

Transformación Intercultural de la Filosofía Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt

Marisa Di Martino
Revista Topologik No. 5, 2009

Esta entrevista nace no solamente desde una serie de preguntas críticas sobre la actitud de la filosofía que se trasladó desde Europa hacia América Latina y que retorna renovada al mundo; sino también desde las inquietudes sobre la axiología y desde una provocadora posición escéptica sobre la existencia de una ética universal que no sea reflejo de valores de matriz occidental, eurocéntrica y dominante.

Gracias a la lección de Raúl Fornet-Betancourt, uno de los mayores filósofos de nuestro tiempo en el campo de la interculturalidad a nivel internacional, vemos como se ha cambiado la visión tradicional, que ha sido reemplazada por una visión del mundo más simétrica, descentralizando el pensamiento filosófico, desplazando el eje de la filosofía a América Latina y al resto de las periferias del mundo, para transformarla desde dentro, con el gran desafío de abrir nuevos caminos de solidaridad, en el respeto de la pluralidad, de las diferencias, de la participación más democrática de las culturas en un contexto global, gracias a la "alternativa histórica" del diálogo intercultural.

Después de reflexionar críticamente, surge una nueva consideración de los fines de la filosofía y del compromiso que ésta lleva dentro, a la luz de la lectura del mundo de las relaciones sociales, políticas y, por qué no, económicas, en clave intercultural.

El maestro Raúl Fornet-Betancourt propone un modelo de filosofía con fuerte impacto cultural, social y pedagógico, en el que el ser humano es centro, actor y protagonista de su propio destino. Su propuesta implica así una nueva visión del ser humano como el motor de la sociedad internacional por la tensión que se desencadena entre lo particular y lo universal. El desafío de la interculturalidad, en fin, es el de contrastar desde abajo el proceso de la globalización neoliberal, que "*globaliza la humanidad, pero no humaniza la humanidad*".^[1] La interculturalidad es la dimensión más completa, pero también la más solidaria, como propuesta de conocimiento de la realidad y como práctica de vida.

Antes de hablar directamente de la Filosofía Intercultural, puede aclarar la diferencia entre los términos de "multiculturalidad" e "interculturalidad", por favor? Le hago esta pregunta porque los dos conceptos se confunden continuamente en los discursos políticos y sociales, en las políticas de inmigración en los países europeos, por ejemplo.

"Yo distingo entre multiculturalidad, transculturalidad e interculturalidad. Para mí, la *multiculturalidad* es el dato bruto, fáctico, de que hay una multiplicidad de culturas en un mismo lugar: en Madrid, en Nápoles, en Barcelona; dondequiera que vayas, hay muchas culturas que comparten un espacio, un territorio geográfico común. Es la "multiplicidad" de las culturas que se da en un territorio. La multiculturalidad reconoce que hay varias culturas, pero no va mucho más allá. Por eso trata de

organizar los espacios, en una especie de convivencia más o menos pacífica y tolerante dentro del marco geográfico donde se halla la multiplicidad de culturas.

A diferencia de esto, la *transculturalidad* es un proyecto que, para mi, parte del supuesto ideológico de que las culturas tradicionales ya no existen; de que sobre todo los jóvenes actuales son "*transculturales*", que pasan de una cultura a otra, que no tienen una identidad propia y que son un producto "híbrido", toman aspectos de diferentes culturas y hacen una mezcla híbrida. Se les considera, pues, sujetos "pluridentitarios".

A diferencia de la multiculturalidad y de la transculturalidad, la *interculturalidad* mantiene el horizonte de que hay identidades culturales con referencias más o menos estables, no digamos fijas, pero sí estables, porque tienen ciertas estabilidades identitarias: como son por ejemplo las lenguas. Nosotros hablamos una lengua y no es lo mismo hablar italiano o alemán; heredamos una manera de festejar, tenemos un sentido de la fiesta; tenemos un sentido de la tragedia; de llevar lo cotidiano. O sea heredamos referencias culturales más o menos estables, que nos sirven para escribir una biografía personal.

La *interculturalidad* toma muy en serio esta dimensión de la biografía personal, como una cuestión de estabilidad identitaria. Por eso, frente a la multiculturalidad propone el diálogo, no la tolerancia, sino el diálogo. Para la interculturalidad la tolerancia es poco. Hay que ir más allá de la tolerancia, hay que aprender a convivir realmente con amor y aprender a compartir vidas. La tolerancia es un respeto, pero la interculturalidad es una *calidad* en las relaciones humanas, una relación de mejor calidad entre las culturas y no fría como el soportar al otro.

La diferencia entre multiculturalidad e interculturalidad se puede resumir así: la interculturalidad fomenta la calidad de una relación dialógica con el otro, donde se da una transformación común sin que desaparezcan las diferencias. El desafío de la interculturalidad está en las diferencias, porque al mismo tiempo que se acercan por el diálogo intercultural y por la transformación recíproca, se alejan (porque tú sigues siendo napolitana, pero te enriqueces; entonces, por el enriquecimiento con el otro te acercas a él, pero al mismo tiempo no pierdes tu propio punto de partida). Hay una interacción dialéctica entre estos momentos del acercarse y el alejarse. Las relaciones de la interculturalidad son, pues, un proceso histórico abierto.

La multiculturalidad va más bien a crear "guetos" (los italianos, los indios, los africanos del norte, los marroquíes), mientras que la interculturalidad es el diálogo participativo que busca la construcción común de identidades. Aquí se nota otra gran diferencia con la transculturalidad, pues son identidades que no se eligen y que siguen teniendo su característica propia, abierta, pero propia".

Profesor, yendo ahora a la Filosofía Intercultural, se pueden observar cuatro modelos, aplicados a cuatro campos diferentes de análisis:

- el modelo interreligioso-intercultural de Raimon Pannikar.
- el modelo de la hermenéutica intercultural de Ram A. Mall.
- el modelo de la polilógica de la razón de Franz Wimmer.
- el modelo liberador-intercultural de Raúl Fornet-Betancourt.

¿Qué diferencia hay entre estos modelos y el suyo?

"El punto nuclear del modelo intercultural de Raimon Pannikar es que se trata de un modelo de *Diálogo entre religiones*. En el trasfondo de su modelo están las religiones en diálogo. Y de ahí viene también el problema central: ya que en este diálogo una religión afirma que es la religión verdadera, porque es una religión revelada, que es la religión cristiana. De esta suerte se plantea el problema de la verdad, de la manifestación verdadera de lo divino en las religiones. Este modelo de diálogo interreligioso de la filosofía intercultural, a través del diálogo entre religiones, va a tratar de hacer posible que las religiones relativicen su pretensión de ser la única manifestación de la verdad de Dios para que Dios se pueda revelar en muchas religiones. Cada una de estas religiones así como las culturas representarían las muchas caras de Dios. Entonces, las religiones serían las caras a través de las cuales Dios se hace presente a estas comunidades culturales. Digamos que hay un Dios, pero con muchas caras, que estarían encarnadas en las distintas religiones. Dicho muy esquemáticamente: el diálogo intercultural de Pannikar es un esfuerzo por poner las culturas en diálogo en función de la cercanía y de la paz entre las religiones.

El modelo de Mall es el modelo de la *Hermenéutica Intercultural*, tiene como trasfondo la idea de que nosotros, para entender al otro tenemos que renunciar a un modelo hermenéutico fijo. ¿Cómo comprendemos al otro? En la medida en que dejamos que el otro sea desde su cultura un "intérprete". El modelo de la hermenéutica intercultural trabaja con el concepto de cultura como un bloque, como tradición – una cultura, una tradición –, por eso, una hermenéutica intercultural sería una hermenéutica de las tradiciones en las que cada cultura se condensa como tal cultura; entonces, es un diálogo, digamos, de la interpretación de las matrices que hacen posible la intelección de una cultura.

Por su parte, el modelo de Wimmer, de la *Polilógica de la razón*, es un modelo que parte de una tradición filosófica europea, de la tradición de la razón y, análogamente a la argumentación que hace Pannikar con la religión, Wimmer plantea una razón con muchos *logos*, que se dice de varias maneras; entonces, el diálogo intercultural estaría en crear esta polilógica, una polifonía, para crear un ámbito de reunión donde las voces de la razón hablan y se escuchan. En este encuentro se puede escuchar cuantas voces y cuantos *logos* tiene la razón y cuantas maneras tiene la razón de dar razón de sí misma.

Desde mi punto de vista, pasando al modelo que yo llamo *Liberador-Intercultural*, la diferencia fundamental que hay con Pannikar, con Mall y con Wimmer es que ellos, a mi modo de ver, tienden a "ontologizar" las culturas; a creer que las culturas o las religiones son bloques, son entidades dadas con una tradición, una lengua, una religión. Yo considero que las culturas son productos históricos. Por eso hablaba de la historificación de las culturas. Como productos históricos las culturas dependen mucho en su creación del lugar social que tienen las personas. En las culturas tiene mucha importancia, por tanto, el lugar social que ocupan sus miembros. Lo que significa que hay muchas maneras de participar en una misma cultura (por ejemplo, un italiano pobre no participa de la misma manera en la cultura italiana que un italiano rico); por eso, la cuestión del lugar social es muy importante para ver de qué manera una persona participa en una cultura.

