

La fraternidad, un acontecimiento para el fiel diálogo intercultural

Germán Exequiel Suárez Núñez

Facultad de Filosofía

Trabajo de Grado para obtener el título de:

Magíster en Filosofía Latinoamericana

Director del trabajo de Grado:

Prof. Edgar Gustavo Eslava Castañeda

Universidad de Santo Tomás

Bogotá, junio de 2025

Tabla de Contenido

La Fraternidad, un Acontecimiento para el Fiel Diálogo Intercultural	4
1. La filosofía intercultural como horizonte ético de la fraternidad: claves desde Fornet-Betancourt	9
El Qué es de la Filosofía Intercultural	10
Una Propuesta de Intersubjetividades Intraculturales e Interculturales	14
El para qué de la filosofía intercultural.	21
Para una crítica filosófica de la globalización	25
Para una reorganización de la globalización: Una Propuesta Ética Intercultural	29
El cómo de la filosofía intercultural: hacia una lógica de intersubjetividades.....	36
Diversidad cultural como reserva de humanidad	38
Modelo opuesto a la globalización neoliberal: el diálogo intercultural como praxis ética transformadora ..	42
Construyendo una ética intercultural	46
Cuestiones y cuestionamientos para la filosofía intercultural.....	50
Entre la suficiencia y la insuficiencia de las tradiciones culturales: hacia una ética de la apertura	53
Intersubjetividad e Interafectividad: más allá del logos, hacia un pathos compartido.....	55
En síntesis	56
Ontología, El Ser Como Multiplicidad	58
El Discurso sobre el Ser en cuanto Ser, es de las matemáticas	59
La teoría de conjuntos: el ser como múltiple puro	63
La multiplicidad inconsistente o el "múltiple puro": crítica de la ontología del Uno	65
Multiplicidades consistentes: la estructuración del ser en situación	68
Multiplicidades Extraordinarias. El Acontecimiento: Una Ruptura Radical con la Realidad	74
Las Multiplicidades genéricas.....	78
El sujeto en Badiou: fidelidad, verdad y acontecimiento.....	81
El Sujeto Fiel, un Compromiso Colectivo con la Verdad	84
La ética de la verdad: fidelidad y transformación.....	92
Las tres formas del mal: traición, oscurantismo y desastre.....	95
El concepto de animal humano en la ética de Alain Badiou.....	99
Hacia una ética fraterna como acontecimiento sostenido	103
En Síntesis.....	105
3. La Fraternidad: un Acontecimiento para un Fiel Diálogo Intercultural	107
La fraternidad desde la experiencia, el corazón de una intuición.	108

Pensar con Fornet-Betancourt y Badiou, Encuentros, Desplazamientos y Fidelidades.....	112
Fidelidad al acontecimiento de la fraternidad: pensar con ellos, y más allá de ellos.....	114
Fraternidad mayor y fraternidad menor: entre la norma y el acontecimiento.....	118
Tensiones y peligros de la fraternidad menor, ¿cómo no perder su verdad?	122
Cuando la fidelidad no basta: fraternidad menor y su urgencia frente a los procedimientos de verdad	126
Hacia una pedagogía de la fraternidad menor.....	129
Conclusiones	132
La fraternidad como verdad viva que exige cuidado	133
Referencias	135

La fraternidad, un acontecimiento para el fiel diálogo intercultural**Repensar la fraternidad, del ideal moderno al acontecimiento de la fraternidad menor.**

La presente investigación busca abordar la fraternidad desde una perspectiva crítica. Situada y creativa. El término fraternidad, si bien figura como uno de los tres pilares de la modernidad, junto con la libertad y la igualdad, ha sido con frecuencia relegado a un lugar secundario; reducido a un ideal retórico o a un valor moral sin mayor eficacia política. Sin embargo, en el contexto actual de crisis de sentido, fragmentación social y nuevas formas de exclusión, La fraternidad emerge como una categoría indispensable para repensar los vínculos humanos y comunitarios hoy.

Esta investigación parte de la convicción de que la fraternidad no puede seguir siendo entendida únicamente como un ideal normativo heredado de la modernidad, sino que debe ser pensada como acontecimiento en el sentido filosófico que Alain Badiou da al término. Es decir, una irrupción que abre la posibilidad de un nuevo modo de ser y estar juntos. Declarar la fraternidad como acontecimiento significa reconocer que no es un simple valor o principio, sino una experiencia disruptiva que exige fidelidad, práctica y transmisión.

El trabajo se desarrolla en diálogo entre dos horizontes filosóficos. Por un lado, la filosofía intercultural latinoamericana, representada por el pensador cubano-alemán Raúl Fornet Betancourt, que ha denunciado la colonialidad del saber y propuesto la necesidad de repensar la filosofía desde las realidades concretas de nuestros pueblos, en torno al diálogo intercultural. Por otro, la ontología del acontecimiento del filósofo marroquí Alain Badiou, que ofrece una herramienta conceptual para pensar cómo surgen nuevas verdades en la historia y cómo los

sujetos se constituyen en fidelidad a ellas. Este cruce permite situar a la fraternidad en un terreno de reflexión fértil, donde se entrelazan la crítica al eurocentrismo y la apertura a nuevas posibilidades de comunidad.

La pertinencia de este estudio se sostiene en tres aspectos. En primer lugar, responde a la crisis contemporánea de fraternidad, visible en el aumento de la violencia, la indiferencia y las nuevas formas de exclusión que genera el capitalismo global. En segundo lugar, articula tradiciones filosóficas que rara vez dialogan: La filosofía intercultural latinoamericana y la ontología europea contemporánea. Este cruce no es un ejercicio erudito; es más bien una tentativa de generar una categoría situada que ilumine prácticas sociales y políticas. Finalmente, la investigación plantea que la fidelidad al acontecimiento de la fraternidad debe transmitirse y enseñarse, Pues de lo contrario, el riesgo es que las nuevas generaciones sigan siendo, o se conviertan aún más en fraticidas incapaces de reconocer al otro como hermano. Más aún, cuando el fraticidio se normaliza, no sólo se mata al hermano concreto, sino que se destruye la posibilidad misma de la fraternidad como vínculo humano fundamental. Se produce en ese sentido, un verdadero genocidio de la fraternidad.

Este riesgo no es abstracto, pues la historia muestra cómo los pueblos han sido arrastrados a dinámicas de violencia que aniquilan el lazo fraterno y convierten al semejante en un enemigo para manipular, esclavizar, subalternizar e incluso eliminar. De ahí la urgencia de formar sujetos capaces de ser fieles al acontecimiento de la fraternidad, no como un deber moral superficial, sino como una condición para la supervivencia ética y política de la comunidad humana.

La tesis se estructura en tres capítulos. El primero presenta la filosofía de Raúl Fornet Betancourt, destacando su crítica a la modernidad eurocéntrica y su propuesta de una filosofía

intercultural como camino hacia una nueva convivencia y humanidad. El segundo capítulo se centra en la obra de Alain Badiou, especialmente en su ontología del acontecimiento y en la manera en que estas categorías pueden iluminar la comprensión de la fraternidad. El tercer capítulo articula ambos enfoques y propone la categoría de fraternidad menor como horizonte de una práctica política, ética y filosófica alternativa a la fraternidad mayor y oficial, excluyente, capaz de abrir espacios de encuentro.

En suma. La presente investigación declara la fraternidad como acontecimiento y propone la fidelidad a ella como tarea filosófica, ética y política de nuestro tiempo. Sólo así será posible abrir caminos hacia una comunidad humana que se reconozca en la diferencia y en la vulnerabilidad compartida.

El problema que orienta esta investigación parte de la constatación de que la fraternidad, a pesar de ser un ideal ampliamente invocado en discursos políticos, religiosos y sociales, ha quedado reducida con frecuencia a una noción abstracta o instrumental. Esta reducción ha oscurecido su potencia transformadora, impidiendo reconocerla como un acontecimiento vivo que irrumpe en la historia, especialmente en contextos de exclusión, resistencia y encuentro. De ahí que la pregunta central de esta tesis sea: ¿Cómo pensar la fraternidad como acontecimiento que reclama fidelidad y se proyecta en un diálogo intercultural fiel a las exigencias de nuestro tiempo?

Con esta pregunta se buscó, en primer lugar, releer la filosofía latinoamericana desde la propuesta de Fornet Betancourt, quien advierte la necesidad de pensar desde y para nuestro propio contexto histórico. En segundo lugar, se exploró la ontología del acontecimiento en Alan Badiou para mostrar cómo la fraternidad puede ser pensada en ese horizonte filosófico contemporáneo. Finalmente, en un tercer momento, se propuso la noción de la fraternidad menor,

en contraste con la fraternidad oficial o mayor, para situar su alcance ético-político en las prácticas de diálogo intercultural que emergen desde abajo y en medio de la vulnerabilidad.

En ese horizonte, se hizo necesario definir una ruta metodológica que permitiera abordar la fraternidad no sólo como un concepto teórico, sino como un acontecimiento capaz de abrir nuevos sentidos en el pensamiento filosófico latinoamericano. La metodología debía ser, por tanto, sensible tanto al rigor conceptual de la filosofía, como a la experiencia histórica de los pueblos que han vivido la fraternidad en medio de la exclusión y la resistencia. Esta investigación emplea el método hermenéutico crítico, que permitió interpretar a Forner Betancourt en diálogo con la obra de Alan Badiou, situando ambas perspectivas en la reflexión latinoamericana sobre fraternidad. La hermenéutica ofreció el horizonte para releer la categoría de fraternidad como acontecimiento, mientras que la crítica posibilitó desenmascarar sus reducciones en discursos oficiales o meramente teóricos. De este modo, la metodología no se limitó a la exégesis textual, sino que se orientó a una relectura creativa y situada, fiel al horizonte liberador que reclama la filosofía latinoamericana.

De manera complementaria, se adoptó una perspectiva intercultural que permitió contrastar las categorías filosóficas con experiencias históricas y comunitarias de fraternidad, especialmente en contextos puntuales como el de los niños. Así, la fraternidad se trabajó no como abstracción, sino como acontecimiento que exige fidelidad a través del diálogo intercultural. La metodología, por tanto, articuló el pensamiento de Forner Betancourt y de Badiou con la propuesta de fraternidad menor, proyectando la fraternidad como horizonte ético-político para nuestro tiempo.

Al cierre, si la fraternidad es un acontecimiento y somos capaces de contar con el otro como hermano, entonces es también una promesa. La promesa de que otro mundo es posible, de

sostener la verdad que nace en su rostro, de sembrarla en los más pequeños como semilla del porvenir común.

1. La filosofía intercultural como horizonte ético de la fraternidad: claves desde Fornet-Betancourt

Pues, si los sujetos despiertan del sueño del sistema y recuperan la memoria de la humanitas, y con ella su poder de subjetivación comunitaria, ¿no comenzaría a soplar un espíritu alternativo que, entre otras cosas, pondría en evidencia la hipocresía de nuestra así llamada cultura democrática y los límites de nuestro no menos cacareado multiculturalismo?¹ (Fornet-Betancourt, 2003 p. 79).

