mismo ni menos con las contradicciones culturales modernas.

2. Un nuevo régimen r(el)acional para una filosofía intercultural

La emergencia crítica de la filosofía intercultural es un urgente proyecto teórico-práctico que no exige explicaciones, sino mediaciones, y propone un nuevo régimen de r(el)acionalidad ético-social para nuestra realidad histórica, sociocultural y existencial latinoamericana desde una suerte de sabiduría impertinente con la práctica de una convivencia solidaria e igualitaria, que sitúa al diálogo desde el reconocimiento como dispositivo para una reorganización sociopolítica global de un mundo ordenado por la integración lingüística de la potencia mitopoética y raciopoética de la palabra que sutura la fisura entre la razón y las entidades abisales y elementales como reservas teóricas para un pluri-versalismo decolonial (Grosfoguel). Para Fernet-Betancourt la “sabiduría intempestiva” (La importancia de la filosofía intercultural”

80) de la filosofía intercultural “ha respondido con un *logos* filosófico [...] capaz de recuperar el valor de la intersubjetividad histórica de cada cultura en cuanto orden constituyente de todo saber humano, que se trasciende por medio del diálogo con el otro” (“El *logos* filosófico” 34), ya que 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 vislumbra ya en esa escucha el comienzo de la transformación recíproca” (*Filosofía intercultural* 20).

Al respecto, Salas entiende por filosofía una hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural e interétnica que apuesta por la pluralidad de perspectivas y el intercambio simétrico de saberes situados en un diálogo epistémicamente diverso de las tradiciones culturales primordiales con los homogeneizadores modos de racionalidad con el fin de alcanzar la igualdad y la comprensión, la liberación y la relación y, con ello, equilibrar la supremacía del saber moderno y las injusticias naturalizadas por la traducción de todo concepto y reducción de todo acto de conocimiento en términos económicos.

Para este desafío r(el)acional es necesaria una filosofía comprometida con el cambio social equitativo que oriente nuestras experiencias hacia una solidaria humanización relacional de confianza y libertad que neutralice el sabotaje ontológico a la significancia humana y fundamente la demanda de la interculturalidad a la modernidad colonial sobre la base de relaciones transformadoras interculturales en la que la misma filosofía se transforma en clave democrática para una nueva forma de pensar.

Para ello, Salas ha abogado por un reconocimiento fraterno de las diversidades contextuales para una comprensión interhumana entendiendo una tarea a contracorriente, pues lo que necesita nuestra época es imposible pensarlo sin un sujeto crítico interpretador, sin el reconocimiento del otro en diálogo simétrico, sin la justicia relacional, sin el proyecto ético social de la identidad o sin el encuentro solidario, equitativo y libertario.

Salas ha abogado por una justicia contextual (“Notas para una contextualización de la justicia”, “Contexto, justicia y universalidad”, “Justicia contextual”, “Justicia, pluralismo y democracia” y *Luchas sociales*) desde lo propuesto por la última generación de la Teoría Crítica de la

Escuela de Frankfurt (Habermas y Honneth), la que amplía la conceptualización sobre la justicia (Rawls) y la sitúa en el ámbito filosófico sobre la política, entrando en el árido terreno de las luchas de los pueblos indígenas de América Latina amenazados por una estrategia global de dominio por los bienes naturales como combustible de la aventura moderna por el progreso.

La interculturalidad en tanto filosofía situada rechaza la diferencia entre lo universal y lo particular, pues las discusiones sobre la justicia se inician salvando lo universal sin situarla en diversos contextos de lucha, conflicto y resistencia que la hegemonía europeocéntrica de la universalidad no alcanza a resolver los graves problemas de injusticia e inequidad de la realidad latinoamericana. La justicia contextual reconoce la situación de la filosofía intercultural como eje del reconocimiento para la resolución de los conflictos y retrotraer la lógica de dominio ante una justicia que responda a las necesidades básicas de los pueblos de equidad.

Sin estos elementos, no podríamos definir el proyecto liberador de interculturalidad/decolonialidad como una etapa de engrandecimiento de las culturas que reaccionan, como diría Mignolo, frente al lado más oscuro de la modernidad (Desobediencia epistémica 46), graficado en la hegemonía del proceso ontotecnoglobalizado de la racionalidad resultista de liquidez cultural, ligereza moral, fragilización relacional y rapidación tecnomercantilizada de lo emocional, que ha trazado líneas de exclusión y marginalidad discursiva, obstruyendo el intercambio de interpretaciones y forzando una resemantización de las categorías de pensamiento, de la arquitectura simbólica de las tramas discursivas culturales, así como también ha impulsado el pronunciamiento por el rescate ecológico ante los sistemas constituidos para la servidumbre y explotación humana, y la sobreexplotación ambiental y animal. Este compromiso se expresa en dos gestos: uno, situarnos en la coordenada del reconocimiento mutuo que surge de la interacción significativa entre la racionalidad dialógica y la veta madre de la tradición cultural; dos, implicarnos en el desafío ético-político de orientación y conducción de las potencialidades humanizadoras hacia un desarrollo de la libertad y la simetría de las tradiciones frente al riesgo de una desustancialización del fundamento primordial. En palabras del propio autor, seguir el