Debo señalar que en lo referente a la pertenencia cultural se pueden distinguir cuatro dimensiones:

- 1) El nivel de la *herencia*: la cultura en la que se nace (por ejemplo, tú has nacido en la cultura italiana, con matriz napolitana). Éste es el primer nivel: la cultura que heredamos por nacimiento en una determinada región.
- 2) El nivel de la *educación*: la cultura que se recibe por socialización, la cultura en la que realmente se es educado: la educación que se recibe por la familia, por la escuela, por los amigos del barrio, por el contacto con el otro.
- 3) El nivel de la *práctica*: es la dimensión de la cultura que realmente se practica. Por ejemplo: ¿De toda esta memoria italiana que tienes, qué cultura practicas realmente en tu vida cotidiana? Quiero decir con esto que nuestras prácticas cotidianas pueden diferir tanto de la cultura de origen como de la que se nos ha transmitido, y que por eso es importante distinguir esta dimensión de las "prácticas culturales".
- 4) El nivel de la *crítica* es para mí el más importante: ¿qué cultura me gustaría, qué cultura quiero yo para mí y para el otro? ¿Qué cultura deseo para crecer en la universalidad? Por esta dimensión crítica yo distingo mi modelo de los demás.

Yo lo llamo modelo histórico, "*liberador-histórico*", justo para subrayar el acento propio frente al modelo interreligioso que se alimenta del diálogo entre las religiones, frente al modelo de la hermenéutica que intenta buscar la clave de interpretación de una cultura; o frente al modelo de Wimmer que se orienta a la posibilitación de la polilógica. Mi perspectiva busca más bien la puesta en contraste de las prácticas interculturales con la historicidad, que pertenece a la vida cotidiana, buscando la transformación de las culturas a través de la práctica intercultural. Más que de culturas en abstracto, hablamos de prácticas culturales, porque nosotros practicamos una cultura".

A veces la gente no tiene toda esta conciencia de la cultura a la que pertenece.

"Hay una situación de alienación a veces, que se da cuando las personas obran por inercia de las costumbres, sin una práctica consciente de la cultura. Es la diferencia que hay entre una cultura crítica y la repetición por costumbre de una cultura que se ha heredado. La interculturalidad tiene el desafío de interrumpir los hábitos y el curso del tiempo programático. La práctica intercultural significa dejar que el otro interrumpa nuestro proceso propio cultural, nuestros hábitos culturales. El desafío de la interculturalidad es romper este automatismo, esta mecánica, esta repetición. Esto significa llevar una práctica consciente de cultura. La utopía es que la cultura en la que tú realmente vives sea tu opción; yo hago cultura con las personas con las que yo realmente quiero vivir. Ésta es la cultura de las relaciones, cultivar las relaciones. No solamente un diálogo entre culturas o entre religiones o entre razas, etc., como en los otros modelos, sino un diálogo de las relaciones en las que queremos vivir. En este sentido, vemos la importancia de la "*Cultura de la Cultura de las Relaciones*". Un diálogo es una cultura de las relaciones que mantenemos con nosotros, con el otro, con la naturaleza, fruto de una práctica intercultural. Esto tiene que ser fruto de una práctica educativa, por eso, la filosofía intercultural toma muy en serio el problema de la formación y de la pedagogía.

El ser humano necesita y tiene que educarse, reeducarse, volver a aprender cosas, porque al mismo tiempo que la cultura nos da herramientas para aprender cosas, nos hace olvidar otras. Por ejemplo, en Occidente la aceleración del "progreso", hace

que olvidemos otras cosas. Por el ritmo de la vida, la presión del ritmo de producción, la presión de ganar dinero, la presión de tener éxito, etc. va creando una dinámica que te hace olvidar otras dimensiones de tu vida. Volvemos otra vez a la experiencia del vacío. La búsqueda de prestigio, competencias, o como se le quiera llamar, crea una presión por parte del mismo sistema económico que te obliga a olvidar cosas de la vida, porque esto te lleva a una inversión de tiempo y de vida; y esto es lo que muchas veces no vemos. Todo lo que hacemos implica en sentido literal una inversión de vida: las culturas significa inversión de vida.

Dicho de otra forma, el ritmo socio-político de una cultura lleva a que dimensiones de esta cultura pasen a un segundo plano. Entonces, otra diferencia que hay entre mi modelo de filosofía y el modelo interreligioso, el modelo de la hermenéutica y el modelo de la polilógica es que yo le doy mucha más importancia de la que le dan estos modelos al ritmo socio-político de las culturas. Saber cuales son las prioridades socio-políticas de una cultura es decisivo para conocer realmente el carácter de la misma, porque de estas prioridades depende en gran parte el tiempo que se le dedica al cultivo de otras dimensiones de la cultura.

Hay que estar siempre en el estrés, "haciendo cosas"; y este ritmo te lleva a olvidar otras dimensiones, como la del compartir con amigos, del hablar, del conversar, del paseo. La cultura va cambiando por el ritmo socio-político. Un ejemplo de esto es lo que sucede hoy en Europa. La vida europea va cambiando mucho por el impacto de la globalización en sus prácticas cultural

El ritmo socio-político impone un ritmo uniformador de todos los tiempos. Quizás sea éste el conflicto mayor entre la interculturalidad y la globalización: la interculturalidad apuesta por muchos tiempos en un mundo que tenga ritmos distintos; mientras que la globalización necesita una cronología, un tiempo único, que todo sea simultáneo. (La Bolsa tiene que funcionar en Tokio, en Frankfurt, en Nueva York, igual, tener una simultaneidad en los tiempos del mundo.) Por el contrario, la interculturalidad apuesta por una pluralidad de los tiempos del mundo, por que la humanidad tenga distintos tiempos. Esto significa, a nivel personal, el derecho a tener una propia biografía. Pues la interculturalidad también reclama que los miembros de una cultura tengan derecho a escribir su propia biografía. Esta cuestión la encontramos también, dicho sea de paso, en el pensamiento de Sartre, que influencia la interculturalidad".

Sí, Sartre también habla de la participación del sujeto histórico en el compromiso político y social de la historia.

"La influencia de Sartre en este nivel es ante todo su visión de la "libertad personal", del derecho del sujeto a escribir su propia biografía en un mundo histórico que tiene que asumir como su "situación". Esta es la dialéctica de lo singular y de lo universal que sirve para explicar la relación entre sujeto y cultura en el planteamiento de la interculturalidad. Pero, para la interculturalidad también es muy importante el diálogo de Sartre con el Tercer Mundo, así como su compromiso político a favor de la crítica al colonialismo.

Sería oportuno aclarar las diferentes imágenes que se han producido de Europa y Latinoamérica, analizando algunas diferencias sustanciales, porque nos pueden ayudar después, a la hora de presentar y reconsiderar este trabajo, no solamente desde la perspectiva hispanoamericana, sino

englobando las distorsiones y las diferencias del concepto de interculturalidad y sus prácticas en diferentes direcciones. Sería interesante ver las diferencias de definición del método intercultural en los dos continentes, sin considerar esta vez el antagonismo histórico entre la cultura latinoamericana y la europea, según la visión clásica de la dialéctica entre cultura marginada y cultura dominante. (Vemos las diferencia en la educación intercultural bilingüe en América Latina, por ejemplo. En Europa, por otro lado, vemos su uso como una de las prácticas clave de "integración" en las que se fundamenta el proceso de ampliación).

"Para mí al hablar de la diferencia entre Europa y América Latina, tenemos que aclarar que, cuando usamos términos semejantes, nos referimos a generalidades o a las "imágenes" dominantes. O sea que, por lo que hace a Europa, hay que empezar diciendo que hay muchas Europas; y que, cuando hablamos de cultura europea, estamos hablando de la cultura dominante, porque Europa también tiene una colonización hacia dentro que ha marginado culturas propias. Ésta sería una lectura intercultural a través de la cual se puede reencontrar la diversidad europea, reencontrar la pluralidad europea, porque Europa es muchas Europas.

Europa es una diversidad de culturas, de lenguas, de tradiciones, etc., pero hay una cultura dominante. Y cuando hablamos de diferencia frente a América Latina miramos fundamental-mente a esta cultura dominante europea que se puede asociar además con la "modernidad"; con una modernidad europea que homogeniza a Europa en gran parte y que de este modo significa una ruptura con tradiciones europeas. En este sentido la modernidad significa para Europa una revolución cultural; y a partir de esta revolución, Europa toma un rumbo en el que sus culturas van a ser guiadas por un ideal muy fuerte: la idea del progreso. La ideología dominante del siglo XVIII y del siglo XIX es el progreso como ley de la historia. He aquí una de las concepciones fundamentales de la Europa moderna.

La idea del progreso significa que hay una concepción de la historia basada en una perspectiva lineal de la historia y del tiempo: progresamos en el tiempo, el progreso acelera y siempre vamos hacia adelante. Esto es muy importante para la Europa moderna, sobre todo porque es aquí donde se desarrolla un sistema económico, social y político que reconfigura la socialidad de las culturas europeas: el capitalismo.

