



3

## Sociohermenéutica de la modernidad e interculturalidad dialógica. Co(i)mplicación conceptual

Fernando José Vergara Henríquez  
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile.

### Carácter hermenéutico de la interculturalidad

El presente artículo intenta desarrollar categorías que adquieren una profunda urdimbre conceptual: no podemos pensar la modernidad sin un sujeto crítico-interpretador, sin el reconocimiento del otro en un diálogo simétrico, sin el proyecto socio-político de la identidad, ni sin el encuentro cultural en el horizonte de la solidaridad, la equidad y la libertad. Sin estos elementos, no podríamos definir el proyecto de la interculturalidad liberadora propio de una modernidad que revela a la interculturalidad como una etapa de engrandecimiento de las culturas en respuesta a los avatares de la globalización neoliberal y del progreso resultista.

Llama la atención la existencia de cierta equivalencia y dependencia entre la cualidad coimplicativa de la sociohermenéutica y la cualidad intercultural de la propia modernidad, la cual se expresa en una simetría en el intercambio simbólico e interpretativo, en la

### RESUMEN

Este artículo tiene como finalidad presentar la conexión teórica entre la modernidad, la interculturalidad y el diálogo en el horizonte de la hermenéutica filosófica contemporánea. La situación de la cultura latinoamericana se ha visto silenciada por el así llamado progreso que resulta de la racionalidad instrumental, pues esta enmudece a los protagonistas de la construcción del sentido y la comprensión; y solo el diálogo dignificante del reconocimiento rescata los esfuerzos realizados en la creación de dichas construcciones.

*Palabras clave:* Diálogo intercultural, modernidad, hermenéutica, interculturalidad.

### Sócio-hermenêutica da modernidade e interculturalidade dialógica. Co(i)mplicação conceitual

### RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a conexão teórica entre a modernidade, a interculturalidade e o diálogo no âmbito da hermenêutica filosófica contemporânea. A situação da cultura latino-americana tem sido vista silenciada pelo assim chamado *progresso* que resulta da racionalidade instrumental, já que esta cala os protagonistas da construção do sentido e da compreensão. O diálogo dignificante do reconhecimento será a ferramenta a utilizar para resgatar os esforços realizados na criação dessas construções.

*Palavras-chave:* diálogo intercultural, hermenêutica, interculturalidade, modernidade.

expansión de los márgenes del eurocentrismo y en el tránsito desde los Estado-Nación hacia la ciudadanía; desde la unidad y uniformidad de la razón hacia la diferencia y la diversidad de los colectivos culturales, y del paso de la lógica de representación a la lógica de redes centrada en los actos comunicativos del flujo de la información.

A este respecto, el centro neurálgico de la interculturalidad es hermenéutico y su origen reactivo es moderno, pues articula el reconocimiento de la pluralidad de perspectivas e interpretaciones en un horizonte de sentido compartido, aunque en el contexto de la no-diferencia (Vergara, 2008).

La hermenéutica asume al sujeto como una entidad dinámica y cambiante, lo que posibilita el rebasamiento del símbolo y de la metáfora para situarse en la dimensión transformadora de la autorreferencialidad, de la subjetividad cerrada y de la identidad en tanto que representación. Mientras que la hermenéutica contemporánea articula un decisivo proceso de radicalización y universalización de la significatividad del comprender en el ámbito epistemológico y ontológico, y del interpretar en el filosófico e histórico, para reposicionar al sentido como eje especular. De esta forma, los problemas modernos que refieren al sujeto, al lenguaje y a la existencia cobran profundidad interpretativa y urgencia crítica por entender los actuales modos de habitar la realidad sobre un (des) fondo último de conceptuabilidad abierto

por el progreso con su tecnicidad, la secularización con su laicidad y la individualidad con su consumismo (Vergara, 2014).

### El horizonte hermenéutico de la interculturalidad

La hermenéutica encuentra su origen en el infinitivo 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–, en otras palabras, intelegir el significado oculto a la comprensión humana, pero inscribiéndolo por el carácter de la interpretación como búsqueda de ese “algo”.

