

La fecundidad de la Filosofía latinoamericana:

Raúl Fornet-Betancourt¹

El siguiente diálogo es producto de la accesibilidad y atención del maestro Raúl Fornet-Betancourt (virtudes que raramente se encuentran al nivel y altura en las que el pensamiento de Fornet-Betancourt disfruta internacionalmente) para con los estudiantes que, como yo, empezamos en esto del filosofar. Por eso, dejando tan gratamente a un lado la figura de maestro-filósofo torremarfileño, el diálogo con el maestro transcurre de manera suelta y espontánea, sin el miedo a decir alguna barbaridad o anacronía propia de mi convivencia reciente con la tradición filosófica.

El placer del diálogo con este excepcional maestro-filósofo, además, nos descubre el compromiso personal, y no sólo intelectual, con las ideas y el pensamiento que el Prof. mismo crea y difunde; de su sentido y transcendencia y de sus implicaciones reales con el mundo que nos toca

¹ Raúl Fornet-Betancourt es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Aachen en la especialidad de Lingüística y Teología, Universidad en la que actualmente se encuentra impartiendo clases así como en la Universidad de Bremen. Asimismo, es profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Unisinos en São Leopoldo de Brasil. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, La Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación de México, la Sociedad Hispanismo Filosófico de Madrid, de la Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung de Alemania y de la Sociedad de Filosofía Intercultural del mismo país. Es Director de la sección de América Latina del Instituto de Misionología de Aachen. Implicado activamente en las distintas sociedades y universidades ya mencionadas y por la agilidad y tesón, casi desenfrenado, en la actividad filosófica que realiza y que tanto le caracteriza, ha impartido, organizado y participado en distintos Congresos Internacionales de universidades en América Latina, Europa y Norteamérica. Así dirige varios proyectos de Investigación como el Programa de Diálogo entre la Ética del Discurso de Otto Apel y Jürgen Habermas y la Ética Latinoamericana de la Liberación. Ha promovido y coordinado los Cinco Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural (México 1995, Brasil 1997, Aachen 1999, Bangalore 2001, y Sevilla 2003) y los distintos Seminarios para el Programa de Diálogo Interdisciplinar iniciados en 1990. En 1982 funda y edita la revista Concordia y en 1984 una serie de monográficos para la misma revista. En 1994 inició la publicación de la serie Denktraditionen im Dialog.

vivir, sin olvidarse de la premisa de que ‘todo es rectificable’ y abierto a dialogar.

Ya que Fernet-Betancourt sabe del diálogo mejor que nadie, del valor y vigor que éste posee, mi conversación con el maestro me abre a su pensamiento mejor y de modo más directo y clarificante a como lo haría cualquiera de los múltiples textos por él escritos. Asimismo, espero, que este momento desvelado a mí, llegue también a usted, “despreocupado lector”, aunque siempre, el diálogo-escrito, si acaso existe, pierda bastante en el camino mecanográfico la dinámica viva y las esencias que le son más propias a la oralidad y al intercambio. Pues, desde este momento de diálogo, comparto la opinión socrática de que por el invento de la palabra escrita los hombres *serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo*. Aún así, espero que de esta forma dialogada de la palabra escrita que aquí propongo, se suscite la presencia de la enseñanza íntima del maestro Raúl Fernet-Betancourt. También advertir, que no me mal interpreten. Si entiendo acertadamente la forma de diálogo-escrito, me toca jugar un poco, sólo pensando en ti, lector, de contrapartida odiosa, de defensor del diablo, para que con mis preguntas aflore, de manera casi defensiva, el maestro Fernet-Betancourt. No por eso me vayan a confundir con tal defensor, sólo ansié con mis preguntas el surgimiento de la personalidad luchadora y comprometida que caracterizan al maestro.

Agradecer, asimismo, a la posibilidad real de este acontecimiento que se debe en parte a la gran labor desarrollada hace veinticinco años por el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, que por un lapso de cuatro días reúne en Salamanca a un grupo abigarrado de profesionales filósofos interesados en la filosofía con rasgos hispanos, que

diseminada por distintas geografías del globo aquí encuentra aposento común. El Prof. Fornet-Betancourt lleva acudiendo y participando activamente esos largos veinticinco años de encuentro seminal. La tierra salmantina, pues, nos acerca a uno de los representantes más destacados y singulares de la corriente filosófica latinoamericana denominada *Filosofía de la Liberación*, en particular, pero de la tradición libertadora universal, en general. Y dentro del programa del maestro, y como parte constituyente, siguiendo las sugerencias de quien fuera uno de su maestros, el mexicano Leopoldo Zea, contribuir como nadie a la construcción de la historia de las ideas filosóficas de América Latina así como a su difusión.

Y sin dilación, aquí les traigo al maestro-filósofo, en el bullicio de fondo de una de las muchas cafeterías de la ciudad universitaria por excelencia y por siglos y con el sabor en los labios de un café negro con hielos.

P. Su pensamiento evoluciona desde la concepción del quehacer filosófico como una tarea que debe mantener un tronco común, neutro y ahistórico de conceptos y formas de argumentar y racionalizar, la denominada filosofía perenne, hacia posiciones que abogan no por la “inculturación” de ese cuerpo común o perenne sino por la “intercultural”. Es decir, ahora apuesta por aquella concepción que aprecia la necesidad de una filosofía dependiente del contexto histórico-social y de las necesidades relativas del ser que filosofa y para quien filosofa. ¿A qué se debe ese giro de su propio pensamiento?

