

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO TAREA DE CONVIVENCIA. ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT

Carlos Higuera¹ Ramos²
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
0725338j@umich.mx

El pensamiento del filósofo Raúl Fonet-Betancourt se encuentra dentro de las posturas críticas al eurocentrismo y colonialismo, por su parte, ha señalado la importancia de hacer una filosofía que atienda a nuestros propios contextos y realidades latinoamericanas. Actualmente es uno de los filósofos contemporáneos más representativos de la propuesta de la filosofía intercultural.

¹ Carlos Higuera Ramos estudió Historia del Arte (Universidad de Morelia), licenciado en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo donde estudia actualmente la Maestría en Filosofía de la Cultura, imparte clases en la Universidad de El Salvador y el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación.

² Agradezco a la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y al Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por el apoyo para realizar esta estancia académica, así mismo a la amable y generosa invitación del Dr. Raúl Fonet-Betancourt para participar en el Diálogo Norte-Sur, que se llevó a cabo en la Ciudad de Barcelona, España, del 2 al 4 de noviembre del 2023, que contó con la participación de filósofos y filósofas de distintas partes del mundo, lo que permitió escuchar problemáticas en torno a las *Nuevas formas de dominación-opresión hoy*. El “Programa de Diálogo Norte-Sur” se realiza desde la caída del muro de Berlín en el año de 1989 con la intención de pensar los distintos cambios mundiales, la necesidad de buscar perspectivas diversas; cabe señalar que hasta ahora se han realizado xx seminarios.

Raúl Fornet-Betancourt nació en Cuba en 1946, se ha formado en la Universidad de Salamanca, España y en la Universidad de Aachen, Alemania. Es actualmente profesor titular de la Universidad de Aachen. Ha impartido activamente conferencias en importantes universidades del mundo. Dirige el Instituto ISIS (Alemania) y de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI). También dirige la revista *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, es coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur, el cual ha contado con la participación de Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Luis Villoro, entre otros.

Destaca su encuentro con principales filósofos del siglo xx, así como la entrevista que realizó a Jean Paul Sartre el 1 de noviembre de 1979 y que se publicó en francés en la revista *Concordia 1* (1982). Asimismo, el diálogo que sostuvo con Michel Foucault en 1984.

La siguiente entrevista se llevó a cabo en el marco del xx Diálogo Norte-Sur en la ciudad de Barcelona, España, en la *Casa de la Espiritualitat, San Felip Neri*, el 3 de noviembre de 2023, en donde se destacaron distintas expresiones de la interculturalidad. El texto que se presenta es una transcripción de este diálogo en donde se nota la oralidad, el carácter del estilo coloquial y espontáneo, no por eso menos relevante en reflexión y profundidad.

Carlos Higuera Ramos (CHR): Maestro, en su trabajo sobre la filosofía intercultural, usted como uno de los representantes actuales más importantes, ¿cuál sería el problema desde una filosofía situada y cómo esto se puede convertir en un universal?

Raúl Fornet-Betancourt (RFB): Yo creo que precisamente un filósofo mexicano dio una fórmula para resolver ese aparente conflicto, o por lo menos para mí es un conflicto aparente, entre lo universal y lo contextual o lo universal y la situación y lo universal y lo local, ese filósofo mexicano es Leopoldo Zea. Leopoldo Zea en una de sus obras subrayó el aspecto, quizás tomando una herencia que venía desde el escritor ruso Dostoievski, que decía “si quieres ser universal habla de tu pueblo”, como hizo García Márquez con Macondo. García Márquez no hizo una obra abstracta, sino

