



2

RESUMEN

Las perspectivas hermenéuticas que operan en el decurso de la Filosofía Intercultural se han vuelto relevantes porque buscan producir un cambio de paradigma en sus niveles teóricos y científicos con el propósito de incorporar conocimientos que previamente habían sido excluidos (como el sentido común, los saberes populares e indígenas, la autorreflexividad de mujeres y jóvenes, etc.), a través de un diálogo abierto y una reflexión sobre los ideales que guían la investigación científica y las ideologías que la sustentan. Las universidades católicas son deudoras de una antiquísima tradición universal, cuya misión se sustenta en un particular diálogo entre lo universal y lo particular; por esto mismo, su identidad católica se asume a partir de una vocación por la universalidad del conocimiento que no suprime los contextos. De esta forma, las universidades tienen hoy el gran desafío de asumir la diversidad cultural y étnica a partir de una perspectiva intercultural que involucre el diálogo entre los distintos universos contextuales que buscan la universalidad a través de la comunicación auténtica.

Palabras clave: Hermenéutica, filosofía intercultural, diálogo entre culturas, políticas del reconocimiento.

Perspectivas hermenéuticas sobre a filosofia intercultural e o diálogo de saberes

RESUMO

As perspectivas hermenéuticas que operam no transcurso da filosofia intercultural se tornam relevantes porque procuram produzir uma mudança de paradigma em seus níveis teóricos e científicos com o propósito de incorporar conhecimento que previamente tinha sido excluído (senso comum, saberes populares e indígenas, autorreflexividade de mulheres e jovens etc.), por meio de um diálogo aberto e da reflexão sobre os ideais que orientam a pesquisa científica e as ideologias que a sustentam. As universidades católicas são devedoras de uma antiga tradição universal em que sua missão está baseada num particular diálogo entre o universal e o particular, e por isso sua identidade católica é assumida a partir de uma vocação pela universalidade do conhecimento que não suprime os contextos. As universidades católicas têm hoje o grande desafio de assumir a diversidade cultural e étnica a partir de uma perspectiva intercultural que envolva o diálogo entre os universos contextuais que procuram a universalidade por meio da comunicação autêntica.

Palavras-chaves: diálogo entre culturas, filosofia intercultural, hermenéutica, políticas do reconhecimento.

Perspectivas hermenéuticas sobre la filosofía intercultural y el diálogo de saberes

Ricardo Salas Astrain

Universidad Católica de Temuco, Chile.

Una definición del problema hermenéutico

En la actualidad se tiende a analizar la hermenéutica desde un marco ideológico europeo que la refiere sobre todo a una corriente epistemológica moderna, desarrollada principalmente por la escuela histórica alemana en la segunda mitad del siglo XIX, donde el problema central era el estatuto de la “comprensión” histórica; esta corriente, conforme al ideal romántico, cuestionaba la racionalización excesiva y la mera explicación que se derivaban de la ciencias formales (lógica y matemática) y empírico-formales (cuyo modelo es la física), lo que no favorecía la comprensión apropiada de las obras histórico-culturales. De modo general, la hermenéutica puede ser considerada como un vasto movimiento teórico cuestionador del cientificismo o positivismo predominantes aún en la actualidad, y suele ser identificada con un método comprensivo y relacionado con las técnicas cualitativas.

Empero, se olvida que el término de “hermenéutica” es tan antiguo como el pensamiento griego, no solo por el pensamiento mítico en el que se hace alusión al dios *Hermes*, sino por la filosofía aristotélica griega, ya que tiene en cuenta el ejercicio de la comprensión de los significados lógicos de los enunciados (véase el famoso libro *Peri Hermeneia*). Y no solo eso, algunas de las discusiones relacionadas con el significado de los enunciados se encuentran en los orígenes del cristianismo, pues en ese momento se establecieron los procesos de exégesis que conformaron la Escritura y por los cuales es posible alcanzar, por ejemplo, la correcta comprensión de los significados alegóricos y religiosos presentes en la Biblia.

