

Pablo Mella Febles, S.J.

Fonet-Betancourt y la Transformación Intercultural de la Filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana

Fonet-Betancourt and the Intercultural Transformation of Philosophy: from latinoamerican identity to plurality

Resumen: Aunque esté escrito en primera persona singular, este testimonio siempre se refiere a lo recibido por gracia en la dinámica de la vida y no a lo construido solitariamente por fuerza propia. Así, en primera persona, este testimonio es, por paradójico que parezca, eminentemente dialógico e intertextual. Se constituye por una voz ajena que irrumpe en la propia vida, enriqueciéndola. Da cuenta de cómo el conocimiento progresivo del quehacer filosófico de Raúl Fonet-Betancourt ha ido transformando mi propio camino filosófico para abrirlo a un diálogo radicalmente plural. Puede tomarse como un ejemplo más, entre muchos otros, del modo en que algunas personas desarrollamos la tarea filosófica en América Latina.

Palabras clave: Interculturalidad; América Latina; pensamiento latinoamericano; contextualidad; identidad; comunidad de indagación; pluralidad.

Abstract: Even if this article is written in first person singular, this testimony always refers to what by grace, I have received in the dynamic of life, and not to what has been created by my own efforts. Articulated in the first person singular, this testimonial is, as paradoxical as this may seem, eminently dialogical and intertextual. It is constituted by an alien voice that has erupted into my own life, enriching it. It accounts for the way how a progressive knowledge of the philosophy of Raúl Fonet-Betancourt has been transforming my own philosophical way opening it to a dialogue that is radically plural. It may be read just as another example, among many others, of the way some persons are developing the philosophical task in Latin America.

Key words: Interculturality, Latin America, latinamerican thought, contextuality, identity, community of investigation, plurality.

Comienzo pidiendo disculpas a los lectores. Cuando se me pidió colaborar con este artículo de amigos de Raúl Fonet-Betancourt inmediatamente solicité que se me permitiera escribirlo a manera de un testimonio biográfico. Este modo de escribir me resulta más cómodo para poder expresar lo que valoro y agradezco a la larga obra filosófica de este pensador cubano (oriental, no habanero, para más señas) radicado desde hace años en Alemania, quien desde su identidad diaspórica ha podido ser al mismo tiempo decididamente universal y radicalmente contextual, o como prefiero yo decir, sensiblemente encarnado. Las disculpas se deben a que el artículo podría parecer más sobre quien escribe que sobre el homenajeado; pero si reflexionamos sobre este género discursivo veremos que no es así. Aunque esté escrito en primera persona del

singular, el testimonio siempre se refiere a lo recibido graciosamente en la dinámica de la vida, no a lo construido solitariamente por las propias fuerzas.

Enunciado en primera persona del singular, este artículo testimonial es, pues, por paradójico que parezca, eminentemente dialógico e intertextual. Se constituye de una voz ajena que irrumpe en la propia vida, enriqueciéndola. Da cuenta de cómo el conocimiento progresivo del quehacer filosófico (término sobre el cual volveremos) de Raúl Fornet-Betancourt (de ahora en adelante Raúl) ha ido transformando mi propio camino filosófico para abrirlo a un diálogo radicalmente plural. Puede tomarse como un ejemplo más, entre muchos otros, del modo en que algunas personas desarrollamos la tarea filosófica en América Latina.

1. *La propia tradición filosófica como compromiso: el pensamiento latinoamericano*

La primera vez que encontré a Raúl fue en la segunda mitad de los años 1980, en Santo Domingo. Comenzaba entonces mis estudios filosóficos (obtuve la licenciatura en filosofía en 1987). La CEHILA (Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana) había organizado un congreso continental de historiadores de las iglesias cristianas latinoamericanas con vistas a la celebración del Quinto Centenario de la llegada de Colón a tierras caribeñas. Raúl fue uno de los conferencistas; su participación sencilla, pero comprometida, más filosófica que histórica, concitó mi interés como filósofo en ciernes. Después de acabada el panel en que participó, me acerqué para conversar con él. Pude constatar que era conocedor y amigo de los jesuitas cubanos. El pasado personal facilitaba el encuentro; pero fue gracias a varios puntos de interés común del presente que coordinamos una visita a nuestro filosofado jesuita de Santo Domingo, San Pedro Claver, para sostener una tertulia informal acerca del pensamiento latinoamericano.