El capitalismo no es un episodio en la historia de Europa; es un hecho mayor en la historia cultural de Europa, porque va a ser el vehículo de la modernización y de la capacidad de organización de su propia potencialidad. El capitalismo, entonces, cambia el rostro de Europa y de todo el mundo, unido a la idea de desarrollo y progreso. Esto va a crear, por ejemplo, como consecuencia para la cultura europea, la línea del progreso unida a una capitalización creciente de lo social y de lo cultural que conduce a su vez en Europa a un rompimiento con las tradiciones comunitarias. En los siglos XVIII y XIX hay un pasaje de la "comunidad" a la "sociedad" en Europa que se puede ver como el resultado de dicho nuevo proceso. A partir de este momento las culturas europeas no funcionan en base a comunidades, sino en base a un conglomerado que se llama "sociedad", en la que la gente se relaciona a través de las funciones sociales: de las funciones que ocupan dentro de la sociedad, por ejemplo, de trabajo. Este cambio hace que la cultura europea tome el giro que se concreta en lo que llamamos hoy la cultura dominante.

Partiendo de esta cultura dominante, entonces, hay una gran diferencia, porque en América Latina este proceso de modernidad se ha dado, pero no tan intensamente, y la idea del progreso tampoco ha tenido el mismo impacto que en Europa. Esto hace que en América Latina muchas culturas hayan podido sobrevivir con sus tradiciones propias. Hay todavía muchas tradiciones culturales que viven, porque sus sujetos son comunidades tradicionales: los indígenas, los afro americanos; hay toda una concepción del tiempo, de la economía y de la misma política, basadas en estructuras todavía comunitarias que ya no existen en Europa. En sentido general se podría hablar aquí, pues, de una diferencia real, con consecuencias muy importantes como, por ejemplo, el uso del tiempo. En América el uso del tiempo es diferente, está influenciado por las culturas indígenas y afroamericanas. Diciéndolo con una frase un poco lapidaria: los europeos tienen un reloj y un horario, los latinoamericanos tienen tiempo. No son esclavos del horario. El europeo tiene un horario, pero no tiene tiempo; no tiene tiempo para celebrar, no tiene tiempo para agradecer; tiene, justamente, otra cultura del tiempo”.

Profesor, me recuerda a “Mrs. Dalloway” de Virginia Woolf. En esta obra un actor principal un poco inusual es el tiempo. Se manifiesta la angustia del reloj en el emblemático Big Ben, símbolo del tiempo occidental del imperialismo inglés de los principios del siglo XX.

“Sí. Otra diferencia entre Europa y América Latina es que Europa tiene una cronología, el tiempo corre. Es un kronos acelerado, mientras que América Latina tiene un tiempo profundo, un tiempo originario de las personas, del ritmo, de los rituales, de la magia. No hay una cronología, sino un tiempo que tiene tiempo. Esta diferencia entre estos dos continentes la vemos en la literatura también, donde se narra la América profunda del realismo mágico con su capacidad de maravillarse. Acaso sea esto lo que ha perdido el europeo moderno con el problema de la modernización, de la secularización. Recordemos el diagnóstico de Weber sobre Europa como proceso del desencanto del mundo; el europeo vive en un mundo desencantado, donde ya lo mágico no tiene lugar”.

¿Qué piensa Ud. Sobre las técnicas utilizadas desde Europa para fomentar la “integración”, como por ejemplo la “asimilación”, método negativo de imposición cultural, inducida por un estado controlador también las fronteras culturales de sus ciudadanos?

“Para mí, la estrategia de la asimilación del otro, también de la integración, son negativas y tienen muy poco que ver con interculturalidad. Las políticas frente a los extranjeros en muchos de nuestros países aquí en Europa que van a “integrar” al otro, en realidad destruyen al otro. Aunque lo integren, hacen de la integración una neutralización de la alteridad y esto es un paso para mí muy negativo: la integración destruye y disminuye la riqueza, porque lo asimila; e integrarlo por asimilación significa que el inmigrante deja de ser lo que es y se convierte en una identidad próxima a nosotros, buscando la proximidad del “parentesco”.

El paradigma de la integración, obviamente, se hace desde la cultura mayoritaria: es el otro quien tiene que integrarse, él tiene que pasar por la escuela, pasar por la universidad, pasar por todos los procesos de profesionalización o de socialización de nuestra cultura. Esto significa que pierde en realidad su memoria, su tradición, su

identidad. Por eso, frente al planteamiento de la integración y de la asimilación, nosotros en el ámbito intercultural planteamos el tema de la "convivencia" y la palabra que usamos no es asimilación, sino "solidaridad". Hay que ser solidario con las otras culturas y no integrarlas a nosotros. Solidaridad como un horizonte que va incluso más allá de la tolerancia, porque la solidaridad es más simétrica.

El multiculturalismo, volviendo otra vez a la diferencia con la interculturalidad, lo que niega es el hecho, en la teoría, de que las relaciones entre las culturas lleguen a una relación simétrica; pero en la interculturalidad, por el bagaje ético de la solidaridad con el otro, se reclama llegar a una convivencia en que las culturas más fuertes apoyan a las culturas más débiles para superar la relación asimétrica".

Entre Interculturalidad y Globalización: en América Latina se están desarrollando cada vez más proyectos políticos-culturales, acordes con el paradigma del desarrollo humano integral, con propuestas propias, que tienen como objetivo el diálogo entre gobiernos y comunidades indígenas, por ejemplo, para llegar a una forma real de democracia participativa. ¿Puede aclarar Ud. el concepto de compromiso político que es una de las tareas fundamentales del proyecto intercultural?

"El punto cardinal de la cuestión de la interculturalidad como compromiso político viene dado por el contexto del desafío que plantea hoy la globalización. En este sentido, la interculturalidad como proyecto político se entiende como una alternativa a un mundo globalizado, porque la interculturalidad es una propuesta de universalidad. La interculturalidad no renuncia al ideal de que la humanidad pueda ser universal; a saber, podemos llegar a ser personas universales, a convivir y a crear un ser humano universal en un mundo solidario, que convive en solidaridad. El camino para llegar a esto no es la globalización, sino la interculturalidad, justamente; por eso, la interculturalidad es muy crítica frente a la globalización. Un mundo globalizado no es un mundo universal.

La interculturalidad distingue entre globalidad y universalidad. Lo que llamamos hoy global es la expansión de un modelo de civilización discriminatorio y no la participación de todos los pueblos. En este sentido, como suelo subrayar, *la globalización globaliza la humanidad, pero no universaliza la humanidad*. Lo global es expandir un proyecto, expandir una idea, y sobre todo suponer que el mundo es ante todo un espacio de mercados, y no un espacio de convivencia intercultural humana. En este sentido la globalización resulta muy reductora del mundo, porque hace del mundo un lugar para colocar productos.

También es reductora a nivel antropológico, porque considera a los seres humanos más como "consumidores" que como personas libres. Por su parte la interculturalidad apuesta por la vía de la profundidad; una profundidad humana a la que las culturas, en realidad, deben servir. Lo decisivo es que cada ser humano pueda cultivar mejores relaciones y mejorar el uso de la libertad personal. Al servicio de este fin están las culturas y no al servicio de mejorar simplemente las condiciones materiales. En este sentido, la interculturalidad es un proyecto de solidaridad entre las culturas para el beneficio de todos los miembros; mientras que la globalización sería un proyecto civilizatorio al servicio de una dinámica para aumentar el capital. Entonces, hay un conflicto entre capital y cultura".

Profesor, disculpe la banalidad de mi afirmación, pero el capital no se puede borrar y no se podrá borrar nunca.

No, la observación no es banal. El capital también es un desafío para la interculturalidad en este contexto de la globalización. Primero, porque el capital no se podrá borrar nunca: el dinero es un factor cultural también; ahora el problema está en el uso que nosotros podemos hacer del dinero y de los procesos del mercado. Para mí, el desafío estaría en "*culturalizar*" los mecanismos de producción, la técnica, "*culturalizar*" incluso el uso del dinero, "*culturalizar*" la manera en que nosotros tratamos y damos sentido al dinero. Aquí "*culturalizar*" quiere decir "*pluralizar*" los procesos del dinero; también los procesos de la economía. "*Culturalizar*" la economía significa dejar que cada región tenga sus propias técnicas de desarrollo, sus propios caminos y sus propias economías.

Volvemos de esta manera a la pregunta por el compromiso político de la interculturalidad porque este compromiso se define en gran parte frente a los desafíos de la globalización a nivel económico. Y con esta perspectiva de que también se puede "*culturalizar*" la economía, lo que se quiere subrayar es el sentido político – en el mejor sentido clásico del término – que tienen los "*frutos regionales*" y sus usos; como, por ejemplo, la cultura mediterránea tiene su propia "*agricultura*" basada en el vino, en el aceite, en el pan, etc. No son datos anecdóticos, son datos que tienen que ver también con la forma de vida de mucha gente, y que se prefiera tomar el vino y no coca-cola, por poner este caso. Como ilustración: lo que significa el vino para compartir, para lo cotidiano, no es una cosa anecdótica.

Desde esta óptica la trampa de la globalización consiste en querer hacer creer que todo esto no tiene ninguna consecuencia. Pero sí tiene consecuencias culturales: si uno se acostumbra, por ejemplo, a comer como se come en el Mc Donald, hay que estar consiente de que es otra cultura de comer. Todo esto puede sonar muy poco filosófico y, sin embargo, lo es, porque es en el diario donde se juega el destino de nuestras tradiciones. De ahí que insista, como ilustración, en que no es anecdótica la manera que tenemos de comer, ni la manera que tenemos de comprar. No es lo mismo comprar en un supermercado que comprar en un mercado de pueblo, donde está la señora que vende y que conversa contigo de la lechuga, etc. y todo eso tiene que ver con la filosofía, porque no hay otro acceso a la contextualidad de la vida. La globalización termina con la que yo llamaría, en el mejor sentido de la palabra, la "*pesadez*" que tiene la vida cotidiana, imponiéndonos un ritmo acelerado que "*vuela*" sobre las cosas.