De este modo, la hermenéutica está vinculada con la historia de la exégesis desarrollada por la tradición cristiana occidental en tanto que postula que interpretar el verdadero sentido de la Escritura Sagrada es descubrir un sentido oculto que está presente en el propio texto sagrado. Posteriormente, la cuestión hermenéutica se tornó central en los orígenes de la modernidad europea, pues esta se asumió en la Reforma Luterana y pasó a configurar los tópicos centrales del comprender (*Verstehen*) en la filosofía y en las ciencias históricas elaborados en el mundo alemán.

Ahora bien, la hermenéutica actual se despliega fundamentalmente a partir del movimiento filosófico alemán que caracterizó el historicismo del siglo XIX, en especial en la obra de Dilthey y su versión ontológica en el *Sein und Zeit* de Heidegger. Esta primera recepción se vio enriquecida por la publicación de obras de filósofos “hermeneutas” europeos de las últi-

mas décadas, como las que están a la base de la disputa entre Gadamer y Habermas acerca de la relación entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías; a lo que se ha sumado una versión francófona que aparece en la obra de Ladrière y Ricoeur, en la que se relaciona a la hermenéutica con la fenomenología y la filosofía del lenguaje.

En Ricoeur (1995), por ejemplo, la hermenéutica destaca que lo central es no anclarse en el acontecimiento en sí mismo, sino en el sentido que derriba del distanciamiento infranqueable de la comunicación entre unos y otros. De este modo, la hermenéutica habilita desde el trazo abierto en la dialéctica entre acontecimiento y sentido, la comprensión mutua; y, asimismo, la relevancia del diálogo de la experiencia humana cooperaría para poder superar la radicalidad del desencuentro. Además, si bien los sentidos y significados no son traducidos totalmente desde la vivencia, la comunicación dialógica y crítica permite acercamientos entre sujetos con experiencias y contextos culturales distintos.

Por otro lado, al destacar el proceso de comprensión de los sentidos y acciones ligados a los contextos histórico-culturales, esta operación, denominada “hermenéutica”, exhibe la permanente actividad interpretativa de las subjetividades comunitarias e individuales y el carácter simbólico de las acciones humanas. Ahora bien, al reconocer la importancia del análisis del simbolismo y del imaginario, los diferentes sistemas simbólico-míticos y

práxicos de los mundos de vida se vuelven relevantes para dar cuenta de la diversidad cultural y de las múltiples formas de resistencia que generan las comunidades históricas.

Es allí donde se encuentra uno de los grandes destellos de la hermenéutica para la Filosofía Intercultural y el pensamiento periférico desde Latinoamérica, pues la experiencia del acontecimiento no es lo traspasable en sí mismo, sino que se da a través de la traducción; y es esta traducción la que hace plausible superar las trabas uniformizantes y sesgadas en relación a los otros. Así se lograría ver más allá de la Totalidad, como diría Lévinas (1977), más allá de lo que las esferas de poder han impuesto. De este modo, el trazo infinito del intercambio en la intersubjetividad y, por lo mismo, lo que Ricoeur (1995) menciona como *acontecer del diálogo* es una propuesta que se abre al entendimiento entre los diversos contextos e imaginarios socioculturales; y así, la hermenéutica crítica devela entonces que el diálogo puede abrirse a los otros y fisurar lo injusto de lo instituido.

En un sentido, a la hermenéutica se la puede ubicar dentro de las filosofías críticas cuestionadoras del provincianismo europeísta; y, al mismo tiempo, como la base de una auténtica Filosofía Intercultural, lo que permitiría romper con una visión monológica predominante en el Occidentalismo, y se pasaría de la explicación a la comprensión, lo que demostraría la riqueza de los diversos *logoi* presentes en las múltiples y plurales culturas de la humanidad y revelaría la fuerza semántica de las culturas no occidentales.

En la situación latinoamericana, la hermenéutica se ha fortalecido en la comprensión de la vitalidad de sus culturas indígenas, afroamericanas y populares, como señala Picotti (2001). En este sentido, esta filosofía hace parte de un pensamiento alternativo, ya que cuestiona la lectura única de la historia a partir de los parámetros de la cultura desarrollada por Europa, y valora el modelo heterogéneo de las culturas; de este modo, también ubica a la lectura homogénea de la historia de los pueblos indo-europeos frente a la historia mundial de todas las civilizaciones y culturas humanas, lo que permite redescubrir las otras formas de racionalidades que han quedado escondidas y aplastadas por el predominio de una filosofía moderna deudora de la *Ratio moderna*. Así, los presupuestos de la hermenéutica se convierten en apoyos teóricos del pensamiento alternativo porque pretenden comprender las especificidades de las diversas sociedades humanas de la periferia, y rompen la lectura unilateral para favorecer la mirada desde el Centro.