Acabada la tertulia, Raúl nos regaló una obra suya que presentaba una visión de conjunto del pensamiento latinoamericano, recientemente premiada por la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*¹. El regalo fue muy precioso en tiempos que no existía internet, ni grandes librerías en un país pequeño como República Dominicana. Los libros actualizados llegaban en cuentagotas. Este libro me ayudaría pocos años después en mis primeros cursos de pensamiento latinoamericano, porque explicaba de manera clara, escueta y sistemática los grandes debates del pensamiento latinoamericano del

¹ Raúl FORNET-BETANCOURT. *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, FEPAI, 1985. En esa época yo no apreciaba aún la diferencia entre Hispanoamérica y Latinoamérica.

momento. Como apéndice, la obra ofrecía una útil bibliografía selecta para el estudio y la enseñanza del pensamiento hispanoamericano — huella escrita de algo muy característico de Raúl, que siempre anda pensando en cómo ayudar a los colegas que trabajan en condiciones más precarias—. En especial, agradezco a ese libro haber entendido, en medio de mis muchos nubarrones conceptuales, el meollo del famoso debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea de fines de los años 1960.

Aquí aprovecho para señalar mis dos primeros agradecimientos a la obra de Raúl. Primero, el confirmar en el fondo de mi conciencia la dignidad intelectual que tiene inscribirse en una corriente “minoritaria” de la práctica filosófica como lo es el pensamiento latinoamericano. Segundo, sembrar la inquietud de fundamentar de manera paciente esta tradición de pensamiento a través del estudio detallado y paciente de sus textos, pero sin desvincularlos de sus contextos ni de los grandes desafíos sociales del presente en que se estudian. Quien lea a Raúl deberá hacerlo despacio; porque su voluntad pedagógica de claridad conceptual, en beneficio del debate constructivo de ideas, teje una argumentación en la que ningún concepto queda en el aire, sobre todo con vistas al compromiso práctico. Naturalmente, no estoy sugiriendo con esto que quien lea a Raúl deba de estar de acuerdo con todas las tesis que sostiene. Lo que quiero decir es que quien lo lea debe de hacerlo con mucha atención porque su prosa clara corresponde a un pensamiento honesto y coherente que quiere dar cuenta de la realidad histórica en su dinamicidad.

Con Raúl aprendí que entrar en la tradición particular latinoamericana no implica renunciar a pensar. Más aún cuando se trata de entrar en una tradición particular periférica (o marginal) como lo es la producción filosófica latinoamericana, la cual no deja de recibir burlas hasta el día de hoy en los debates académicos euro-centrados. A más de un filósofo he oído decir hasta el presente: “¿Y existe de verdad esa cosa que se llama filosofía latinoamericana? ¿No es un chiste?”. Por eso, aunque este tema, que derramó tanta tinta en la segunda mitad del siglo XX, ya no concita el mismo interés (ciertamente, a mí la discusión de si existe una filosofía latinoamericana me tiene sin cuidado), sigue siendo síntoma de una manera de hacer filosofía que toma en consideración la rica variedad de manifestaciones filosóficas en todo el mundo. No es panfleto ni resentimiento reconocer que existen prácticas filosóficas hegemónicas y prácticas filosóficas subalternas. Y no está desprovisto de importancia señalar que las prácticas filosóficas subalternas, como la latinoamericana, tienen mucho que aportar a las prácticas sociales subalternas, algo que resulta incomprensible o irrelevante para las prácticas filosóficas hegemónicas, aquellas embebidas de academicismo.

2. *El paso a la interculturalidad: resistir al huracán de la globalización*

Otro momento significativo de mi conocimiento de la obra de Raúl fue durante mis estudios de doctorado de filosofía en Lovaina. Junto al difunto colega peruano Víctor Méndez Villegas (E.P.D.) y el profesor André Berten, animábamos el Séminaire de Philosophie - Amérique Latine (SéPhal) . En esta ocasión organizamos un debate en torno a un texto de Raúl (entonces era un manuscrito), el cual formulaba la investigación en la que andaba envuelto: “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”². Esto sucedió en el año de 1997.