desde Macondo se volvió universal, y Leopoldo Zea siguiendo esa línea da un consejo a los filósofos que quieren ser universales, dice: “si quieres universal vaya primero a lo profundo”, y lo profundo son las raíces, porque las raíces, y esa ya sería mi interpretación, yo creo que no podemos confundir la situación como el lugar donde estamos arraigados, donde echamos esas nuestras raíces porque de ahí viene mi madre, de ahí viene padre, mis abuelos, mis ancestros, etc., es el lugar en el que nos inclina hacia una profundidad, que llamamos casi metafóricamente nuestras raíces ¿no?, eso no nos planta así, sino que nos hace crecer, un árbol sin raíces no crece. Yo diría, retomando, comentando y ampliando la idea del maestro Leopoldo Zea, que la situación crece hacia lo universal, las raíces no se ven, pero es lo que le da sustento y es lo que hace específico y es lo que hace que dé frutos, y yo creo que nosotros necesitamos raíces, pero para crecer, raíces para abrirnos al aire, a la atmósfera, al mundo, para poder saludar las nubes, para la claridad, la luz y ahí se crea una universalidad en esa atmósfera, y para mí muy fundamental en este momento del crecimiento es un verbo muy normal que usamos continuamente en la vida cotidiana que es el verbo saludar. Para ser universales hay que aprender a saludarse: “Carlos, ¿cómo está?, ¿cómo le ha ido?, ¿cómo amaneció?, buenos días”. Ese saludo, saludarse, que quiere decir también salud, por eso lo combino con el crecimiento; yo creo que sería importante, raíces para crecer y para aprender en ese proceso de crecimiento, aprender a saludarse, porque hablando de otra manera eso sería la convivencia.

Personas que se saludan conviven, y yo creo que la palabra para mí más adecuada, más concreta, que podemos palpar casi en la vida cotidiana es la convivencia, buscar la universalidad a través de formas de convivencia que estén sustentadas en los saludos y saludos no hipócritas y, ahí viene ahora lo decisivo, saludos auténticos, cuando nosotros nos saludamos queremos decir me interesas tú, ¿cómo te va?, es un “te deseo salud” y por eso es crecimiento. Yo creo que es muy importante tener en cuenta que la convivencia es un campo, un campo de saluciones, pero también es un campo de odio, y la universalidad yo creo que es lo que impide que ese gran campo de saluciones, de encuentros, que es la sociedad, es el mundo, se convierta en un campo de batalla, como lo estamos lamentablemente viendo

hoy, por intereses biológicos, económicos, militares, políticos, etc. Estamos convirtiendo el mundo, que debería ser un campo de saluciones, el espacio y los lugares donde nos encontramos para saludarnos y crecer juntos, en estados de aniquilación.

Volviendo al punto, y quizá ahora un poco más filosóficamente, diría que para ser, para ligar situación y universalidad hay que profundizar en las memorias que nos sustentan, y que esas memorias que nos sustentan son más amplias en sus herencias de lo que nosotros sabemos de ellas. Dicho de otra manera: para ser universales hay que conocer la propia lejanía, ¿cuán lejana es tu historia?, ¿hasta dónde has llegado en tu historia de profundidad?, esa historia de profundidad es al mismo tiempo una historia de intensidad, ¿qué has sentido intensamente en esa... digamos... qué has aprendido?, o sea, ¿qué has retenido en tu memoria, en tu trato con el vecino, en tu trato con la naturaleza, en tu trato con la muerte, con la fiesta, en el trato de los reales? Y estas son siempre memorias de intensidad que tienen siempre indicaciones muy claras de trato con lo real, y ese trato con lo real que estás ahí, con la indicación, pero puede ser también el campo deseable a otros modos de tratar, entonces ahí entra lo del saludo, a mí me parece que es saludar de otra manera.

CHR: Ahora que decía de Leopoldo Zea cuando habla de la filosofía sin más, y proponía esto, recuerdo que usted en alguna conversación que tiene con Villoro lo interpela a partir de decir: podríamos hacer esta filosofía desde América Latina prescindiendo o de alguna manera pensando desde aquí, es decir, no sé si desmontar todo el aparato conceptual europeo a partir de la propia vivencia, historia y contextos afroamericanos o latinoamericanos, y parece que en esa parte Villoro no está muy de acuerdo, y usted lo interpela en este sentido fuerte y, entonces, ¿cuál sería ahora, a unos años después de este encuentro, su visión?