En el marco de una propuesta que reivindica la fraternidad como acontecimiento ético y político, el presente capítulo se adentra en los fundamentos de la filosofía intercultural latinoamericana, especialmente desde la obra de Raúl Fornet-Betancourt. Este pensamiento propone una transformación radical del filosofar, que parte de la contextualidad, la diversidad cultural y la intersubjetividad, y se orienta hacia la construcción de un mundo más justo y solidario. Lejos de toda neutralidad, esta filosofía situada asume una crítica profunda a la globalización neoliberal, señalando su carácter imperial, homogeneizador y deshumanizante. Frente a ello, la filosofía intercultural afirma la dignidad de los pueblos, la validez de sus saberes y la necesidad de un diálogo genuino entre culturas.

Este capítulo no solo presenta los elementos centrales de esta filosofía, sino que los proyecta como una condición de posibilidad para la emergencia de un nuevo ethos: el de la fraternidad como encuentro, reconocimiento y co-construcción de lo humano. Así, se prepara el terreno para vincular este pensamiento con el acontecimiento de la fraternidad en el marco de una ontología del ser-con-otros que será desarrollada más adelante.

¹Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta p.79

El qué es de la filosofía intercultural

Definir una filosofía es enmarcarla conceptualmente para, además de aclarar sus énfasis y categorías principales, delimitar campos con los cuales no se quiere relacionar, aunque se planteen discusiones afines. De acuerdo con Fonet-Betancourt, la filosofía intercultural *es Filosofía* y no se puede ni se debe confundir con, por ejemplo, una sociología de la cultura, ni con un sector de los llamados estudios culturales, tampoco con una parte de los estudios llamados subalternos; menos, un aporte de los estudios decoloniales o poscoloniales, aunque en todas ellas tenga enlaces.² Su definición más sencilla, aunque puede entenderse más como un horizonte puede encontrarse en sus “aclaraciones mínimas” del texto “Interculturalidad y filosofía en América latina”, cuando advierte que: “filosofía Intercultural es fundamentalmente, una propuesta programática para una nueva transformación de la filosofía [...] una nueva configuración de la filosofía o, mejor dicho, del filosofar”.³ (Fonet-Betancourt, 2003, p. 9).

Así, la filosofía intercultural se afianza como una alternativa filosófica frente al eurocentrismo filosófico y monocultural⁴ que universaliza lo particular, margina y silencia otras formas de pensamiento especialmente de los pueblos no europeos como los indígenas, asiáticos afros y latinoamericanos; frente a la filosofía abstracta y desvinculada de la realidad concreta; y frente al paradigma moderno-colonial que oprime y silencia otras formas de pensamiento que propende por la reflexión y diálogo contextual. En ese sentido entonces, la filosofía intercultural, ante todo, es una actitud que rechaza los hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos y busca al

² Fonet-Betancourt, R. (2003) Universidad de San Isidro. www.youtube.com/@universidaddesanisidro8339 Argentina (2020, 5 diciembre). *Conferencia Raúl Fonet-Betancourt* [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=0TJSK5t3LiQ>

³ Fonet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverl. Mainz. p 9

⁴ De Bertranou, C. A. J. (1996). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Universidad Nacional de Cuyo. p 169

“otro” para dejarnos interpelar por su alteridad desde su propio horizonte⁵. De este modo habría una instalación en la 'con-vivencia' para lograr la "solidaridad que supone y quiere al otro desde su alteridad y exterioridad"⁶ (Fornet-Betancourt, 1994, p 22-23).

Es posible afirmar que la filosofía intercultural se pueda entender como un logos filosófico alternativo que subsume, de hecho, un ethos filosófico también alternativo. Y es alternativo a lo que se pretende plantear como una especie de “logos oficial” que precisa, como lo advierte Ramón Grosfoguel, y que se refiere a la modernidad capitalista, patriarcal, occidentalocéntrica, cristiano-céntrica, racista, moderna, colonial.⁷

Así como Leopoldo Zea lo indica en *La filosofía sin más*, la filosofía intercultural propone ese “despunte de la polifonía del logos filosófico”⁸ (Fornet-Betancourt, 1994, p. 10) que implica no una ruptura total con la tradición filosófica occidental, sino una prolongación crítica y transformadora de ella. Un nuevo comienzo que nace del corazón mismo de la razón filosófica pero que la descentraliza y pluraliza porque acoge saberes, filosofías, tradiciones y ancestralidades en el marco de una intersubjetividad abierta y respetuosa, en el que las culturas, en y desde sus contextos, escuchan y son escuchadas, conscientes de la necesidad de conocer del otro.

Se trata, entonces, de una aproximación desde la praxis dialógica de la filosofía a una hermenéutica intercultural de los sentidos o logos de la filosofía, es decir, acceder al

⁵ De Bertranou, C. A. J. (1996). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Universidad Nacional de Cuyo. p. 170

⁶ Fornet- Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México. pp 22-23

⁷ Ramón Grosfoguel quiere precisar con estas expresiones el entramado de opresiones que caracterizan el sistema hegemónico globalizado desde su teoría decolonial. (a esto se refiere Fornet-Betancourt, con los “enlaces” que tiene la filosofía con la teoría decolonial) Grosfoguel, R. (2016). *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*. Tabula rasa, (24), 123-143.

⁸ Betancourt, R. F. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México.

fenómeno de la existencia desde su particularidad individual o colectiva a través del pensar racional y sensible donde las culturas encuentran su desarrollo más originario y auténtico, sin falsas mediaciones, para hacer posible la convivencia humana en ese universo en que cada cultura expresa y comunica el mundo de la vida cotidiana ante sí y frente al otro⁹ (Montiel, 2017, p. 16).

Fornet-Betancourt señala que no se trata de elaborar teoría desde una “torre de marfil”, sino desde la praxis, entendida como acción concreta, situada y comprometida. Esta praxis debe ser esencialmente dialógica, fundada en el encuentro genuino entre personas y culturas. En este sentido, la filosofía no puede concebirse como un sistema cerrado, sino como un espacio abierto de diálogo, donde múltiples voces se encuentran y se interpelan en el contexto de la vida real. La hermenéutica es la interpretación de los sentidos, y aquí se habla de una hermenéutica intercultural, es decir, una interpretación que atiende a la pluralidad de sentidos que las diferentes culturas atribuyen al logos, (razón, sentido, palabra) de la filosofía, es decir no hay un único logos filosófico, sino múltiples formas culturales de entender y ejercer la razón y el pensamiento filosófico.

Fornet-Betancourt, considera que esta filosofía debe partir de las experiencias concretas, individuales y colectivas, no de abstracciones universales que ignoren las diferencias, es decir, comprender la existencia desde la experiencia vivida, no desde una universalidad abstracta impuesta. Introduce la idea de un pensar que es tanto racional como sensible, que une la razón con la experiencia emocional, simbólica, estética. Fornet-Betancourt critica las falsas mediaciones, o sea, las categorías impuestas por la filosofía occidental que distorsionan o domesticar otras

⁹ Montiel, Z. D. (2017). *Raúl Fornet-Betancourt: Intersubjetividad, Diálogo y Ética Intercultural*. Editora Nova Harmonía Ltda. p. 16

formas de pensar. Cada cultura debe expresarse desde sí misma, sin que otra cultura se arrogue el derecho de interpretar o traducir su sentido de manera autoritaria.

El objetivo final de esta filosofía intercultural no es sólo teórico, sino ético y político. Es posible la convivencia humana auténtica, basada en el reconocimiento recíproco y el diálogo entre culturas, en sus propias formas de comprender la vida cotidiana. La filosofía intercultural no busca uniformidad, sino una convivencia plural y justa donde cada cultura pueda hablar y ser escuchada desde su mundo de vida.

Es imperativo asumir con lucidez la condición compartida de opresión que atraviesa tanto al individuo como al colectivo, aunque se manifieste según códigos, narrativas e interpretaciones particulares que fragmentan la experiencia vivida y erosionan los vínculos de convivencia. Esta atomización de lo común no es inocente porque debilita el tejido comunitario y lo torna susceptible ante las formas de dominación. Al poder hegemónico le resulta funcional que aquellos a quienes sistemáticamente se les niega el ser (como bien lo comprendió Fanon)¹⁰ permanezcan convencidos de su escasez numérica y de su supuesta Inferioridad.

Tal disgregación no sólo dificulta la emergencia de un diálogo auténtico, cimentado en la solidaridad y el reconocimiento recíproco, sino que imposibilita la realización de un actuar ético verdaderamente comprometido con la integración de las intersubjetividades en un ethos corresponsable y dinámico. Este ethos ha de orientarse hacia la transformación de realidades

¹⁰ Fanon analiza como el racismo y la colonización deshumanizan a los sujetos racializados, desde su situación citada especialmente a los negros, sumiéndolos en una existencia alienada. La “Región del No ser” representa el estado psicológico y existencial de quienes son oprimidos por un sistema que los niega como sujetos plenos. Es un espacio simbólico de desposesión y deshumanización de la humanidad en el mismo sentido de la denuncia de la filosofía intercultural en el que los sujetos luchan por reconstruirse a sí mismos individual y comunitariamente más allá de las imposiciones coloniales. “Piel Negra, Máscaras blancas – Introducción” Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.

estructuralmente injustas, haciendo visible la intersección de problemáticas, asimetrías y formas de exclusión que, aunque diversas en su apariencia, comparten una raíz común.

En este sentido, Fornet-Betancourt nos ofrece una síntesis lúcida de las tareas concretas que se derivan de este imperativo ético-político: “desde hacer justicia a los empobrecidos de la tierra hasta asumir la ecología como nuevo paradigma de vida y de acción”¹¹ (Montiel, 2017, p. 20). Se trata, en última instancia, de rearticular la praxis filosófica como mediación emancipadora que no tematiza lo real desde la distancia, sino que se encarna en su transformación.

Una propuesta de intersubjetividades Intraculturales e interculturales

Fornet-Betancourt propone una praxis filosófica orientada en la interacción y comprensión profunda entre sujetos provenientes de diferentes matrices culturales, reconociendo no solo sus perspectivas epistémicas, sino también los valores, significados y horizontes de sentido que configuran sus mundos de vida. Esta interrelación no puede reducirse a un mero intercambio de conocimientos formales; exige, más bien, una apertura radical a las experiencias vividas, las emociones, los afectos y las esperanzas que atraviesan a cada comunidad. En efecto, como él mismo señala, “cada filosofía contextual, justo por nacer en articulación con las experiencias y esperanzas concretas de una comunidad humana específica, tiene que decir cosas que ninguna otra filosofía puede decir por ella”.¹² (Fornet-Betancourt, 2001 p. 10).

Sin embargo, este horizonte de diálogo intercultural e intersubjetivo no está exento de tensiones. La configuración histórica de las estructuras de poder “y su capacidad para

¹¹ Montiel, Z. D. (2017). *Raúl Fornet-Betancourt: Intersubjetividad, Diálogo y Ética Intercultural*. Editora Nova Harmonía Ltda.

¹² Betancourt, R. F. [Ed.]. (2001). *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*. España. Ed. Desclee de Brouwer S.A. p 10

monopolizar las condiciones de producción, transmisión y legitimación del saber”¹³ (Fornet-Betancourt, 2001, p 131) dificulta seriamente la emergencia de una interseccionalidad genuina. Persiste un colonialismo monocultural, incrustado en las instituciones y narrativas hegemónicas, que obstaculiza las condiciones de posibilidad para un encuentro auténtico entre el “tú”, el “yo” y el “nosotros”; un encuentro que no se limite a la tolerancia pasiva, sino que articule una voluntad contestataria, convergente en clave emancipatoria.