camino de cuestionamiento radical de la homogeneidad de un sistema económico global y de un pensamiento hegemónico actual que invisibilizan las diversas formas de otredad existente, desafían la elaboración de un pensar intercultural crítico, de un mundo que se ha reducido a los artefactos y materiales definidos globalmente, impidiendo la visión de otros mundos humanos (Salas, “Intersubjetividad, otredad y reconocimiento” 97-98).

Para Salas, el objetivo de la filosofía intercultural es favorecer un modelo de coprotagonismo (Ética intercultural 79) cultural para una coniviabilidad ético-política que reduzca las brechas de comprensión y reconocimiento para una resolución ética de la paradoja antropológica cultural sobre que el progreso de la humanidad no se basa en la reciprocidad universal de un devenir fluido de interpretaciones, sino en aquella violencia sistemática que reglamenta, como afirma Foucault, la dominación y naturaliza la diferencia perpetuando el conflicto y anulando la mediación (40).

Cabe destacar que el objeto de la filosofía intercultural de Salas es, en sus palabras: “la construcción y reconstrucción del sentido de la totalidad de la existencia y de los sujetos entre sí” (Ética intercultural 55), lo que considero que constituye el eje articulador de todo su trabajo filosófico desplegado en tres vectores reflexivos: una ética para la superación de la asimetría negacional del otro en justicia epistemológica; una fenomenología hermenéutica de los mundos de la vida para una comprensión situacional y contextual del nosotros; y una eco-hermenéutica desde sabidurías populares y espiritualidades ancestrales para un buen vivir terrenal. Dicho esto, el sentido en la hermenéutica no es, pues, el mero sentido lógico-funcional, sino el sentido ontológico-existencial que responde a las preguntas arquetipo-existenciales del sujeto y sus mundos de vida, pues los mundos de vida no son otra cosa que los mundos de sentido relacional de la existencia. El sentido no es entonces la mera explicación abstracta de lo real, sino más bien, una explicación implicativa de lo real vivido.

En este orden de ideas, el reto que Salas asume es por una interculturalidad no reductiva, abierta y tolerante “que supera ciertas limitaciones de las categorías de aculturación, transculturación y mestizaje, que presuponen una inclinación semántica del tipo de absorción evolutiva” (Ética intercultural 80), una hermenéutica intercultural que

vivifica la mediación, comunicación y comprensión propias de las superposiciones culturales modernas, sus relaciones no igualitarias y conflictos de identidad con las racionalidades jurídico-políticas y sus sustratos originarios desde una coimplicación dialógica de apertura reflexiva de las formas discursivas posibles dentro de los contextos culturales, pues si para la hermenéutica habitamos *en la* palabra, entonces convivimos *en el* diálogo.

La consistencia argumentativa y grosor disciplinar de una hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural y decolonial salasiana, con la especificidad de un pensar situado de raíz fenomenológico-hermenéutica y matriz crítico-intercultural de la liberación filosófica latinoamericana, la encontramos en sus obras iniciales. En *Lo sagrado y lo humano*. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos se fragua una complicidad entre las culturas populares y étnicas diferenciadas para enfrentar los cambios globales que resguardan sus cosmologías, tradiciones y valores al redimensionar los espacios y tiempos culturales que claman por su reconocimiento en igualdad de condiciones; y en *Ética Intercultural*. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano trabaja la posibilidad de una reconstrucción de las condiciones discursivas elementales para un diálogo basado en la solidaridad entre los diferentes modos de vida: la universalidad discursiva como fundamento ético por una igualdad de derechos, reciprocidad simétrica de la diferencia y rechazo de la conflictividad violenta de la exclusión para

definir la identidad de una comunidad moral y política, así como el sentido de una tradición religiosa viable para un proyecto universalista y en particular que responda a las víctimas y a los dolores y cicatrices sociales y políticas que asumen las religiones hoy en sociedades asimétricas y un mundo global que aparece en su inmanencia desprovisto de sentido (Salas, "Reconocimiento y diálogo 298).