RFB: La dificultad es que en ese momento Villoro estaba todavía bastante posicionado en la filosofía analítica, en ese momento, en esa conversación. Luego él da un paso más hacia las filosofías contextuales de interculturalidad y sobre todo después de los encuentros con los zapatis-

tas, del movimiento zapatista, pero en el momento que yo lo conocí a él en París, en esa entrevista, luego nos hicimos amigos, él estaba bastante posicionado en los conceptos claros y distintos de la filosofía y de los conceptos filosóficos que eran universales porque eran abstractos, eso porque son resultado de la tradición.

Ahora yo creo que, ahora diría, lo importante en un diálogo de filosofía o en este caso de filosofía latinoamericana intercultural con la filosofía analítica, lo importante no es detenerse en el diálogo de los conceptos, que no sea un diálogo de conceptos interculturales y conceptos analíticos, sino que sea un diálogo de las tareas a las que apuntan estos conceptos. Un concepto filosófico tiene su historia, un concepto filosófico no cae del cielo, un concepto filosófico tiene que ser elaborado, tiene su biografía, hay una biografía conceptual de los conceptos. Los conceptos así como las personas humanas tienen su biografía, y esas biografías tienen que ver a su vez con las biografías de los filósofos que los han elaborado, los han descubierto, que los proponen, ahora, en esa historia, historizando, en esa historia de los conceptos vemos que en realidad no hay una lucha solo por aclarar una palabra, sino iluminar una tarea, y yo creo hoy en día sucede, a qué apunta, a qué tarea está apuntando por ejemplo el concepto fenomenológico, mundo de vida, cotidianidad, un concepto, el concepto de libertad, para poner un concepto de estos amplios, grandes, el concepto de libertad a qué apunta, qué tarea. Si tú te pones a pensar bien, la libertad es una tarea, la libertad social, la libertad personal, la libertad abstracta es un concepto que te da una tarea, y esto, yo propondría dialogar las tareas que están detrás de los conceptos y no simplemente quedarse en un pleito de conceptos, usted usa esto, pero yo prefiero autonomía, otro concepto muy fuerte en nuestra tradición occidental moderna, la autonomía, la libertad, la autodeterminación; hemos olvidado que son tareas y son tareas de convivencia, diría ahora yo, son tareas no privadas, son tareas de convivencia, un concepto en ese sentido, en el sentido de tarea, de invitación de tarea nos remite a un campo histórico y por tanto a una situación, usted es libre, pero no en la Luna, sino aquí, la misma tarea del concepto liga el concepto, ¿me entiende?, en la misma tarea, no por ser concepto, sino por ser indicación de una

tarea nos remite, nos remite al lugar donde estamos a la situación, usted quiere ser libre, pero en México, en Morelia, en Yucatán, en Chiapas, es ahí donde se nota realmente el peso, la validez de un concepto, ¿para qué nos sirve este concepto?

Si la tarea indica lo ocupo, en eso yo quería hoy señalar que la filosofía intercultural propone un diálogo de tareas, pero dentro de un marco de convivencia social, la convivencia latinoamericana, la convivencia de las culturas, las religiones, si queremos tomar el aspecto interreligioso, ¿no?, o el aspecto moral, pero un diálogo de tareas porque si lo enfocamos así, no nos podemos saltar la situacionalidad en la que vivimos, si no, estamos en un diálogo abstracto, ¿y qué?, estamos en el misterio del aula, bueno, y usted, digamos con una ética analítica con el discurso de Apel, Villoro-Apel, si tú enfocas el diálogo entre la ética comunitaria y la tarea, la ética discursiva, Apel aquí, Villoro allá y el puente que quieres hacer entre los dos es conceptual, te quedas a un nivel de texto, entonces ¿a qué tarea quería señalar Luis Villoro cuando hablaba de la relación de poder y comunidad?, ¿cuál es la tarea de Apel por otro lado, ética del discurso, esa comunidad ideal de comunicación?, ¿cuál es la tarea? Yo creo que así, la tarea de Apel es para una República Federal Alemana que tiene tantas tradiciones democráticas y la de Villoro es la de un conflicto tremendo con pueblos que están luchando por su reconocimiento y que no es tan fácil hablar de comunidades ideales de comunicación, nadie se sienta a la mesa aquí si no está el revolver por abajo.