R. Es una pregunta que evidentemente tiene que ver con lo que podríamos llamar la biografía intelectual de una persona. En mi caso, ese

giro se explica por razones de mi propia formación intelectual. En España, concretamente en la Universidad Pontificia de Salamanca, yo recibí la primera formación filosófica pura y estrictamente en filosofía europea. Me entusiasmé por los grandes problemas de la filosofía europea y creía en lo que me decían: que la filosofía es una, perenne y siempre la misma. Creí que había una filosofía universal. Pero empiezo a replantearme esta idea cuando me cuestiono por la experiencia de la Revolución Cubana y, de manera especial, por su impacto en la renovación de las ciencias sociales que lleva al proyecto de desarrollar un pensamiento contextual a la altura de las exigencias históricas de las sociedades latinoamericanas. Se inicia así un proceso autocrítico por el que me doy cuenta de que esa filosofía universalizante, universal y perenne, no es una filosofía que me ayuda a afrontar los problemas concretos. Una de las perspectivas que se me ofrecen en mi búsqueda es el programa de “inculturar” la filosofía y tratar, así, de ensayar un reencuentro de la filosofía con la cultura latinoamericana, con la sociedad latinoamericana. Este proyecto de la “inculturación” de la filosofía está, en mi caso, influenciado por el diálogo con las teologías de la liberación de América Latina. Como se sabe, las teologías de la liberación en América Latina empiezan con un proyecto de “inculturar” el cristianismo en América Latina. En aquel momento, soy de la opinión de que la categoría de la “inculturación”, que es una categoría teológica, puede hacerse fecunda en el campo de la filosofía y que se puede traspasar, como tal categoría, sin mayores problemas al campo de la filosofía e iniciar una filosofía “inculturada” en las realidades latinoamericanas, en las sociedades latinoamericanas.

Eso es un primer paso; un paso que se concretiza en el diálogo con los filósofos que hacen filosofía “inculturada” en América Latina en

perspectiva de la liberación, pensadores como Arturo Roig, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone o como el mismo Leopoldo Zea. Entonces, empieza mi diálogo con la filosofía latinoamericana “inculturada” en la figura concreta de la Filosofía de la Liberación y yo mismo empiezo a trabajar también en la perspectiva de ese grupo.

Mis primeros trabajos van en esa línea; empiezo a visitar más América Latina, países como México, Perú y como Bolivia donde encuentro un trasfondo cultural y experiencias que no están presente en esa “filosofía inculturada”, que son, para hablar muy resumidamente, las culturas indígenas. Yo me pregunto “¿dónde están las culturas indígenas en este programa de filosofía inculturada?, ¿qué significa inculturar la filosofía que nosotros traemos con su conceptualidad europea en una cultura maya, andina, por ejemplo?”. También mi “re-encuentro” con la propia tradición cubana y la presencia africana en la misma hace que me pregunte por el significado de esa filosofía inculturada en un mundo afroamericano. De aquí, que empiece a poner en cuestión la categoría de la inculturación y a ver sus límites. Ya que inculturar supone traer un modelo de filosofía, un logos que viene de fuera. Pero lo propio no se inculturiza, lo propio ya es cultura. Ahí es donde encuentro el límite de la filosofía inculturada y aprecio una serie de contradicciones en la dinámica de la inculturación de la filosofía porque lo que quiere decir, en última instancia, es que la filosofía sigue llegando desde fuera en su vertiente lógica, racional etc., etc.

Estos son, muy resumidos los conflictos que me llevan a buscar otras alternativas.

P. El modo alternativo que propones es el de romper con ese logos unilateralmente orientado propio de la tradición occidental, que

creías intocable, para afirmar la necesidad de una “nueva forma de racionalidad”, de una “revisión de nuestros hábitos de pensar”. Incluso apuestas por la superación del paradigma sujeto-objeto propio de nuestra tradición filosófica, ya que, en último término, reduce la capacidad humana de conocer a la dualidad que se da entre un objeto conocible por un sujeto cognoscible que hace uso de aquél para poseerlo y/o dominarlo. Lo que denominas con Raimón Panikkar la “epistemología del cazador”, que reduce al sujeto a un mero agente poseedor, propietario, consumista y económico (de ahí, tú aguda crítica a la Globalización neoliberal como consecuencia de este paradigma), ¿Pero cómo entiendes tú ese cambio de racionalidad?

R. Vamos a ir por partes, ¡son muchas preguntas a la vez!. Primero, yo hablo de una búsqueda que no ha terminado todavía. En esa búsqueda yo intento primero ensanchar el concepto de inculturación. Y en ese sentido me parece que una posible salida que haga operativa la categoría de inculturación es trabajar con un concepto de razón que al inculturarse genera varios tipos de racionalización. Así, si se incultura en la cultura andina emerge una racionalidad andina, si se incultura en una cultura mapuche emerge una racionalidad mapuche, si se incultura en una cultura maya surge una racionalidad maya. Esos tipos de racionalidad son manifestaciones de una razón. O sea que todavía no pongo en cuestión la unicidad de la razón. Ese juego de racionalidades está dentro de un abanico de manifestaciones de la razón. La razón da razones de sí misma en distintas voces culturales. Entonces la razón tiene muchas voces. Eso es a lo que yo denomino bajo el concepto “razón filosófica polifónica”: hay una razón filosófica que tiene una polifonía.

Ésta es, si se quiere, la primera perspectiva por la que apuesto, y que se resume en esa idea de “ensanchar las racionalidades”, es decir, multiplicar las voces de la razón. Insisto en que en ese momento de mi búsqueda todavía no he puesto en cuestión la unicidad de la razón. Pero es esa intuición con todo la que me va a plantearme la pregunta de si no hay que ir más allá del juego de las racionalidades y reconocer que hay razones. Éste es un paso difícil y controvertido. Su dificultad está unida sin embargo en gran parte al ejercicio hegemónico de la racionalidad filosófica a que estamos “acostumbrados”. Recogiendo los aportes de Panikkar, al proponer que estamos acostumbrados a que la razón clasifique y ordene el conocimiento, y a dar por supuesto que conocimiento significa clasificar, definir y ordenar, pude ir entendiendo que tendemos a buscar esas funciones en todas las racionalidades; las racionalidades deberían poder dar cuenta de nuestras clasificaciones, de nuestras definiciones etc. Ahora bien, justo esa tendencia muestra que seguimos, todavía, moviéndonos dentro de un orden lógico occidental. De ahí la dificultad. Pues el paso a la interculturalidad consiste precisamente, dicho en breve, en ver cómo desde esa polifonía se llega a un nivel de comunicación verdaderamente plural, esto es, basado no sólo en “voces”, sino en formas diversas de “razón”. Es, pues, un nivel donde la razón misma explota en muchas razones. Por tanto, lo que ya aquí se pone en cuestión no sólo es el esquema occidental de sujeto-objeto, del sujeto cognoscente que va a cazar al objeto, que va a definirlo, que va a clasificarlo... sino que lo que se está poniendo en cuestión es toda una concepción de la verdad, de lo real y de lo humano que nos ha llevado a leer toda la historia desde la clave de la dialéctica entre lo universal y lo particular. Por este cuestionamiento vemos que otra perspectiva es posible, a saber, la siguiente: no hay

universal ni hay particular, hay universos; hay una pluralidad de universos. Y que en esa pluralidad de universos tenemos una pluralidad de razones.