La tarea intercultural adquiere una urgencia ético-política, pues el tema central de la eticidad intercultural es el marco del capitalismo tardío como (des)fondo cultural hegemónico. Por ello la emergencia de las subjetividades y la urgencia por un reconocimiento intersubjetivo que genere comunicación auténtica entre los diversos mundos de vida. Estos últimos son nutridos y desnutridos tanto por la experiencia moral como

por la racionalidad del modelo económico hegemónico que subyace entre los sujetos como determinantes cognitivos y relacionales.

Dado que la experiencia hermenéutica de acontecer lingüístico es previa a la comprensión, el modo de hacer hermenéutica está orientado hacia el encuentro con la verdad, pero para Salas el quehacer hermenéutico está orientado hacia el encuentro con la verdad del otro para un retorno al sí mismo en una convivialidad auténtica de reconocimiento. Desde esta perspectiva, el lenguaje puede ser entendido como el código que da orden al mundo y articula el tráfico significativo de mensajes en un sistema normativo para la comprensión de la historia, y también como instrumento simbólico del poder sagrado en un sistema abierto de significaciones, lugar de revelación del ser e intento de participación en su verdad.

Según lo expuesto, como afirma Salas, “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” (*Estudios interculturales* 26).

Con esto, Salas reivindica las vinculaciones entre lenguaje, hermenéutica y ética, donde el lenguaje inculca dialógicamente la conflictividad de las relaciones humanas y, por ello, no olvida que el horizonte dialógico del lenguaje es la comprensión como margen interpretativo; es también el antídoto a la negación r(el)acional del otro que lo salva, en primer término, de caer en las opacidades de las representaciones unilaterales sobre la realidad; en segundo, de las contradicciones inherentes a toda interpretación; y, en tercer término, de la dominación, conversión o imposición de una cultura sobre otra. Si el lenguaje hace que seamos humanos y el diálogo hace que seamos humanidad, la interculturalidad hace que seamos una comunidad hermenéutico-dialógica de saberes, pues el diálogo es la epifanía lingüística del sentido vivificante tanto de un *ethos* de reconocimiento como de un *pathos* de lucha para una *koinonia* de comprensión interhumana.

En este contexto, es parte fundamental de la estructura del conocimiento humano la dialogicidad del *logos* (Panikkar 67) que opera la razón intersubjetiva como “proceso de transportación y tráfico en

múltiples sentidos de las diversas racionalidades” (Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural* 189) que las “culturas han ido trazando [con sus] diferentes horizontes de inteligibilidad, no reducibles entre sí. De allí que surja la necesidad [...] de interrelación, convivencia, diálogo posible dada la apertura infinita del espíritu humano, que puede asimilar otras concreciones además de la propia” (Picotti, “Existencia e interculturalidad” 72) entrelazando, como afirma Picotti, un pensar “interlógico” que “configura su inteligibilidad y racionalidad en la medida de su experiencia, o sea, atravesando lo que acaece –identidades, disciplinas, culturas– [...], al mismo tiempo que debe enfrentar las posibilidades y dificultades propias de las relaciones vivientes” (71). Entrar en diálogo vivificante significa estar dispuestos a comprender al otro en y desde su mundo en una alteridad bidireccional.

Como sostiene Deleuze, “el Otro asegura los márgenes y transiciones en el mundo. Es la suavidad de las contigüidades y semejanzas. Regula las transformaciones de la forma y del fondo, las variaciones de profundidad. [El] otro [...] introduce el signo de lo no percibido en lo que yo percibo, me determina a hacerme cargo de lo que yo no percibo como perceptible por el otro” (322-323) que traspasa el paradigma ontológico de la totalidad monológica y nos ubica en el dominio de la comunidad dialógica de la alteridad. En relación con esto, una de las claves fundamentales de la hermenéutica es que nos introduce en la comprensión de los acontecimientos y de los textos de otras tradiciones culturales, como también de aquellos acontecimientos y textos del pasado de nuestra misma tradición. Lo decisivo de la reciprocidad relacional es que el mundo se nos presenta comprensible, nuestra humanidad adquiere sentido y la historia nos reconoce.

De tal forma, como proceso dialéctico de fusión de perspectivas, aspira a superar la limitación de nuestros propios horizontes cerrados por las funciones instrumentales de la razón y las expectativas totalizadoras del saber, donando de sentido a la existencia humana que, situada en su historicidad, nos incorpora a una comunidad temporal dialogante que se nutre de la solidaria equivalencia entre narrativas que buscan la comprensión y, con esto, se constituye como una forma que se sabe a sí misma en tanto efectual, debido a que la eficacia de la historia se va fraguando por la tradición, en la que cada interpretación es fijada por el

lenguaje como suceso que hace época y, por ello, no puede ser olvidado, pero, a la vez, rebasa la comprensión del sujeto, influyendo en el futuro sin permanecer en sus consideraciones o conflictos, sino como el acopio dialógico que constituye el acervo lingüístico de la tradición, y es, como hemos denominado en otro lugar, tradición hermenéutica (Vergara, “Gadamer y la hermenéutica”) y comprensión efectual (Vergara, “Gadamer y la ‘comprensión efectual’”).