CHR: En este aspecto, me gustaría conocer esta distinción que usted hace entre contexto y circunstancia, dado que en varias ocasiones alude pues a la circunstancia orteguiana y, por otro lado, ¿habría una distinción entre la circunstancia y el contexto que a veces utiliza en su obra?

RFB: Podemos decir que la palabra *circunstancia* está clara. Tomo yo mucho en diálogo con Ortega y Gasset la famosa frase de *yo soy yo y mi circunstancia*. Ahora yo también uso y subrayo muchas veces lo contextual, el contexto, porque no todo lo que hay en un contexto es circunstancia mía, y yo creo que el contexto es más. La palabra circunstancia

la podemos traducir como situación, si en vez de Ortega seguimos a Sartre, el concepto de situación en Sartre, la dialéctica de la libertad y la situación, en ese sentido hay un vínculo directo entre Ortega y Sartre en el problema de libertad, circunstancia, situación, libertad. Para que haya circunstancia o para que haya situación tiene que estar la libertad en acto, si no está la libertad en acto no hay situación, *esta es mi situación* ya quiere decir que el sujeto o persona ha reconocido que está convocada a actuar, *yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*. Hay un diálogo directo entre un proyecto personal, llamémoslo libertad, entre la libertad de una persona y su condición, su situación de vida concreta, esto me parece a mí que es correcto, y que se puede ver esa doble dialéctica, no hay circunstancia sin la libertad y no hay libertad sin la circunstancia porque tiene que estar ahí.

Ahora, cuando yo digo contexto, yo me refiero a circunstancias que todavía no inciden concretamente en mi uso personal de la libertad en ese momento concreto, podemos decirlo de una manera más simple, es más amplio, el contexto es una configuración histórica que puede ser mundial o, sobre todo hoy, cuando hablamos de los medios de comunicación, Palestina, Ucrania, la India, Patagonia, Argentina, hay todo un contexto mundial de noticias e información que también inciden, pero que para mí como agente personal en la convivencia no es tan urgente, porque mi convivencia está aquí contigo, con el grupo abajo dentro de media hora, yo lo restrinjo más a mi campo concreto de acción, la palabra circunstancia y situación, el campo concreto donde yo, yo no puedo escurrirme, y ahora dentro de media hora tengo que estar con el grupo, con el Seminario, tú igual, hay un campo de acción que nos convoca, y aquí yo asumo mi responsabilidad y escucho o me aburro y me duermo, pero aquí este es un campo concreto que te está llamando aquí y ahora, Carlos va a escuchar, o va a dormir, o va a seguir por el celular la película, entonces es un llamado al comportamiento concreto aquí y ahora, ¿usted qué hace, atiende o desatiende? Mientras que el contexto te confronta con una situación mundial más amplia que puede ser por las noticias, pero que ayuda a la reflexión filosófica en el sentido de que la historicidad completa no es esta local, y ahí volvemos otra vez a los

problemas de los universales.