El problema que se plantea aquí es, por otra parte, evidentemente la cuestión de la comunicación: ¿cuál es la posibilidad de entendernos, de comunicarnos, de dialogar?. Es una cuestión real y nada fácil de responder. Como apoyo para el camino pienso en la perspectiva y/o la categoría de traducción. La comunicación en este campo depende mucho de la voluntad de la traducción, aunque, por otra parte, hay que tener conciencia de los límites de la traducción. De manera que en una perspectiva ya concreta se pueda decir: ¡bueno, aunque no te entienda, te apoyo, te acompaño!. Por eso, mientras no sea posible, en esta búsqueda llegar a una universalidad re-construida con todos, desde abajo, no será posible hablar de interculturalidad y de acompañamiento en un sentido pleno. Es decir, poder hablar de razones que se acompañan en sus procesos de traducción y comunicación. Proceso que es teórico-práctico.

P. ¿Es el problema que también se presenta a la hora del intento occidental por transmitir y hacer imperar en el mundo lo que nosotros entendemos por derechos fundamentales del hombre. De cómo, en algunas ocasiones, la transmisión de estos derechos radica en la imposibilidad de traducir categorías imprescindibles a otras lenguas, porque, a veces, algunas lenguas carecen de tales categorías. Y claro, cómo reflejar algo sin concepto en las instituciones de una sociedad?.

R. Lo que apuntas con esta cuestión me parece muy cierto. En el caso concreto de los derechos humanos tendríamos un ejemplo que nos puede ilustrar para entender como en ese acompañamiento de las razones

culturales, razones encarnadas en culturas que tienen su acento, que tiene su sabor propio, no sólo hay un momento de comunicación y/o traducción sino de corrección. De que en el contraste de las razones, en el acompañamiento, nos podemos corregir unos a nosotros, y que las culturas, por tanto, también pueden aprender las unas de las otras. Es un proceso de aprendizaje mutuo, es un proceso en el que uno no se apoya sólo en lo que “su” cultura le da sino que apoya igualmente el proceso de su posible transformación. En este sentido los derechos humanos tal como los tiene desarrollados la filosofía occidental representan un elemento que puede llegar a corregir culturas africanas, latinoamericanas, asiáticas. Y viceversa su incorporación en ellas puede ampliar la propia concepción occidental de los derechos humanos.

Lo anterior supone naturalmente que partimos de una concepción de las culturas que no es ontológica. No hay identidades culturales caídas del cielo, ya de una vez para siempre constituidas. Las identidades culturales se construyen, y en todas ellas está siempre además la cuestión del lugar social. Tengamos presente que no todos los miembros de las culturas participan de la misma manera en la cultura de la que dicen que son miembros. No es lo mismo un desempleado que un rico dentro de una misma cultura. Esa conflictividad social de participación de la cultura hay que tenerla en cuenta en los patrones culturales, y ver, así, que dentro de una cultura hay procesos hegemónicos y de dominación: Hay gente que está arriba y hay gente que está abajo, para decirlo de forma drástica.

Eso supone, pues, una concepción histórica de las culturas. Las culturas crecen, se corrigen, se transforman al igual que las identidades culturales. Volviendo a la cuestión de los derechos humanos, en el caso de éstos, se puede ver además un ejemplo concreto de que la diferencia entre

las culturas es culturalmente relativa: hoy, por ejemplo, la cultura española no tiene la misma relación con una cultura indígena, con una cultura de la india o africana que tenía hace tres siglos; y ello debido a que, como muestra justamente el crecimiento de la idea de los derechos humanos, todas ellas han cambiado en ese aspecto, relativizando sus diferencias originales

Hay que aprender a historizar las llamadas diferencias culturales.

P. ¿Entiendo, entonces, que la Filosofía Intercultural por la que aboga, es una propuesta, un programa más que un sistema acabado, y así, cuando hablas de la necesidad de crear nuevas categorías de pensamiento, de “ampliar o transformar la racionalidad” para que aquélla se pueda dar, en verdad, no dices cual sea esta nueva forma de pensar la realidad, cuáles sean estas nuevas categorías? ¿De alguna manera prescribes, pero no describes el camino que ha de tomar la Interculturalidad? De otro modo resulta difícil, para mí como occidental, entender tú propósito de pensar la realidad con “distintas categorías”.

R. Cuando hablamos de diferencias culturales, estamos hablando de procesos culturales. Procesos culturales que han sido sin embargo normativizados o estandarizados en patrones de conducta, de práctica, etc. O sea que hablamos de culturas estabilizadas en un momento determinado de su desarrollo, y a eso podemos llamar “tradición” (tradición española, tradición occidental, tradición asiática, indígena, etc.), en el sentido de lo que se impone o resulta dominante la práctica de una cultura. Pero esto es sólo una parte. Pues por otra parte está el aspecto de que esas diferencias

culturales que se manifiestan a ese nivel en el que una cultura queda estabilizada, digamos, en un programa de enseñanza, en una educación fijada en los colegios, en las normas de cortesía, etc.; en ese momento la cultura que cada uno llama propia ya ha sufrido un proceso de filtración. Ha sido filtrada por grupos con ciertos intereses que a lo mejor no coinciden con los de todos.

¿A qué llamamos cultura occidental, por ejemplo?, ¿a la cultura hegemónica de la modernidad centro-europea?. Hablamos de cultura occidental y en verdad tomamos un fragmento por la hegemonía que tiene ese fragmento; hegemonía que se debe muchas veces a razones de historia social y no tanto de historia cultural. Pensemos, por poner un ejemplo, en el impacto del capitalismo en la conformación de lo que hoy llamamos civilización occidental.

Y eso vale para todas las culturas. Creo que hay que descubrir el conflicto de tradiciones que siempre está latente debajo de las culturas que nombramos. Así lo que llamamos hoy cultura occidental, o cultura andina, cultura yoruba, son culturas que podrían ser de otra manera. Hay por tanto contingencias. Yo creo que esas nuevas racionalidades de las que hablo, dependen mucho de la capacidad que tengamos para ver que la manera en que nosotros comprendemos es contingente, que pudiera ser de otra manera. ¡También aquí, en Occidente!