Una característica fundamental del diálogo intercultural para este nuevo régimen r(el)acional es que sitúa a los sujetos en perspectivas de transformación recíproca, como sostiene Hopenhayn: “La comprensión del otro produce en mí un desplazamiento de perspectiva. El pluralismo deviene perspectivismo” (“Transculturalidad y diferencia”). Por ello podemos afirmar que la *praxis* hermenéutico-dialógica es perspectivística, la que supone que toda perspectiva es una interpretación válida constituyente de sentido y pregunta por una base fiable para orientarse en el caos existencial de nuestra experiencia de mundo, conjugando diversos elementos de una realidad compleja y vertiginosa que acepta las lógicas de la diferencia, contradicción y multiplicidad cuando se interpreta intensamente la realidad, incluso la misma interpretación, ya que envuelve la óptica que determina el valor vital del saber que ahora se revela ilimitado en perspectivas sobre un mundo al que es inevitable e indispensable interpretar.

El pluralismo integral de interpretaciones supone un “desplazamiento de perspectivas [que] abre la posibilidad de producir múltiples contextos singulares de interpretación [dándole] sentido a cada perspectiva como momento singular dentro de un devenir múltiple y exuberante en perspectivas” (Hopenhayn, *Después del nihilismo* 168), interpretado por un sujeto que, a la vez, es interpretable, lo que produce una mecánica entre universalidad y pluralidad, tolerancia e intolerancia, tradición y renovación de interpretaciones, mediada por la intensidad y desenfreno de una libertad creativo-interpretativa, y de toda vida que encuentra en el perspectivismo su “condición fundamental” (Nietzsche 18). En este sentido, la reversibilidad de las perspectivas en la infinitud del devenir asegura que haya reconocimiento, crítica y aceptación.

De lo que se trata, en este punto, es sobre el sentido de la hermenéutica del diálogo intercultural o, en otras palabras, sobre aquello que sucede en la racionalidad moderna cuando intenta ajustar su

carácter monológico intradiscursivo de un sujeto individuado asimétrico, con el carácter dialógico interdiscursivo de un otro comunitario simétrico, vale decir, con la r(el)acionalidad moderna interpelada por la interculturalidad. La función del diálogo es insuflar de sentido al lenguaje, por tanto, solo en la relacionalidad del lenguaje es posible el sentido, tratándose entonces de un sentido dialógico de carácter intersubjetivo que responderá a la coimplicación o correspondencia ontológica entre el sujeto y el mundo, donde es central la relación como la sutura simbólica de la fisura real de la diferencia o conflictividad propia de las relaciones humanas. En palabras de Salas, “la filosofía actual debe abrirse al desafío de la interculturalidad vuelve relevante el diálogo entre universos contextuales que buscan la universalidad a través de la comunicación recíproca y dialógica” (Álvarez y Salas 69), es decir, se “refiere a un ejercicio de comprensión de los otros mediado por el lenguaje, y de las posibilidades prácticas de convivir en común” (70).

Se reclama para ello, entonces, un universo hermenéutico intercultural que asuma y exprese los efectos de la experiencia dialógica de fusión de perspectivas para la comprensión situada, transmitida, acumulada y actualizada del sujeto sobre la recepción de los mundos de vida mediados por el lenguaje que abre la dimensión del otro. Hay que mencionar que, para Salas, el “problema de la lingüisticidad contextual permite comprender las relaciones intersubjetivas, lo que implica poner de relieve conjuntamente la perspectiva pragmática y la hermenéutica en el análisis de las razones” (“Notas para una contextualización de la justicia” 157).

En esta complementariedad de perspectivas teóricas radica la potencia de la propuesta de Salas referida a la contextualidad dialógica en el marco de “la racionalidad práctica [...] como conjuntos discursivos pluriformes y dinámicos, desde donde se hace posible asumir la reconstrucción de las categorías abstractas que provienen de la filosofía europea o de cualquier otro contexto” (158). Cabe mencionar que “la cuestión del contexto se jugaría en dos niveles; el primero respecto a esta superación de una reducción universalista del capitalismo neoliberal que es la opción general de su trabajo [de Ricardo Salas Astraín], y en segundo lugar la conciliación teórica entre una reflexión contextualizada que logre coordinarse con un pensamiento universal” (Valdés 18).