Esta búsqueda se vuelve un desafío para el ser humano dada la necesidad de un mediador, un intercesor que domine el “arte de comprender” las contradicciones propias de la existencia, y es acá donde aparece el dios Hermes, un elevado, un *daimon* transmisor e interpretativo, complemento e intermediario de geniales capacidades de inventiva y manejo en el tráfico de mensajes, dichos, susurros y miradas de complicidad entre dioses y hombres; un intérprete que maneje una lengua divina y una humana, a fin de hacer humano el mensaje divino y representar adecuadamente las necesidades, súplicas y sacrificios

de las personas frente a la sublime instancia. Así, Hermes, en cuanto mediador, trabaja en los extremos, en los límites polares de los mundos, conjunta lo que está separado y ayuda a la comunicación en todas sus formas. De aquí es que surgen las labores fundamentales de la hermenéutica: la transferencia, la interpretación y la comprensión de sentidos contenidos en formas simbólicas; más allá de las modernas aspiraciones epistemológicas y determinaciones teóricas absolutas.

Desde su utilización en el siglo XVIII como “arte del comprender” o “técnica de la correcta comprensión” –acuerdo, avenencia, compenetración, armonía–, la hermenéutica hizo referencia a la “ciencia o arte de la interpretación de textos” bíblicos, legales y literarios –teología, derecho y filología–, y se atuvo a la condición de herramienta para dar determinadas reglas para la interpretación; su fin era preferentemente auxiliar, normativo e incluso técnico, ya que brindaba instrucciones metodológicas a las ciencias interpretativas medievales –*arsinterpretandi*– para evitar arbitrariedades y malos entendidos tanto en el campo exegético de la literatura bíblica –*hermeneutica sacra*–, como en el del derecho –*hermeneuticajuris*– y en el de la filología –*hermeneutica profana*–; también se incluía dentro de las “artes del sermón” –*arssermonicales*–, se enseñaba junto a la gramática, la lógica, la retórica y, casualmente, la poética, como “artes de la composición”; y a diferencia de la retórica, se practicaba como “arte del diálogo”.

A fines del siglo XIX, pese a mantener un carácter auxiliar para las ciencias de la interpretación, la hermenéutica se presenta con pretensiones de universalidad filosófica en la hermenéutica romántica y en la psicolingüística de Schleiermacher (considerado padre de la hermenéutica moderna) y en su experiencia reconstructiva de un contexto vital del intérprete. Para Schleiermacher, la hermenéutica debe ser entendida como el “arte del entendimiento” a partir del diálogo, donde su verdadero punto de partida se encuentra en la relación dialogal del entendimiento como un aspecto significativo para la comprensión o, en otras palabras, que la hermenéutica es una reconstrucción histórica de un discurso dado.

Posteriormente, en la hermenéutica metódica de Dilthey y su historicismo objetivista se plantea la necesidad de clarificar la dimensión metodológica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Si su tarea es la explicación, la función de las ciencias del espíritu es la comprensión, en tanto preocupación principal de la hermenéutica. Pero, ¿comprender qué y cómo?, se trata de comprender al hombre, es decir, ofrecer una visión unitaria del mismo y el sentido de su existencia. Para ello, será necesario comprender el sentido de los hechos estudiados por las ciencias humanas o ciencias del espíritu, que son las encargadas de estudiar las múltiples dimensiones de lo humano.

Para Dilthey, imaginar es interpretar comprensivamente, mientras que comprender es el mecanismo para percibir la intención



ajena. Esto trae consigo la incorporación de aspectos internos del sujeto para un mejor análisis; y por tanto, para acercarnos más fielmente a su intención, deben ser considerados los elementos pertenecientes a la dimensión valorativa del sujeto. En este sentido, para poder interpretar comprensivamente, se requiere el esfuerzo de reconstruir todo lo que rodea a este sujeto, y esto es imposible. El reconocimiento de esta imposibilidad de reconstrucción holística supone admitir que es el intérprete y su propio contexto el que condiciona en alguna medida el sentido y utilidad del texto producido por ese otro.

Durante el siglo XX, la hermenéutica ingresa a la escena intelectual como alternativa crítica a la idolatría por la ciencia metodológicamente positivada –ciencias naturales– y la incuestionabilidad de la capacidad de esta para dar cuenta de los problemas gnoseológicos que afectan a las ciencias del espíritu; y se presenta como una filosofía con aspiraciones 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 entre el hombre y el mundo, y tiene como finalidad la comprensión del peculiar modo de ser del ser humano. De esta forma, 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, cuyos carac-

teres precientíficos elevan –cada uno en su ámbito– una pretensión de verdad similar a la de la ciencia.