Esta situación concreta forma otra circunstancia, está en un contexto, ahora mismo el Seminario, ayer daban una conferencia sobre Corea, estamos en Barcelona, pero hay una persona que nos habla de un contexto mundial y la posición de Corea hoy, la relación con la OTAN, aquí la guerra de Ucrania en Europa, entonces, hay configuraciones de mundo, digamos, ese es momento como configuración de mundo, el contexto, más que como una configuración de un campo de acción, la situación y circunstancias de la configuración de un campo concreto de acción, que estaría muy ligado a la convivencia cotidiana, a tus distancias, veinte, treinta kilómetros que recorres al día, la ciudad donde vives, y el otro es el contexto que marca más bien la configuración sociopolítica del mundo y eso está marcado fundamentalmente por lo que llaman la civilización; una civilización en este sentido capitalista, mecanicista, tremendamente digital y todo lo que conocemos, es una situación que va modelando un contexto mundial, donde las culturas, según yo, por eso digo más bien de cara a las culturas, donde las culturas tienen que posicionarse, ¿cuál es la posición de la cultura mexicana hoy?, ¿o de las culturas mexicanas frente a un contexto mundial que planea una civilización?, hay un choque, yo diría del contexto que sirve más bien para explicar, no el conflicto de las personas en la convivencia, sino el choque de las culturas, digamos “regionales” si quieres, con una civilización que hace un contexto mundial y no en vano hablamos del mundo global, el contexto es más bien, indicando qué sucede en el mundo global, la globalidad del contexto en ese sentido, engloba más, porque te hace darte cuenta de la política de Estados Unidos, la política de México, el contexto geopolítico, ¿no?, entonces ahí, para el diálogo intercultural, es importante en ese contexto lo que tienen las culturas que decir, bueno, formamos parte o nos dejamos avasallar por la hegemonía, hay una hegemonía civilizatoria, entonces ¿dónde quedan las culturas?, ¿tienen su contexto o no?

CHR: En ese sentido también me parece interesante saber, ¿cuál sería la importancia o la crisis de valores del nihilismo, de la posmodernidad?, digamos en el sentido negativo de esto, ¿cuál sería la importancia desde la

comunidad?, por ejemplo como se viven en muchas comunidades de México o de América Latina, como una propuesta de alternativa de vida a la propuesta europea, pero sí atendiendo como usted mismo lo señala a un sentido de dolor de los propios pueblos, de la memoria, de la historia, es decir, si fuera posible esta propuesta de alternativa de vida desde comunidades que han sido marginadas y no pensadas como filosóficas.

RFB: Para mí el gran conflicto con lo que estábamos hablando hace un momento cuando nos saludábamos, el gran conflicto entre visiones orgánicas y una visión mecanicista, yo creo nuestra civilización hegemónica, le llamamos hoy una civilización hegemónica, la civilización del capital, y con una agresividad cada vez mayor y sobre todo porque hay una transformación sobre la que se mantiene nuestra civilización que es la transformación del capitalismo, no solamente en la maquinaria de fabricación de productos, sino de conocimiento, el capitalismo es hoy una fábrica de conocimiento.

Yo le llamo un capitalismo cognitivo. Y ese capitalismo cognitivo condiciona prácticamente todo, todas nuestras formas de comunicación, en nuestras formas de investigar, en los laboratorios. Hay que hacerse cargo de que la mayoría de los saberes que circulan por el mundo y dominan el mundo hoy está producida por empresas capitalistas, ese capitalismo cognitivo es el centro de una civilización, una civilización que mecaniza mundo y persona. Ahora, un pueblo tojolabal en México, un pueblo mapuche en Chile, un pueblo guaraní en Paraguay o del Brasil, esa gente no es mecanicista, esa gente tiene su cosmología, vive una vida armónica, ellos se sienten organismos, ellos no se sienten una máquina, entonces ellos organizan su convivencia entre sí mismos y con la naturaleza de una manera orgánica. Entonces para mí, yo creo que para mí, para ir a un nivel más teórico si quieres, todas las líneas de sentipensar latinoamericano son una gran propuesta de corregir un proceso cognitivo mecánico, porque el sentipensar no lo producen las máquinas, y no creo que haya una inteligencia artificial que sea sentipensante, porque es artificial ya no es sentipensante y por eso, me parece a mí, se nos margina tanto, se silencia esos saberes, estos conocimientos como lo he dicho, nos están

recordando siempre: se puede de otra manera, se puede de otra manera, es lo que, ahora no me viene el nombre, pero un famoso antropólogo cultural mexicano, ¿el autor de *México profundo*?