La necesidad de un giro intercultural del filosofar

Se sabe que la filosofía contemporánea se ha abierto desde diferentes tradiciones al desafío de la diversidad cultural, a pensar los saberes y prácticas de otras culturas y, sobre todo, a recuperar la figura del Otro y de los otros en el seno del pensar. Tales aportes se hacen notar especialmente en el mundo alemán, como se demuestra en los trabajos de Wiemmer, Höffe, y Fonet-Betancourt. En este sentido, las perspectivas actuales de la filosofía asumen el problema hermenéutico de la universalidad del conocimiento adoptando un *giro*



intercultural basado en el reconocimiento de que existen filosofías situadas, y en el rechazo de la diferencia tajante entre lo universal y lo particular; y al abrirse al desafío de la interculturalidad, la filosofía actual hace relevante el diálogo entre universos contextuales que buscan la universalidad a través de la comunicación recíproca y dialógica.

Dicha universalidad se expresa a través del ejercicio contextual de compartir experiencias fundamentales y referencias hacia sus universos respectivos a través de su traducción mutua. Por lo mismo, este giro intercultural se abre a la interpretación con otros mundos y propende a la interconexión recíproca que con el tiempo podría mitigar las asimetrías propias de los contextos marginados y aportar a la convivencia común en una época donde a veces se polarizan cada vez más las posiciones. Es por esto que se plantea una cuestión hermenéutica, pues refiere a un ejercicio de comprensión de los otros mediado por el lenguaje, y de las posibilidades prácticas de convivir en común.

En este contexto, las perspectivas hermenéuticas de la Filosofía Intercultural sobresalen en la actualidad porque buscan producir un cambio de paradigma en sus niveles teóricos y científicos con el propósito de incorporar conocimientos, saberes y cosmovisiones previamente excluidas por una ideología racionalista que alimenta el cientificismo imperante; porque propende a guiar la generación de una investigación científica articulada a los distintos mundos de vida a través de un diálogo abierto y la reflexión sobre los otros ideales; y porque, al mismo tiempo, busca la

identificación de otras prácticas para reorganizar el mundo globalizado que respeten la diversidad cultural y cuestionen las fuerzas de la estandarización y la uniformidad del sistema económico hegemónico.

La cuestión hermenéutica llegó a América Latina de la mano de los exiliados españoles, estudiosos de los textos de la filosofía alemana de Dilthey y Heidegger. En los últimos años, a esta filosofía se han incorporado, por una parte, perspectivas metodológicas y epistemológicas abiertas para lograr una comprensión del *ethos* cultural y la interpretación mutua entre contextos complejos; y por otra, estudios del lenguaje y perspectivas históricas que han ayudado al desarrollo de la Filosofía Intercultural y de nuevos enfoques de la cultura latinoamericana, acompañados del surgimiento del pensamiento crítico y alternativo.

En este sentido, un aporte sugerente lo encontramos en la obra del pensador catalán Raimundo Panikkar, pues sostiene que la contraposición griega clásica entre *logos* y *mythos* ha conducido al concepto occidental de la razón a través de una perversión racionalista que le ha impedido ubicar la centralidad de lo narrativo en el seno de la cultura, en vez de reconocer sus diversas voces o, como dice Fernet-Betancourt (2004), su polifonía. La respuesta que ofrece Panikkar cuestiona, ciertamente, la primacía de una determinada forma predominante en Occidente, en la que se ha homologado la razón al *logos*, pero se olvida que también es *mythos*. Al respecto Panikkar, en Arnaíz (2002) nos señala:

El lenguaje no es solo *logos*; es también *mythos* y si los *logoi* pueden de algún modo ser traducidos, los *mythoi* son muchos más difíciles de transplantar. La “comprensión” humana en el sentido de armonía y concordia requiere la comunión con el *mythos* y no se soluciona con el sueño de la *lingua universalis* de la “Ilustración” en donde toda palabra tiene un sentido preciso (Panikkar citado por Arnaiz, 2002, p. 50).