Uno de los factores determinantes en la actual situación de la hermenéutica lo constituyó el giro lingüístico realizado por la filosofía contemporánea, que centra el carácter ontológico del lenguaje al redescubrir el acontecimiento lingüístico de articulación del pensamiento con el mundo en tanto productor de sentido, articulación que expresa que no hay comprensión del sentido, ni sentido, en la comprensión sin la mediación del lenguaje.

A partir de lo anterior, la hermenéutica alcanza su estatuto de teoría filosófica al hacer de la comprensión y de sus precondiciones ontolingüísticas el centro problemático de su interés como rasgo básico de la existencia humana, y al mismo tiempo, reconocer a la interpretación como una cuestión fundamental para la filosofía. En este sentido, la hermenéutica reclama para sí teorizar las aporías de la finitud humana desde la perspectiva de la temporalidad que le define, así como también la situación del lenguaje en tanto *medium* y 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.

Con Heidegger, la hermenéutica cambia de objeto y finalidad –la interpretación de textos– para dar un giro existencial y abandona su estatuto técnico para ser concebida como

una forma de filosofía. Gadamer, desde su vinculación con la raíz fenomenológica husserliana, pero especialmente con el pensamiento de Heidegger, intenta esclarecer el fenómeno de la comprensión mediada por el lenguaje desde su determinación histórica, y viene a completar –urbanizar, edificar– la hermenéutica heideggeriana de la facticidad de corte ontológico-existencial del ser y de la comprensión, al proveer los fundamentos ontolingüísticos e histórico-dialógicos del comprender.

Gadamer sostiene que el lenguaje alberga la comprensión y la interpretación, y que de ello surge la implicación hermenéutica entre el lenguaje y el ser: el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Esto evidencia la configuración intralingüística del ser, en la que la comprensión es la búsqueda de la inteligibilidad desde la misma existencia, pues el ser del hombre es el que comprende y da forma a esa comprensión. Asimismo, la interpretación es la forma-molde de la comprensión; y, a su vez, el comprender gesta el sentido de la interpretación desde la existencia.

Para ambos autores, tanto la interpretación como la comprensión constituyen un destino y uno de los modos de existir en el que el hombre y el mundo conforman nudos lingüísticos, discursivos y prácticos de caracteres ontológicos, existenciales e históricos

las características del nudo interpretación-comprensión –que podemos denominar como *a priori* hermenéutico– se pueden resumir en tres: primero, el nudo constituye

un proceso holístico y circular en el que toda interpretación requiere de una proyección de significado del objeto interpretado –anticipación o presentimiento de sentido– desde el cual el intérprete comienza la interpretación en dirección hacia la comprensión; segundo, requiere de una suerte de reserva tácita de conocimiento que sirva de inicio para la interpretación; y tercero, que la misma interpretación es siempre parcial y revisable, y funda su operatividad y apertura de forma infinita para la comprensión que designa un comportamiento de aplicación práctica –carácter indispensable para no confundirlo con la interpretación y así poder entender la acción del sujeto en la historia– para entender la manera en que experimenta el sujeto su arraigo en el mundo o, en otras palabras, que la comprensión es una actitud originaria de clarividencia que adviene desde ella misma y se dirige hacia el mundo.

### Sociohermenéutica y modernidad

Dentro de este marco, el espacio epistémico denominado sociohermenéutica (Vergara, 2014) incorpora interpretativamente las conceptualizaciones de modernidad, interculturalidad y diálogo en el horizonte de la hermenéutica de la comprensión. Y así, el propósito más propio de la hermenéutica sería ser una búsqueda y mediación de posibilidades fecundas de sentido en tanto capaz de donar otra perspectiva de la realidad interpretada, trazando narrativas que le concedan sentido.



La sociohermenéutica, entonces, será la teorización general del modo de ser humano interpretativo, comprensor, comprensor y razonador de las profundas conexiones que se fraguan en la modernidad sobre-enfática en su realización racional de la historia: la recuperación del sujeto de las garras de la teodicea terrenal y la capacidad emancipatoria y regulatoria de la razón.