CHR: Bonfil Batalla.

RFB: Sí, Bonfil en *México Profundo*, lo que llamaba la terquedad, la terquedad de nuestros pueblos, son tercicos porque no se rinden.

CHR: Como forma de resistencia.

RFB: Sí, exacto, ¿no?, entonces, yo creo que eso que Bonfil llamaba terquedad, aquí estamos y no nos vamos y ahora eso es un freno a la civilización, por eso hay que meter mecanismos sutiles de colonización o a veces no tan sutiles, y yo creo que eso para mí, para una visión intercultural del mundo, es fundamental ese diálogo de esas culturas tercicas, pero no como culturas sin mundo sino como culturas con mundo.

A nivel político la filosofía intercultural tiene la demanda radical de restituir el mundo, Occidente y el capitalismo. Hay que hacer formas de resistencia que aprendan, acepten restituir el mundo, se han robado el mundo, porque tampoco es cuestión de, ¡ah!, sí, dejar que los indígenas sigan usando su vestimenta reducirlos al folclor, eso no ayuda a nadie, eso es que organicen su mundo, que tengan su economía de acuerdo con su cosmología y aceptar que también la política es una visión cosmológica, una dimensión de la cosmología, y no es una cuestión antropocéntrica porque está en nuestra visión. Estamos acostumbrados a que la política son asuntos de la polis, pero para un indígena la política tiene una visión profundamente cosmológica porque está en juego el equilibrio del organismo, de la vida, y no solamente como para nosotros muchas veces, administración de asuntos humanos y ya, es todo un equilibrio.

Ahora, para que eso sea así, yo creo que es imprescindible ese reclamo que tiene la filosofía intercultural de restituir mundo, por eso la filosofía intercultural, con toda modestia, aquí consigue un poco, las famosas teorías del reconocimiento, no basta con reconocer al otro, no basta con un

reconocimiento del otro, sino que hay que dar el paso de que, si lo reconoces, es un pueblo, es una cultura que tiene derecho a mundo y a organizar su mundo como él quiere, como le dicen sus tradiciones, y no, sí, aquí estás reconocido pero el mundo lo configuramos nosotros y los mercados, van a hacer no como tú haces allá en Oaxaca sino como lo hacemos nosotros en Ciudad de México en los supermercados. Una cosa, a lo mejor te parece banal, Carlos, pero cómo se han transformado los mercados, antes cualquier pueblo en Europa tenía su mercado local, donde la gente venía, ofrecía sus productos, eso se acabó, todos los supermercados, es una manera de robar mundo, les han quitado a los campesinos, a la gente del lugar, la posibilidad de ir al mercado, yo lo sé por cuestiones de la familia donde mi madre... al mercado se va también a conversar.

CHR: ¡Claro!

RFB: No vas solo a comprar, vas a conversar, a ver cómo está fulana, ¿no?

CHR: Punto de reunión.

RFB: Punto de reunión, en México queda mucho de eso, ¿no? Y son mercados locales en donde ahí se va a conversar, el punto de reunión, intercambiar opinión, opinión pública, hay opinión pública, intercambio de sentimientos, afectividad, “que se murió fulano, ¿se enteró?”, todo eso, pero eso se acabó, aquí no hay nada, además está prohibido hablar con la cajera porque detienes la fluidez. No sé si en México, pero hablar a una cajera... el producto tiene que seguir por la barra por donde pasan rápido, si te paras a conversar, está la cola y nadie tiene tiempo, un mercado donde no se habla. Por eso hay en esta ciudad un problema de soledad terrible, no se conversa, no hay esos lugares, lugares de conversación, se han extinguido, entonces son cosas que en las culturas autóctonas, locales, están vivas en América Latina pero también en África. Hablaba ayer el compañero Antoine de África, que yo creo que están diciendo, pero en alta voz, se puede y se debería de otra manera, más conviviente, ¿no? Y en ese sentido yo creo, y ahí está la gran potencialidad crítica de un horizonte

como el del sentipensar latinoamericano, se trata nada menos que de un corrector civilizatorio, estamos viendo una civilización tremendamente mecánica donde el sentipensar no juega nada, entonces esto es un gran corrector civilizatorio.