Desde nuestra óptica se requieren enfatizar entonces matrices para reconocer los diversos *logos* que operan en las culturas, y a la vez exhibir aquellos aspectos limitantes para el encuentro con los otros. Ahora bien, sabemos que el *mythos* no puede ser entendido solo como experiencia, sino que es también un discurso. Esto es particularmente verdadero en el ámbito de lo que se podría denominar la razonabilidad o reflexividad, una de las categorías clave de nuestro punto de vista filosófico intercultural, puesto que surge desde los niveles simbólicos y narrativos más básicos de una cultura humana.

Desde el momento en que afirmamos el reconocimiento de la problemática de las razones de los otros destacamos otras formas discursivas diferentes a la argumentación, pues esta no puede considerarse más como la forma por excelencia para debatir en el terreno comunicativo. Nos parece que en el sentido estricto de una teoría de las formas discursivas –que se vincula con los actos de habla– habría que reconocer que la idea medular es asociar la reflexividad con las diversas formas discursivas, pues estas son las herramientas en las que se apoya cualquier sujeto de una cultura específica para expresar los significados y

los sentidos de sus discursos humanos y así llevar a cabo la voluntad de una común interacción comunicativa.

Por otro lado, es en esta confluencia de contextos que emergen la interpretación y la traducción que enriquecen la mirada unilateral. Teniendo en cuenta que para Vattimo (1991) la interpretación significa actos de traducción, sentidos que interactúan en la densa esfera práctica, la hermenéutica fisura entonces la rigidez de las opciones en la interacción y la tensión entre el mito y la razón. Por lo tanto, una contribución de la hermenéutica al pensamiento intercultural sería que lo predominante pierde su estabilidad debido al cuestionamiento y el desafío a las identidades inmóviles. De esta forma, la hermenéutica enfatiza que los significados y las prácticas no están encapsulados en los contextos sino que pueden ser re-interpretados y acercados por la intersubjetividad y sus implicancias en el campo ético-político.

Los saberes vinculados a los contextos locales permiten cada vez más una articulación de una universalidad no fáctica y crítica al modelo económico hegemónico. El quehacer político del reconocimiento, entendido como una acción social con sentido histórico, no se reduce a la facticidad del poder, y, por ende, replantea el ejercicio del poder más allá de la violencia y de la guerra. Si esta tesis acerca de la criticidad ético-política es correcta, podemos afirmar que en todos los contextos culturales se requiere alcanzar niveles de enjuiciamiento frente a determinadas situaciones inhumanas.



En cada cultura la vida ética se logra a través de las virtualidades de las formas discursivas, las cuales pueden ser llevadas a su nivel de mayor reflexividad. Así, el trabajo de los especialistas coincidiría entonces con la posibilidad de sostener que el problema de la lingüística 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. De esta forma, se lograría establecer una concordancia entre *las razones de los otros* y *las diversas formas discursivas* que expresan la polifacética experiencia humana y moral; y existiría entonces la posibilidad de sostener que, por una parte, la relación práctica no se reduce de ningún modo a un acto comunicativo-lingüístico, pero, por otra, se lograría aprovechar el tema de las *razones morales* de un modo eminentemente comunicativo y reflexivo en el terreno de los actos de habla.

De tal modo, es necesario forjar un modelo teórico que permita establecer efectivamente su articulación mutua; lo que se puede encontrar en la categoría de la reflexividad como base de una experiencia social que se articula y se abra a las instancias más radicales de la crítica.

Perspectivas hermenéuticas de la convivialidad

La hermenéutica no es un modelo que se ubique en un solo plano de la comprensión; ella, en su despliegue actual, muestra que es a la vez una propuesta metodológica, epistemológica y ontológica que cuestiona el racionalismo iluminista y el positivismo presente en las ciencias sociales, cuyas bases sustentan

en buena parte el actual modelo tecno-científico prevaeciente; asimismo, levanta alternativas frente a la racionalidad instrumental hegemónica en cuanto que no acepta el supuesto de la racionalidad economista —presente en el neoliberalismo— que reduce la razón humana a una mera racionalidad de cálculo.