Otro problema filosófico fuerte que constata la interculturalidad en la globalización es la "*sustitución*" de la experiencia por la información. Creemos que estar informados hoy significa haber experimentado algo. Se cree que con tener la información ya basta, sin notar que falta la convivencia, el contacto directo, la cercanía que conlleva la "*experiencia*".

Otra cuestión problemática que ve la interculturalidad en la globalización es que ésta, por la aceleración que tiene de los ritmos, no da tiempo para la interrupción. Si interrumpes, se rompe la cadena del proceso productivo, informativo, etc. Y lo que agrava es la ya mencionada aceleración. Frente a esto la interculturalidad propone algo muy complicado para este sistema, que es "*interrumpir*". Interrumpe tu vida,

detente a pensar; interrumpe, y no te dejes arrastrar por el curso acelerado de los ritmos sociales, para preguntar: "¿pero qué estoy haciendo?". Hay que aprender a pensar. Es lo que en filosofía se llama el "momento reflexivo". Si no hay momentos de interrupción, no se tiene contextualidad, es decir, no se puede vivir experiencialmente el contexto, porque ello requiere "tener tiempo". La experiencia es lenta.

Por eso, frente a la rapidez de la globalización la interculturalidad aboga por un cierto ritmo lento. No se puede ir tan rápidos para entender al otro, para amar al otro. Tenemos que respetar nuestros ritmos biológicos. Pues no olvidemos que contextualidad significa también corporalidad".

Vemos que, en realidad, en América Latina hay una cultura criolla, una mestiza y una indígena, que de una manera u otra comparten algunos aspectos de la misma historia y sobre todo comparten el mismo espacio geográfico. Sin embargo, algunas culturas se han convertido en culturas nacionales, dominantes, como resultado de un largo proceso histórico, pero este hecho oculta "memorias" presentes en el subcontinente americano. Mi pregunta es: ¿Por qué el proyecto civilizador de Occidente fue capaz de llevar a cabo una acción tan marginadora de unas culturas (como de las indígenas en este caso), en vez de otra y no se organizó al revés?

Esta es una pregunta realmente difícil y complicada históricamente, porque por una parte tiene que ver con lo que hablamos sobre el ideal del conocimiento: ¿Para qué queremos conocer? O sea que si, por ejemplo, una cultura dice: queremos conocer para dominar el mundo, ello implica que se entiende como una cultura agresiva, una cultura que se va a expandir. En filosofía, concretamente, uno de los documentos básicos de lo que se llama la filosofía moderna europea es el "*Discurso del método*" de Descartes, que dice que el hombre está llamado a ser maestro, señor, dominador de la naturaleza. Aquí, pues, se quiere saber para dominar la naturaleza.

Ésta sería una cultura muy distinta de una cultura que conoce para disfrutar el orden cósmico, la armonía cósmica. De hecho muchas culturas indígenas tienen como ideal no interrumpir el equilibrio de la naturaleza. Si hay un equilibrio cósmico, entonces, la función del hombre debe ser la de no interrumpir, es decir, mantener este equilibrio cósmico. Por ejemplo, hay un ritual: cuando vas a cortar un árbol, tienes que disculparte. Un ejemplo muy famoso es el de China: conocen la pólvora, pero no la usan para hacer cañones o armas, sino sólo para hacer fuegos artificiales; es una forma cultural.

Pero volviendo a la pregunta: ¿Por qué Occidente? Yo creo que se debe en gran parte al carácter cultural que Occidente le da a la ciencia tecnológica como instrumento de dominación. Aunque debemos tener en cuenta también lo siguiente. La idea del progreso domina, pero también fascina. Y en este sentido hay que considerar la pregunta por el poder de fascinación de la cultura occidental; sin olvidar evidentemente el hecho del colonialismo por parte de Occidente que se lanza a descubrir y a dominar otros pueblos. Otro factor que no se puede olvidar dentro de este contexto es el nacimiento de una religión que quiere expandirse mundialmente. Entonces, coinciden muchos factores que hablan a favor de no "quedarse en su casa", sino de salir y expandir el poder, el dominio.

Insisto, sin embargo, que estamos ante una pregunta culturalmente difícil cuya consideración sería requiere ir al fondo de los factores del por qué Occidente se lanza a descubrir; porqué nace aquí esta mentalidad calculadora; porqué aquí nacen determinados inventos que facilitan toda esta expansión, qué papel juega el capitalismo, porqué y cómo se despliega la mentalidad y la acción del "hombre conquistador", etc.

¡Ya los Romanos eran así! La filosofía de Occidente es una filosofía de expansión desde siempre: ¿está en su ADN? El problema es que desde el antiguo imperio romano sigue siendo así, a pesar de las batallas y de las conquistas que se han hecho en el campo de los derechos humanos, pienso en la Declaración Universal, por ejemplo.

Sí, son los lejanos orígenes del imperialismo con su temprano discurso de civilización y barbarie; pero, repito, la respuesta es muy compleja.

Por consiguiente, ¿cuáles son los elementos culturales que diferencian y alejan a la cultura occidental, o europea, de la cultura americana? O, mejor dicho, ¿cuál es el espíritu profundo de lo Americano, el alma de ese "otro" o el "rostro" del otro, de quién todos los filósofos y teólogos de la liberación hablan? No creo que sólo se luche para la liberación del "pobre", según la acepción meramente misionera y cristiana del término. Se lucha para algo que va más allá y que tiene sus raíces en el terreno del subconsciente del continente latinoamericano. Entonces, ¿cuál es este arquetipo donde nacen todos los conflictos, las luchas, toda esta falta de conciencia que siempre se ha querido tener bajo el yugo de Occidente? En fin, ¿dónde se halla el sentido profundo de lo Americano, el origen de la cultura, de lo que los europeos sienten como diferente y por qué se percibe así?

Yendo, digamos, al aspecto del "arquetipo" de la pregunta, diría que la cuestión común a América Latina es una experiencia de dolor y de sufrimiento por la invasión, por la conquista europea. Es una especie de trauma en la conciencia del latinoamericano. Los latino-americanos son pueblos que se sienten conquistados; pueblos cuyo desarrollo fue interrumpido por una invasión con valores extraños, ajenos a los propios. En el fondo de lo que tú llamas aquí el "arquetipo" hay toda una experiencia de sufrimiento y de dolor que viene de la conquista, de las masacres a los indios, de la esclavitud de los afroamericanos. Todo eso queda en la memoria. En la memoria queda un ser despreciado, un ser humillado, una mujer violada: éstos son aspectos que están en la fuente de la memoria latinoamericana.

Al mismo tiempo, el deseo de la liberación es la otra cara de esta historia de dolor; la resistencia frente al dolor, la resistencia frente a la humillación, la resistencia frente a la opresión y a la violencia han hecho que esos mismos pueblos no se den por vencidos y que busquen caminos de liberación. Creo que todo esto está en el fondo de América Latina hasta hoy, porque todo esto se prolonga hasta hoy con la historia del imperialismo. Y por eso se tiene una percepción del imperialismo que ya no tiene Europa. Europa es parte del mundo colonial, Europa también forma parte del Norte. Así se da una ubicación geopolítica y cultural que se expresa en la diferencia que América Latina ve el mundo desde el Sur. América Latina se percibe como perteneciendo a la parte Sur del mundo y ubica a Europa en la parte Norte. O sea

hay una percepción que refleja el conflicto Norte-Sur.

Todo esto sirve para entender el trasfondo de lo que mencionabas sobre el rostro del pobre y la insistencia en el compromiso de la opción por los pobres como compromiso con la memoria y la esperanza de los que parecen "perder la partida" de este mundo".

¡Pero sabemos que no es correcto o que es verdadero sólo en parte hablar de Europa así!

Ciertamente, y por eso te decía que hay que leer interculturalmente la historia de Europa, sobre todo a partir del proceso de modernización. Mi opinión es que la Europa moderna tiene sus propias víctimas, pues no ha sido colonizadora simplemente hacia el exterior, sino también hacia dentro. Hay, pues, una doble dialéctica de colonialismo hacia fuera, hacia otros pueblos, y hacia dentro, hacia sus propias diferencias.

En Europa misma vemos la ruptura Norte-Sur, de modo que el discurso de la marginalidad se puede aplicar dentro de la misma Europa también. Pero, ¿el elemento no occidental en América Latina no marca una diferencia fundamental?

Hay una diferencia por cierto. Al interior mismo de Europa se puede dar el diálogo Norte-Sur, hay la famosa Europa de las varias velocidades; entonces, hay una Europa central y dominante, compuesta por Alemania, Francia e Inglaterra; hay Europa Mediterránea, que queda en una periferia; por no hablar de Europa Oriental, Rumania, Bulgaria. Entonces, Europa misma tiene su propia periferia, podemos hablar de centro-periferia, Norte-Sur dentro de la misma Europa.