Fue la primera vez que escuché la palabra interculturalidad; solo conocía la palabra multiculturalismo, en las discusiones sobre filosofía política contemporánea comandadas por Charles Taylor, Will Kymlicka y Jürgen Habermas. Entonces me iniciaba yo en los debates filosóficos contemporáneos y muchos detalles abordados por Raúl se me escapaban. Hasta ese momento estaba acostumbrado, básicamente, a repetir nombres de autores y explicar sus escritos fielmente. Eso era filosofar para mí por aquellos días. “Saber filosofía” consistía esencialmente en explicar una disciplina ya hecha, tejida de grandes autores y de grandes textos de personas venidas de Europa y secundariamente de Norteamérica, donde quedaba fijada, por así decirlo, la verdad metafísica para siempre. Entre mis nebulosas conceptuales, al escuchar la ponencia de Raúl me quedó esta idea: su texto utilizaba la tradición latinoamericana para denunciar el contexto de la globalización. En aquella ocasión no podía seguir con destreza el desfile de autores citados. Por un lado, escuchaba referencias a autores por mí conocidos desde un estudio tradicional de historia de las ideas latinoamericanas: Sarmiento y Martí. Ahora no se trataba de repetir miméticamente lo que dijeron en su tiempo, sino de tratarlos como interlocutores contemporáneos. Por otro lado, el nombre de Franz Hinkelammert aparecía como el puente que actualizaba el debate a través de una palabra entonces novedosa y de la que todo el mundo hablaba o se veía impelido a hablar en la Post Guerra Fría de los años 90 del siglo XX. Esa palabra era “globalización” y constituía la nueva figura de la barbarie.

Invitamos a dos colegas y amigos filósofos louvanistas para que reaccionaran al texto de Raúl: Jean Michel Chaumont y Jean de Munck. Me acuerdo claramente que lo que más inquietó a estos colegas belgas era la expresión de Hinkelammert utilizada por Raúl en su argumentación sobre la globalización como barbarie: “huracán de la globalización”. Si mi memoria no me traiciona, a estos comentaristas la expresión “huracán de la globalización” les resultaba algo apocalíptica (tal vez incluso panfletaria). A mí me quedó la semillita sembrada de la necesidad de elucidar la

² Publicado en Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 191-217.

globalización como categoría social, algo que realicé de manera muy parcial e indirecta en mi tesis de doctorado.

Baste testimoniar lo siguiente de este re-encuentro personal con Raúl en Lovaina en 1997: a pesar de presentarse en un medio universitario con tanta tradición, Raúl interactuó con toda sencillez. Recibió las críticas de los colegas belgas con apertura. Pero explicó que no se entendía su propuesta si no se retomaban los aportes de Sartre sobre la libertad (ahora entiendo un poco mejor por qué, ya que he utilizado este texto desde hace años en mi curso de pensamiento latinoamericano) y ciertamente no dejó de insistir en que la globalización era barbarie, un auténtico huracán. Lo cortés no quitó lo valiente. Para mí, caribeño como Raúl, “huracán” evocaba muchas cosas referentes a la existencia misma. El huracán caribeño trastoca el ritmo de la vida cotidiana.

Acabado el encuentro, y yendo a compartir algo, desde entonces retomé la comunicación con Raúl hasta el día de hoy.

3. La filosofía como quehacer de una comunidad mundial de indagación intercultural

Acabé mi doctorado en diciembre de 1999. En enero de 2000 estaba de lleno metido en mi trabajo en el hoy Instituto Superior Bonó. Integré en mis cursos los textos sobre interculturalidad de Raúl que pude conseguir y otros que él me hizo llegar. Poco a poco, todo el Centro Bonó (del que forma parte el Instituto Filosófico³) se encaminó por la senda de la *interculturalidad*. La categoría, novedosa en República Dominicana, tenía dos puntos refrescantes a su favor para ser integrada en “la construcción de una sociedad más justa y solidaria”, como se propone nuestro centro. Primero, nos permitía una relación no esencialista con la cultura, que abría nuevos espacios para una acción política dialógica, especialmente para abordar las históricamente difíciles relaciones dominico-haitianas. Segundo, nos permitía organizar una propuesta de organización colectiva que partiera de la vida de los sectores populares, como era nuestro estilo inspirado en el pensamiento liberador latinoamericano. Así, poco a poco, nuestro trabajo se convirtió en construcción de una democracia intercultural, en servicios de mediación intercultural y en propuestas de educación intercultural⁴. Uno de los frutos políticos a escala nacional es que el nuevo currículo de educación dominicano ha abrazado explícitamente la interculturalidad como una de sus dimensiones⁵. Puede decirse que fue

³ Ver los portales respectivos: www.bono.org.do y www.bono.edu.do

⁴ Algo de este proceso se encuentra reflejado en la colección de artículos y ponencias: Pablo Mella, *Derecho, soberanía, educación e interculturalidad. Reflexiones a partir del contexto dominicano*, Santo Domingo, Centro Bonó, 2016.