Desde Nietzsche, sabemos que la hermenéutica del conocimiento, de la realidad y de la verdad, depende de la multiplicidad de ángulos que constituyen la interpretación; desde Gadamer, que la comprensión adquiere un carácter universal en el horizonte del diálogo y de las labores de la historia en nuestra consciencia y ser; desde Ricoeur, que la hermenéutica representa el arte de interpretar teniendo como objeto interpretativo el mundo mismo, el sentido y la existencia; desde Dussel, que el pensamiento latinoamericano tiene una misión liberadora respetuosa de su historia y que a partir del proyecto epistémico de la modernidad-colonialidad-decolonialidad, la modernidad es un fenómeno de acoplamiento de experiencias culturales provenientes de múltiples formas de organización de la vida, de sus bienes naturales y materiales, de su espacio y su tiempo. Y también sabemos, desde Roig, que el sujeto de la globalización, asumido desde y consumido por el consumo, debe construirse como fenómeno histórico-cultural diverso, emancipador, emergente y como proyecto latinoamericano; así como que, desde Fernet-Betancourt, la

alteridad simétrica y contextual equilibra la historia en un horizonte común de co-dignificación dialógica.

Ahora bien, convengamos que la entrada de Latinoamérica a la modernidad ha significado una resemantización de las categorías de pensamiento y de creencias; una revalorización de pautas de convivencia ético-políticas y de las normas morales; una resimbolización cosmovisional con una nueva arquitectónica en la construcción de sentido; una explosión epistémica de los paradigmas de pensamiento; una relectura de las tramas culturales tradicionales; y una resignificación de los órdenes discursivos hegemónicos y tradicionales.

La modernidad, con toda la contundencia de su proceso onto-tecno-globalizado capitalista de integración económica, ha dibujado una marginalidad discursiva en la que ha dejado por fuera la oportunidad de aceptar la pluralidad cultural de intercambio de interpretaciones como las migraciones, la diversidad, y la inclusión de nuevos sujetos culturales, por citar algunos ejemplos, étnicos, de género, etarios.

Por ello, la interculturalidad apuesta por el cruce dialógico como elemento esencial para alcanzar la igualdad, la comprensión, la liberación y la relación, y el mutuo reconocimiento de los participantes en el diálogo intercultural y en la equilibrada y simétrica cuota de poder relacional. El diálogo salva al sujeto de caer en las opacidades de las representaciones unilaterales sobre la realidad y

de la imposición, dominación, conversión o imposición de las culturas, pues al desplegar 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.

### **Hermenéutica intercultural y diálogo**

La interculturalidad (Fornet-Betancourt, 2014) es un desafío dialógico integrador, y por ello conlleva en sí misma una exigencia dialógica de base sin la cual no se entiende ni se pone en práctica. Por esto, el diálogo no es un proceso mecánico ni programado instrumentalmente, sino que es fruto de la voluntad de reconocimiento de cada uno de los envueltos en el diálogo.

Entenderse significa mostrarse, compartir lo que pensamos y aceptar los diversos modos de vida, y que el otro pueda tener la razón: el diálogo es el arte de comprender que el otro pueda tener razón, y yo también. La morada lingüística es la morada del saber y con ello de la comprensión; y el saber decir y el saber escuchar se constituyen como los polos en los que se enmarca la experiencia de la comprensión, pues esta se concretiza como el resultado del diálogo entre los pensamientos hablados que se transmiten voluntaria y libremente, dado que lo decisivo en el diálogo es que el mundo se nos presenta como comprensible, nuestra humanidad adquiere sentido y la historia nos acoge.

También, el diálogo incorpora el acuerdo (Gadamer, 2005), ya que se establece a partir de

preguntas repensadas junto con el contemplar la realidad desde la perspectiva del otro con el fin de encontrar un entendimiento generalizado desde la particularidad de la opinión. Es, por tanto, una suerte de espejo en el que se refleja el mundo conformado por los diferentes puntos de vista, y, también, un eje o bisagra que conecta o empalma la diversidad de interpretaciones. De esta forma, el mundo es representado en el lenguaje y el lenguaje existe fundamentalmente por el diálogo entre subjetividades coimplicativas: somos pensamiento y diálogo ininterrumpidos.