Entonces, si decimos, por ejemplo, que una cultura andina entiende más desde la categoría de reciprocidad habría que decir que es posible que desde la cultura occidental se puedan tener experiencias de reciprocidad. Se trataría, por tanto, de buscar los equivalentes experienciales en muchos contextos culturales.

Esa es la diferencia que vemos también a nivel de la racionalidad: Es decir que lo que tenemos es muchas veces una diferencia no en “esencia”, sino generada por esos procesos históricos.

P. Tú programa, tu propuesta de Filosofía Intercultural sigue, entonces, a mí modo de ver, un trayecto parecido a como en su momento Salazar Bondy trazó cuando se cuestionó la autenticidad de la Filosofía Latinoamericana: se dio cuenta de que filosofía como forma de expresión cultural será siempre no-auténtica o heterónoma en América Latina porque se da dentro de una cultura dependiente o dominada por los patrones venidos de occidente o Norteamérica.

Tú apuestas, de forma similar, a que sólo será posible liberar la filosofía de los patrones hegemónicos occidentales para que llegue a ser una Filosofía Intercultural cuando las culturas, y en consecuencias la filosofía que producen como sociedades, sean liberadas del protagonismo y la sombra hegemónica que sobre ellas pesa de las sociedades más influyentes o poderosas.

R. Sí y no. Vamos a distinguir dos cosas. Por una parte está la filosofía profesional, la filosofía como una profesión institucionalizada, como asignatura, esa que se enseña en las universidades, la que enseñamos a través de nuestros libros, etc.; si hablamos en este nivel, al que se refería Salazar Bondy, entonces podemos decir que esa filosofía es reflejo de un orden cultural alienante; y que Salazar Bondy tiene razón: esa filosofía va a ser defectiva.

¿Por qué? Porque esa filosofía se ha convertido en un ingrediente, en un aspecto ideológico del orden establecido.

Ahora bien, si partimos por otro lado, de que no toda la filosofía, de que no todo lo que se llama filosofía es esa filosofía institucionalizada y vemos filosofía en una actividad poética, en una actividad literaria, en una actividad incluso social, de manera filosofía “se da” como filosofía llevada, digámoslo así, llevada a la calle, a las formas cómo la gente razona y se las arregla con la vida, y trata de argumentar y de replicar; de cómo la gente pleitea sus derechos y busca su dignidad. Si, repito, entendemos filosofía en ese sentido de movimiento, de movimiento de búsqueda de un sentido y de una liberación, entonces, puede ser la filosofía un momento diluido inserto en una lucha por la liberación.

En este sentido, podría la filosofía llegar a ser motor de liberación cultural.

Pero lo decisivo es vincular la filosofía con los procesos sociales de liberación y para eso es necesario no trabajar únicamente con un concepto profesional sino hacer de la filosofía una actividad de discurso social, de tarea comunitaria, de grupos. Hay que atreverse a repensar la filosofía como filosofía de grupos en búsqueda de un mejor proyecto social, más humano. Esa sería una filosofía, digamos, “diluida” en cuyo marco sin embargo el filósofo puede surgir.

Aquí de nuevo tendríamos un problema propio de la tradición occidental, que nos “acostumbra” a ver la filosofía como un asunto exclusivo de sujetos individuales. Pero puede ser que en una cultura con una matriz comunitaria, el pensamiento sea un ejercicio de conversación social y que sea ésta justamente la forma en que la filosofía se da ahí su figura.

P. ¿Entiendo, entonces, que defines filosofía como una reflexión sobre lo qué pensamos, de cómo pensamos y qué pensamos en nuestro vivir más cotidiano y no la ‘filosofía’ académica enseñada en las aulas?

R. La filosofía académica que se enseña en las aulas es una parte de las tradiciones filosóficas, de las tradiciones de pensamiento. Digamos que es historia al reproducir la historia de lo que ha hecho gente que ha hecho filosofía. Eso es una parte. Pues lo que es más filosofía es lo que todavía no lleva el nombre de ‘filosofía’, como saber constituido en objeto de enseñanza y transmisión.

P. Y, ¿cuál es esa filosofía que todavía no lleva nombre?

R. La actividad (pensante) humanizante y liberadora, de los y las que contradicen el curso hegemónico de la historia; la actividad de confrontar lo real, de buscar sentido, de acompañar procesos y de mantener viva la llama de la esperanza. Es pensamiento vivo, “filosofía” en vivo. Es, si se quiere, filosofía des-monopolizada, liberada del monopolio de los administradores del pensar.

P. Y, ¿cómo reflejar eso en un texto?. Pues parece, que si la filosofía sólo es hablada, sólo es conversada, se pierde en el camino.

R. Ese es otro de los puntos que defiende la Filosofía Intercultural. Me explico: Una de nuestras fijaciones occidentales, como refleja tu pregunta, es que la filosofía tiene que reflejarse en una texto porque

sino se pierde. Y frente a esto defendemos la oralidad. Por ello preguntamos:

Pero, ¿qué pasa, por ejemplo, con la tradición oral?. Si la tomamos en serio, como reclama el respeto a tantos millones de seres humanos que viven en ella, ¿no debemos reconocer que hay culturas orales y, por lo mismo, razón oral? Así, me parece que es hora de darnos cuenta de la estrechez de las evidencias en que nos movemos. Para nosotros es casi una evidencia que la filosofía tiene que ser escrita. La Escritura, el escriturismo, es para nosotros esencial a la filosofía. Pero yo critico el ‘escriturismo’ de nuestra filosofía. O, dicho en positivo: Abogo por la defensa de la filosofía como una práctica de oralidad viviente, sin excluir, por supuesto, otras formas “textuales”.

P. ¿Socrática?

R. Sí, socrática; en el sentido de una oralidad viva, cuyo ejercicio de dialogar con lo real no se fija porque va siguiendo el pulso de la vida. El texto escrito quedaría, entonces, como una memoria de la oralidad, pero no como la fuente de la filosofía.