A pesar de todo esto, hay una diferencia entre América Latina y Europa. América Latina no es del todo occidental, al menos desde un punto de vista cultural. América Latina *tiene pueblos*. Hablamos antes de la "memoria", pero estas memorias no son memorias de muertos, como puede tener un italiano de hoy la memoria de los romanos, por ejemplo. No es la misma cosa, porque el quechua vive, el aymara vive, el kuna vive: son pueblos vivos, pueblos que tienen su propia cultura, sus tradiciones, ellos mismos representan sus memorias. Lo mismo sucede con los afroamericanos; no estamos hablando de los afroamericanos de hace cien o doscientos años, sino de los negros de hoy, de la civilización afroamericana y de la cultura afroamericana de hoy. Lo mismo es cuando hablamos de los indígenas de Perú, no hablamos de los Incas de antes de la colonia, sino que estamos hablando de los quechuas y de los aymaras de hoy. Entonces, en este sentido, la interculturalidad en América Latina tiene una componente no occidental que se debe a la memoria viva y a la presencia de sus pueblos. América Latina se nos presenta con muchos rostros: un rostro que es mestizo, otro que es criollo u otro que es europeo. Pero estos tres rostros, aunque son los mas difundidos, no agotan la alteridad latinoamericana porque hay que añadir todavía los rostros indios y afros. Con todo, como decía, se puede hablar de un fondo experiencial común: la experiencia de la negación por parte de Europa".

¿Quiere decir que ha negado individualmente el sujeto y también colectivamente un pueblo entero?

Ha sido más bien una negación triple: porque ha negado políticamente, al no reconocer las instituciones políticas; ha negado religiosamente, al no reconocer el

valor de las religiones; y ha negado culturalmente, porque no ha reconocido el valor de las culturas. Todo esto implica al mismo tiempo las dimensiones personales, porque cada individuo es un ser político, religioso y cultural. La negación colectiva se vive, pues, también como negación personal en cada miembro de la colectividad.

Profesor, a través de una lectura puntual de su obra "Transformación Intercultural de la filosofía" (p. 259-260) reluce un concepto interesante acerca de la cultura latinoamericana, que sería importante aclarar para lograr una mayor comprensión del concepto de Interculturalidad. Ud. dice que el concepto de cultura tendría que ser "historificado". Pero ¿qué significa en realidad "historizar nuestro concepto de cultura"? ¿Tiene algo que ver con el concepto de "contextualizar" una cultura?

"Sí, historizar y contextualizar son conceptos que se complementan. Si las culturas son históricas es porque son contextuales; es decir, que nacen en un contexto, dentro de una comunidad y dentro de procesos sociales. De modo que, cuando hablo de "historizar", estoy hablando de recuperar la dimensión de la variabilidad y del cambio dentro de las tradiciones. Nosotros podemos caer en anacronismos de pensar que las tradiciones culturales han sido siempre así. Entonces, el problema de "historizar" la cultura, hablando con más precisión, es una cuestión de historizar nuestras tradiciones culturales. Ahora bien: ¿Qué significa historizar nuestras tradiciones culturales? Significa preguntarse: ¿de dónde vienen nuestras tradiciones culturales? Y preguntar dónde se originaron, para hacer una especie de viaje de regreso.

¿Cómo se originó nuestra cultura?, ¿quiénes, o qué sujetos representaron esta tradición?, ¿por qué? Un ejemplo concreto: vamos a ver el papel de la mujer en una tradición de cultura indígena. Hay culturas indígenas en las que la mujer no tiene derecho a hablar en una asamblea. Una mujer indígena puede decirse: "nunca las mujeres tuvieron derecho a hablar"; y puede darse por contenta, porque siempre ha sido así por la tradición de su cultura. Entonces, historizar esta cultura significa que los miembros de esta cultura tendrían que preguntarse: ¿cuándo empezó; cómo se originó esta costumbre; por qué y quién tenía un interés en que las mujeres no hablasen en una asamblea pública?

Historizar significa hacer la génesis de nuestros usos y costumbres. ¿Por qué estoy acostumbrado a hacer una cosa y no otra? Esta pregunta es muy importante porque con ella se puede distinguir entre "normatividad" y "normalidad". Es normal que las mujeres no hablen, porque lo dice la tradición, pero: ¿es normativo? Al nivel de esta pregunta, historizar una cultura nos ayuda a distinguir entre lo que es fáctico y el deber ser de una cultura y los valores. Con este concepto de historizar yo entiendo la capacidad de crítica, el derecho y la posibilidad que la cultura debe dar a sus miembros de asumir una perspectiva crítica frente a la tradición. Esa cultura indígena podría haber sido diferente. Si una mujer hubiera reivindicado el derecho a hablar, probablemente hubiera sido diferente, después de una reflexión crítica.

Por otra parte está la experiencia de que las culturas son rectificables, sobre todo mediante la crítica intercultural. Es una perspectiva para la búsqueda de la universalidad y es útil para distinguir lo propio y lo que es bueno. Es decir para ver que lo propio, no porque sea propio, ya es bueno. En suma, la historización de una cultura permite abrir el horizonte de su rectificación".

¿Está vinculado al concepto de “revisión de lo propio” también lo que permitiría a la Cultura Latinoamericana ver el conflicto entre tradiciones que se halla dentro de si misma?

Completamente. Es otra manera de decirlo. En la revisión está el sentido del diálogo intercultural; revisión que supone la comprensión. Es decir hablar con el otro tiene sentido por la comprensión mutua que lleva a su vez a procesos de rectificación.

¿También el discurso del conflicto de tradiciones está vinculado al concepto de historizar?

Sí, también. Decimos que si las culturas pudieron ser de otra manera, es porque tienen varias tradiciones, como se muestra con una lectura crítica e intercultural de nuestras culturas y nuestras tradiciones. Puede haber y de hecho es lo que sucede, una tradición dominante en una cultura, pero no la agota. Hay que saber leer lo que va quedando al margen cuando hay una tradición dominante.

Por ejemplo, tomemos la cultura italiana de hoy. El italiano, digamos, tiene que reconocer que el catolicismo ha jugado un papel muy importante en la configuración de la cultura italiana. Esta tradición católica cristiana ha sido como un eje para centrar, configurar y dar una cierta estabilidad a la cultura italiana. Pero, ¿qué significa esto para otras tradiciones? Que, por ejemplo, tradiciones laicas italianas quedan marginadas. Y esto es lo que la historización de las culturas ayuda a comprender, a saber, que en el mismo proceso de constitución de una cultura se crean centros y periferias, Y que, por tanto, la propia cultura debe ser leída en la dialéctica de dominación/opresión”.

En “Transformación Intercultural de la Filosofía” (pp. 259-260) Ud. afirma que desde una perspectiva latinoamericana se ve que en América las culturas nacionales no son símbolos de unión sino de reducción. ¿De qué depende este fenómeno?

Las culturas nacionales son reductoras porque se basan en la idea del mestizaje. Suponen que América Latina es un continente mestizo, con una lengua, una religión, una cultura, etc. Pero este mestizaje es reductor porque, en lo que se refiere a la lengua, usa solamente español o portugués. Y en lo religioso, por poner otro ejemplo, se minimiza la presencia de la pluralidad religiosa. La cultura nacional, en mi opinión, es parte de la cultura criolla, dominante o de la cultura mestiza. Y por eso no refleja la riqueza de todas las culturas tradicionales presentes en América Latina (como hemos dicho, también existen las culturas afroamericanas y las indígenas: aymara, quechua, guaraní, etc.). La cultura latinoamericana ha sido reductora claramente, porque ha marginado estas otras culturas; es decir porque las ha excluido del proyecto de civilización. En realidad, éste ha sido un proyecto de occidentalización. Las culturas nacionales responden a ese modelo y en este sentido expresan un desarrollo de América Latina marcado por la occidentalización de Europa y de EE.UU.

Una cuestión que me gustaría sondear con Ud. es la de la “Crítica Intercultural” a la Filosofía Hispanoamericana, justamente era por eso que al principio de nuestra entrevista insistía en aclarar las diferencias entre Europa y América Latina. La cuestión de la crítica es clara, pero ¿por qué

“intercultural”?

En la filosofía latinoamericana hay que distinguir varias etapas históricas. En la colonia, por ejemplo, está el período de la escolástica, al que sigue luego el período del positivismo en el siglo XIX, que será a su vez superado en el siglo XX por varias corrientes. La escolástica de fin del siglo XVI es la filosofía que se trasplanta en América Latina, la filosofía que viene de Europa, de España concretamente. Es la que se impone y se enseña en las academias, y la que sirve para la formación del clero, entre otras cosas. Este dominio se quiebra con la ilustración. Con la influencia de las corrientes de la filosofía francesa, inglesa o italiana empieza en América Latina una crítica a la escolástica que es una crítica interna de la filosofía europea a sí misma y que renueva la filosofía en América Latina. En este contexto de finales del siglo XVIII, pero sobre todo del siglo XIX se impone el positivismo, con la influencia sobre todo de Augusto Comte. Se hace valer la idea de que hay que hacer una filosofía positiva, que organice la política y la educación, porque los países latinoamericanos lo que necesitan es una nueva política, un buen gobierno y una buena educación. Esa es la clave para progresar. O sea lo que se necesita es una filosofía para el progreso social. El positivismo, entonces, es una crítica ilustrada a la escolástica. Pero importante para mí es entender que se trata de crítica al interior de la filosofía de origen europeo. En este debate es la filosofía europea la que se critica a sí misma.