La racionalidad instrumental que ha sido cuestionada por la hermenéutica crítica de la Escuela de Frankfurt se vincula en la actualidad con la visión ideológica que se aglutina en torno al pensamiento único, el que se presenta desde la caída del Muro de Berlín en los 90, hasta nuestros días, como la principal matriz imaginaria impulsora de una cultura cosmopolita, individualista y competitiva propiciada por el capitalismo mundial. Por ello, la Filosofía Intercultural, al destacar el valor de los textos y de los contextos culturales en la configuración del saber ético de los pueblos, cuestiona dicha cultura y sus mitologías derivadas que consagran las rupturas maniqueas entre el bien y el mal, entre un occidente libre y un oriente amenazante, y entre la civilización y la barbarie, mostrando de esta forma que son los lazos socioculturales y los valores comprensivos del bien y de la justicia los que establecen los cimientos de la cultura de la solidaridad.

Ahora bien, la principal innovación de la hermenéutica latinoamericana radica en asumir positivamente los valores de los mundos de vida que son la base de las culturas autóctonas y populares para dar cuenta de otros modos de vida diferentes a la racionalidad predominante:

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 (Fornet-Betancourt, 1994, p. 20).

Es preciso reconocer que en todas las culturas existen diversos niveles reflexivos, por lo que entender, por ejemplo, un determinado enunciado ético exige insertarlo en un contexto sociocultural y sociohistórico. Tal como lo hemos demostrado en nuestra ética intercultural, es justamente el terreno moral y ético el que es paradigmático porque en él se observa cómo opera la reflexión, que no se reduce única y exclusivamente a las manos de los especialistas en la clarificación de los sentidos morales, sino que es una capacidad posible de ser desarrollada por todos y cada uno de los sujetos a fin de alcanzar su plena vida moral. Por otra parte, la ética da cuenta de formas de vivir y valores que pueden cuestionar lo impuesto por medio del diálogo; y el verdadero fin de la vida ética es entonces lograr explicitar las acciones de uno mismo y permitir la apertura a otros sujetos que compartan nuestro mundo de vida.

En este sentido, el diálogo intercultural también es un aporte ético, un eje primordial en la Filosofía Intercultural. Como señala Fornet-Betancourt (1994), el diálogo intercultural en apertura es interpelación común, no depende de un solo lado, es interpretación de lo propio y de lo otro. De este modo, hay una relación con los mundos de otros, y así “el diálogo intercultural es un motor ético para abrir la lógica de lo existente, aporte ético a la convivencia humana” (Álvarez, 2012). Eje que

trabaja hacia la potencialidad de los sujetos y las comunidades, donde sentidos y significados diversos se tensionan y comunican desde la convergencia y no desde la dominación de unos sobre otros.

Asimismo, la interculturalidad transgrede parte de la constitución del sí mismo, porque no se puede ver ni pensar desde otro modo dentro de un *logos* que restringe. En este sentido, pone en manifiesto que los límites de los horizontes culturales son custodiados por la lógica monológica y su frágil capacidad de traducción. Por esto, la irrupción del diálogo intercultural es un propulsor ético, epistémico y político. Fornet-Betancourt (1994), plantea:

Subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra [...] Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la inter-comunicación (p. 13).

En este sentido, la propuesta intercultural en Fornet-Betancourt (1994) no es una respuesta a verdades culturales, sino, más bien, un proceso: lo que acontece a partir de la reflexión y praxis con otros; un tránsito constante e incierto de la comunicación para no dar nada como dado o resuelto. Por esto mismo, el eje fundante de la interculturalidad, según Álvarez (2012), es la reflexión en base a la interconexión y el diálogo fecundo: una co-creación con ese otro en un espacio común de *inter-logos* ligado a la búsqueda del sentido humano-intercultural que se no construye desde un Mismo totalizador, como lo asegura la teoría occidental etnocéntrica.



Ahora bien, la interculturalidad propone una interconexión con otros horizontes culturales para generar puentes críticos en la convivencia humana, pero es menester que esta se fundamente desde la contextualidad y la historicidad de los sujetos y comunidades. Es poco plausible generar transformaciones en la convergencia común sin *la afirmación de la contextualidad* (Fornet-Betancourt, 2004), sin pensar desde esos lugares invisibilizados con la lógica de la negación.