P. Si me permites, vamos a pasar a otro tema. El tema de la “opción por los pobres”. Hablas de que el sujeto y el sujeto de la filosofía tiene que ser el pobre. Un apunte: si el objeto de la filosofía, de toda reflexión filosófica, tiene que ser el pobre, su situación de injusticia, ¿no pareciera que homogeneizamos otra vez esa filosofía que pretendes intercultural, inter-disciplinaria, poli-fónica o coral, o diversa? Porque la filosofía, por poner un ejemplo, aristotélica, es una

filosofía claramente contemplativa y burguesa, pero con tanto derecho a ingresar en la Filosofía como la que parte del compromiso social por aquellos que pasan hambre?.

R. Es una pregunta realmente difícil de contestar, muy productiva, muy sugerente, y cuya respuesta implica matizar muchas cuestiones previas. Por tanto, sin adentrarnos mucho, apuntaría ahora sólo estos aspectos:

La Interculturalidad es como un correctivo; un intento de corregir una cultura filosófica hegemónica. Dentro de esa cultura filosófica hegemónica hay toda una dinámica de exclusión, de opresión, etc. Por eso, cuando hablamos de esto, tenemos que criticar también la función ideológica de la filosofía hegemónica como parte de un sistema de opresión, etc. Bien, dentro de ese contexto es donde hay ver la “opción por los pobres” y verla como un “símbolo”. Quizá la expresión no es feliz y lleva a creer que es una manera de homogeneizar, de eliminar la pluralidad.

Pero aquí está otro problema, que es el de situar el ‘origen’ de la filosofía en la experiencia del sentirse afectado por el destino de aquellas y aquellos a los que no les va bien. Tal es nuestro punto de partida, y pensamos además que esa experiencia es universalizable. Entendemos la “opción por los pobres” en este sentido como opción por todos aquellos y aquellas a los que no les va bien en tal cultura, o en tal otra cultura, es decir, en cualquier cultura que sea. Buscar, entonces, una reestructuración de las cuestiones filosóficas a partir de las experiencias de exclusión y de opresión, de marginación en todas las culturas, en todos los campos, tal sería la consecuencia a ese nivel.

La visión intercultural, si quieres, es un imperativo ético de “primera necesidad”. Es decir, en realidad estamos en los preámbulos: ¿por qué ese énfasis en los de abajo, en los y en las que pierden hoy día? Porque la práctica de la interculturalidad requiere empezar por reestablecer un cierto equilibrio para el diálogo.

Ese es, en resumen, el diagnóstico que establece la Filosofía Intercultural: vivimos en un mundo tremendamente des-equilibrado. Eso es lo que matiza, el énfasis que pone el “símbolo”, si quieres llamarlo así, de “la opción por los pobres”. Es un punto de apoyo para re-estructura y equilibrar el mundo. Es decir, si no se da una cierta prioridad a la tarea de reestablecer el equilibrio, no hay diálogo, no hay condiciones de posibilidad del diálogo; hay monólogo.

La “opción por los pobres” es, pues, un llamado al equilibrio del mundo; y en este sentido es condición para la práctica de la interculturalidad porque para ésta hay que empezar por equilibrar el mundo; por equilibrar y eliminar las asimetrías. La “opción por los pobres” es imperativa ya que estamos viviendo en un mundo tremendamente asimétrico. La interculturalidad es una apuesta por eliminar las asimetrías o al menos aminorar las asimetrías a través de una campaña para que las experiencias culturales participen en igualdad de derechos en los destinos de la Historia y, también, en los destinos de la filosofía.

Pero, claro, más importante es equilibrar el curso de la Historia que equilibrar la Historia de la Filosofía, lo que es más fácil. Podemos empezar a escribir la Historia de la Filosofía comprensivamente, interculturalmente, pero si no arreglamos las asimetrías reales, la “cuestión del pobre”, la Filosofía Intercultural no se podrá auténticamente dar.

La cuestión del pobre, entonces, es la manera de plantear como tema prioritario en el cuestionario o en la agenda filosófica el tema de la justicia y el tema del poder en el mundo de hoy. Es una tema fundamental.

P. Pero en Filosofía como en Arte hay obras geniales y hermosas que no hablan del pobre, ¿qué hacer con ellas?

R. Hay poesías y poetas que hablan del pobre, que tienen una “opción por el pobre”, que apuestan por una opción política, por ejemplo el poeta cubano José Martí con su lema: “*con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar*”. O recordemos la famosa frase de Jean-Paul Sartre, gran novelista además de filósofo, que dice: *al lado de un niño que se muere de hambre. La Nausea no tiene razón de ser.*

Detrás de esto reconozco que hay toda una gran y larga discusión sobre qué significa el arte comprometido, la literatura comprometida. No quiero decir que ésta es la única que vale, ni que el otro, el arte no comprometido, no tenga ninguna legitimidad. Por supuesto que no. Pero cabe preguntarse por el verdadero valor de obras filosóficas que ignoren todo lo relacionado con la cuestión del pobre.

P. ¿Es prioritario el compromiso?

R. En estos momentos, sí. Pues hoy tenemos que saber en qué lugar nos situamos con nuestra filosofía, con nuestra poesía. Y preguntarnos si no hay que buscar una articulación cultural mucho más comprometida. Concedo que esto implica un partidismo. Creo que hay que tomar partido y por eso tengo ciertos reparos con la idea del ‘arte por el arte’,

especialmente en estas condiciones de desequilibrio y de asimetría en que en estos momentos nos encontramos.

Por otro lado, sí creo que la 'bella' poesía o la 'bella' filosofía tienen y tendrán siempre su lugar y su legitimidad porque también son una experiencia humana, son parte de la memoria que nos impulsa a ser más, a buscar el mejoramiento.

P. Parece inevitable hablar de Marx y el marxismo cuando se habla de tu pensamiento. Sin embargo, volviendo un poco al tema anterior, Marx mira a la humanidad, especialmente a la clase obrera, como un simple cuerpo. Y reduce así las posibles diferencias nacionales y culturales de los pueblos en pos de esa simplificación.

R. Mi relación con Marx es una relación compleja porque yo no acepto, por ejemplo, la Filosofía de la Historia de Marx ni las consecuencias para el desarrollo de la humanidad que él extrae de su método. Empiezo señalando este aspecto porque, si entendí bien, la pregunta se refiere directamente a ese punto. O sea que estaría de acuerdo con lo que señalas y reconocería que hay un aspecto unificador, totalitario, en Marx del que yo me distancio y que critico.