Lo mismo pasa en el siglo XX con el marxismo en América Latina, que se puede leer como una crítica a la filosofía latinoamericana positivista, al subrayar que lo que se necesita no es una filosofía para el progreso, sino una filosofía para la revolución. Y lo mismo se podría decir también de la filosofía cristiana en América Latina.

Teniendo en cuenta este trasfondo de un desarrollo filosófico en el que se ve cómo la crítica se articula como el debate entre corrientes europeas, he querido distinguir el sentido de mi crítica, llamándola “intercultural”. La crítica intercultural es la crítica que yo hago a esta filosofía hispanoamericana que ha sido más o menos eco de la filosofía europea. Y la llamo “intercultural”, porque la hago desde otras culturas; desde las filosofías y las culturas indígenas y afroamericanas, que no han participado en el proceso de constitución de lo que se llama el pensamiento filosófico latinoamericano. Están ausentes.

Entonces, “intercultural” quiere decir aquí repensar ese proceso desde la ausencia, desde las culturas ausentes. Es una “crítica intercultural” porque se hace desde fuera de la cultura filosófica dominante. Por eso, es una crítica de la Filosofía de la Liberación también. La Filosofía de la Liberación, para mí, no es “intercultural”, porque sigue todavía los cánones de la filosofía occidental dominante. Además no se abre todavía a la riqueza que refleja la condición “plurilingüística” de América Latina. Creo que tenemos que dar también el derecho a que las culturas indígenas usen sus propias lenguas: el aymara, el quechua, el guaraní. Hay que hacer filosofía desde esa condición plurilingüística para llegar a una verdadera “polilógica”.

En relación con la polémica sobre la lengua en América Latina. Podríamos citar a Fernández Retamar con su “Calibán”^[2] (dejando a parte en este contexto su sentido ideológico contra el Arielismo de Rodó^[3]) y también podríamos llegar directamente a Shakespeare que en “La Tempestad” claramente nos muestra la relación de dependencia entre Calibán y Próspero. Una posible lectura que se puede hacer del conflicto entre estos

dos personajes es a través de la lengua. En sus idiomas se halla el sentido profundo de la dialéctica entre opresor y oprimido (de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo). La lectura alternativa es que desde la lengua, como instrumento de liberación, se cumple la rebelión final de Calibán, que para liberarse debía aprender el idioma de su propio colonizador y dominador. Entonces, el idioma que el pueblo latinoamericano ha aprendido con la sangre, es señal de la unidad lingüística, elemento importantísimo para definir la unidad del continente. ¿Qué piensa Ud.?

La lengua es un elemento fundamental y yo estaría de acuerdo con el discurso de Fernández Retamar de que el latinoamericano aprende y asume el lenguaje del colonizador y convierte la lengua en un arma de liberación, siguiendo a Shakespeare. Hay que decir además que la lengua española en América Latina sufre una transformación; yo esto no lo discuto, pero desde una perspectiva intercultural es estrecho y reductor proponer solo el español o el portugués como *la* lengua, porque en América Latina hay pueblos que no hablan español ni portugués.

Ud. ha dicho que una característica intercultural fundamental es que cada pueblo tendría que poder hablar su propio idioma, para lograr el "plurilingüismo", o la "polifonía", principios expresados en la Filosofía Intercultural. Es importante ver cómo en América Latina hay voluntad política por parte de los gobiernos de integrar en la educación escolar los planteamientos de la Educación Intercultural Bilingüe.

Sí, porque además de estas lenguas, el español, el portugués, el inglés o el francés en la zona del Caribe, hay otras lenguas en América Latina, las lenguas indígenas, que son igualmente necesarias para expresar lo que llamamos lo auténtico latinoamericano. Estas lenguas también tienen su capacidad de memoria, de ver el mundo. Entonces, creo que el replanteamiento que propone la interculturalidad es romper con la imagen de que América Latina sólo habla español. Sólo es correcto desde la perspectiva ibérica llamar el continente americano Hispanoamérica o Iberoamérica, pero el continente es más diverso, está formado por muchas culturas indígenas y afros también, por consiguiente, por muchos idiomas.

Hay un Consejo de pueblos indígenas que ha propuesto otro nombre para América, que es el nombre kuna de "Abia Yala" que significa "Tierra de sangre", traducido al español. En ese punto, entonces, la tarea de la interculturalidad está en el empezar a reconocer la pluralidad lingüística de los pueblos de América Latina, que expresan el fondo de América Latina. Hay que empezar por la tarea del reconocimiento de todas las partes".

Hemos visto cómo ha crecido la participación de muchas voces indígenas, la gente sencilla ha bajado a la calle, ha levantado su voz por los derechos de los pueblos. Recordamos al Premio Nobel por la Paz del 1992, Rigoberta Menchú, o a la imagen que ha dado la vuelta al mundo, el Subcomandante Marcos. Tenemos un aumento de los proyectos de participación democrática, aunque hay que tener cuidado con las manipulaciones que la política, el poder, los gobiernos nacionales y los medios de comunicación hacen del tema, porque participar no quiere decir automáticamente tener también voz, y tener voz tampoco significa automáticamente ser escuchado.

Pero, ¿cuáles filósofos indígenas actuales tenemos en relación con el movimiento intercultural?

Hay varios, por ejemplo, Aiban Wagua, que es kuna, o Milton Cáceres en la zona andina.

Tengo una pregunta más sobre el tema de la lucha por la unidad latinoamericana. Esta vez es quizás menos académica. Me interesa su opinión sobre Ernesto Che Guevara, El Che. Che Guevara pensaba que el continente americano estaba formado por diferentes culturas y diferentes pueblos históricos, con sus memorias históricas también diferentes; en esta diferencia él identificó una de las causas de la mayor contradicción de América Latina: su riqueza de capital humano y recursos naturales que no se unen en la lucha para contrastar con el aniquilador poder de Occidente. Cabe relevar que él vio la gran pobreza y las desigualdades comunes al continente de arriba hasta abajo. Para Che Guevara un objetivo común debía ser la lucha por la defensa de una sola identidad latinoamericana. Muchos ya habían hablado de esta identidad latinoamericana: recordamos el "Discurso de Angostura" del 1819 de Simón Bolívar, o la obra magistral de José Martí, "Nuestra América". Estos personajes fueron las mentes más poderosas de la emancipación latinoamericana. Lo que quisiera saber es: ¿por qué ninguno toma en consideración el pensamiento del Che Guevara y no se hace una crítica de su obra? Su pensamiento es mero material para literatura y cine romántico.

Bueno, puede ser también un problema de prejuicio, es decir, que se piense que es un político más que un filósofo. Pero dentro de la misma tradición marxista Che Guevara es muy respetado por los transformadores del marxismo en América Latina. Lo que pasa es que dentro de la misma corriente marxista fue marginado, porque Che Guevara era muy "utópico", y planteó el problema del "hombre nuevo". Pero sin duda es una de las figuras que habría que recuperar para una filosofía popular, para una filosofía del compromiso. Yo mismo tengo una historia del marxismo en América Latina y uno de los capítulos del libro fue dedicado a Che Guevara.

Sí, yo me refería al hecho de que no se va más allá de su ideología revolucionaria romántica, sólo se le analiza en relación con la acción de la guerrilla; aunque demasiado utópico, las utopías mueven el mundo. Che Guevara se utiliza más como símbolo de la revolución y no se profundiza su pensamiento.

Estoy completamente de acuerdo. Porque, como trataba de explicar antes, dentro de la misma cultura marxista Che Guevara es considerado un heterodoxo que puede servir de "bandera", como un símbolo, pero cuyo mensaje resulta peligroso y se hace a un lado.

Una frase del Che, que se ve como slogan en las pancartas, me impactó mucho, decía que los libertadores no existen y que son los pueblos los que se liberan a sí mismos. Los pueblos son los únicos protagonistas de las acciones de liberación.

Sí, porque el "sujeto histórico" es el pueblo; podemos hablar de la función del filósofo, del intelectual, pero el sujeto es el mismo pueblo. La labor del profesional, del revolucionario, del intelectual es "acompañar", ser parte de este pueblo, marchar con este pueblo. Yo creo que uno de los grandes aportes que tiene Che Guevara hoy en día incluso es la importancia que le daba a la toma de conciencia y a la formación cultural y política. Importante es, por tanto, tomar conciencia de la situación histórica, tomar conciencia de lo que se quiere, y partir desde allí. Esto es el sentido del compromiso que orienta la praxis cotidiana para el futuro. Esta es una gran pretensión y una gran exigencia del sentido del compromiso que tenía Che Guevara, como político y como ser humano.

Cuál es el impacto "real" de la Interculturalidad en generar una buena vida, condiciones para una vida digna? No solamente me refiero solamente a relaciones de calidad, de las que hemos hablado a lo largo de nuestra entrevista, sino más bien a cómo puede influir en las estrategias políticas y sociales. ¿Qué piensa Ud. sobre el tema?