Respecto de lo anterior, sabemos que nuestro mundo es representado or el lenguaje y que existe fundamentalmente por el diálogo entre subjetividades coimplicadas: somos un ininterrumpido pensamiento sostenido por vigas hermenéuticas de reconocimiento que amplía el modelo de racionalidad enunciativo-técnico-instrumental y asume los procesos narrativos de los contextos alternativos y articula la autorreflexividad, la reflexividad contextual, la pragmática de las normativas ético-políticas, las tecnologías discursivas de construcción de sentido y la articulación de diversos registros narrativos junto a los usos específicos de significación.

El diálogo salva al sujeto de caer tanto en las opacidades de las representaciones unilaterales sobre la realidad como de la dominación, conversión o imposición de verdades parciales, pues al extender la palabra relacional del diálogo, se despliega la identidad y se prolonga una unidad discursiva o narrativa como disposición del ser, del pensar y del hacer: surge el otro en una circularidad donde cada uno se reconoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en y desde sí mismo. En palabras de Bajtín, “ser significa ser para otro, y a través del otro, para sí” (312) o, como afirma Marcel, “sólo a partir de otro o de los otros podemos comprendernos” (207) donde “todo lo que sucede “entre nosotros” concierne a todo el mundo”, según Lévinas (226). Por ejemplo, para Giannini “el lenguaje [...] es apofántico en el sentido de poner ante los ojos de alguien eso mismo hacia lo que apuntan nuestras palabras” (1.042) donde la vocación ontológica del lenguaje se juega tercamente en “la disponibilidad del otro [y] repudio a la identidad pura y simple” (1.042). Como afirma Salas, “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” (Ética intercultural 26).

Para Salas el eje práctico de la hermenéutica intercultural y del diálogo de saberes radica no solo en la afirmación de la contextualidad situacional, , sino en una suerte de radicalización de convivialidad r(el)acional en el horizonte de la justicia, pues tanto la contextualidad como la coniviabilidad son coordenadas relacionales que dan sentido al tráfico de racionalidades e interpretaciones en el marco del cuestio-

namiento a las fuerzas de estandarización y uniformidad del sistema económico hegemónico que deslegitima la capacidad utópica de los discursos ético-políticos para transformar la realidad en clave de justicia social, para mediar ante el divorcio entre razón instructora de los valores y la razón instrumental de los bienes.

De acuerdo con lo dicho, entonces, la propuesta intercultural que asume Salas ante el problema hermenéutico de la comprensión del otro contiene un desafío dialógico-coimplicativo para una r(el)aciona- lidad intercultural y, por ello, carga sobre sí una exigencia hermenéuti- ca de base y que sin ella no se entiende ni se ponen en práctica ningun- a de los dos: el diálogo efectual de la voluntad de reconocimiento de los involucrados envueltos, como diría Ortiz-Osés, en un “diálogo in- teranímico” (Ortiz-Osés y Lanceros 15) que equilibra dualécticamente las relaciones, sabidurías y espiritualidades con las individualidades, las ignorancias y los misterios racionales y trascendentales. Surge así, la exigencia por una hermenéutica del sentido que entrevé su camino en la pluralidad de perspectivas situada en una “coimplicación de con- trarios” (Ortiz-Osés, *Amor y sentido* 99) como la dualéctica de un ma- ridaje entre realidad e idealidad figurado por el lenguaje (Ortiz-Osés, *Visiones del mundo* 81) en el que nos encontramos “con- dicionados es el Relato del Ser como Sentido. El Sentido, en efecto, dice relación, *logos*-reunión, relación de implicación. [...] El lenguaje [...] es la to- pología de un sentido definido como implicación [es] la explicación implicativa de lo real [que es] caracterización del sentido: explicación implicativa de lo real, sublimación no-represora de lo subliminal, ex- tracción contracta del Ser” (Ortiz-Osés, *Metafísica del sentido* 33), que equilibra los pilares translúcidos en los que se fundan los arquetipos históricos de comprensión del sentido.

Se debe agregar a lo anterior que toda interpretación se funda en una confianza en el lenguaje donde la comprensión se vivifica por el diálogo que, libre y hospitalariamente, articula un mundo común don- de se juega la humanidad de reconocimiento-cuidado, de identidad- diferencia, de alteridad-extrañeza, de tolerancia-respeto. Para la filo- sofía hermenéutica, el diálogo es el indicador de la lingüisticidad de la experiencia humana de mundo donde la interacción democrática, igualitaria y respetuosa con la otredad muestra la capacidad de usar y aplicar el lenguaje dialogal para la plenitud de la humanidad.