¿Cómo, entonces, es posible el diálogo con Marx desde un punto de vista intercultural? Me parece que su visión o, mejor dicho, algunos de los aspectos de su teoría pueden fecundar el pensamiento de la Interculturalidad.

Primero, porque acentúa que procesos culturales son procesos materiales. Esta idea de la materialidad de la vida, y de su función en el ámbito cultural es importante, ya que nos ayuda a no caer en una

concepción culturalista de la cultura. El diálogo con Marx en este punto nos hace ver, pues, que no podemos reducir la cultura a lo que él llamaba *superestructura*. Es decir, reducir “hacia arriba” y ver a la cultura como ciencia, religión y arte, como una esfera de valores eternos sin nada que ver con las luchas sociales, con los modos de producción, con el dinero, con la financiación de la ciencia, etc. Esa sería una visión de la cultura errónea, reductora, que calificaría de culturalista, como decía.

La pista metodológica del materialismo-histórico, que no dialéctico, nos ayuda a comprender, en suma, que no debemos ser culturalistas ni reducir “hacia arriba”.

P. ¿Tú crítica a la Globalización y su logro de homogeneizar culturas en pos de progreso va por ahí. Ya que el éxito de la Globalización que hoy sufrimos radica en su modo perfecto de expandir su modo de producción-material, capitalista, para que de esa forma la homogeneización sea perfecta y a todos los niveles en aquellas sociedades que pretendan cobijar este modo productivo?²

R. Efectivamente, mi crítica a la globalización lleva esa componente de recuperar el nivel material para todas las culturas y por eso pongo en primer plano del diálogo con Marx el aspecto antes mencionado. Y creo además que esa concepción es importante para no sacralizar las culturas. Porque si las culturas son procesos materiales, ello quiere decir que son procesos a rectificar, contingentes, ambivalentes y marcados por luchas

² Para el trasfondo de la pregunta ver: Raúl Fernet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt/M., Verlag IKO 2000; y (como editor), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

internas de poder. Pensemos, por ejemplo, en el machismo patriarcal. Pero sigamos con Marx.

El otro punto que me parece a mí muy importante es el factor de lo que Marx llamaba la necesidad de la crítica a la ideología. Toda cultura, precisamente por los conflictos internos que lleva, por las luchas por el poder, luchas de género, etc., en cuyo marco se configuran sus tradiciones; por todo eso, repito, toda cultura crea intereses ideológicos. Hay, por tanto, funciones ideológicas de una cultura y hay, por parte de sus respectivos miembros, un uso ideológico de tradiciones culturales.

Yo creo que, para la Interculturalidad es importante y fecundo recordar esa intuición de Marx. La necesidad de preguntarnos qué uso ideológico hacemos de nuestras tradiciones culturales. La necesidad, asimismo, de plantearnos preguntas como ésta: ¿quién tiene un interés en que se diga que, según la cultura española, la mujer tiene que comportarse así o así?

Un tercer aspecto en el pensamiento de Marx que a mí me parece también muy positivo para el planteamiento intercultural es su concepción de la alienación. Pues nos ayuda a comprender que los miembros de cualquier cultura pueden ser objetos de alineación dentro su propia cultura. Esta dimensión de la ‘alienación’ en lo “propio” es decisiva para la lectura de “nuestras” culturas desde la clave de la dialéctica “opresión-liberación”.

Y, por último, señalaría un cuarto aspecto que ilustra la importancia del diálogo con Marx para nosotros. Es la idea de Marx de que el capitalismo es mucho más que un orden económico. El capitalismo, según Marx, es también un orden político y, como tal, implica una revolución antropológica. El capitalismo ha transubstanciado la naturaleza humana. Ha hecho del hombre un mercader, un agente del mercado, un

negociante, un propietario privado. Con lo cual ha exacerbado el principio de individualidad y ha sacralizado la propiedad privada. Y por el impacto de este sistema en la historia de la humanidad y, con ello, en el desarrollo de sus culturas, el planteamiento intercultural no puede menos que analizar las condiciones del intercambio cultural desde dicho trasfondo.

Esos son, dándote unas pinceladas, cuatro momentos importantes que ayudan al pensamiento de la Interculturalidad a re-plantearse ciertas cosas desde una base material, histórica, y no quedarse, como le sucede un poco a la Filosofía de la Cultura, en un nivel abstracto.

Por eso Marx, es decir, el diálogo con él en perspectiva de liberación intercultural.

P. Podríamos decir que, además de Marx, Sartre y Levinas (a quienes conociste en persona) son las grandes fuentes de tu pensamiento?

R. Sí, añadiendo a José Martí. Pero Sartre es fundamental. Sartre es una figura clave por su crítica al colonialismo. No olvidemos que es uno de los primeros críticos del eurocentrismo y que supo acompañar su crítica con una decidida campaña de solidaridad y de re-valorización del tercer mundo y de sus culturas. El mundo árabe, el mundo afro, el mundo colonizado, en fin, fueron ejes de su reflexión. Por eso es también uno de los primeros en criticar los límites del llamado ‘humanismo occidental’ y por su puesto, la falsa universalidad de ese ‘humanismo’.

P. A propósito de Marx, en la exposición anterior a la tuya en este *XIV Seminario de Historia de la Filosofía Española e*

***Iberoamericana* el Prof. Mario Samaniego Sartre de la Univ. Católica de Temuco, Chile, proponía vincular el Comunitarismo con la Interculturalidad. Es más, daba a entender que la mejor forma política que pueda realizar el Interculturalismo es aquella concepción que prioriza la función de la comunidad sobre el individuo. Así, siguiendo la tradición aristotélica, la comunidad es fuente de derecho e identidad y el individuo como mónada no es entendible sin el todo social al que pertenece; un todo que no se reduce a ser mera suma de las partes. Es, como apuntaba Samaniego, la discordia histórica, actualmente renovada en Norteamérica, entre Liberalismo vs. Comunitarismo. ¿Compartes tú esta opinión tras ver las desastrosas consecuencias que el Comunitarismo-republicanismo ha tenido en EEUU al entender a comunidades y culturas externas extranjeras, fuera de los límites de la civilización, los bárbaros, y en último término, dando lugar al concepto “eje del mal”?**

R. Me parece una propuesta sugerente que apunta un camino viable. Claro que todo depende de cómo se entienda la “comunidad” o del uso político y cultural que se haga de dicha noción.