Como bien advierte Zulay, esta tarea pasa necesariamente por la superación de los límites impuestos por el Estado-nación “límites sociopolíticos, territoriales, étnico-culturales y religiosos”¹⁴ (Montiel, 2017, p. 27), que encierran a los pueblos en marcos identitarios fijos y les imponen un ethos ajeno, reduciendo su devenir histórico a formas de vida aparentemente irreconciliables. Frente a ello, se requiere una ética de reconocimiento de la alteridad, una praxis decolonial que desmonte las jerarquías impuestas y abra paso a una convivencia plural, crítica y transformadora.

Toda reflexión intercultural debe comenzar desde la intersubjetividad cultural, entendida como el espacio en el que convergen los elementos simbólicos, históricos y afectivos propios de cada cultura. Tal como lo señaló Nietzsche, “no existen hechos en bruto, sino interpretaciones”¹⁵ (Nietzsche, 2018, p.60); es decir, la realidad se articula siempre desde marcos hermenéuticos específicos, enraizados en contextos culturales concretos. Esta afirmación adquiere plena relevancia en la perspectiva de Fornet-Betancourt, para quien "pensar Iberoamérica" es una tarea

¹³ Fornet-Betancourt, R. F. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México. p 130

¹⁴ Montiel, Z. D. (2017). *Raúl Fornet-Betancourt: Intersubjetividad, Diálogo y Ética Intercultural*. Editora Nova Harmonía Ltda. p 27

¹⁵ Nietzsche, F. (2018). *La voluntad de poder*. Edaf. Fragmento 486. “contra el positivismo que se detiene ante los fenómenos, y dice hay solo hechos, yo digo: no, precisamente los hechos no existen, solo existen interpretaciones” F. Nietzsche Fragmentos póstumos 1886 – 1887 (KSA 12:7 [60]).

esencialmente intercultural, en la que confluyen múltiples comunidades vivas “pueblos indígenas, afroamericanos, mestizos, euroamericanos, entre otros que buscan escucharse y pensarse mutuamente¹⁶. Se trata de permitir que todos sus miembros se expresen desde sus propias realidades históricas, posibilitando así el reconocimiento de sus diversas formas de interpretar y habitar el mundo.

Este ejercicio no puede reducirse a un simple intercambio de discursos, pues implica el reconocimiento efectivo de que cada cultura elabora filosofía desde sus propias coordenadas, generando saberes que, aunque no aspiran a la universalización abstracta, sí exigen ser tomados en serio, respetados y preservados. Dichos saberes dan forma a identidades colectivas que encarnan experiencias, emociones y afectividades compartidas, las cuales deben ser reconocidas en un marco ético de valoración mutua. La interculturalidad filosófica, en este sentido, se articula como una praxis del *reconocimiento*, que no niega las diferencias, sino que las eleva como fuente legítima de sentido.

Fornet-Betancourt denomina a esta exigencia ética y política la “cuestión previa”: la necesidad de garantizar a cada cultura el derecho a ser reconocida como interlocutora legítima en el espacio común de la humanidad. Tomar una cultura en serio implica reconocer su derecho a tener mundo propio, a configurar su horizonte de sentido sin coerciones ni imposiciones externas que limiten sus posibilidades de desarrollo real. No hay posibilidad de un encuentro auténtico entre culturas si cada una de ellas no ha transitado previamente por un proceso interno de autorreconocimiento, dignificación y afirmación de su diferencia. Solo así puede darse un diálogo

¹⁶ Fornet-Betancourt, R. F. (1994). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México. p 130

entre iguales, en el que los saberes, prácticas y visiones del mundo sean compartidos con la aspiración de no homogeneizar, sino de liberar y reconocer.

En este marco, la filosofía intercultural no es una teoría neutra ni una mediación académica distante, sino una praxis situada, crítica y liberadora. *Se encarna en la lucha concreta de los pueblos y de los sujetos históricamente marginados por el derecho, y por el ejercicio efectivo de ese derecho, a tener un mundo propio. Es decir, el derecho a construir, habitar y defender una forma de vida coherente con sus cosmovisiones, lenguas, saberes, memorias y proyectos colectivos. Este derecho implica no solo el reconocimiento formal de sus identidades, sino también la posibilidad real de participar en condiciones de igualdad en la configuración del mundo común, sin verse obligados a renunciar o subordinar su diferencia cultural a modelos hegemónicos impuestos. Desde esta perspectiva, la filosofía intercultural no se limita a interpretar el mundo desde la diversidad, sino que se compromete activamente con la transformación de las condiciones de exclusión que impiden a muchos pueblos tener voz y presencia plena en él* La filosofía intercultural se configura como una filosofía desde los márgenes, que no busca integrar lo diverso a una totalidad abstracta, sino abrir espacios de coexistencia digna, afectiva y plural, desde donde repensar radicalmente las condiciones del ser y estar en el mundo.¹⁷

Una filosofía situada y liberadora es una filosofía que no se despliega desde abstracciones ontológicas atemporales, sino que emerge desde un contexto histórico-cultural concreto; una filosofía que piensa desde el “mero estar” tal como lo plantea Rodolfo Kusch¹⁸, es decir, desde la experiencia situada de los pueblos en sus condiciones reales de existencia. Lejos de aspirar a una

¹⁷ (Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. p 79)

¹⁸ El concepto del “mero estar”, como una forma de existencia propia de los pueblos originarios y campesinos de América Latina. Representa una relación más íntima y orgánica con el entorno, una manera de habitar el mundo enraizado en la tierra el mito y la realidad. Aquí importa mucho la vida cotidiana y la relación con la naturaleza, asuntos claves para la filosofía intercultural. Kusch, R. (2020). *América profunda*. Editorial Biblos. (p.12)

pretendida neutralidad universal, esta filosofía se configura como una reflexión encarnada, orientada a la comprensión y transformación de los desafíos específicos que afectan a comunidades concretas. En este sentido, no es una filosofía del deber ser, sino del estar siendo, contextual, comprometida y vinculada estrechamente con los saberes vividos y las prácticas culturales que moldean el horizonte vital de las personas.

Fornet-Betancourt aclara esta idea al afirmar:

Puede parecer paradójico, pero la filosofía intercultural empieza con la afirmación de la contextualidad, es decir, dignificando los contextos en tanto que lugares que dan paraje al mundo, porque son lugares culturales con prácticas de vida que fundan maneras de disponer y cobijar mundo¹⁹ (Fornet-Betancourt, 2010, p. 25).

Esta afirmación pone en el centro la idea de que todo pensamiento se enraíza en un suelo, en un territorio simbólico y material desde donde se construye mundo, se produce sentido y se configura la subjetividad. No obstante, esta afirmación de la contextualidad no debe interpretarse como una defensa del aislamiento cultural o del relativismo fragmentario. Fornet-Betancourt insiste en que no se trata de una filosofía que clausure la reflexión en particularismos estériles, sino de una perspectiva crítica que busca desmontar los presupuestos de un monismo histórico y epistémico que ha empobrecido nuestra comprensión del mundo. Por ello, afirma que:

No se asocia esta idea con la fragmentación del mundo, pues no se trata de hacer la apología del regionalismo o del provincialismo, sino de promover un cambio de perspectiva que quiere ayudar a ver precisamente que la diversidad contextual y/o la

¹⁹ Fornet-Betancourt, R. (2010). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural. Recerconciencia: revista de pensament i analisi*, 13-34. p 25

pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad²⁰ (Fornet-Betancourt, 2010, p. 27).

Desde esta óptica, la filosofía intercultural no renuncia a la universalidad, sino que la resignifica. La universalidad no se impone como modelo único, sino que se construye como horizonte en tensión, como resultado de un proceso de diálogo entre diferentes que se reconocen mutuamente. Se trata, en definitiva, de una universalidad situada, abierta, plural, que no subsume lo diverso bajo una norma hegemónica, sino que lo integra en un proceso ético-político de reconocimiento y reciprocidad.

La filosofía intercultural, en su dimensión más profunda, no se limita al reconocimiento formal de la pluralidad cultural ni a una mera mediación entre tradiciones distintas; es, ante todo una filosofía liberadora porque se constituye como una praxis crítica orientada a la superación del empobrecimiento tanto de la realidad como del pensamiento. Fornet-Betancourt aclara que este empobrecimiento no se refiere a la carencia de bienes materiales, sino a la pérdida de dignidad, de sentido, de posibilidad de *habitar el mundo* con justicia y plenitud. Así, pensar filosóficamente no es una tarea neutral, sino un acto insurgente, una toma de posición frente a las formas estructurales de exclusión, silenciamiento y deshumanización que afectan a amplias comunidades históricamente marginadas.

Este carácter liberador se manifiesta, según el autor, en la capacidad de la filosofía para situarse en la frontera de la resistencia, allí donde se dice “basta” al maltrato, a la negación de derechos y a la violencia epistémica. La resistencia en este contexto no es solo política sino ontológica y ética: es el gesto por medio del cual el sujeto afirma su derecho a la dignidad y a la

²⁰ Fornet-Betancourt, R. (2010). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. *Recercaconciencia*: revista de pensament i analisi, 13-34. p 27

diferencia, en nombre de lo que Fornet-Betancourt llama la *humanitas*²¹, la humanidad compartida como valor último, que debe realizarse en y por cada uno. La filosofía así entendida no sólo interpreta el mundo, sino que lo interpela; no sólo reflexiona, se compromete.

Desde una perspectiva hermenéutica, la filosofía intercultural se plantea como una búsqueda de sentido compartido que atraviesa y desafía las estructuras de opresión y dominación que configuran el orden injusto del mundo. No se trata de disolver las diferencias en una unidad ficticia, sino de generar un espacio de diálogo en el que cada cultura pueda reconocerse en su singularidad y al mismo tiempo encontrar en el otro no una amenaza, sino un reflejo de la propia humanidad. La afirmación de lo humano no se limita a la identidad cerrada, sino a la capacidad de reconocer al otro como hermano en humanidad, más allá de las distancias simbólicas o históricas. En este sentido, la filosofía intercultural no separa el ser del ser-con-otros; no concibe la subjetividad sin relacionalidad.

El proyecto hermenéutico de la filosofía latinoamericana encuentra su más alta vocación en el encuentro con el otro, el otro como sujeto, como portador de mundo, como palabra encarnada. Este proyecto no es otro que el de hacer posible, desde los márgenes y desde las memorias heridas, la realización de una utopía concreta: la de un mundo más justo, más humano, más habitable. Un mundo tejido desde el enriquecimiento mutuo de saberes convividos, desde la escucha radical y el reconocimiento activo. Como señala el propio Fornet-Betancourt, se trata de “abrirse a todas aquellas voces, especialmente las ausentes o silenciadas, con el fin de atender nuestra plural sustancia cultural”²² (De Bertranou, 1996, p. 171).

²¹ Fornet-Betancourt, R. (2010). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. *Recercaconciencia: revista de pensament i analisi*, 13-34. p 31

²² De Bertranou, C. A. J. (1996). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Universidad Nacional de Cuyo. p 171

Así, la filosofía intercultural se revela como una hermenéutica de la liberación, una ética del reconocimiento y una política del cuidado. No se contenta con nombrar la diferencia; la celebra, la defiende y la pone en diálogo. Porque solo en el reconocimiento pleno del otro como legítimo otro, como interlocutor igual, puede comenzar la construcción de fraternidad, de una racionalidad abierta, afectiva y solidaria que no aspire a imponer, sino a convivir.