Desde mi punto de vista la convivencia intercultural puede ser una fuente de enriquecimiento de nuestros planes de vida buena porque nos ayuda a ver en las tradiciones del otro posibilidades de vida humana que a lo mejor hemos olvidado. Por ejemplo, el contacto con personas de culturas que cultivan el sentido de la fiesta u otra manera de "pasar" el tiempo, nos puede ayudar a nosotros occidentales modernos a comprender que llevar una vida buena significa redescubrir el tiempo como vida y no como un simple medio para lograr objetivos como más dinero. Pero también puede la interculturalidad, justamente en base a esa convivencia personal, ayudar a reorganizar los espacios políticos y sociales de manera que respondan mejor a los planes de vida de las personas, y no a los intereses de una economía preocupada por la ganancia y no por el verdadero "bienestar" de la gente.

Las teorías del desarrollo son muchas, abarcan muchos campos, han ido evolucionando a lo largo de los años, bajo una mirada crítica, podemos decir que dependía de los intereses de los actores implicados en la cooperación al desarrollo, antes de moverse en base a los intereses de los países más pobres. En estas teorías se ha hablado de países "desarrollados", "en vía de desarrollo" o "subdesarrollados". ¿Quién decide los criterios para estas definiciones?

Para mí el problema radica aquí en la visión que se tome como paradigma para definir el desarrollo. ¿Qué es el desarrollo? Desde nuestro modelo de civilización de Occidente, son subdesarrollados todos los que, por ejemplo, no tienen nuestro nivel de vida, todos los que no tienen autopistas, ordenadores, etc. Pero, ¿no hay otros paradigmas del desarrollo? ¿Es desarrollo capacidad de meditación, capacidad de vida espiritual, capacidad de la respuesta a la pregunta por el sentido? Hay culturas que son más "desarrolladas" en esos niveles, que tienen una profundidad de vida que nosotros ya hemos perdido. Ahora bien, el problema es que hay un modelo de civilización que se ha globalizado, que es el modelo justamente de civilización occidental.

Tanto en Patagonia como Alaska, hay patrones occidentales. Entonces el problema es que se expande el modelo de una civilización que pone un espejo y todas estas

culturas que se miran en este espejo se ven "feas". De ahí viene en gran medida el poder de Occidente, de este haber construido un espejo donde todos quieren mirarse. La cultura occidental funciona entonces como un espejo para Argentina, para Nigeria, para Bangladesh, Pakistán, etc; un espejo donde hay que mirarse para ver futuro, y esto se debe en gran parte al colonialismo, a la expansión colonial de haber impuesto un sistema universal, un sistema de vida de la gente y haber colonizado la mente de la gente: para ser humano hay que tener tales características.

Por eso, es muy importante, volviendo a Che Guevara, el problema de la conciencia, despertar la conciencia crítica de la gente para que se pueda preguntar con qué derecho se invade el mundo con tantos productos y se impone un modelo de vida. Yo creo que es muy importante para responder a esta pregunta de qué es desarrollo o subdesarrollo, preguntarnos cuál es el futuro que queremos, consultando para ello la pluralidad cultural. Mientras haya una pluralidad de culturas, hay pluralidad de futuros; y se puede, por tanto imaginar el futuro de otra manera. Pero si hay una humanidad globalizada sólo se puede representar el futuro de una manera, un futuro programado".

La asimetría y el desequilibrio que existen entre Norte y Sur es un hecho más que evidente en todos los sentidos y contextos: económica, social, política y culturalmente. ¿Dónde se halla la ruptura Norte-Sur, según su punto de vista? Además, ¿qué es lo que impide que se logre un equilibrio más o menos estable?

Precisamente la constatación de esa simetría evidente fue lo que me llevó a crear la iniciativa del "*Diálogo Norte-Sur*" que nace en el 1989 con un encuentro entre filosofía latinoamericana y filosofía europea. La intención es la de intentar, en filosofía, lograr un equilibrio epistemológico en las relaciones culturales, concretamente filosóficas, entre los países del Norte y los del Sur. Esto significa que el diálogo Norte-Sur tiene que plantearse el problema de repensar en las consecuencias de la colonización. ¿Qué consecuencias académicas, políticas, económicas ha tenido la historia del colonialismo? Y comenzar por esta pregunta no es casual, pues muchas de las asimetrías que hoy tenemos en el mundo actual son, en efecto, consecuencias del colonialismo. Una de ellas es la que en filosofía yo llamo "*asimetría epistemológica*". Hay muchos saberes en el mundo, muchos métodos alternativos, muchas formas de saber, sin embargo, en el mundo se extiende sólo la cultura científica occidental: hay sólo un tipo de universidad, un tipo de "profesional". Esto es un desequilibrio epistemológico, que se expresa justo en que se está produciendo sólo un tipo de saber, completamente occidental y occidentalizante.

El diálogo Norte-Sur empieza, así, por evidenciar que muchas de las formas de saber que nosotros tenemos hoy en día son consecuencias del colonialismo; por ejemplo, la expansión del tipo de universidad europea y del tipo de saber que en estas universidades se transmite, acompañado naturalmente de la expansión del Mercado Occidental. Es decir que hay que ver la dependencia mutua que se ha impuesto entre lo que el mercado "necesita" y el saber profesional que se reproduce y se apoya. Un ejemplo concreto de este desequilibrio epistemológico, científico, es el no reconocimiento de la medicina tradicional. Por eso, yo creo que, para lograr una simetría, para superar este desequilibrio entre Norte-Sur, hay que empezar por "pluralizar" el conocimiento, reconocer que la humanidad tiene derecho a conocer de

distintas maneras. Esta es una exigencia concreta, una reivindicación concreta, para restablecer la simetría.

Así que, además de una simetría a nivel económico y financiero, o a nivel político o militar, debe haber también una simetría a un nivel que, para mí es muy básico, a saber, el nivel cognitivo”.

Como Ud. ya sabe, en América Latina la condición del acceso a la educación está muy lejos de las necesidades primarias de la gente, a excepción del caso cubano, (lo demuestran los índices de Desarrollo Humano del PNUD, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), a pesar de los éxitos que se ven en las estadísticas de la ONU y sus programas y agencias para el alcance de los Objetivos del Milenio. Pensando en esta limitación, me imagino que el pensamiento de intelectuales y filósofos no llegará a las masas, sino solamente a las élites. A menudo, los intelectuales han sido aliados del “poder”, con todo lo que este término implica: dominio político, económico y cultural. Hasta ahora hemos hablado explícitamente de las transformaciones impuestas por la globalización neoliberal en el mundo, que se debe obstaculizar con medios adecuados. Pero, ¿cómo cree Ud. que puede llegar en América Latina el mensaje y el grito de libertad e igualdad a los grupos sociales más desaventajados o aislados, marginados, a nivel económico y cultural?

Para responder me permito empezar señalando que cuando la gente no puede usar una filosofía, o dice: “a mí esta filosofía no me sirve para nada”, algo falla, pero no en la gente, sino en la filosofía. ¿Qué falla en una filosofía? Falla su planteamiento acerca del para qué es. ¿Para qué se hace filosofía? Todo esto tiene que ver con una historia muy larga que es la separación entre filosofía y vida, entre la filosofía y el cotidiano. Entonces, esto tiene que ver con la academización de la filosofía. La filosofía se ha ido separando de la calle y se ha retirado a las universidades. En el mismo Occidente la filosofía, por ejemplo, con Sócrates está en la calle. El método socrático todavía es una filosofía que dialoga con la gente, que interpela a la gente en la calle; pero ya Aristóteles y Platón sacan la filosofía de la calle y la llevan juntos a una academia. Hasta hoy sigue la filosofía en la academia, en las universidades. De ahí que se suela considerar que el lugar propio de la filosofía es la universidad y la facultad de filosofía. Pero esto es un error y es lo que intenta rectificar el movimiento de Filosofía Intercultural, en el sentido de que trata de crear una nueva filosofía popular, a partir de las tradiciones cotidianas del pueblo, del pensar, de la sabiduría de la gente. Ya la praxis de la gente implica un pensamiento y es a partir de esta cultura popular, como lo planteó el filósofo italiano Antonio Gramsci, que se hará una filosofía popular, es decir, una filosofía que no hay que traspasar, que no hay que transferir, que no hay que traducir a la categoría popular, sino que nace de las prácticas y de las iniciativas de la gente que vive.

Esto significa “desfilosofar” la filosofía, “desacademizar” la filosofía, es decir, sacar la filosofía de la academia, para que vuelva a la vida de la gente, para que vuelva a la calle, para que use la terminología que usa la gente y vea que sus problemas no son sus problemas, sino los problemas concretos de la gente. La filosofía tiene que empezar a pensar no en los problemas que ella tiene en su historia, sino en los problemas que atañan a la gente: el problema, por ejemplo, de convivencia social,

el problema de la justicia, el problema del reparto de la riqueza. Los problemas de la filosofía son los problemas del mundo”.

Yo también creo que el verdadero filósofo debería estar en las calles, entre la gente, predicar sus ideas, encontrar el favor de la opinión pública. ¿Cuál es entonces el papel del intelectual y del filósofo de hoy en día en América Latina?

Yo lo veo como una figura de acompañamiento, una figura que acompaña el proceso, que no se adelanta, una figura que está comprometida como la comunidad. Yo veo el filósofo no como un individuo, sino como un ser comunitario que comparte la vida, que comparte los problemas de la gente, que comparte el lenguaje de la gente y que a partir de esto empieza con la gente a pensar. Digamos que lo veo como un “compañero” en una comunidad de pensamiento, de vida, etc. Creo que es muy importante para el filósofo tener comunidad de vida y no aislarse. Lo veo en el medio de la gente y no como un intelectual separado.