P. ¿Con qué te quedarías con el individuo o con la comunidad? ¿Tu opción o la forma de realizar la Interculturalidad a puesta por la comunidad como fuente de derechos o el individuo como único momento de derecho?

R. Yo no soy ni liberal ni comunitarista, yo soy “compañerista”.

P. ¿Cómo se come eso?

R. Mi opción se explica en parte porque parto de una concepción del ser humano para la que éste no es un individuo sino un “universal singular”, en el sentido desarrollado por Sartre a quien sigo en este punto. Pues bien, el sujeto humano, justo en tanto que “universal singular” que acompaña y que se deja acompañar, va, por una parte, fundando comunidad, es decir haciendo posible un proceso comunitario que cada uno se apropia, singulariza y aprovecha para hacer su *biografía*, su personal biografía; pero al mismo tiempo que va aglutinando, reestructurando, recreando, apropiándose, creando, escribiendo su biografía, va, por otra parte, universalizando su singularidad.

Esa es la dialéctica que yo veo como perspectiva de fondo para hablar del “comunitarismo intercultural”: la dialéctica de singularizar lo universal y de universalizar lo singular. Lo que yo llamaba compañerismo es el nombre para ese nuevo “comunitarismo” que es algo así como una compañía de biografías; compañía de seres humanos capaces de escribir su propia bibliografía en y en contra de su “propia” cultura. Y en este sentido recojo valores de la modernidad europea, como, por ejemplo, la idea de autonomía, pero redefinida desde el “negocio” e interacción con los demás.

P. Y ¿ves tú en esta peculiar forma de entender la relación individuo-comunidad el camino que pueda eliminar el conflicto acuciante de las minorías en las sociedades actuales?

R. Creo que sí es una alternativa, y por eso digo que yo no opto ni por el liberalismo o multiculturalismo liberal ni por el comunitarismo canadiense o norteamericano. En todo caso esa perspectiva sería el núcleo de un programa para concretizar la Filosofía Intercultural como una filosofía que contribuye a que minorías que han decidido, y repito, que han decidido, desde sus propias biografías, acompañar un proyecto político común, sean cada vez más capaces de *convivir* unas con otras.

P. Claro, porque las minorías que las sociedades occidentales encuentran en su seno no eligen, no es una elección libre la que realizan viniendo a vivir, a sobrevivir, en nuestras comunidades. ¿Es la necesidad la que las mueve y por lo tanto no puede haber interculturalidad en ningún caso?

P. Tienes toda la razón, en muchos casos de migración no hay elección libre sino más bien necesidad. Pero yo me refiero también a la cultura “propia” que es vivida como necesidad o destino. Mi ideal, mi utopía si quieres, es llegar a un momento en que las culturas, a las que nosotros pertenecemos, sean fruto de una elección. Es decir, crear las condiciones para que cada ser humano pueda decir ‘yo decido’ pertenecer a esta cultura o crear esta otra o identificarme con esta otra. Por eso hablo de “compañerismo”.

P. Danos una pista para pensar el problema de las minorías.

R. Yo diría que, para el ahora inmediato, lo que se impone es hacer una pedagogía. Empezar por una labor pedagógica en el sentido de

que esas minorías que tenemos reconstruyan su propia historia. Cada grupo debería preguntarse: ¿cómo hemos llegado hacer tal cosa?, ¿por qué somos *así* como somos?; ¿tuvimos otras oportunidades, otras posibilidades? y ¿cuáles fueron?. Es decir, reconstruir la historia de todo aquello en lo que creamos que nos reconocemos como miembros de una minoría.

Se trata, pues, de “educarnos” en la relación que mantenemos con lo que somos o creemos ser, historizando nuestra propia conciencia de minoría. Historizar quiere decir aquí descubrir, por esa historización de nuestra memoria de minoría, que “pudimos” ser también de otra manera. Relativizar nuestro estatuto de minoría y a través de esa relativización capacitarnos para una mejor convivencia.

Es la apuesta por una convivencia, solidaria, donde la educación juega un papel fundamental: educar para convivir compartiendo y transformándonos mutuamente.

P. Te consideras, con tu filosofía, miembro del grupo denominado así mismo filósofos de la liberación y que engloba autores tan distintos como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone o Gunther Rodolfo Kusch, entre los más destacados ¿qué puedes decir acerca del análisis histórico y crítica teórica que realiza Horacio Cerutti Guldberg, miembro fundante de tal grupo que reniega del mismo, en su obra *Para una histórica crítica de la filosofía de la liberación latinoamericana?*³

³ Para los que no conocen, la crítica de Horacio Cerutti Guldberg parte, básicamente, de la denuncia por la utilización que estos autores, Dussel, Scannone y Kusch, denominados así mismos *filósofos de la liberación*, hacen del discurso populista ‘de la liberación’ para justificar una práctica política de derechas: “*El populismo postula la necesidad de una filosofía primera ético-política del discurso científico y de la praxis política. El filósofo liberador tiene un rol profético que cumplir, en la medida en que, encontrándose fuera del sistema, pueda avanzar la denuncia a los opresores y, ayudando a los oprimidos a proferir su palabra, corregirles sus desviaciones. A pesar de utilizar el arsenal técnico y*

R. Cerutti tiene razón en parte. La Filosofía de la Liberación es un movimiento complejo, donde puedes distinguir varias corrientes. Y Cerutti tiene razón en el sentido de que el grupo que él critica, el grupo donde estaban Dussel, Scannone, Casalla y Kusch, entre otros, tuvo una posición populista. Y es que, en efecto, hay una línea argentina que podemos decir que surge unida a una opción política populista. En la crítica de esta línea Cerutti, repito, tiene razón. Pero al mismo tiempo hay una línea crítica, ilustrada, digamos filo-marxista, donde están él mismo y Arturo Andrés Roig, entre otros también. Y se puede distinguir todavía otra corriente en la que estaría, por ejemplo, Ignacio Ellacuría, y que configura un perfil propio que la distingue por igual de las anteriores. Es una tercera perspectiva, desarrollada desde la experiencia histórica de las mayorías populares. Ignacio Ellacuría representa una línea autónoma dentro de la Filosofía de la Liberación. Sobre este trasfondo, y contestando al primer punto de la pregunta, diría que la filosofía intercultural radicaliza el horizonte de la filosofía de la liberación al plantear la urgencia de afincar el filosofar latinoamericano en la experiencia histórica de la irreductible diversidad cultural que caracteriza a “Nuestra América”.