El para qué de la filosofía intercultural

Plantear el *para qué* de la filosofía intercultural no es un ejercicio menor, sino una exigencia fundamental que da sentido y orientación al pensamiento mismo. Una filosofía que carece de *telos*, de finalidad ética, epistémica y política, corre el riesgo de convertirse en una exégesis vacía, en un análisis textual sin implicación vital; una hermenéutica sin horizonte, sin mundo. Así entendido, el propósito de una filosofía intercultural no es simplemente ampliar el canon o relativizar las categorías dominantes, es contribuir activamente a la transformación del pensar filosófico en clave histórica, liberadora y plural.

La noción de transformación en este contexto debe ser cuidadosamente precisada. No se trata de un cambio superficial o de una mera innovación metodológica, sino de una mutación profunda en la comprensión misma del filosofar. Esta transformación implica adoptar nuevas perspectivas, integrar diversas tradiciones culturales, abrirse al saber de los pueblos y sobre todo contribuir a la liberación de estructuras opresivas que han condicionado tanto la teoría como la práctica filosófica. En palabras de Fornet-Betancourt es necesario "buscar una nueva configuración de la filosofía, o, mejor dicho, del filosofar"²³ (Fornet-Betancourt, 2003, p. 9), es decir, de la actividad misma del pensar, reconociendo que las culturas de la humanidad despliegan

²³ Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverl. Mainz. p. 9

múltiples maneras legítimas de filosofar, cada una con sus propias formas de racionalidad, sensibilidad y horizonte de sentido.

Este esfuerzo de renovación no implica negar la tradición filosófica occidental, sino descentrarla, situarla en su lugar no como la fuente de toda filosofía posible, sino como una expresión entre otras de la capacidad humana de pensar. Se trata, como afirma Fornet-Betancourt, de “desoccidentalizar la filosofía desde su origen, desde la cuna”²⁴ (Fornet-Betancourt, 2003, p. 12), y con ello desmontar la ficción de que Europa representa el único suelo fértil del filosofar. En lugar de desechar lo occidental, se le integra en una constelación más amplia, abierta a la pluralidad epistémica y a la riqueza de otras formas de comprensión del mundo. “no como el lugar de toda la filosofía posible sino el lugar de ciertas posibilidades de filosofía”²⁵ (Fornet-Betancourt, 2003, p. 13).

Cinco tareas de la filosofía intercultural según Fornet-Betancourt

Dentro de esta propuesta de transformación radical, Fornet-Betancourt identifica al menos cinco tareas fundamentales que la filosofía intercultural debe asumir, y que configuran lo que él llama el proceso de “des-filosofar la filosofía”. Esta expresión no debe entenderse como una negación de la filosofía, sino como un llamado a liberarla de sus ataduras históricas y a reorientarla hacia su vocación más originaria: la búsqueda compartida de sentido en diálogo con la vida concreta de los pueblos.

Liberar la filosofía del encierro eurocéntrico. Se trata de romper la “cárcel epistemológica” en que ha sido confinada por la tradición filosófica centroeuropea, la cual ha reducido el

²⁴ Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverl. Mainz. p.12

²⁵ Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverl. Mainz. p.13

pensamiento a un ejercicio autorreferencial, subordinado a las lógicas del sistema moderno-colonial y del capitalismo global. . Si bien es cierto que amplios sectores de la tradición filosófica europea han tendido a convertir la filosofía en una disciplina funcional al orden establecido, desvinculándola en muchos casos de la vida concreta y de las luchas reales, también es importante reconocer que dentro de esa misma tradición han emergido corrientes y pensadores que, desde una reflexión crítica sobre su contexto, han desafiado activamente ese papel de la filosofía. Tal es el caso del existencialismo de Sartre, que colocó en el centro la libertad, la responsabilidad y la acción individual en situaciones históricas concretas; del materialismo dialéctico de Marx, que articuló una crítica radical al capitalismo desde la experiencia de la explotación; o de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, que buscó desentrañar las formas sutiles de dominación en las sociedades modernas. Estas corrientes muestran que, incluso dentro de la filosofía europea, ha habido esfuerzos por reconectar el pensamiento con la praxis y con los procesos de emancipación social. Sin embargo, tales enfoques han sido con frecuencia marginalizados dentro de las instituciones académicas, frente a una filosofía más abstracta, sistemática y descontextualizada que ha predominado como canon.

Reconocer la legitimidad de otras filosofías. Esta tarea parte de la certeza de que existen modos de filosofar válidos que emergen desde matrices culturales distintas.²⁶ No se trata simplemente de agregar nuevas voces al canon; se trata de asumir que la racionalidad humana se manifiesta de formas diversas, y que esas otras filosofías poseen su propio estatuto epistémico, ético y político.

Romper el ensimismamiento de la filosofía con su propia historia. La filosofía occidental ha tendido a ocuparse casi exclusivamente de su genealogía interna; sus textos, sus autores, sus

²⁶ Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. p 191

problemas clásicos, sin atender a los contextos sociales, culturales y existenciales en los que se produce. La filosofía intercultural exige, por el contrario, reinsertar el pensamiento en la vida y volverlo relevante para las problemáticas concretas de nuestros pueblos.

Transformar la filosofía en espacio de reflexión pública. El filosofar debe convertirse en un acto público, en un ejercicio de intervención crítica en la esfera social. No se trata de academizar aún más la filosofía, sino de hacerla socialmente útil, haciéndola partícipe del debate público y de los procesos de construcción de una ciudadanía crítica y solidaria.

Reconfigurar el quehacer filosófico a partir de la sabiduría popular. Esto supone ampliar nuestras fuentes, métodos y lenguajes. La sabiduría de los pueblos transmitida en mitos, relatos, prácticas, afectos y ritualidades debe ser reconocida como fuente legítima de reflexión filosófica “intentando ampliar nuestros métodos de trabajo, el acervo de fuentes a las que recurrimos para elaborar nuestras interpretaciones de la realidad y de la vida”²⁷. Esta ampliación del horizonte implica una apertura hermenéutica hacia formas de saber que tradicionalmente han sido deslegitimadas por el canon académico.

En suma, el para qué de la filosofía intercultural es inseparable de su desde dónde: nace desde los márgenes, desde el dolor, la memoria y la esperanza de los pueblos que han sido históricamente excluidos del ejercicio de pensar. Es una filosofía que se sabe situada, que piensa con otros y para otros, y que asume la pluralidad no como una amenaza, sino como una fuente de enriquecimiento mutuo. En este sentido, la filosofía intercultural es un proyecto de humanización radical, una apuesta por pensar el mundo no desde la homogeneidad, sino desde la diferencia

²⁷ Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*.

reconciliada, desde el encuentro entre sujetos que en su diversidad se reconocen en la común aspiración a una vida más justa, libre y digna.

Para una crítica filosófica de la globalización

La globalización, lejos de ser un fenómeno neutro o meramente técnico, constituye uno de los procesos más significativos, y problemáticos, del mundo contemporáneo. Una crítica filosófica de la globalización exige ir más allá de sus manifestaciones superficiales para interrogar sus supuestos ideológicos, sus fundamentos antropológicos y sus consecuencias ético-políticas. En esta línea, la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt propone una lectura crítica que desvela la globalización no como integración armónica de las sociedades humanas, sino como el rostro contemporáneo del imperialismo capitalista, encubierto bajo el lenguaje seductor de la “interconexión” y el “progreso global”.

Fernet-Betancourt advierte que el término “globalización” responde a una estrategia ideológica diseñada por el sistema capitalista global, particularmente por los centros financieros y políticos del Norte global, para invisibilizar su hegemonía. La palabra “globalización” sugiere un proceso de crecimiento compartido y cooperación planetaria, cuando en realidad opera como un mecanismo de dominación sistémica, que oculta los verdaderos vectores de poder detrás de una narrativa de consenso. En palabras del filósofo: “la globalización es una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar la hegemonía imperial de los países capitalistas del Norte y sus grandes corporaciones”²⁸ (Fernet-Betancourt, 1999, p. 14). Esta crítica encuentra eco en quien define la globalización como “una ideología destinada a encubrir el imperialismo liberal” o, de

²⁸ Fernet-Betancourt, R. (1999). *Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica. Pasos*, 83, 9-21. p 14

forma aún más directa, como “la fase actual de expansión del capitalismo”²⁹ (Fornet-Betancourt, 1999, p. 4).

Globalización como forma de imperialismo estructural. Desde esta perspectiva, la globalización no puede ser comprendida simplemente como una intensificación de los flujos económicos, tecnológicos o comunicacionales, sino como una forma neocolonial de imperialismo que impone la lógica occidentalocéntrica sobre los modos de vida, los sistemas de conocimiento y las estructuras de organización política y social de los pueblos del Sur global. Este nuevo imperialismo se caracteriza por su capacidad para homogeneizar la cultura, erosionar las identidades locales y debilitar la soberanía de los pueblos. La lógica del capital penetra todas las esferas de la vida humana, económica, política, cultural, ecológica y espiritual, dando lugar a lo que Fornet denomina “una nueva colonización del mundo por el capital”.³⁰ (Fornet-Betancourt, 2003, p. 66).

Neoliberalismo y la reducción del ser humano. El neoliberalismo, como ideología dominante de la globalización, sustenta este proceso de colonización global mediante la naturalización del mercado como principio organizador de todas las dimensiones de la existencia.³¹ El neoliberalismo no solo fomenta la explotación de los recursos naturales y humanos en beneficio de una élite transnacional, sino que reconfigura ontológicamente al sujeto reduciéndolo a un individuo funcional, definido por su capacidad de producir y consumir.³² En

²⁹ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. p 4

³⁰ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. pp 65.66

³¹ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. p 70

³² Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. p 73

este marco, la antropología neoliberal transforma al ser humano en una entidad instrumentalizada cuyo valor reside únicamente en su rentabilidad.

La crítica de Fonet-Betancourt es incisiva: la globalización ha sustituido el "mundo" por su imagen de mundo, y al ser humano por una figura híbrida, definida por el cálculo económico, el deseo codificado y la avaricia institucionalizada. Lo que se ofrece como apertura planetaria es en realidad un baile de máscaras,³³ una cultura de la simulación que ha vaciado de contenido las categorías fundamentales de la vida humana: comunidad, solidaridad y alteridad.

La pérdida de la diversidad cultural. Una de las consecuencias más dramáticas de la globalización es la erosión sistemática de la diversidad cultural. Bajo la promesa de universalismo, la globalización impone un modelo cultural homogéneo, derivado de la modernidad occidental, que arrasa con las formas de vida y las tradiciones simbólicas de los pueblos. Esta imposición no se limita al consumo de bienes culturales, sino que afecta a las lenguas, los imaginarios, los sistemas educativos y los valores comunitarios. Como bien señala Fonet, la globalización no es simplemente la expansión de instituciones occidentales, sino su capacidad destructiva de borrar o subordinar a las demás culturas, empujándolas a una lógica de autoanulación o de folclorización vacía.³⁴

Globalización, asimetrías estructurales y fractura de la fraternidad humana

La globalización no construye un proceso orientado a la equidad o a la democratización de los recursos y oportunidades a escala planetaria, pues ha operado como un dispositivo que profundiza las desigualdades estructurales entre regiones del mundo, clases sociales y sujetos

³³ Fonet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta p 75

³⁴ Fonet-Betancourt, R. (1999). Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica. *Pasos*, 83, 9-21. p 23

colectivos. Lejos de generar condiciones más justas de desarrollo compartido, ha consolidado un modelo que polariza la riqueza, concentra el poder y fragiliza los tejidos comunitarios en nombre de una integración que, en última instancia, niega la diferencia real y cancela la posibilidad del otro.