La contextualidad y la instalación permiten visibilizar perspectivas silenciadas que reevalúen desde la praxis el centralismo cultural y político. En este sentido, Fornet-Betancourt (2009) señala: “la filosofía intercultural, la afirmación de la contextualidad es la condición que posibilita un mapa del mundo en el que los lugares del mundo aparecen [...] como lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo” (p. 107).

Desde esta afirmación de mundo, de reconocernos situados, el diálogo intercultural aporta a la potencia de lo existente desde comunidades y sujetos. El diálogo crítico pensado desde la Filosofía Intercultural traduce los sentidos y prácticas incommunicables desde un pensar etnocéntrico. Así puede generarse la comunicación recíproca en los contextos complejos, considerando que habitamos en un mundo que adolece ante otros considerados como extraños, sobre todo cuando se trata de los pueblos indígenas que caracterizan la Macrorregión Sur de Chile.

Si queremos avanzar de una manera productiva en esta discusión acerca del carácter problemático del concepto de filosofía que se abre con esta cuestión de la multiversidad cultural, una indicación fecunda sería la de analizar cómo es que la Filosofía Intercultural considera el papel de las categorías. Por esta vía habría que aceptar que la misma filosofía no se escapa de esta cuestión de tener que responder por su propio concepto de saber, y es aquí donde encontramos un rasgo relevante del pensamiento crítico elaborado por la hermenéutica: es preciso dar cuenta de los propios presupuestos y del contexto histórico-cultural en el que se enuncian los discursos. En la formación académico-universitaria recibida, generalmente, se da por supuesto que esta es homogéneamente de origen griego, y son pocos los grandes maestros y profesores de nuestras universidades los que ayudaron a reconocer en su propio origen esta marca problemática, su vocación de búsqueda, aspecto que ha quedado plasmado en la misma tradición formativa occidental.

Con estas ideas queremos recordar que la filosofía aparece estrechamente vinculada a la problematización de un ejercicio crítico y práctico, a una puesta en acto de un cuestionamiento de las pseudoevidencias o de lo ya dado como incuestionable. En este contexto, la dinámica de la racionalidad y dentro de ella los saberes locales, las ciencias humanas y la filosofía, por tanto, no solo se tornan disconformes con las meras tradiciones culturales, sino que se vuelven permanentemente

disconformes con sus propias búsquedas. Un punto que puede ilustrar esta búsqueda es el asunto referido al vínculo o la separación clásica que se hace en el mundo universitario occidental entre *logos* y *mythos*, punto central en la configuración de los mundos de vida.

Para no concluir

Por la vía ya descrita, la hermenéutica es una perspectiva que se abre a la intercomprensión de los otros, de su dignidad y al valor de todos los productos culturales humanos, de modo que defiende una perspectiva intercultural sustentada en la defensa de los valores auténticos de las culturas y de los pueblos, y en la reconstrucción de nuevas interpretaciones de los sentidos y significados en las prácticas humanas.

Esta lógica contradice al pensar definido solo por los parámetros de una racionalidad científica, ya que la racionalidad estratégica deriva una vez más en un planteamiento meramente cientificista, contradictorio y que no deja espacio para las consideraciones ético-políticas exigidas por un modelo de desarrollo que no es sustentable. Toda teoría de la competencia económica no solo no es válida porque posee contradicciones de la misma racionalidad que la inspira, sino que tampoco es razonable al no dar cuenta de las necesidades humanas de los pueblos; razón por la cual cae en la inmoralidad y en la defensa de la mera facticidad del poder. Teniendo esto en cuenta, la hermenéutica simbólico-mítica, al propugnar el estudio de los valores inherentes a las fiestas, a los carnavales, a las prácticas de resistencia étnica y popular, entrega

otra visión del imaginario creativo de todos los seres humanos, y de todas las culturas, sin caer en elitismos de ningún tipo.