Lo antes expuesto nos sirve para evidenciar que la arquitectura del diálogo intercultural está sostenida por vigas hermenéuticas de comprensión con la ampliación y superación del modelo de racionalidad enunciativa-técnico-instrumental que busca promover una racionalidad lingüística que integre la potencia mito-poética de la palabra en una experiencia existencial; y que su centro es el lenguaje en tanto forjador de realidades y patrimonio de perspectivas. Este proyecto, además, anida un carácter radicalmente ontológico de realidad esencial y constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. Y su núcleo radica en que el lenguaje alcanza su verdadera existencia en tanto que representa al mundo y, por ello, hace posible *todo* tipo de interpretaciones, por lo que el comprender conlleva la posibilidad de la interpretación, es decir, la apropiación de lo comprendido por medio del diálogo.



Cabe mencionar que el diálogo es una actividad hermenéutica que asume los procesos narrativos de los contextos alterativos y articula la autorreflexividad, la reflexividad contextual, la pragmática de las normativas ético-políticas, los procesos discursivos de construcción de sentido y la articulación de diversos registros comunicativos junto a los usos específicos de significación de cada grupo social.

De esta forma, el lenguaje hace mundo y el diálogo anuncia el mundo como sentido; y ambos son procesos de apropiación comprensiva del sentido. Más que un instrumento o herramienta, el lenguaje es una clase de “órgano” mediador-relacionador y posibilitador del otro que asenta el sentido, pues la interpretación ya no es considerada como *un* “modo de conocer” sino como *el* “modo de ser” constitutivo del ser humano vinculado a la palabra, en tanto que auténtico medio de su realización efectiva en el interior del diálogo.

El *telos* dialógico no es otro que la comprensión en el sentido en que el entendimiento entre quienes dialogan genuinamente sobre aquello en que se funda es lo que viene dado por una orientación compartida, equivalente, democrática y recíproca, que aparecen como complementarios y simétricos en el marco de la comprensión dialógica y en la experiencia vital y subjetiva –limitada, finita y siempre provisional– de la realidad y del mundo.

Cabe decir que el estar inmersos en la corriente de una tradición lingüística no significa la determinación del actuar humano por el

lenguaje como si fuera un programador funcional. Es decir, atendemos que la onto-tecnoglobalización neoliberal ha instalado un lenguaje propio de carácter instrumental, para ello, lo que necesitamos es rescatar un lenguaje substancial desde el diálogo que nos abra a la dimensión hermenéutica en tanto que el hombre se revela como traductor e intérprete entre los hombres desde la libertad, el reconocimiento y la dignidad.

Ante esto, el modo racional de la interculturalidad dialógico-relacional –desmonologizada, desmonotemática, descentrada, reflexiva de lo público y abierta a la sabiduría popular– es disponerse a la comprensión del otro en su mundo, con su mundo, desde su mundo. Así, el diálogo intercultural es preposicional, es decir, es la apertura *a* otro, es *ante* otro, es *bajo* circunstancias y determinaciones, *cabe* hablar junto a otro, es *con* otro y conmigo, es *contra* el monólogo, es *de* humanizar, es *desde* mí, *en* el lugar del otro, *entre* otros, *hacia* la comprensión, *hasta* las últimas consecuencias, *para* transformar y liberar, *por* la igualdad, *según* o en coincidencia con otro, *sin* imposiciones, *sobre* la realidad que hacemos, y *tras* la unidad.

De este modo, la intrarracionalidad intercultural que opera en la sociohermenéutica de la modernidad intenta reconciliar el carácter monológico de la racionalidad occidental intradiscursivo de un sujeto encerrado asimétrico, con el carácter dialógico de la racionalidad occidental interdiscursivo de un otro comunitario simétrico.



Para la interculturalidad dialógico-relacional, además de la función primaria del lenguaje, es decir, la función nominativa o designativa –recabar y ordenar información sobre hechos que se dan en el mundo–, el lenguaje cumple un uso primordial: hacer posible un mundo plurisignificativo, comprenderlo y verbalizar tal comprensión mostrando el sentido y significaciones desde el diálogo como un radical acontecimiento relacional y realizacional tanto individual como colectivo.

Lo anterior modula la relación entre lingüística y comprensibilidad del ser, y esa articulación, es el diálogo; y ese entender fruto del diálogo que nos tiene prendidos, es la comprensión que devuelve la universalidad –que de suyo la compone– a la constitución óptica de lo comprendido en cuanto que dispone lingüísticamente su sentido como interpretación. La comprensión entraña el primado del diálogo, aquella conversación nunca terminada desde la libertad de los que hablan, es decir, salir de uno mismo con la palabra, pensar con el otro la historia y volver sobre uno mismo como otro reconocido, ya que cuando se dialoga se comprende y se interpreta a la vez.