Fornet-Betancourt denuncia con claridad esta estructura de fondo. El sistema globalizado sostiene y beneficia a una minoría privilegiada, mientras somete a las grandes mayorías a procesos de exclusión sistemática: desempleo, precarización del trabajo, debilitamiento de los servicios públicos, desarticulación de los vínculos comunitarios y vaciamiento de las condiciones mínimas para el despliegue pleno de la vida. Es un modelo que no solo destruye lo material, sino que vacía de sentido la existencia colectiva. Ante esta realidad, el filósofo interroga: “¿Qué espíritu se refleja en este proceso?”³⁵

Este diagnóstico no es un acto de nihilismo ni de resignación. Es una crítica en el sentido más profundo del término: una crisis del juicio que habilita la posibilidad de otro pensar y otro hacer. Fornet-Betancourt no se limita a describir el malestar global, llama a desobedecerlo. Propone construir una filosofía comprometida, una razón insurgente que se articule desde los márgenes históricos y epistémicos, es decir, desde los pueblos, las culturas y los cuerpos que han sido sistemáticamente silenciados o instrumentalizados, para resistir el totalitarismo económico, político y cultural que impone la globalización.³⁶

En el contexto actual, se vuelve ineludible pensar en la fractura de la fraternidad y la urgencia de su reconfiguración. Uno de los efectos más corrosivos de la globalización neoliberal

³⁵ Fornet-Betancourt, R. (1999). Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica. *Pasos*, 83, 9-21. p 24

³⁶ Fornet-Betancourt, R. (1999). Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica. *Pasos*, 83, 9-21. p 24

ha sido precisamente la ruptura radical del lazo fraterno entre los seres humanos. Bajo la lógica del capital, el otro deja de ser un hermano o una hermana para convertirse en competidor, recurso o amenaza. La fraternidad, entendida no como sentimentalismo, sino como vínculo ontológico, ético y político, es así desmontada por una racionalidad instrumental que transforma al sujeto en ente cuantificable y sustituye la posibilidad de comunidad por la dinámica de la competencia.

Por eso la crítica intercultural a la globalización es inseparable de una propuesta por la reconstrucción de la fraternidad como categoría fundante del pensamiento filosófico y de la praxis política. No una fraternidad abstracta ni normativa, sino una que emerja del reconocimiento de la alteridad radical del otro, de su derecho a existir, a pensar y a sentir desde un mundo propio. Solo en esa reciprocidad radical puede florecer una justicia que no se agote en la redistribución de bienes, sino que abrace también el reconocimiento mutuo y la co-pertenencia al mundo común.

Para una reorganización de la globalización: una propuesta ética intercultural

Fornet-Betancourt sostiene que la globalización tal como se manifiesta en la actualidad no solo perpetúa desigualdades estructurales, sino que también impone una visión homogénea del mundo que margina y despoja de valor a las culturas diversas. Frente a este panorama propone una reorganización de la globalización fundamentada en principios éticos que promuevan la solidaridad, la justicia social y el respeto por la diversidad cultural.³⁷

Fornet-Betancourt sugiere que es posible aprovechar los procesos de globalización para fomentar un movimiento de solidaridad mundial que reconozca y valore las diferencias culturales. Esta "globalización alternativa" debe orientarse hacia la creación de un mundo más justo y

³⁷ Fornet-Betancourt, R. (1999). Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica. *Pasos*, 83, 9-21. p 21

equitativo, donde la humanidad se reconozca en su pluralidad y diversidad. Para ello es necesario un cambio profundo en la concepción del ser humano pasando de una visión reduccionista centrada en el consumo y la producción al reconocimiento de la "humanitas" como principio ético fundamental.

La propuesta de Fornet-Betancourt implica una "inversión antropológica" que revierta la concepción del ser humano como mero productor y consumidor, absorbido por la lógica del mercado. Esta inversión busca recuperar la dimensión ética y comunitaria del ser humano, entendiendo la subjetividad como un proceso participativo y valorante que se construye en relación con los otros. En otras palabras, se trata de una "continuación creativa de la tradición del humanismo crítico ético"³⁸, orientada hacia la construcción de una socialidad comunitaria y convivencial en armonía con el prójimo y con la naturaleza.

La reorganización de la globalización propuesta por Fornet-Betancourt implica una vuelta al sujeto viviente como horizonte de crítica y fuente de acción alternativa. La ética intercultural se presenta como un espacio de conciencia del individuo, vinculado al encuentro entre culturas y fundamentado en la dignidad humana y la fraternidad. Esta ética busca promover una convivencia armónica y pacífica, reconociendo en la diversidad cultural una riqueza que contribuye a la construcción de un mundo más justo y solidario³⁹.

El autor establece una diferencia fundamental entre dos conceptos: la globalización y la universalización. Por un lado, critica una forma de globalización que impone una visión única del mundo, frecuentemente desde los valores, intereses y lógicas de poder de las culturas dominantes, lo que lleva a la homogeneización cultural y a la subordinación de otras formas de vida. Por otro lado, propone una "universalización" alternativa, que no niega las diferencias, sino que se basa en el

³⁸ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. p 62

³⁹ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta. p 79

reconocimiento, el respeto y la valoración de la pluralidad cultural. Esta universalización debe entenderse como una praxis de solidaridad entre las culturas, es decir, como un esfuerzo común por construir relaciones más justas y equitativas entre pueblos, desde el diálogo y no desde la imposición. En este marco, cada cultura tiene el derecho de definir sus propios referentes, estructuras y modos de vida desde su interioridad histórica y simbólica, sin estar obligada a ajustarse a modelos externos que desconozcan su identidad o autonomía.⁴⁰

Condiciones para una reorganización ética de la globalización

La primera condición que Fornet-Betancourt plantea para una reorganización ética de la globalización es la recuperación del tiempo entendido no como una simple unidad de medida cronológica (Kronos)⁴¹, sino como espacio cualitativo de existencia y reflexión (Kairos). Esta crítica no se dirige únicamente contra la rapidez o la eficiencia como valores absolutos, sino contra la concepción mecanicista y funcional del tiempo que domina en las sociedades capitalistas contemporáneas, donde todo debe ser inmediato, útil y rentable.

La globalización neoliberal impone un régimen temporal que Fornet llama “la pesadez” del tiempo, una especie de monotonía acelerada que encierra al sujeto en una rutina sin pausa ni sentido. Esta aceleración no es un dinamismo creativo, sino una estrategia de desposesión de la vida interior, en la que no hay lugar para la contemplación, el descanso, la espera o el silencio. El sujeto globalizado vive “apurado”, pero no sabe hacia dónde va; está ocupado, pero sin horizonte. En este sentido, el tiempo deja de ser un recurso para la experiencia humana y se convierte en una mercancía, en un bien escaso sometido a la lógica del rendimiento. El sujeto se convierte en “usuario del tiempo”, no en habitante del mundo. Este proceso produce una alienación temporal en la que ya no se vive el presente como presencia significativa, sino como una carrera interminable hacia un futuro siempre aplazado. El tiempo no tiene tiempo, como dice Fornet-Betancourt,

⁴⁰ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64.

⁴¹ Giuliano, F. (2017). *Rebeliones éticas, palabras comunes: conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raul Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žizek*. Miño y Dávila editores.

porque ha sido vaciado de su densidad ontológica. En contraposición a esta lógica, el filósofo propone una revalorización del tiempo lento, vivido, situado, como condición de posibilidad para una vida ética, reflexiva y relacional. Esto supone una filosofía del ritmo humano, que reconozca que el pensamiento, el diálogo, el aprendizaje y la fraternidad no pueden realizarse bajo la presión de la inmediatez.⁴²

Desde una perspectiva fenomenológica, podríamos decir que el tiempo lento es el tiempo del cuidado, del reconocimiento mutuo, de la maduración del sentido. La experiencia humana, a diferencia del consumo, no se puede acelerar sin perder su profundidad. Escuchar al otro, comprender una cultura distinta, reconciliar diferencias históricas, todo eso requiere una temporalidad amplia, hospitalaria, no productivista. Así, la lentitud se convierte en una forma de resistencia ética frente a la lógica neoliberal. No se trata de una mera actitud contemplativa, sino de una praxis política. Desacelerar es un acto de liberación, un gesto de reapropiación de nuestra humanidad frente a un sistema que nos reduce a engranajes funcionales. Solo en el tiempo lento puede emerger la subjetividad como proceso histórico, narrativo y encarnado.

Fornet-Betancourt subraya además que la contextualidad implica también corporalidad.⁴³ El cuerpo humano con sus ritmos biológicos, emocionales y afectivos no puede adaptarse indefinidamente a la temporalidad impuesta por el mercado. La exigencia de velocidad ignora los límites físicos y existenciales del ser humano. La fatiga, el agotamiento y el sufrimiento psíquico, tan extendidos en la era global, son también efectos de esta violencia temporal.

En cambio, el respeto por el tiempo humano es también respeto por la vida, por el cuerpo y por el otro. La fraternidad, como vínculo ético entre sujetos libres y diversos, necesita tiempo para

⁴² Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta.

⁴³ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta.

nacer, crecer y sostenerse. Amar, comprender, acompañar, cuidar: todos estos gestos fundamentales de la vida fraterna requieren una temporalidad distinta a la de la lógica instrumental. La urgencia no permite el encuentro; la prisa destruye la convivencia.

Recuperar el tiempo no es un lujo intelectual, sino una necesidad existencial y política. Frente a la aceleración deshumanizante de la globalización, Fonet-Betancourt nos invita a desacelerar, a reinstaurar el tiempo como espacio de sentido, donde la experiencia tenga lugar, donde el otro pueda aparecer como rostro y no como obstáculo. En esta reapropiación del tiempo se juega la posibilidad misma de una globalización alternativa: una globalización habitada por la escucha, por la memoria, por la espera, es decir, por la fraternidad⁴⁴

De la información a la experiencia: la centralidad del encuentro intersubjetivo

Uno de los efectos más perniciosos de la globalización neoliberal es la sustitución de la experiencia por la información. En este mundo hiperconectado, se confunde el estar informado con el haber comprendido, el saber con el haber vivido. Sin embargo, la información, aunque útil, carece del espesor existencial que solo la experiencia puede otorgar. Saber sobre el otro no es lo mismo que estar-con el otro, convivir con él, compartir sus miedos, esperanzas, dolores y deseos.

Fonet-Betancourt denuncia esta confusión como un síntoma del vaciamiento de la subjetividad: en un mundo donde el conocimiento se transmite a velocidad vertiginosa, el vínculo humano se empobrece, se vuelve superficial, incapaz de generar verdaderos procesos de comprensión mutua. La información, desanclada de todo contexto vivencial, se convierte en mercancía, en flujo útil para el sistema, pero incapaz de generar transformación ética o política.