⁵ Ministerio de Educación de la República Dominicana (MINERD), *Bases de la revisión y actualización curricular*, Santo Domingo, MINERD, 2014.

indirectamente el trabajo de Raúl que consiguió este fruto educativo a través de nuestro centro.

Para retomar el contacto sistemático con la perspectiva práctico-teórica de la interculturalidad en nuestro centro, fue decisiva la invitación que Raúl me hizo para participar en una reunión sobre la transformación intercultural de los currículos de filosofía y teología en San Salvador, del 26 al 29 de junio de 2006⁶, con los auspicios del Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut de Aquisgrán, Alemania. El espacio me impulsó a plantear al consejo académico, en mi rol de director del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó, la necesidad de explicitar de manera sistemática la interculturalidad como uno de los pilares de nuestra propuesta filosófica. Igualmente, aquel encuentro abrió puertas para pensar el trabajo filosófico de manera más colaborativa. A diez años de esa decisión (estas líneas se escriben en 2016) el proceso sigue en curso, porque, como insiste el propio Raúl, la interculturalidad no es disciplina, sino un modo práctico y teórico (reflexivo) de abordar todos los temas que nos afectan y nos pre-ocupan. No definida a priori⁷, la interculturalidad es una *hexis* que abre a la pluralidad, como veremos más adelante.

Este encuentro me hizo descubrir a destiempo toda la tarea colaborativa que se venía realizando desde 1995, cuando se fundaron los “Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural” en México. Tuvimos la dicha de servir de anfitriones del XI Congreso en septiembre de 2015, en el cual se celebraron los 20 años de esta espacio de creación colectiva con participantes de África, Asia, América Latina y Europa.

Aquí quisiera detenerme para señalar algo. Desde mi experiencia de participación en comunidades eclesiales de base y de animador sociocultural, he creído que el conocimiento es más rico y válido si se crea colectivamente, cooperativamente. Mi paso por la academia europea había enturbiado esa corriente de agua fresca. Encontré una academia universitaria angustiada por la necesidad de publicar “*papers*” para la propia carrera filosófica. Me llamó la atención la gran preocupación que tenían los jóvenes filósofos más brillantes de las universidades primermundistas de esconder el propio *paper* a los demás colegas para que no les robaran sus ideas. Descubrí, con dolor, que se había esparcido como un veneno del alma el temor a que un joven colega de carrera académica robara el propio *paper*, lo que se percibía como parte de una estrategia maquiavélica para alzarse con un puesto de profesor o investigador en algún espacio académico prestigioso. Por el contrario, tener noticia progresiva de las diversas instancias que promovía Raúl como parte de la transformación intercultural de la filosofía me ayudó a beber nuevamente del agua fresca de un saber compartido sin posesividades ni competencia.

⁶ Ver Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía intercultural”, en R. Fornet-Betancourt y C. Beorlegui (eds.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Comares, 2014, p. 253.

⁷ Ver Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Mainz, 2004, pp. 9-14.

A partir de lo que viví en el XI Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, me atrevo a decir que Raúl está sembrando semillas de una inédita *comunidad mundial de indagación filosófica intercultural*. Uno de los temas que quedó pendiente de elucidación en el XI Congreso es cómo articular una crítica “pluriversal” a la transformación del currículo universitario, el cual se ha visto encerrado en los últimos años en la llamada educación por competencias⁸. Este enfoque pedagógico difunde en la actualidad una antropología individualista a través de los sistemas escolares y universitarios, aun cuando dice promover el “saber convivir”. En el día a día, de acuerdo a lo compartido en el XI Congreso, las prácticas curriculares universitarias son engullidas por el “saber hacer” para el mercado. La enseñanza de la filosofía no está exenta del peligro.

La expresión *comunidad de indagación (community of inquiry)*, como es sabido, es una categoría creada por los primeros pragmatistas norteamericanos, Charles Sanders Peirce y John Dewey⁹. Visualiza una concepción cooperativa de producción de conocimiento. Implica al mismo tiempo una toma de posición acerca de la naturaleza del conocimiento, de cómo se forma y del proceso más aceptable para su desarrollo. La construcción de conocimiento significativo no se puede verificar de manera solitaria, como proponía el pensamiento moderno, emblematizado en la figura de Descartes. En términos generales, la comunidad de indagación puede definirse como un grupo de personas envueltas en un proceso colaborativo y experiencial de construcción de conocimiento confiable en medio de situaciones problemáticas y conflictivas.