CHR: Para terminar, dando un pequeño viraje, la interculturalidad, sobre todo que mucho de su trabajo se ha visto en la educación, específicamente en México se ha retomado su propuesta, me parece muy importante, ¿cuáles serían los pendientes en relación con la interculturalidad y la educación?, pensando en Freire, alguien que trataba de incorporar un pensar, una educación más intercultural que atendiera las otras formas, realidades y contextos, ¿cuáles piensa que son los pendientes, cómo institucionalizar la educación que de alguna manera se pierde algo o hay un avance?, ¿qué nos puede decir al respecto?

RFB: Ahora, en estos momentos, digamos el eje de interculturalidad y educación estamos potenciándolo y fomentándolo por este huracán de lo que significa el capitalismo cognitivo, que está ya y no es una cosa, va a venir y está cambiando realmente todos los contenidos de la educación, porque está muy claro lo que la generación que viene debe aprender para que funcione la civilización, entonces, la filosofía intercultural plantea una recontextualización de las cosas, del conocimiento, y recuperar la palabra conocer y no saber que se ha impuesto mucho, de saberes, saberes, saberes. Por eso nosotros planteamos una pedagogía de la afectividad y de los conocimientos, porque el conocimiento es profundamente afectivo, cuando uno conoce, toma cariño, en el conocimiento y no en el saber, entonces trabajamos con esa distinción entre saber y conocer y apostamos por procesos educativos basados en procesos de conocimiento contextuales comunitarios, lo que se podría llamar artesanales, donde la gente hace y ve que el mismo proceso de aprender a hacer un pan, una tortilla, cuidar la cosecha, es una labor comunitaria, es ver que el centro de producción o de generación y trasmisión del conocimiento está en la comunidad, lo que significa, dicho más negativamente, alejarnos de un ideal educativo donde el individuo es la meta, hay que capacitar al alumno para que este mucha-

cho o esta muchacha aprenda y sepa tal cosa, entonces aquí es volver a la comunidad, que las escuelas sean realmente lugares de conocimiento comunitario, y consultando en lo que en estas culturas se llaman sabios, eso es recuperar toda esa tradición sapiencial cognitiva y transformar la escuela en un proceso de convivencia afectivo-cognitivo en el sentido del sentir-pensar, y luego decir que habría que desvincular muchos procesos curriculares de los patrones del ministerio de educación, porque muchas veces esos ministerios de educación nacional están al servicio de la civilización, que son políticas nacionales que responden a exigencias internacionales y que detrás de esas exigencias internacionales están intereses privados.

CHR: ¡Claro!, mercado, capitalismo.

RFB: Sí. Mercado, por eso reconstituir críticamente esa cadena que liga la escuela, la universidad, etc., a todo un sistema de educación que responde a una cuestión completamente descontextualizada, para que tú, tu hijo o quien sea, aprenda a moverse en el mundo y favorablemente en inglés, es otra de las cosas. Que cada vez menos las lenguas vernáculas, tan potentes, supuestamente “universales”, como el español, cada vez más relegada, desde la escuela ahora todo en inglés, entonces, yo creo que esas cosas debemos tener muy en cuenta para poder recuperar la diversidad y profundidad volviendo al principio con Leopoldo Zea, la profundidad del mundo, ligar los procesos cognitivos a entablar conversaciones para conocer la profundidad del mundo y no el proyecto mecánico que se está proponiendo.

CHR: Muchas gracias, maestro, por su tiempo.

RFB: No, gracias a ti por tu interés.