Es relevante entender que la Filosofía Intercultural no está marcada exclusivamente por una teoría filosófica, sino que, sobre todo, se ha configurado en el proceso interpretativo de los sentidos y significados de los tejidos culturales de las diversas comunidades históricas y de los movimientos sociales. La dinámica interpretativa de la Filosofía Intercultural hace parte del mismo proceso histórico de constitución de subjetividades históricas, ya que se va explicitando a sí misma a partir del conjunto de prácticas sociales donde los sujetos van reestructurando sentidos sociales y apropiándose de las significaciones que les son propias para el desarrollo de una vida cultural digna y auténtica en contra de visiones hegemónicas, dominantes y totalitarias. En este marco, los pueblos, los sujetos y los movimientos sociales y étnicos redefinen siempre en contextos culturales específicos su propia acción sociocultural, la identidad y los valores que le son propios.

Ahora bien, las universidades católicas, sobre todo las ubicadas en territorios históricamente marcados por la interetnicidad, se ponen al servicio del cultivo de conocimientos y prácticas humanas a través de la consulta abierta de la pluralidad de saberes y prácticas del pasado y del presente que colaboran en el encuentro de las culturas. De esta forma, la universidad cumple su labor ayudando a la reflexividad de las culturas ya que si bien todas las culturas indígenas incluyen procesos de discernimiento y prácticas de



diferenciación internas que son al mismo tiempo reflexiones de conflictos internos (por ejemplo, expresiones de litigación intercultural entre fuerzas sociales con distinto poder e intereses políticos, económicos y religiosos) requieren de un proceso formativo de mayor elaboración.

Teniendo en cuenta que la perspectiva intercultural considera la experiencia cultural como la práctica de la filosofía situada, esta ponencia aboga por la participación de indígenas en los procesos formativos con el propósito de discernir lo que puede ser reconocido como “sabiduría” en un universo cultural determinado. Por lo tanto, es necesario progresar mediante un diálogo entre los tipos de conocimiento, especialmente en seminarios, clases e investigación por parte de intelectuales tanto indígenas como no indígenas, tales como el Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales, el magister y el doctorado en estudios interculturales, y una formación humanista transversalizada por las valoraciones de diversidad e identidad en curso en la Universidad Católica de Temuco.

Bibliografía

- Álvarez, I. (2012). La frontera de los otros en el territorio ancestral mapuche. *Revista Sociedades Paisajes Áridos y Semi-Áridos*, 6, 67-81.
- Arriarán, S. (1996). *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México: Editorial Itaca.
- Beuchot, M. H. (2001). La naturaleza de la hermenéutica analógica. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (83-86), 9-13.
- Beuchot, M. H. (2005). Hermenéutica analógica. En Salas, R. (Ed.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano II* (pp. 505-517). Santiago: Ediciones UCSH.
- Castro-Gómez, S., & Mendieta, E. (Eds.). (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa.
- Dussel, E. D. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander (Ed.), *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: UNESCO.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: Editorial DEI.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Editorial UCT.
- Giannini, H. (1995). Ética de la proximidad. Artículo presentado en una mesa de trabajo para la Educación en Filosofía.
- Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago: LOM.
- Jervolino, D. (2005). Hermenéutica. En Salas, R. (Ed), *Pensamiento Crítico Latinoamericano II* (pp. 497-504). Santiago: Ediciones UCSH.
- Kusch, R. G. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, R. G. (2000). *Obras Completas Vol. 4*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ortiz-Osés, A., Patxi, L. (2001). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Ediciones Universidad de Deusto.
- Panikkar, R. (2002). La interpelación intercultural. En G. González (coord.) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Picotti, D. (2001). *El negro en la Argentina. Presencia y Negación*. Buenos Aires: Editores de la América Latina.
- Picotti, D. (2007). Exigencia histórica de integración e interculturalidad. En Santos, J. (Ed.), *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Universidad de Santiago de Chile: Colección Instituto de Estudios Avanzados.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI.
- Salas, R. (2003). Ética Intercultural. Santiago: Ediciones UCSH.
- Salas, R. (2011). Universidad, interculturalidad, y mundo de la vida. Hacia un proyecto multi-verso de la formación universitaria. En Fundación Equitas (2011), *Inclusión social, interculturalidad y equidad en la educación superior* (pp. 119-131). Seminario internacional de inclusión social y equidad en la educación superior llevado a cabo en Santiago de Chile.
- Salas, R. (2014). Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad. *Revista Faro*, 2(20), 55-65.
- Sidekum, A. (2003). *Alteridade e multiculturalismo*. Inujú: Ediciones Unijuf.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.