Desde sus orígenes pragmatistas, la idea de comunidad de indagación puso de relieve el carácter social y contingente de todo proyecto de creación de conocimiento científico. Se comprendió en oposición al que denominó concepto cartesiano de ciencia, definido como aquel que presupone la existencia de una realidad sobre la que se debe dudar de manera radical, la cual sería susceptible de ser captada de manera clara y distinta por sujetos observadores y plenamente racionales que despliegan su facultad cognitiva en total aislamiento. La idea de comunidad de indagación implica, pues, reconocer que el conocimiento está enraizado en un contexto social y, en consecuencia, necesita de un acuerdo intersubjetivo entre quienes participan del proceso para que las conclusiones que se alcancen tengan legitimidad en la vida práctica y común.

⁸ Ver Angel Díaz Barriga, “El enfoque de competencias en la educación. ¿Una alternativa o un disfraz de cambio?”, *Perfiles educativos*, Vol. XXVIII, (2008), núm. 111, pp. 7-36; Fabio Jurado Valencia, “El enfoque sobre competencias: Una perspectiva crítica para la educación”, *Revista Complutense de Educación*,

Vol. 20 (2009), núm. 2, pp. 343-354; Angélica del Rey y J. Sánchez Parga, “Crítica de la educación por competencias”, en *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 15 (2011), pp. 233-246.

⁹ Ver Michael Pardales y Mark Girod, “Community of Inquiry: Its past and present future”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 38 (2006), núm. 3, pp. 299-309; Ludovico Geymonat, *Historia del pensamiento filosófico y científico. VII. Siglo XX (I)*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 70-80. Richard Berstein, *Filosofía y democracia: John Dewey*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 165-179.

Peirce acuñó el término pensando sobre todo en las ciencias naturales, y lo restringió a la comunidad de estos científicos. Fue Dewey quien amplió el sentido, preocupado por desarrollar una propuesta educativa que reforzara la vida democrática norteamericana. Esta propuesta no ha perdido actualidad y sigue animando proyectos dinámicos en el mundo anglosajón¹⁰. La categoría *comunidad de indagación* puede iluminar el esfuerzo enorme que ha hecho Raúl desde hace años para crear distintos espacios de investigación comunitaria, entre los que destacan el Programa de Diálogo Norte-Sur¹¹ y los ya citados Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Estos espacios constituirían comunidades mundiales de indagación filosófica intercultural. Naturalmente, la noción pragmatista de comunidad de indagación se ve recreada con la misma “transformación intercultural de la filosofía” promovida por Raúl¹².

Una comunidad mundial de indagación filosófica intercultural consiste en un espacio de quehacer filosófico, que tiene como objetivo enriquecer la experiencia de la vida cotidiana a partir de la pluralidad de culturas. No es un círculo de lectura erudita de grandes textos clásicos. Pero a diferencia de lo que oteaban los pragmatistas norteamericanos, este proyecto no está al servicio de un Estado nación. Raúl insiste en más de uno de sus escritos que el Estado nación latinoamericano implica una negación de la pluriversidad de culturas realmente existentes en América Latina; pero lo mismo puede decirse de todos los Estados nación actuales. La comunidad de indagación filosófica intercultural está al servicio de una auténtica “*universalidad mundializada desde abajo*”¹³, lo que implica tomar en cuenta, en principio, todas las experiencias culturales posibles, pero especialmente la de aquellos grupos y comunidades que resisten desde tradiciones marginadas los embates de la globalización neoliberal.

Dada la idea dinámica de cultura que defiende Raúl en todo momento, estas comunidades o colectivos en resistencia no actúan como guardianes de museos. Sencillamente, luchan por la vida y la dignidad en escenarios de menosprecio y marginación, escenarios de la globalización neoliberal que Raúl denomina “contextualidad”. El trabajo filosófico no consiste principalmente en leer autores clásicos europeos, reconocidos como los auténticos filósofos, sino entablar un auténtico “diálogo de saberes” entonando un saber polifónico¹⁴. Esta sería la base de una “nueva

¹⁰ Ver James Bohman, “Democracy as Inquiry, Inquiry as Democratic: Pragmatism, Social Science, and the Cognitive Division of Labor”, *American Journal of Political Science*, Vol. 43 (1999) No. 2, pp. 590-607; David Tracy, “Is There Hope for the Public Realm? Conversation as Interpretation”, *Social Research*, Vol. 65 (1998), No. 3, pp. 597-609.