Siendo así, concebimos al diálogo como la epifanía lingüística de sentido correspondiente a un cierto *ethos* de autocomprensión y entendimiento como efecto de la comprensión. La puesta de acuerdo con el otro sobre algo a través del lenguaje como medio universal de la tradición resulta ser la concreción de la comprensión como aprehensión del mundo,

ya que toda interpretación es guiada *por* una comprensión y toda comprensión está orientada *para* una interpretación; ambas situadas en un horizonte en función de las interpretaciones y en fusión de perspectivas dialogantes.

De igual manera, como proceso dialéctico de fusión de perspectivas y subjetividades, el diálogo anida la primacía hermenéutica como modo de íntima necesidad por superar la limitación de nuestros respectivos horizontes cerrados por las funciones instrumentales de la razón y las expectativas totalizadoras del saber. Asimismo, el diálogo, es tanto una actividad como un ejercicio que dona sentido a la existencia humana situada; es decir, nos “tiene tomados” en nuestra historicidad, y, por ello, nos “incorpora” a una comunidad meta temporal dialogante que se nutre de la equivalencia entre la palabra que busca sentido.

Así, el diálogo es una experiencia histórica que constituye una forma de efecto que se sabe a sí mismo como “efectual”, debido a que la “eficacia de la historia” se va fraguando silenciosamente por debajo de la comprensión y se refiere al hecho de que cada interpretación de la historia queda fijado como suceso que forma o hace época en la existencia histórica, y, por ello, no puede ser olvidado, pero que a su vez rebasa la comprensión del sujeto, proyecta su influencia en el futuro y permanece en sus efectos o interpretaciones como el acopio dialógico que constituye el acervo lingüístico de la tradición, y, por ende, es *tra-dicción*.



Al respecto, la comprensión revela un modelo dialógico que tiene como eje la recepción de un mundo que viene a permanecer delante *de* nosotros y *en* nosotros, mediado por el lenguaje. Y a través de este “medio relacionador”, la experiencia hermenéutica es captación, ampliación, iluminación y clarividencia basada en la lingüisticidad del significado transmitido; por tanto, el lenguaje hace al mundo comprensible como acontecimiento situacional de cara a los otros y en palabras con otros. El diálogo funde los horizontes de lenguaje como estructura comprensora del mundo, acoge la perspectiva del otro como propia, y es suelo fecundo de la historia narrada.

### Conclusiones

Hemos descrito lo que podemos llamar una “comprensión dialógico-efectual” (Vergara, 2008), entendida como la apropiación de sentido de la comprensión o los efectos de la comprensión en el sujeto histórico en tanto experiencia dialógica de fusión de perspectivas que parte de la llamada *tra-dicción* lingüística que concilia nuestras interpretaciones singulares tanto al interpretar la tradición, como historia efectual de sentido y al comprender la pluralidad y dialoguicidad, deja hablar a una *tra-dicción*, es decir, una apertura a la obra que hace el lenguaje en el sujeto cuando narra la historia fundiendo los horizontes y forjando la conciencia en un constate flujo dialógico-lingüístico (Vergara, 2011).

Hay que destacar que el diálogo no es un proceso mecánico ni programado instrumentalmente, sino que fruto de la voluntad dialogante de cada uno. Entenderse significa mostrarse, compartir lo que pensamos y aceptar los diversos modos de vida y que el otro pueda tener la razón: el diálogo es el arte de comprender que el otro pueda tener razón, y yo también. La morada lingüística es la morada del saber, y, con ello, del comprender y respetar el aprendizaje, del educar y de la formación, el saber decir y el saber escuchar, que se constituyen como los polos en los que se enmarca la experiencia de comprensión, pues esta se concretiza como el resultado del diálogo entre pensamientos hablados que se transmiten voluntaria y libremente, dado que lo decisivo del diálogo es que el mundo se nos presenta comprensible, nuestra humanidad adquiere sentido y la historia nos acoge.

El diálogo incorpora el acuerdo, ya que se establece como preguntas repensadas junto con el contemplar la realidad desde la perspectiva del otro con el fin de encontrar un entendimiento generalizado desde la particularidad de la opinión. El diálogo es una suerte de espejo en el que se refleja el mundo conformado por los diferentes puntos de vista, como también, una clase de eje o bisagra que conecta o empalma la diversidad de interpretaciones.