Esta experiencia dialogal del lenguaje es el espacio intersubjetivo propio de la verdad develada en la interacción entre los sujetos que nos transforma como fenómeno global de la vida, en la que una incapacidad para el diálogo en el otro vendría a ser, en realidad, el reconocimiento de la propia incapacidad para el diálogo en el yo. Tal incapacidad, ya que no es una cualidad inmanente a la naturaleza humana, es posible de modificar y, por tanto, educar una capacidad hermenéutico-dialógica de comprensión del otro. Cabe enfatizar que la experiencia hermenéutica como reciprocidad r(el)acional alcanza su autenticidad como experiencia humana de reconocimiento inserta en la tradición histórica entendida no como una sucesión objetiva de hechos, sino como una coimplicación intersubjetiva de interpretaciones.

En fin, la hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural de Salas integra saberes regionales en una unidad de reconocimiento y copertenencia, donde las interpretaciones circulen y fluyan en el todo global de la cultura. El modo intercultural de los saberes debe seguir la articulación propia de los mundos de la vida, de tal modo que moverse entre conceptos, discursos y narrativas sea conforme al *logos* en virtud del cual se articula y ordena el cosmos. El saber intercultural dialógicamente articulado debe garantizar la correspondencia entre el pensar y aquello que lo trasciende, es decir, la historia.

Todo lo planteado hasta ahora indica que la hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural reacciona ante una interculturalidad que ha marchado entre la radicalización de la diferencia, la emancipación de la universalidad, la hegemonía de la individualidad y el reconocimiento dialógico de la igualdad, sin dejar de lado aquello que subyace y fundamenta la realidad, le da sentido, orden, jerarquía y valor; aquello que trasciende al ser humano desde la inmanencia y le proyecta hacia su plenitud.

Los anteriores conceptos fundan la idea filosófica sobre la especificidad, circunstancia y contexto de la interculturalidad, la que vivifica la labor moderna de interpretación y comprensión de las superposiciones culturales, sus relaciones y conflictos, explicitando la coimplicación entre hermenéutica dialógica y espiritualidad intercultural. Esta tarea es imposible pensarla sin un sujeto crítico-interpretador; sin el reconocimiento del otro en diálogo simétrico, sin el proyecto sociopolítico de la identidad o sin el encuentro cultural solidario, equitativo y

libertario. Sin estos elementos, no podríamos definir el proyecto liberador que interpela a una modernidad que revela a la interculturalidad como una etapa de engrandecimiento de las culturas que reaccionan frente a los avatares del progreso resultista de la globalización neoliberal de liquidez cultural, ligereza moral, fragilización relacional y rapiación tecnomercantilizada de lo emocional.

De acuerdo con lo anterior, Fornet-Betancourt desarrolla la idea de espiritualidad en tres puntos: la observación, la denuncia y el pronunciamiento. En primer lugar, el concepto o idea de espiritualidad hace referencia a una

experiencia crítica que [...] dispone a una persona o comunidad a estar en guardia contra el hábito de ejercer el conocimiento de las relaciones por las que son convivencia y vida de tal manera que lo conviertan en el instrumento reductor de una razón que positiviza y cosifica las relaciones de la vida [y] centrar el debate en la profundización intercultural e interreligiosa de las tradiciones de la espiritualidad crítica que se ofrecen como asiento de la libertad en el hombre y aclarar en qué medida estas tradiciones espirituales nos puede servir de hilo conductor para la revisión del horizonte del saber hegemónico y de sus consecuencias para la práctica de la justicia en el mundo de hoy (Filosofía y espiritualidad en diálogo 98).

Como denuncia de la

expulsión de la espiritualidad de los procesos del conocimiento humano y del trato con la realidad es precisamente uno de los factores que han contribuido de manera determinante a la expansión y consolidación a escala mundial de la hegemonía de una epistemología que se prohíbe mantener una relación de amor con lo que conoce, porque de lo contrario no lo puede cosificar ni someterlo a la ley del mercado [por ello] denunciamos la hegemonía de una epistemología que asalta, saquea y trastorna lo que conoce para ajustarlo, por estrechamiento o empobrecimiento, a la medida de un mundo proyectado como una máquina industrial” (Filosofía y espiritualidad en diálogo 98).

Y como pronunciamiento, la espiritualidad es un “levantamiento de los saberes espirituales de la humanidad que quiebra el totalita-

rismo epistémico vigente y haga posible revertir el curso de la historia con una renovación espiritual” (Filosofía y espiritualidad en diálogo 99).