¹¹ Raúl Fornet-Betancourt, “El Programa de Diálogo Norte – Sur. Historia de un proceso y balance provisional”, en R. Fornet-Betancourt y J. A. Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos Norte - Sur*, Sevilla, Mad, 2004, pp. 185-194.

¹² Ver Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 173-190.

¹³ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 29-32.

filosofía popular”¹⁵, es decir, de un quehacer filosófico que esté al alcance de todas las personas, no solo de especialistas, y que aborde temas de verdadero interés público.

4. *De la contextualidad a la pluralidad*

Si leemos los textos germinales de Raúl sobre interculturalidad nos daremos cuenta que el acento de la argumentación recaía sobre los aspectos del contexto mundial que desestabilizan las culturas (los dinamismos estandarizadores de la globalización capitalista) y sobre la necesidad de entablar el diálogo intercultural. Pero poco a poco, en sus reflexiones se puede descubrir un sutil desplazamiento hacia otro tópico internamente vertebrado con los recién mencionados, a saber, el tópico de la *pluralidad*.

He podido percibir este desplazamiento porque la preocupación por la pluralidad me ha acompañado desde hace tiempo como un criterio fundamental de ética política y de construcción de una convivencia verdaderamente humana. Como categoría filosófica, reconozco mi deuda con Hannah Arendt¹⁶. Para ella, velar por la pluralidad constituye la quintaesencia de la condición humana. Habiendo probado los horrores inhumanos del totalitarismo del siglo XX, Arendt entendió como tarea ética política primordial el militar contra toda tentativa política de anular las unicidades personales. Recordemos y comentemos la conocida cita de Arendt en *La condición humana*:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición - no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política. Así, el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre hombres» (*inter homines esse*) o «morir» y «cesar de estar entre hombres» (*inter homines esse desinere*) como sinónimos.¹⁷

Según podemos inferir de las reflexiones de Raúl, lo propio de la globalización es la instalación de un modo estandarizado de interacción entre las personas que acaba aniquilando las diversas culturas e imponiendo una sola, lo que recibe el nombre de monoculturalismo. Esta idea es central. Pero ha sido la ecología política la que nos ha

¹⁵ Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Mainz, 2004, pp. 115-128.

¹⁶ Ver Margaret Canovan, “Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics”, *The Journal of Politics*, vol. 45 (1983), n. 2, pp. 286-302.

¹⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 21-22.

hecho ver la relación existente entre las prácticas del capitalismo global y la aniquilación de la biodiversidad, incluyendo en esta diversidad de la vida las variadas formas de vida humanas¹⁸. Resulta curioso que la opinión pública global se haga más eco de la noticia de una especie animal en extinción que una noticia sobre la aniquilación de formas de vida humanas, como si no fuera la misma dinámica instrumental la que explicar ambas pérdidas.

La noción de pluralidad de Hannah Arendt puede servirnos de punto de partida para ponderar la importancia vital (¡literalmente vital!) que tiene velar por la diversidad de las formas de vida y para alertar sobre las disposiciones prácticas que esta tarea presupone. En la cita de Arendt, la pluralidad, es definida como un dominio específicamente humano. Podría parecer un enfoque anti ecológico, por excesivamente antropocéntrico; pero una lectura detenida del texto muestra que no es así. Arendt realiza un ejercicio típicamente fenomenológico, orientado a captar la esencia última de actividad humana, corrigiendo formas prejuiciadas e insatisfactorias de comprender el acontecer mundanal. Puede decirse que su objetivo último es verbalizar y promover la actividad humana en cuanto tal *en el mundo*. La idea que expone Arendt es muy sencilla: un ser humano frente a otro ser humano despliega una actividad distinta a la que realiza al alimentarse (labor) o la que lleva a cabo cuando construye un muro (trabajo). Un ser humano que asume la pluralidad debe esforzarse por tratar a otro ser humano desde su radical alteridad, reconociéndolo como un ser vivo que cuenta con sus mismas facultades básicas y como titular de sus mismas prerrogativas fundamentales. Por eso, para Arendt la acción (como contrapuesta a la labor y al trabajo) es necesariamente política, lo que significa que no puede llevarse a cabo en solitario, en total aislamiento.