El mundo es representado en el lenguaje y el lenguaje es fundamentalmente diálogo. El mundo es el espacio en que los seres humanos

están ya de acuerdo, pues si bien este consenso nunca es completo, por eso mismo el diálogo continúa en la palabra de unas subjetividades implicativas: somos pensamiento y diálogo ininterrumpidos.

Esta *praxis* lingüística de nuestro ser se presenta como la morada, la casa o mundo ordenado, es decir, el lugar más propio para desarrollar nuestra humanidad. La dotación lingüística le sirve al hombre para superar los obstáculos a los que se enfrenta. El lenguaje, con su naturalidad, se realiza plenamente en el pensar, en el preguntar, en la conversación, y estas actividades dialógicas posibilitan enmendar las carencias del saber en la formación de los sujetos.

El diálogo es una construcción práctica del lenguaje; es también una dimensión política de reconocimiento, y, radicalmente, es el portal de entrada de las personas hacia sí mismas, el otro y el mundo. El diálogo, desde la conciencia intercultural, es como un puente que progresivamente debe desaparecer para dejar en evidencia a los partícipes en él, que permite fijar las condiciones de posibilidad del reconocimiento y comprensión, y que implica las simetrías discursivas desde la alteridad en pos de la dignificación de la diversidad. En otras palabras, el diálogo intercultural deshace la concepción de otro interpretable y, por ende, es objeto de múltiples interpretaciones parciales para pasar a considerarlo un intérprete coimplicado con su perspectiva de la realidad.

La interculturalidad, como experiencia, acción y actitud, se sustenta en la hermenéutica del diálogo; y en el diálogo intercultural de carácter hermenéutico, se coimplican dos finalidades distintas del diálogo en una, es decir, la *comprensión*, que apunta a un consenso progresivo de contenidos, y el *respeto*, que apunta al reconocimiento progresivo de las culturas y del otro. Es por esto que el diálogo intercultural es una tarea hermenéutica, cuyo objetivo es establecer una vía media ante la paradoja ilustrada sobre la “unidad” y la “diferencia”: el reduccionismo epistemológico de las diversidades y la ontologización de las diferencias que imposibilita un punto de encuentro dialógico.

Para terminar, la interculturalidad es hermenéutica en tanto que es una reacción dialógico-relacional al modelo civilizatorio monocultural dominante con su constelación epistémica monodisciplinar; es una respuesta-experiencia al agotamiento del proyecto progresista de la modernidad y su modelo económico, a la consecuente crisis del eurocentrismo logétrico, al fracaso del asimilacionismo homogeneizante de los Estados Nacionales, y al modo de racionalidad occidental como proceso histórico de alcance universal. Por consiguiente, la interculturalidad es una experiencia que narra una opción y se comparte dialógicamente con los otros en una comprometida concreción histórica y liberadora que teje lógicas substanciales de convivencia en un mundo fragmentado por lógicas instrumentales de conveniencia.



## Bibliografía

- Domingo Moratalla, A. (1991). *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). . Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2016). *Filosofía y espiritualidad en diálogo*. Concordia Reihe Monographien: Aachen.
- Gadamer, H. G. (2000). *Educad es educarse*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (2002). Acotaciones hermenéuticas. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H. G. (2004). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2005). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Koselleck, R., & Gadamer, H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (1993). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Tubino, F. (2003). *Interculturalizando el multiculturalismo*. Monografías CIDOB.
- Tubino, F. (2009). Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. En Monteagudo, C., & Tubino, F. (eds.). *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: OEA-OEI-PUCP.
- Vallescar, D. (2000). *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: PS Editorial.
- Vergara, F. J. (2008). Gadamer y la "comprensión efectual": diálogo y tradición en el horizonte de la koiné contemporánea. *Revista Universum*, (2), 184-200.
- Vergara, F. J. (2011). Gadamer y la hermenéutica de la comprensión dialógica: historia y lenguaje. *Revista de Filosofía*, 69, 74-93.
- Vergara, F. J. (2014). *Sociohermenéutica trágica de la modernidad. Razón, interpretación e identidad*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, "Colección A mano alzada".
- Walsh, C. (2007) Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.