⁴⁴ Fonet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta.

Por ello, la filosofía intercultural insiste en recuperar la dimensión vivencial del saber. La experiencia, en tanto encuentro afectivo, corporal, situado, no puede ser acelerada ni reducida a datos. Implica tiempo, presencia, escucha, cuerpo y afecto. Desde este horizonte, el diálogo intercultural no es un mero intercambio de opiniones, sino una praxis relacional de apertura al otro, que transforma a quienes participan en él. Solo desde la experiencia puede surgir una ética que no sea normativa, sino vivida, encarnada en el aquí y ahora de las relaciones concretas entre culturas.

Recuperar la experiencia frente al imperio de la información es, por tanto, una tarea política y espiritual. Significa revalorizar la vida cotidiana, la sabiduría popular, el conocimiento oral, los vínculos comunitarios, las narrativas locales que nos enseñan a sentir, a pensar y a vivir en relación con el mundo y con los otros. En este sentido, la experiencia es el antídoto contra la abstracción alienante del discurso globalizante, y una condición para reconfigurar la fraternidad desde la vivencia compartida del mundo.

Fornet-Betancourt introduce la noción de “*interrupción*” como un momento decisivo en el proceso de reorganización ética de la globalización. A primera vista, puede parecer una categoría menor o técnica, pero en su propuesta adquiere una profundidad filosófica radical. Interrumpir significa detenerse, suspender la marcha automatizada del sistema, romper con la lógica de la aceleración que rige nuestras existencias bajo el imperativo de la eficiencia y la productividad⁴⁵.

En un mundo gobernado por el *Kronos*, ese tiempo cronológico que impone ritmos inhumanos, la interrupción es un acto de resistencia, de reapropiación del tiempo como espacio ético. ¿Qué significa “tener tiempo” en un sistema donde todo debe ocurrir rápido, donde no hay

⁴⁵ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta.

espacio para el pensamiento lento, el silencio, el cuidado, el duelo y la contemplación?

Filosóficamente, la interrupción es el momento reflexivo por excelencia. Es el instante en que el sujeto se vuelve sobre sí mismo, pregunta por el sentido de sus acciones, interroga las condiciones de posibilidad de su vida. En palabras cercanas a Fornet-Betancourt: “Pero ¿qué estoy haciendo?” No hay vida filosófica sin interrupción, del mismo modo que no hay transformación ética sin detención.⁴⁶

La interrupción es también el espacio donde la alteridad se vuelve audible. En el ruido del sistema, el otro es silenciado, absorbido, funcionalizado. Solo cuando interrumpimos el flujo, el pensamiento único, el consumo sin freno y la lógica de la utilidad, puede emerger el otro como presencia significativa. Por eso, la interrupción no es solo una pausa, sino una apertura ontológica, una hospitalidad radical al otro, al misterio de su existencia.

Este gesto de interrupción, que es también corporal, emocional, espiritual desacelera la vida y nos devuelve a la experiencia de estar en el mundo, nos reubica como seres finitos, vulnerables, necesitados del otro para comprendernos y transformarnos. En este sentido, la filosofía intercultural propone un ritmo más lento, más atento, más orgánico; un tiempo humano, biológico, espiritual. No se puede comprender ni amar al otro con prisa. La fraternidad necesita tiempo.

La reorganización de la globalización no es simplemente una corrección técnica de sus excesos, sino una reconfiguración radical del sentido de lo humano y de nuestras formas de habitar el mundo. Fornet-Betancourt nos convoca a una ética del cuidado, del diálogo y de la lentitud, donde el encuentro con el otro no sea instrumental, sino fraterno. En esta nueva

⁴⁶ Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta.

globalización de la solidaridad, la experiencia sustituye a la información, la interrupción a la inercia, y la dignidad compartida se erige como fundamento de una humanidad plural y reconciliada. Solo así podrá nacer una verdadera universalidad: no la del poder que unifica desde arriba, sino la de los pueblos que se reconocen desde abajo como hermanos y hermanas en un mundo común.

El cómo de la filosofía intercultural: hacia una lógica de intersubjetividades

La pregunta por el cómo de la filosofía intercultural no remite únicamente a una cuestión metodológica, sino que implica una opción ético-ontológica radical, la decisión de pensar desde y con los otros, reconociendo en la diversidad cultural no un obstáculo sino una condición constitutiva del filosofar. En este horizonte, el diálogo intercultural emerge como el núcleo constitutivo de toda filosofía que pretende abrirse a una comprensión plural, crítica y liberadora del mundo. Como señala Fornet-Betancourt: “Se trata de ampliar el horizonte de la crítica y de la liberación mediante la consulta dialógica de las distintas culturas filosóficas de la humanidad”⁴⁷ (De Bertranou, 1996, p. 199). Esta afirmación no es una mera exhortación retórica, sino la propuesta de una transformación profunda del quehacer filosófico, que implica renunciar a los monólogos del canon y asumir la complejidad del pensamiento situado.

El diálogo intercultural, entonces, no puede entenderse como un simple intercambio entre identidades fijas, sino como una práctica hermenéutica y política en la que se configuran nuevos sentidos desde la interacción viva entre subjetividades diversas. Fornet-Betancourt articula su propuesta filosófica desde una ética de la interculturalidad, entendida como una praxis que se realiza en la apertura activa al otro, en la disposición a escuchar, interpretar y ser transformado por

⁴⁷ De Bertranou, C. A. J. (1996). Hacia una filosofía intercultural latinoamericana. Universidad Nacional de Cuyo. p. 199

la alteridad. Para comprender la radicalidad de esta ética es necesario situarla sobre las premisas que la sustentan, las cuales remiten a una “lógica de intersubjetividades” donde se juega la posibilidad misma de una comunidad de sentido planetaria.

En este contexto, Fornet-Betancourt retoma críticamente la célebre dicotomía entre civilización y barbarie planteada por Faustino Sarmiento⁴⁸, invirtiendo sus coordenadas desde una lectura hermenéutica contemporánea. La barbarie ya no es atribuible a la periferia incivilizada, sino que se ha convertido en un fenómeno postcivilizatorio que se manifiesta en la destrucción sistemática de culturas, en la exclusión estructural de millones de seres humanos, en la devastación ecológica y en el racismo estructural que acompaña a la globalización neoliberal. Fornet diagnostica así una barbarie encubierta bajo los ropajes del progreso: una lógica de la instrumentalización total que reduce la pluralidad cultural a simple mercancía, al tiempo que impone un modelo único de vida, homogéneo y deshumanizante.

En este escenario de desencantamiento civilizatorio, el diálogo intercultural aparece como una apuesta por rehacer los vínculos rotos y reactivar la palabra como mediación de sentido entre mundos diversos. Es el reconocimiento de que toda cultura, incluso aquellas consideradas marginales o periféricas, encarna una visión del mundo y del ser humano, una forma particular y legítima de habitar el sentido. La filosofía intercultural se alimenta entonces de esta diversidad viviente, que no debe idealizarse, pero sí reconocerse como reserva de humanidad frente a las lógicas excluyentes del mercado global.

⁴⁸ Faustino Sarmiento en su análisis sobre la dicotomía entre civilización y barbarie expone su visión entre el progreso representado por la educación, la modernización y los valores europeos a los que él llama civilización y el atraso asociado a las costumbres rurales, el caudillismo y la falta de instituciones sólidas que él entiende como barbarie. En Fornet-Betancourt, nuestra barbarie es otra. Sarmiento, D. F., & Sarmiento, A. B. (1896). *Civilización y barbarie*. Impr. y Litogr. Mariano Moreno.

Fornet-Betancourt advierte, sin embargo, que no podemos caer en el romanticismo culturalista. Las culturas en tanto configuraciones históricas también contienen en su interior tensiones, exclusiones y conflictos. No son en sí mismas redentoras, pero sí espacios posibles de resistencia, mediación y apertura. Por ello afirma: “Las culturas, pues no son la solución, pero sí el camino para alcanzar soluciones viables y universalizables”⁴⁹ (Fornet-Betancourt, 1998, p. 3). La diversidad cultural no es un fin en sí mismo, sino una mediación imprescindible para la construcción de horizontes éticos compartidos, más allá de la lógica de la dominación.

De esta manera el “cómo” de la filosofía intercultural se enraíza en una praxis de la palabra que desestabiliza el monopolio de la razón occidental, y reconfigura el filosofar como un ejercicio plural, conflictivo y situado. En este ejercicio, se trata no solo de pensar desde las culturas, sino de pensar con ellas en un proceso de creación de sentido que articule diferencias sin diluirlas, que reconozca las heridas sin absolutizarlas, y que proyecte, desde lo particular, formas de vida más justas, más libres y más solidarias.

Diversidad cultural como reserva de humanidad

En el horizonte de la filosofía intercultural propuesta por Fornet-Betancourt, la diversidad cultural no constituye simplemente un dato empírico ni una condición antropológica secundaria, sino una reserva ontológica de humanidad. Es decir, una fuente originaria de sentido, cuya pluralidad expresiva contiene potenciales éticos, epistemológicos y políticos que permiten resistir a los procesos de homogeneización cultural promovidos por el neoliberalismo globalizante. La diversidad cultural, comprendida en este marco, deviene un principio de esperanza frente a la barbarie postcivilizatoria, y por ello mismo, debe ser tematizada filosóficamente como

⁴⁹ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64. p 3

fundamento y horizonte del diálogo intercultural. Fornet-Betancourt señala que esta reserva de humanidad no se despliega de manera lineal ni unívoca, sino que emerge en el seno de una conflictividad constitutiva que puede ser pensada a partir de dos dialécticas fundamentales, las cuales operan como categorías analíticas complementarias para el desarrollo de una filosofía intercultural comprometida.

La primera tensión conceptual se vincula con la célebre tesis de Sartre según la cual el ser humano es simultáneamente paciente y agente cultural. En palabras de Fornet-Betancourt: “La cultura es la situación de la condición humana, y no la condición humana misma”⁵⁰ (Fornet-Betancourt, 1998, p. 10). En esta afirmación se pone de manifiesto una doble condición: por un lado, toda subjetividad está culturalmente determinada, es decir, situada históricamente en un universo de significaciones que la configuran y limitan; pero, por otro lado, esa misma subjetividad es capaz de desplegarse en libertad mediante la praxis y el ejercicio reflexivo de la razón.

Este juego tenso entre condicionamiento y libertad constituye, en términos filosóficos, la estructura dialógica de la subjetividad humana. No hay uso de la razón ni ejercicio de la libertad sin mediación cultural, pero tampoco puede haber cultura propiamente humana sin sujetos que la vivan críticamente, la cuestionen y la transformen. En este sentido, la filosofía intercultural no se limita a describir culturas, sino que se convierte en una hermenéutica de la conflictividad interna de toda tradición: una lectura crítica de sus ambivalencias, silencios, exclusiones y potenciales emancipatorios.

⁵⁰ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64. p 10

Fornet-Betancourt denomina a esto el “conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural”⁵¹ (Fornet-Betancourt, 1998, p.11). Pero aquí se plantea un problema metodológico importante: ¿es esta conciencia crítica de la propia cultura accesible a todos los sujetos culturales, o se trata más bien de una posición minoritaria, asumida por quienes filosofan desde una actitud autocrítica? Esta pregunta nos obliga a reconocer que la filosofía intercultural no parte de un consenso dado, sino que debe crear condiciones para que el diálogo sea posible, lo cual exige procesos educativos, políticos, comunicativos y afectivos que abran espacios para la autoconciencia y la deliberación plural.