Jugando con las palabras, podemos decir que la acción es necesariamente *interacción*. Aunque digamos con la gran tradición filosófica occidental digamos acción, en realidad nos estamos refiriendo a una interacción. La acción pertenece así al ámbito de la política, que para Arendt, siguiendo a Aristóteles, es la esfera de lo público, entendido como lo común (*koinon*), es decir, lo que afecta a todos. En la cita, la actividad apropiada para relacionarse como humanos en el mundo común queda expresada con el verbo *habitar*. Pues bien, solo con relaciones sociopolíticas no menoscabadas podemos *habitar* el mundo como verdaderos humanos. Y según la argumentación escrita de Arendt no despojada de sensibilidad literaria, aquí radica el verdadero *interés* de la acción humana. La polémica con la noción economicista del *self interest* se adivina entre las líneas de la cita que comentamos.

¹⁸ Ver Pablo Mella, “Cuidar nuestra casa común quisqueyana. A propósito de la encíclica *Laudato si'*”, *Raíces*, vol. 3 (2016), núm. 4, pp. 42-48; Héctor Alimonda, “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana”, en H. Alimonda (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, Ciccus /CLACSO, 2011, pp. 21-58.

Como puede verse fácilmente después de un ejercicio de lectura dialógica con el texto de Arendt, su idea de pluralidad no es antropocéntrica, si por tal entendemos una relación con el resto de las realidades mundanales como meros recursos para una actividad económica depredadora. Arendt dice explícitamente que hay relación entre las demás dimensiones y la política; pero el *eidos* de la política es la convivencia entre humanos. Si el pensamiento de Arendt pudiera considerarse antiecológico por ser radicalmente antropocéntrico, no se entenderían estas palabras escritas por la pensadora judía en el prólogo de *La condición humana*: “La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio”¹⁹. Labor (respirar, moverse) no es acción (interactuar con otras personas); pero no habría acción sin labor.

No me deja de resultar provocativa la curiosa etimología de la palabra *interés* que construye Arendt en esta cita: “*inter homines esse*”. Subrayemos dos de estas palabras: “*inter*” y “*esse*”. No hay acción sin “*inter*”; dicho de todo modo: no hay humanidad sin preservar el *inter*, la relación entre diversos individuos únicos e irrepetibles como tales. En esta consideración, las personas no son mera suma que totaliza a las personas en una instancia superior borrando los rostros. Esa sería la voluntad general de un Rousseau. La relación tiene que ver con la vida humana misma, que se expresa con el verbo *esse*, el cual puede entenderse como el conato personal de vivir dignamente y en plenitud.

Con estos comentarios de fondo, leamos una cita reciente de Raúl. En ella expresa cómo entiende la filosofía intercultural. Obsérvese con cuidado las veces y los lugares que ocupa la noción de pluralidad:

Presentada en rasgos sumamente esquemáticos se puede decir que la filosofía intercultural responde a un modo de filosofar que se articula desde la pluralidad contextual y cultural de los mundos concretos que vive la humanidad, tomando explícitamente este punto de partida de la pluralidad como un compromiso con los esfuerzos por mejorar la vida y la vida humana en todos sus contextos. Es, dicho en otros términos, una forma de filosofía que nace de la experiencia de que la pluralidad del mundo le concierne. Es más, le concierne por derecho propio en el sentido de aquello que, como problema y tarea, in-forma y encamina su pensar²⁰.

La pluralidad constituye, pues, el punto de partida y el principio estructurador del quehacer filosófico intercultural. Desde este punto de partida la cultura se entiende como “condición humana”²¹, es decir, como el despliegue de la actividad de personas

¹⁹ Hannah Arendt, op. cit., p. 15.

²⁰ Raúl Fornet-Betancourt, *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Aache, Mainz, 2014, p. 9.

²¹ Idem, p. 14.

únicas en el mundo para recibir a los que originalmente no estaban en el grupo de referencia (los que Arendt denomina “recién llegados”). Sin esa acogida de lo nuevo, sobre todo de nuevas personas en sus unicidades, no hay cultura humana posible, lo que es lo mismo decir, no hay posibilidad de vida auténticamente humana. Viendo el mismo asunto desde otro ángulo, la cultura humana consiste en compartir espacio y tiempo²².

A partir de aquí se resignifican palabras tradicionales (y frecuentemente legitimadoras de exclusión) como lo son “tradicición” e “identidad cultural”. La pluralidad nos enseña que la tradición, en su sentido más radical, consiste en ese acto transitivo de compartir corporalmente el espacio y el tiempo. La tradición, así entendida radicalmente, es aquello que hace posible que se socialicen los frutos del trabajo humano como son las costumbres, los modos de producción y las instituciones sociopolíticas. Entonces, la identidad cultural se concibe como la constancia dinámica de un colectivo en su reiterativa actividad de transmitir los frutos del trabajo de tal modo que las personas puedan convivir (*inter-esse*) compartiendo el espacio y el tiempo. Cuando un grupo humano expelle *a priori* a todo recién llegado sobre la base de un principio axiológico o legal rígidamente compartido tiene sus días contados. Igualmente, cuando en el ejercicio de transmisión de los frutos del trabajo aniquila la iniciativa única a la que está llamada cada persona.