Conclusión

La hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural salasiana como filosofía situada significa la oportunidad de iniciar un diálogo teórico desde la interculturalidad como un paradigma de coexistencia cultural que construya nuevos marcos conceptuales, analíticos y teóricos, en los cuales se generen nuevos paradigmas de significación relacional en el marco de la comprensión de la alteridad.

Todo lo planteado nos hace concluir que la filosofía intercultural de Salas se inscribe en la constelación de la hermenéutica filosófica con tres coordenadas de navegación: confianza, reconocimiento intersubjetivo y horizonte de expectativas que convergen en la r(el)acionalidad intercultural para la coconstrucción de la relacionalidad como movimiento recíproco entre sujeto y mundo. Además, recalquemos que el problema filosófico central al cual se ha reaccionado ante el imperio epistemológico actual, desde la clave intercultural, ha sido, como ha sostenido Dussel, “la dialéctica entre universalismo –de una civilización moderna– y la particularidad –de las grandes culturas y tradiciones del mundo colonial–” (362), es decir, de una particular dialéctica entre posiciones e imposiciones culturales enfrentadas en las esferas del saber, creer y hacer. En este sentido, el problema epistemológico de la comprensión del otro radica en lo que Ortiz-Osés (*Nietzsche: la disonancia encarnada*) denomina dualéctica entre el uno y el otro o, como decimos nosotros, una especial dualéctica dialógico-coimplicativa entre historia, sabiduría y espíritu. Digamos entonces que el diálogo dialéctico/dualéctico de opuestos compuestos fecunda espiritualmente de sentido a la interculturalidad e invoca interculturalmente a las energías espirituales de la historia.

Por ello, la filosofía intercultural apuesta por un carácter dialógico como elemento esencial para alcanzar la igualdad y la comprensión, la liberación y la relación junto al mutuo reconocimiento de los participantes en una equilibrada y simétrica cuota de poder relacional. El diálogo es abrir al otro a la verificación intersubjetiva a

través del lenguaje, como dice Ortiz-Osés (*Antropología hermenéutica* 65) “si lo que somos es un diálogo [...], la verdad del diálogo no radica en un hablar por no callar sino en un hablar, para callar (para dar paso al otro)”. En fin, ¿qué es lo que permite, en última instancia, la articulación entre hermenéutica y espiritualidad? Lo permite el diálogo como ecumenismo fraternal del sentido vivificante que se produce en la narración contextualizada de la historia, sin contraposiciones forzosas ni ficticias entre las argumentaciones de nuestros discursos y las expectativas de reconocimiento.

Por ello, la racionalidad que se aplica en el diálogo es fundamental, pues para no caer en relativismos, autoritarismos o en un excesivo hermeneuticismo, es necesario aceptar democráticamente que el otro tiene las mismas razones que uno mismo. En este sentido, el diálogo intercultural exige una suerte de reflexividad al interior de la construcción de sentido de los contextos culturales y exige la articulación interlógica e interanímica de la vida, que se abre a la construcción coimplicativa de una multiplicidad de racionalidades que tejen narrativas sustanciales de convivencia en un mundo regido por lógicas instrumentales de conveniencia.

Luego de lo anterior, y para englobar las ideas expuestas, planteemos dos preguntas sobre la fecundidad y lo propio de la hermenéutica de la r(el)acionalidad intercultural de Salas. Primero, ¿qué es aquello que la práctica ética de la filosofía intercultural transforma? Lo que transforma es la reciprocidad fundante del conjunto de racionalidades o sabidurías bajo cuya influencia las diferentes prácticas sociales producen sus efectos propios, a saber, justicia, equidad, reconocimiento, respeto, entre otros. Y segundo, ¿qué es lo que permite la articulación entre hermenéutica, otredad y reconocimiento en el pensamiento de Salas? Lo permite la osadía del proyecto filosófico intercultural de una hermenéutica de la r(el)acionalidad para una contextualidad relacional donde las narrativas sustanciales tejan los mundos vitales de la totalidad común y cumplir con el objeto/objetivo filosófico más complejo y a lo cual el pensamiento se ha desvelado durante toda su historia: “la construcción y reconstrucción del sentido de la totalidad de la existencia y de los sujetos entre sí” (Salas, *Ética intercultural* 55).