La segunda tensión, de carácter ético-político, remite a la dialéctica opresión-liberación, que Fornet-Betancourt elabora en diálogo con la ética de la liberación propuesta por Enrique Dussel. Esta dialéctica no es una categoría abstracta, sino una experiencia histórica concreta que atraviesa a todas las culturas, en tanto portadoras de relaciones asimétricas, dominaciones internas y mecanismos de exclusión.

Frente a estas realidades, la filosofía intercultural no puede mantenerse neutral: debe tomar partido por las víctimas. Fornet-Betancourt, siguiendo a Dussel, sostiene que el “principio-liberación” se convierte en criterio fundamental de discernimiento ético en el conflicto de tradiciones. Es decir, se trata de una razón práctica que no busca simplemente describir, sino transformar las condiciones de injusticia, exclusión y silenciamiento. Este principio no es arbitrario: posee una racionalidad comunicable y universalizable, en tanto que puede ser compartido intersubjetivamente como motor de acción solidaria.⁵²

⁵¹ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64. p 11

⁵² Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64.

Así, el discernimiento intercultural no se limita a comparar visiones del mundo, sino que exige una toma de posición ética: estar del lado de los oprimidos, visibilizar sus voces, reconstruir sus memorias y acompañar sus luchas. En este marco, la fraternidad se convierte en una categoría filosófica central, no como un mero sentimiento moral, sino como un modo de ser, un modo de habitar el mundo en común, que implica una opción por la libertad, la justicia y la dignidad.

Fornet-Betancourt, parafraseando a Ortega y Gasset, afirma: “En el conflicto de tradiciones, se requiere la convicción del sujeto que reconoce que él es él y el otro; y que, si no salva al otro, no se salva él”⁵³ (Fornet-Betancourt, 1998 p. 51) Esta formulación expresa de forma radical la naturaleza relacional y co-constitutiva del ser humano: la salvación es siempre co-salvación, y el diálogo verdadero exige implicarse existencialmente en el destino del otro.

Estas dos tensiones, determinación-libertad y opresión-liberación, no se cancelan mutuamente, sino que se entrelazan en la estructura misma de una filosofía intercultural comprometida. Constituyen el andamiaje teórico de una praxis que busca ir más allá del discurso, y que aspira a encarnar una ética convivencial, una transformación del filosofar desde la pluralidad cultural vivida y sufrida.

Por ello Fornet-Betancourt sintetiza su propuesta en los siguientes términos:

“El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe así, estrictamente visto, en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados de contradicciones y conflictos internos. A

⁵³ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64.

este proyecto alternativo le doy el nombre de diálogo intercultural.”⁵⁴ (Fornet-Betancourt, 1998, p.)

En este marco, la diversidad cultural deja de ser un simple dato de la antropología para convertirse en una categoría filosófica crítica y una reserva de sentido capaz de articular nuevos modos de pensar, vivir y convivir en un mundo plural, fragmentado y profundamente necesitado de reconciliación.

Modelo opuesto a la globalización neoliberal: el diálogo intercultural como praxis ética transformadora

En contraposición al paradigma de la globalización neoliberal, homogenizante, monocultural y profundamente excluyente, el diálogo intercultural se configura como un proyecto filosófico, ético y político que no solo busca abrir caminos de encuentro entre las culturas, sino que propone una nueva lógica de convivencia planetaria. No se trata de una simple convivencia tolerante, sino de una praxis de reconocimiento mutuo que interpela las estructuras de dominación y los imaginarios civilizatorios que sostienen el actual sistema-mundo capitalista.

Este diálogo no es un ejercicio ingenuo ni una propuesta armonista: implica una confrontación crítica con los cierres categoriales, éticos, morales y simbólicos que muchas culturas han absolutizado en su desarrollo histórico. El propósito no es relativizar sin criterio, sino desesencializar, es decir, abrir las identidades culturales a la historicidad, a la alteridad, y a la posibilidad de transformación. En ese gesto, el diálogo intercultural se erige como antídoto contra

⁵⁴ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64.

el neoliberalismo cultural, en tanto este impone, bajo la apariencia de universalidad, una lógica reductiva y cosificadora que niega la diversidad real de los mundos de vida.

El modelo intercultural no solo resiste la globalización hegemónica, sino que la subvierte desde dentro, al recuperar las voces silenciadas, los lenguajes despreciados y las cosmovisiones subalternizadas. Es una estrategia epistemológica y ética que articula el conocimiento del otro con el reconocimiento de sí, en un movimiento recíproco de descentramiento, apertura y autointerpelación. Como afirma Fornet-Betancourt “por esta vía compleja de apertura, relativización y toma de conciencia de la posibilidad de cambio”⁵⁵ (Fornet-Betancourt, 1998 p. 200), se accede a un horizonte donde las culturas se abren al encuentro con lo distinto sin perder su identidad, pero tampoco aferrándose a ella como trinchera excluyente.

El diálogo intercultural no es simplemente un procedimiento metodológico ni una actitud moral ocasional. Se trata, ante todo, de un modo de vida, una ética estructural que constituye al sujeto en su ser-con-el-otro. Esta ética se fundamenta en una voluntad de hospitalidad radical, en una disposición a escuchar y ser escuchado desde la vulnerabilidad y la esperanza, desde la palabra que se ofrece para construir, no para imponer. Va más allá del respeto formal y de la tolerancia liberal, para devenir en convivencia transformadora, un ethos de acogida que reconoce en el otro no una amenaza, sino una posibilidad de enriquecimiento mutuo.

En este marco, conceptos como co-autonomía y co-soberanía, desarrollados por Fornet-Betancourt, deben ser entendidos no como cesión de autonomía, sino como transculturación solidaria de las subjetividades. La autonomía no se anula en el encuentro, sino que se expande, se

⁵⁵Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64.

vuelve más consciente de sí al incorporarse a un tejido mayor de sentido compartido. La co-soberanía implica un reequilibrio de poder simbólico, epistémico y político, que emerge desde el interior de las culturas mismas, pero que se orienta hacia una transformación mutua. En este sentido, el diálogo intercultural se presenta como una pedagogía de la esperanza, una vía concreta para articular las utopías posibles de quienes, en palabras de Fernet-Betancourt, “se atreven a imaginar y a ensayar aún otros mundos posibles”⁵⁶ (Fernet-Betancourt, 1998, p. 51-64).

Si aceptamos que el diálogo intercultural no es un hecho consumado, sino un proyecto ético-político en construcción, debemos preguntarnos por sus condiciones de posibilidad. ¿Qué se requiere para que dicho proyecto no quede reducido a una abstracción normativa, sino que adquiera densidad histórica y eficacia transformadora?

En primer lugar, es necesario afirmar la existencia de un sujeto humano universal y singular a la vez, cuya aspiración a la convivencia se funda en su necesidad de sentido, pertenencia y proyección histórica. Este sujeto no se agota en su particularidad cultural, pero tampoco se disuelve en una universalidad abstracta. Lo que se propone es una universalidad concreta, generada desde la pluralidad de las singularidades, como un horizonte ético que reconoce la diferencia sin anularla, y que busca la comunión sin uniformidad. Es lo que Fernet denomina “la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa”⁵⁷ (Fernet-Betancourt, 1998, p. 51-64), es decir, un ejercicio de racionalidad dialógica que se construye en la intercomprensión.

⁵⁶ Fernet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64.

⁵⁷ Fernet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-64. p 153

En segundo lugar, la categoría de intersubjetividad no puede pensarse sin la de exterioridad, entendida no sólo en términos geográficos, sino fundamentalmente filosóficos. La exterioridad alude a una posición crítica desde la cual es posible cuestionar el centro, deconstruir las hegemonías y abrir espacios de enunciación para lo otro. La intersubjetividad entonces no es simetría preestablecida, sino una relación conflictiva y transformadora, que convierte los límites en fronteras fecundas “zonas de comunicación donde incluso la identidad puede ser interrogada, resignificada y recreada”⁵⁸. Como afirma Fornet-Betancourt, “la confrontación de subjetividades convierte los límites en fronteras; es decir, en zonas de comunicación que permiten incluso cuestionar la identidad”.

Finalmente, el principio de libertad constituye el fundamento último del diálogo intercultural. Pero no se trata de una libertad entendida como mera capacidad de elección individual, sino de una libertad reflexiva, relacional y ética, que se auto justifica y se comunica en el encuentro con el otro. Esta libertad es lo opuesto a la alienación impuesta por la subjetividad civilizatoria, que homogeneiza, silencia y excluye. En cambio, la libertad intercultural es solidaria, está arraigada en la historicidad de los pueblos y se manifiesta como resistencia a toda forma de colonización simbólica.

Fornet-Betancourt lo formula con precisión. “Se ve entonces que por racionalidad no se entiende ningún tipo de razón culturalmente estabilizada o constituida sino más bien la cualificación de la libertad como subjetividad reflexiva”⁵⁹(Fornet-Betancourt, 1998, p. 154). Es decir, la racionalidad no es aquí una estructura universal predefinida, sino el modo en que la

⁵⁸ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Utopía y praxis latinoamericana, 3(5), 51-64. p 154

⁵⁹ Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Utopía y praxis latinoamericana, 3(5), 51-64. p 154

libertad se interroga a sí misma da razón de sí, y se abre al otro en un gesto genuino de hospitalidad intelectual.

En síntesis, el diálogo intercultural no es simplemente una alternativa académica, sino un proyecto civilizatorio radicalmente otro frente al modelo neoliberal globalizado. Es un llamado a reconstruir la humanidad desde su diversidad profunda, desde el reconocimiento de que no hay un único mundo posible, sino una pluralidad de mundos por construir. El diálogo, entonces, no es solo una herramienta, sino el camino mismo de la esperanza, de una razón encarnada en la vida concreta de los pueblos que se buscan y se reconocen en su mutua fragilidad, dignidad y aspiración de libertad.

Construyendo una ética intercultural

La filosofía intercultural no puede limitarse a una reflexión abstracta sobre la diversidad, ni a una simple exposición de particularidades culturales; su núcleo reside en la praxis que la constituye como ethos. Esta praxis no es una mera aplicación externa de principios, sino una forma de habitar el mundo, de ser, pensar y actuar, conforme a los imperativos de la convivencia digna y la solidaridad radical. En este horizonte la ética intercultural no es solo normativa, sino constitutiva: define el modo en que la razón y la acción filosófica se hacen cargo del mundo común. Por ello, Fornet-Betancourt, en sintonía con José Martí concibe el diálogo intercultural como la “libre comunicación de los pueblos”⁶⁰, como condición necesaria para una justicia epistémica global.

El concepto de *mundo* ocupa una posición central en la reflexión intercultural, no como dato ontológico cerrado sino como construcción histórica en disputa. La filosofía intercultural se

⁶⁰ Martí, J. (1991). Nuestra América (1891). *Cuadernos americanos*, 5(27), 103. p 19

erige sobre la denuncia de un mundo *robado*, desfigurado por los procesos de colonización, cosificación, tecnocratización y vaciamiento simbólico, que ha producido una experiencia de realidad marcada por la fragmentación, la desigualdad y el nihilismo.