En conclusión, Estimado Profesor, quería hacerle una pregunta algo diferente, personal, que en un principio podría parecer que se aleje del ámbito filosófico de la entrevista, pero que, en mi opinión, interesa a toda su obra, a toda su vida intelectual y también religiosa y personal. Estamos en una época histórica con muchos cambios, en continua y rápida evolución; nos enfrentamos con diferentes campos del saber y de las ciencias. Y como el modelo de la Filosofía Intercultural que Ud. propone se basa en una metodología interdisciplinar, en un saber polilógico y polifónico, quería preguntarle ¿qué piensa Ud. de las Ciencias Alternativas que se están difundiendo en el mundo^[4]?

No quiero ser definitivo, pero creo que una pista para la respuesta podría estar en decir que el desarrollo de la ciencia occidental ha estado motivado por la pregunta de cómo podemos dominar el mundo. La ciencia es un saber finalizado por el interés de dominar y controlar el mundo, para, a través de ese control del mundo, como del control de la naturaleza, darle una seguridad al ser humano. Ha sido una ciencia muy instrumental. Es un instrumento para dominar, para explorar la naturaleza, para hacernos más ricos, etc. En este sentido, la ciencia occidental ha ido creando un gran aparato artificial. Pero hay una pregunta en el aire, que es la pregunta del sentido profundo de la vida: ¿qué sentido tiene la vida? Esta es una pregunta muy clásica en Occidente, que ya se planteó la filosofía griega con Aristóteles: la vida buena.

¿Qué significa vivir bien, llevar una vida buena? Esta pregunta por la bondad de la vida ha pasado a un segundo plan, ha sido olvidada. Sin embargo, esta pregunta responde al sentido de la vida. Es la pregunta que, en realidad, debe orientar el ideal de nuestra voluntad de saber. Pero, como decía, ha sido relegada por el tecnicismo del saber científico. Aunque hoy hay una reacción y se vuelve a preguntar por el horizonte del sentido de nuestra vida. Este replanteamiento de la pregunta del sentido me parece que es una pista para responder de dónde viene esta búsqueda. La gente empieza a buscar de nuevo porque no está contenta con lo que hay en el horizonte; un horizonte estrecho, lleno de artefactos, pero que no responde al sentido verdadero, profundo. Hay una separación entre la dimensión de la artificialidad y de lo artefacto, de la dimensión instrumental, y de la dimensión humana del sentido

último. Pero tenemos que plantear esta pregunta que es, en fin de cuenta, la pregunta por el para qué de todo ser y hacer.

Esta es una pregunta clásica de la filosofía, la pregunta por el sentido: ¿Puede responder la ciencia a esta pregunta por el sentido? La ciencia racionalista, la ciencia instrumental no puede hacerlo. Por eso la gente empieza a buscar, por la mística, por la poesía, por la religión; hay muchas pistas para buscar una respuesta a este cierre de horizonte”.

¿Entonces, podemos afirmar que el mundo se mueve también desde ámbitos del saber que no son dominantes?

Sí, y de otro modo; complementando el discurso, podemos decir que, a pesar de todo esta ideología dominante, están las memorias, las tradiciones, las culturas que transmiten sus valores. El “encanto” o la “magia”, por ejemplo, está latente en el mundo, está presente, y esto hace que la gente sienta que falta algo. Esto es como una nostalgia, por la que se presiente que hay algo.

¿Y esto es parte de la vida y esto lo percibe la gente?

Sí, y es parte de la búsqueda. Pero también, como anotaba, es la herencia del problema de la ciencia moderna, de la ciencia dura, de la tecno ciencia, que cree que todos los proble-mas, también los problemas del ser humano, sólo se arreglan con la ingeniería. Esto es lo que hoy se nota: que no todo en la vida reclama soluciones de ingeniería. No todo se puede resolver por un arte de mecánica y de ingeniería, porque hay cosas de humanidad que reclaman otra dimensión. Esta es la función de estas “ciencias alternativas” que son tan científicas como las otras, porque quieren responder a la pregunta. Creo que esta es una de las grandes luchas que tiene la Interculturalidad: ver como se “pluraliza” este horizonte de la ciencia para que la misma ciencia sea “plural”, es decir, que se reconozca, que hay muchas maneras de hacer ciencia y que hay muchas maneras de dar razón de lo que hacemos.

¿La filosofía, como otras inteligencias, artes u otros conocimientos, tiene que dialogar con estas dimensiones alternativas de saber, correcto?

Bueno, la filosofía tiene que diluirse en las dimensiones de la vida, surgir y recom-ponerse desde las dimensiones de la vida, desde las dimensiones del arte, de la estética, de la poesía, de la religión, desde lo que la gente siente. Debe entrar más en el río de la vida, en el fluir de la vida y en lo cotidiano y salir desde ahí, renacer desde ahí. Esto significa dejar en gran parte la racionalidad que la aparta del caminar de la gente.

Estimado Profesor y Maestro, hemos llegado al final de esta maravillosa “clase” sobre las nuevas visiones del mundo que ofrece la Filosofía Intercultural. Para cerrar sería interesante conocer los objetivos de los encuentros internacionales de filosofía cuál diálogo, cuáles objetivos se ponen encima del tablero de ajedrez de la filosofía del mundo durante los congresos internacionales de la Filosofía Intercultural. Recordamos los últimos eventos: en Senftenberg en 2005 y en Buenos Aires en 2007.

El VI Congreso de Filosofía Intercultural lo realizamos en Senftenberg del 23 al 27 de

mayo de 2005. El tema fue "*Cultura dominante e Interculturalidad*", con la cuestión central de cómo puede practicarse la interculturalidad en el contexto de un mundo que tiene una cultura dominante en el sentido del proyecto de civilización de Occidente. ¿Qué desafío significa esto para la práctica de la interculturalidad? Estuvimos haciendo primero lo que llamamos una fenomenología de la cultura dominante: establecimos, por ejemplo, qué significa la cultura dominante de la economía, del sistema económico dominante, qué significa la cultura dominante de la información, qué significa que los medios de comunicación estén enmarcados en una cultura determinada y concreta. Hicimos varios análisis de la relación entre cultura y poder: ésta fue la parte fenomenológica y de diagnóstico de cómo se manifiesta hoy en día la cultura dominante en la economía, en la política, en las relaciones entre géneros, etc.

Luego, en la segunda parte del Congreso se planteó el problema de la práctica intercultural, para ver cómo se practica, a pesar del predominio de una cultura dominante, la filosofía intercultural o la interculturalidad en varias regiones del mundo. Tuvimos una experiencia de Argentina, una experiencia de un pueblo indígena de Canadá, otra de un pueblo andino, además, otra de Bolivia. Pero tampoco faltaron voces de la filosofía africana y de la filosofía asiática. De modo que se pudo reflexionar sobre varios modelos de la práctica de la interculturalidad.

La última parte del Congreso fue dedicada al proyecto político de la Europa actual. ¿Qué significa tener una federación europea de Estados, qué significa la Europa de las regiones? ¿Que sería lo más deseable para la Interculturalidad en Europa? Tales fueron las preguntas rectoras en esta sección, donde se perfiló la "utopía" de una Europa de regiones en solidaridad que buscan un desarrollo propio en equilibrio con las posibilidades y necesidades de todas.

Por su parte el VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, que se celebró del 23 al 27 de Septiembre de 2007 en Buenos Aires, se dedicó al tema de "Culturas de humanización y reconocimiento", intentando analizar los diferentes conceptos del ser humano desde la interculturalidad. Su objetivo era además el de concretar la presencia de la filosofía en el debate sobre la cuestión antropológica en el marco de los nuevos proyectos de las ciencias naturales y sociales, entendiéndose que la presencia de la filosofía en este debate no podía tener otra que la de ayudar a interculturalizar la cuestión antropológica.

La siguiente cita con la filosofía intercultural a nivel mundial será en Corea. ¿Cuándo y cuáles serán los retos principales?

El VIII Congreso Internacional de la Filosofía Intercultural se celebrará en Seúl, del 1 al 4 de julio de 2009. El título será: "*La vida buena como vida humanizante. Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad*". Como se puede intuir del título, el tema está enfocado al estudio de las concepciones de "vida buena" como vida centrada en la "humanitas". En la primera sección se hará una especie de fenomenología de la buena vida en diferentes tradiciones culturales de Asia, África, Europa y América Latina.

En la segunda parte, en cambio, se evaluarán más bien las consecuencias, los efectos, las ventajas para la política y la sociedad; a parte de esto, también se

evaluará la importancia de la "buena vida" en la educación para la transformación intercultural de la política y la sociedad.

En fin, quisiera agradecer al Profesor Raúl Fornet-Betancourt, filósofo de fama internacional, porque gracias a sus lecciones de una vida desarrollada a la luz nueva de la interculturalidad, no solamente ha permitido que me planteara la pregunta sobre el sentido verdadero de la vida, sino también ha permitido que las prácticas interculturales lleguen a ser reales, gracias al compromiso constante que nos enseña a través de la fuerza del diálogo intercultural.