Referencias

- Álvarez, Ingrid y Ricardo Salas. "Perspectivas hermenéuticas acerca de la filosofía intercultural y del diálogo de saberes". *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. II, n° 3, 2015, pp. 65-82.
- Bajtín, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*. Traducido por Tatiana Bubnova. Siglo XXI, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 1989.
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México, 1994.
- . *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Desclée de Brouwer, 2001.
- . "La importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina". *Pensar un mundo durable para todos*, ed. y coord. E. Montiel. UNESCO/UNMSM, 2014.
- . (2016). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Concordia Reihe Monographien, 2016.
- . "El logos filosófico en su praxis intercultural." *Raúl Fornet-Betancourt: Intersubjetividad, Diálogo y Ética Intercultural. Una interpretación desde la filosofía latinoamericana*, Z. C. Díaz Montiel. Nova Harmonia/Universidad del Zulia, 2017.
- . *La interculturalidad a prueba*. Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 2006.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Sígueme, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme, 2005.
- Giannini, Humberto. "En el diálogo de las lenguas. Pensar desde el español". *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n° 734, 2008, pp. 1.041-1.046.
- Grosfoguel, Ramón. "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial". *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, pp. 199-215.
- Hopenhayn, Martín. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Andrés Bello, 1998.

- _____. "Transculturalidad y diferencia". *Cinta de Moebio*, n° 7, 2000, pp. 2-5.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, 1997.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducido por Joan Vinyoli y Michèle Pen-dax. Anagrama, 2002.
- _____. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, 2008.
- Marcel, Gabriel *El misterio del ser*. Sudamericana, 1953.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, 2010.
- _____. *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad. (Antología, 1999-2014)*. CIDOB y UACJ, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 1993.
- Ortiz-Osés, Andrés. *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*. Ricardo Aguilera, 1973.
- _____. *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicancia*. Universidad de Deusto, 1989.
- _____. *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Universidad de Deusto, 1995.
- _____. *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Anthropos, 2003.
- _____. *Nietzsche: la disonancia encarnada*. Libros del Innombrable, 2010.
- Ortiz-Osés, Andrés. y Lanceros, Patxi (eds.). *Diccionario de la Existencia. Asuntos relevantes de la vida humana*. Anthropos, 2006.
- Panikkar, Raimon *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*. Península, 2003.
- _____. "Existencia e interculturalidad". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 18, n° 1, 2016, pp. 69-77.
- Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad & Política Ediciones, 1998.

- Salas, Ricardo. (1996). *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Ediciones San Pablo, 1996.
- . Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano. Abya-Yala, 2006. A
- . *Estudios interculturales, hermenéutica y sujetos históricos*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2006. B
- . “Intersubjetividad, otredad y reconocimiento. Diálogos fenomenológicos para pensar la cuestión del otro en la filosofía intercultural”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, n° 42, 2012, pp. 83-104. A
- . “Reconocimiento y diálogo intercultural entre religiones”. *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Editado por C. Parker. IDEA-USACH, 2012. B
- . “Notas para una contextualización de la justicia, desde y más allá de Frankfurt”. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 32, 2015, pp. 59-97.
- . “Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas”. *Estudios Políticos de la U. de Antioquia*, n° 55, 2019, pp. 163-181. A
- . “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu”. *Revista nuestraAmérica*, vol. 7, n° 14, 2019, pp. 315-336. 2019 D /B salas astrain
- . “Justicia, pluralismo y democracia”. *Claves de la justicia en América Latina*, E. López, A. Niño y L. Tovar. Tirant lo Blanch, 2019, pp. 163-182. C/C
- . (ed.). *Luchas sociales, justicia contextualizada y dignidad de los pueblos*. Ariadna Ediciones, 2020.
- Tugendhat, Ernst. *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*. Gedisa, 1998.
- Valdés, Cristián. “Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maeschalck y R. Salas Astráin”. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 25, n° 88, 2020, pp. 14-33.
- Vergara, Fernando. “Gadamer y la ‘comprensión efectual’: diálogo y traducción en el horizonte de la *koiné* contemporánea”. *Revista Universum*, vol. 23, n° 2, 2008, pp. 184-200.

- _____. “Gadamer y la hermenéutica de la comprensión dialógica: historia y lenguaje”. *Revista de Filosofía*, vol. 69, n° 2, 2011, pp. 74-93.
- _____. *Sociohermenéutica trágica de la modernidad. Razón, interpretación e identidad*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2014.
- _____. “La condición contradictoria de la r(el)acionalidad moderna”. *La Revista Católica*, n° 1.207, septiembre, 2020, pp. 32-36.
- Walsh, Catherine. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. compilado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Žižek, Slavoj. *¿Cómo leer a Lacan?* Paidós, 2008^a
- _____. Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, 2008^b; *¿Cómo leer a Lacan?* Paidós, 2008^a
- _____. *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Akal, 2015.
- _____. *Como un ladrón en pleno día. El poder en la era de la poshumanidad*. Anagrama, 2021.