Si consideramos a la sencilla experiencia cotidiana de habitar una casa, se adivina fácilmente lo arduo de la tarea (inter)cultural. Recibir un huésped en la propia casa se experimenta como una especie de carga; de él hay que ocuparse hasta que adquiera las destrezas que le permitirán vivir en el contexto al que llega. Pero también habrá que adaptar algunas rutinas para acoger lo nuevo que su presencia comporta. Por eso, el habitar humanamente el mundo no dejará de estar atravesado por conflictos de las personas individuales (que podríamos llamar psicológicos) y por conflictos de la ocupación del territorio o del control espacio-temporal (que podríamos llamar sociales).

A diferencia del multiculturalismo particulturalista y del transnacionalismo universal-abstracto, la interculturalidad a la que nos invita Raúl aparece, de manera similar a Arendt, como una auténtica tarea política²³. No se trata de una política concebida en los cánones de la actividad partidaria contemporánea, aún marcada por la Guerra Fría, sino del compromiso y la disposición a habitar el mundo común. Su tarea política principal es la hospitalidad²⁴. En esa disposición auténticamente planetaria emergerán las huellas de la colonización del mundo y por tanto la asimetría de los

²² Idem, p. 15.

²³ Idem, pp. 20-23.

²⁴ Ver Sheyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa, 2005; Patricio Mena Malet, “Natalidad, acontecimiento y hospitalidad. Reflexión a partir de las obras de Paul Ricoeur y Claude Romano”, *La lámpara de Diógenes*, vol. 8 (2007), n. 15, pp. 90-102; Josep Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2005; G. Balcarce. “Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración”. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 30 (2010), n. 1, pp. 173-192.

mundos de la vida realmente existentes. Como consecuencia, se pondrá de manifiesto el carácter ideológico de cualquier forma de universalidad abstracta. La declaración de grandes principios de humanidad, minuciosamente establecidos por la razón teórica eurocéntrica, no satisfará el *inter-esse*. Así, el tema de la universalidad no aparece como formalmente teórico, sino eminentemente práctico.

Desde un abordaje intercultural, la universalidad, tema de tanto abolengo en la filosofía europea, queda humanamente redefinida como *convivencia*. Universalidad no es declaración formal de principios morales ni experiencia liminal de una disolución del propio yo. Es dejar acontecer la riqueza del mundo, la riqueza del ser, sin querer dominar al otro imponiéndole pesadas cargas. La universalidad bien entendida es otra figura de la pluralidad.

Pluralidad es de esta forma primordialmente la manifestación del hecho de eso que llamamos en abstracto “el ser humano o sus obras” solo puede ver “la luz del mundo” en el marco de la situacionalidad histórica de un determinado contexto y de una cultura contingente. Por eso la pluralidad tiene que ver constitutivamente con singularidades; pero con singularidades que, justo por tener conciencia de lo específico de su constitución, conocen también sus ‘fines’ (límites, fronteras) y no pueden afirmar éstos sin afirmar un espacio ‘con-fin’, el ‘entre’. Las singularidades que ponen de manifiesto la pluralidad no son fragmentos aislados sino “universos” en frontera que pueden decir “hay más que uno” o, todavía más profundamente, “*nosotros* somos muchos”.²⁵

La conciencia agradecida sobre lo que acontece con el enriquecimiento de la propia experiencia siempre limitada —una conciencia que se ha visto reafirmada por la amistad intelectual con Raúl— me ha llevado a comprobar con gusto que cuando se renuncia a poner pesadas cargas totalitarias sobre los diversos actores sociales del mundo contemporáneo, la vida fluye más, se muestra en su polifonía y se expresa con más gracia. En esos momentos de plenificación vital, se rompe esperanzadoramente el aislamiento propiciado por la competitiva vida moderna y nos constituimos en testigos de que no estamos solos, de que “somos muchas y muchos” los seres humanos que queremos transfigurarnos armónicamente en el “con-fin” de nuestro existir solidario en este mundo que ya sentimos como nuestra casa común.

²⁵ Idem, p. 65.