conceptual heideggeriano y de otros autores -como Marx, Freud, Nietzsche o de la epistemología francesa- reniegan de la tradición postulando al pasado latinoamericano como mera copia desleída de las modas europeas y al pensamiento europeo como modernidad nordatlántica detrás de la cual actúa la voluntad de poder imperial de los opresores. [...] Para estos autores no se trata de pensar objetos nuevos, se trata de una nueva lógica, una nueva epistemología, una nueva ciencia y una nueva filosofía ético-política que pretenden haber fundado y practicar”. Horacio Cerutti Guldberg: “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía de la Liberación latinoamericana”; en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 1976, III, pp.351-356. Para tener más información sobre la crítica de Cerutti Guldberg ver mi entrevista “La fecundidad de la Filosofía Hispanoamericana: Horacio Cerutti Guldberg”. En la revista *La Ciudad de Dios*; Real Monasterio del Escorial, Vol. CCXV. Núm. I, Enero-abril 2002.

P. ¿Hay, entonces, una ‘cuarta vía’? ⁴

R. En cierta forma sí, pues es un nuevo enfoque. Mi crítica a los representantes de la filosofía de la liberación es, en resumen, la siguiente: Tenemos que apostar por una liberación, pero el problema está en que la filosofía de la liberación ha tomado como interlocutor privilegiado para su proyecto la cultura mestiza en América Latina. La cultura criolla, mestiza, la cultura urbana, la cultura que se articula en español o en portugués, ésa es la cultura que le sirve de referente fundamental a los filósofos de a liberación, en general, pues hay naturalmente alguna que otra excepción. Y por eso cabe la pregunta crítica: ¿Dónde está el diálogo de la filosofía de la liberación con las tradiciones indígenas, con las tradiciones afroamericanas? Esa es mi crítica. Y de ahí el planteamiento de un proyecto alternativo que reclama la necesidad de recuperar las voces de las culturas indígenas y afroamericanas como sujetos de experiencia filosófica. Hay, pues, que *extender* el horizonte. Mi idea es unir la perspectiva de la liberación con el paradigma intercultural. Hacer una filosofía de la liberación a nivel planetario, desde el diálogo de todas las culturas y no solamente con la cultura dominante.

Esa es la diferencia que habría, el matiz distinto que resulta al unir interculturalidad y proyecto de la liberación. Liberación sí, pero desde una pluralidad y para enriquecer la diversidad desde muchos proyectos posibles, teóricos y prácticos. La idea, en el fondo, es entonces la de pluralizar las filosofías de la liberación a través de filosofías contextuales. Fomentar filosofías mayas, filosofías andinas, filosofías mapuches. Dejar

⁴ Sobre la relación con la filosofía de la liberación ver: Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

hablar a todas esas tradiciones en Filosofía, y oírlas como memorias liberadoras.

P. ¿Pero yo siempre había creído entender que la categoría del “otro” del que hablan los denominados así mismo filósofos de la liberación se refería al indígena?

R. En parte es así, aunque el referente fundamental me parece que es el mestizo. Pero aún si se refiriese primordialmente al indígena, estaría todavía el grave problema de que hablan del “otro” en singular. O sea que el problema justamente es ese “otro”. ¿Por qué? Porque, como insinuaba, en la mayoría de estos autores todo queda diluido en el “otro”. Mi crítica es que ese “otro” tiene nombres propios. No basta entonces con aplicar sin más la categoría de Levinas. Es como en el caso del pobre, del que tú hablabas antes. El pobre siempre es plural, son los pobres con nombres propios. Esa es la dificultad de usar una categoría neutral y homogeneizadora, como la del “otro”, que puede llevar a nivelar las diferencias, es decir, a ocultar el verdadero problema de la diversidad cultural. Por eso, debe quedar claro, no estamos contra la categoría del “otro”, sino contra su uso en singular.

P. ¿Entonces, la Interculturalidad no es mestizaje?

R. En efecto, la interculturalidad no es mestizaje. Porque al menos el mestizaje que tenemos funcionando es un mestizaje muy curioso. Es un mestizaje donde ciertamente están integradas muchas cosas por procesos de apropiación, de “superación” y/o de asimilación, pero en el

que no falta el eje de una cultura dominante. Esto está muy claro, por ejemplo, a nivel lingüístico: el mestizaje latinoamericano habla castellano o portugués. Los programas de educación se basan en estas dos lenguas, las publicaciones aparecen normalmente también en estas lenguas, etc. Ahí tienes, pues, una muestra clara de los límites del mestizaje.

La interculturalidad en cambio no plantea ni la integración ni la “mezcla”, porque a lo que apunta es a la transformación de identidades. Transformación de identidades que se entiende como un proceso en el que las identidades pueden converger, o no converger, ya que su dinámica de desarrollo no supone la nivelación de las diferencias. Por el contrario, en dicho proceso hay una constante recreación de las diferencias.

P. Pero, si hay algo que aprendí de mi estancia en América Latina, en México en particular, fue comprender que un pueblo dividido en identidades, en historias, debilitando, así, el cuerpo político del Estado, es un pueblo que permite que elementos externos a sus intereses encuentren camino libre para intervenir en la economía y cultura de las sociedades de estos pueblos. En el caso de Latinoamérica, por ejemplo, a Estados Unidos le viene bien fomentar las diferencias.

Pera, ya se sabe que sólo “la unión hace la fuerza”. Así entiendo yo a Martí. Martí apuesta por el mestizaje en América Latina como cimiento y cemento, al mismo tiempo, con el que repeler y contener las intervenciones ajenas y en contra del interés común de las sociedades latinoamericanas.

R. Acaso no he logrado expresarme bien, pero estoy completamente de acuerdo con la idea que sostiene tu pregunta. De ahí precisamente mi interés por unir la Interculturalidad con un proyecto de liberación, de manera que a través de la Interculturalidad podemos re-negociar un proyecto de liberación común que respete la diversidad sin fragmentar la convivencia. Apuesto por una cultura de la convivencia que nos dé nuevas condiciones de diálogo con otras culturas. En fin es el sueño, la utopía de José Martí con su proyecto de una “Nuestra América” con todos y para el bien de todos.