Fornet-Betancourt advierte que “a la humanidad se le ha robado el mundo”⁶¹; esto es, se ha sustituido la riqueza originaria de los mundos de vida por un modelo civilizatorio que, en su afán totalizador, impone un ritmo mecánico y deshumanizante. Este modelo de civilización no solo agobia, engaña: clausura la experiencia originaria del mundo al sustituirla por ficciones funcionales al orden hegemónico. Así, la civilización moderna, convertida en maquinaria autovalidante, niega la vida, destruye la naturaleza, normaliza los genocidios, degrada la biodiversidad y anestesia la sensibilidad. En palabras de Fornet-Betancourt, “ese nihilismo de la civilización que niega la vida reduce y roba mundo”⁶².

Desde esta crítica, la ética intercultural se propone como una ética situada, anclada en las urgencias de un mundo devastado y en la búsqueda de una civilización alternativa. No se trata solo de formular preguntas, sino de generar respuestas vivibles y compartibles, orientadas hacia la regeneración de lo humano en condiciones de dignidad.

En consonancia con los postulados de la teología de la liberación particularmente en su propuesta de un “hombre nuevo”, la filosofía intercultural se interroga por la antropología implícita en el modelo hegemónico de civilización. El sujeto moderno no es una figura neutra, sino el producto de una genealogía del poder que ha diseñado un tipo humano funcional a las

⁶¹ Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>

⁶² Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>

exigencias del sistema. Como señala Fernet-Betancourt, toda hegemonía implica “el diseño de un tipo de hombre que corresponde a las exigencias e intereses civilizatorios”⁶³.

Esta mutación antropológica, lejos de ser una evolución espontánea, es el resultado de una ingeniería cultural que ha domesticado al sujeto, transformándolo en operador sin resistencia de los engranajes del sistema. La ética intercultural denuncia esta configuración y propone en su lugar, una reconstrucción antropológica fundada en la apertura al otro, en la sensibilidad hacia la alteridad y en la disposición a la transformación recíproca. Se trata de reconstituir al ser humano como agente ético situado, capaz de trascender la indiferencia funcionalizado que impone la modernidad neoliberal.

La noción de convivencia ocupa un lugar central en la ética intercultural, pero esta no puede entenderse en términos superficiales de coexistencia pacífica. La verdadera convivencia parte del reconocimiento de la familia humana como comunidad ontológica y política en riesgo. La pérdida del mundo y la mutación antropológica han desarticulado esta familia, reduciendo los vínculos humanos a interacciones digitalizadas, fragmentadas y utilitaristas.

Como advierte Fernet-Betancourt, “todo termina en una superficial coexistencia de gente que conecta y contacta”⁶⁴. En otras palabras, la tecnificación de la comunicación ha erosionado la densidad simbólica de los vínculos humanos, provocando rupturas casi irreparables en el tejido ético de la humanidad. Esta situación se agrava en un mundo globalizado que, paradójicamente,

⁶³ Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>

⁶⁴ Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>

permanece profundamente desigual: coexiste la hiperconectividad con la desafección afectiva, la masificación con la soledad, la accesibilidad con la exclusión.

La ética intercultural emerge entonces como respuesta filosófica a la crisis de lo humano, como esfuerzo por reconstituir la convivencia sobre nuevas bases: no de control, sino de cuidado; no de dominación, sino de hospitalidad. En su esencia, se trata de una ética para la vida compartida, no solo entre culturas, sino entre seres humanos que reconocen su pertenencia común y su vulnerabilidad compartida.

Esta ética no se genera ex nihilo ni desde una perspectiva neutral. Se enraíza en la memoria histórica de la filosofía, entendida como un archivo de sabiduría práctica, una tradición que ha sido también “memoria melancólica de la búsqueda humana de sentido y de reconciliación”⁶⁵. La ética intercultural recoge esta herencia no para repetirla, sino para reinterpretarla a la luz de los desafíos del presente. En este sentido, ella es también una ética del duelo, que reconoce las heridas abiertas por la historia, las violencias, las exclusiones, los olvidos y las asume como parte del proceso de sanación.

Como lo afirma Fornet-Betancourt, esta ética es indispensable para “curar las heridas y afectaciones que produce la negatividad de la historia”⁶⁶. Solo desde la conciencia de la herida es posible abrirse al otro sin temor ni soberbia y solo desde la memoria de lo perdido se puede edificar lo por venir. Por ello la ética intercultural es, en última instancia, una ética de la

⁶⁵ Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>

⁶⁶ Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>

esperanza: una esperanza lúcida, concreta, histórica, que no idealiza ni niega el conflicto, sino que lo asume como posibilidad de transformación conjunta.

Cuestiones y cuestionamientos para la filosofía intercultural

En la encrucijada del pensamiento contemporáneo, la filosofía intercultural se presenta como una praxis reflexiva que requiere ser abordada desde una doble fidelidad: por un lado, la necesidad de distanciarse críticamente de los supuestos universalistas, eurocéntricos y monológicos de la filosofía tradicional; por otro lado, el reconocimiento de la herencia filosófica como una reserva de sentido desde la cual es posible pensar, reconfigurar y proyectar nuevas formas de convivencia. Esta tensión no es un obstáculo, sino el punto de partida para una reapropiación crítica de la filosofía en clave plural, situada y emancipadora.

La filosofía intercultural no solo remite a un nuevo método sino a un nuevo modo de pensar lo humano, el mundo y la comunidad. Sus fundamentos no pueden pensarse al margen de la pluralidad cultural, la conciencia de un mundo compartido en su historicidad, conflictividad y vulnerabilidad, y la comprensión de la humanidad como una unidad en la diversidad. Esta filosofía reconoce que no hay humanidad abstracta, sino humanidades situadas, portadoras de lenguajes, saberes y memorias que deben entrar en diálogo sin que una hegemonice a las demás.

A ello se suma la urgencia de identificar un “adversario común”; es decir, una forma estructurada de poder que impide la realización plena de esa pluralidad: la globalización neoliberal. Este régimen global no solo produce asimetrías económicas, sino que impone modelos epistemológicos y culturales que reducen la alteridad al objeto de consumo, domesticación o negación. En este contexto, la filosofía intercultural se constituye como resistencia reflexiva,

como proyecto ético y político que propone nuevas gramáticas de lo común y nuevos horizontes de sentido.

Uno de los ejes fundamentales de la propuesta intercultural es el diálogo de diferencias y entre diferentes, no como técnica comunicativa, sino como categoría ontológica y ética. Fornet-Betancourt subraya que el diálogo intercultural implica no sólo el encuentro, sino también el reconocimiento del conflicto como lugar constitutivo de toda interacción entre culturas. Dialogar, en este marco, significa confrontarse con diferencias reales, ontológicas, epistemológicas y axiológicas, que no pueden ni deben disolverse en la mera tolerancia formal.

Fornet-Betancourt habla en este sentido de una “razón filosófica polifónica”⁶⁷, una racionalidad que reconoce las múltiples voces de la razón, los diversos modos de articular sentido; verdad y vida buena. Esta racionalidad plural no niega las diferencias, al contrario las integra como condición de posibilidad del diálogo auténtico. Por ello el diálogo intercultural no se limita a la comunicación de contenidos, sino que transforma a sus participantes, en la medida en que exige disposición a escuchar, apertura a la transformación, y voluntad de aprender del otro.

Sin embargo, esta propuesta no es ingenua: reconoce los obstáculos estructurales, simbólicos y afectivos que dificultan el diálogo. La pregunta por la viabilidad del encuentro entre culturas es fundamental. ¿Es posible realmente superar los egos colectivos, los silencios identitarios, las reservas tradicionales, los intereses políticos? ¿Con quién se dialoga? ¿con las culturas mismas, o con sus representantes e intérpretes? ¿Es suficiente el adversario común, el neoliberalismo global, para constituir una base ética compartida?

⁶⁷ Oviedo García, A. (2006). Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(34), 125-136.

El desafío de la traducción y la hospitalidad filosófica, Fornet-Betancourt, lejos de idealizar el proceso, asume la complejidad del diálogo intercultural como tarea teórico-práctica, que exige no solo disposición al entendimiento, sino también la elaboración de mecanismos de traducción filosófica. En un mundo atravesado por la desigualdad epistemológica, la traducción no es simplemente una operación técnica, sino un acto de hospitalidad y acompañamiento: “aunque no te entienda, te apoyo, te acompaño”⁶⁸, afirma Fornet-Betancourt.

La categoría de traducción se torna así fundamental para la filosofía intercultural. Traducir implica no solo buscar equivalencias lingüísticas, sino abrirse al mundo del otro sin anular su alteridad, reconociendo los límites de la comprensión y la necesidad de una voluntad ética que sostenga la relación. Solo desde esta praxis de traducción solidaria se puede avanzar hacia una universalidad reconstruida desde abajo, tejida en las múltiples lenguas y racionalidades de los oprimidos, excluidos y silenciados.

Esta universalidad no es impuesta ni abstracta, sino emergente y relacional. No se trata de imponer un logos único, sino de crear condiciones para que diversas formas de vida, de pensar y de imaginar el mundo puedan coexistir, dialogar y transformarse mutuamente. El diálogo intercultural no es, por tanto, un ideal etéreo, sino un proyecto político-filosófico que apunta a una justicia de reconocimiento y una ética de acompañamiento mutuo.

Las preguntas abiertas en torno a la posibilidad real del diálogo intercultural no deben ser vistas como amenazas al proyecto, sino como su motor epistemológico porque no hay garantías ni consensos previos. La filosofía intercultural se mantiene en estado de búsqueda, de apertura y de construcción colectiva. Como señala Fornet-Betancourt, solo en la medida en que podemos

⁶⁸ Giuliano, F. (2017). Rebeliones éticas, palabras comunes: conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raul Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Zizek. Miño y Dávila editores.

acompañar las razones del otro en su proceso de traducción y comunicación, podremos hablar de interculturalidad plena.⁶⁹ (Fornet-Betancourt, 2010, p. 36) En última instancia, se trata de una filosofía que no pretende conquistar, sino convocar; que no se impone, sino que se ofrece como interlocutora. Su apuesta es la del pensamiento que acompaña, escucha, se deja afectar y que, en esa afectación, encuentra nuevas formas de sentido. En un mundo herido por la homogeneización global y la fragmentación de lo humano, la filosofía intercultural se ofrece como un pensar con el otro, para un mundo otro.

Entre la suficiencia y la insuficiencia de las tradiciones culturales: hacia una ética de la apertura

En el seno de toda tradición cultural anida de manera explícita o implícita, una sensación de suficiencia identitaria, que se expresa en la autopercepción de plenitud en sus formas de pensar, sentir y actuar. Esta conciencia que se despliega como certeza de verdad, autosuficiencia valorativa o superioridad histórica, puede devenir en lo que se ha denominado desde una perspectiva sociológica, arrogancia cultural, y que en términos filosóficos puede traducirse en formas de ethos cerrado, resistente a la alteridad y refractario a la transformación.

Desde la mirada crítica de la filosofía intercultural, tal actitud representa un obstáculo para la constitución de un diálogo genuino entre culturas. Según Fornet-Betancourt, el proyecto intercultural exige una “inversión paradigmática”, esto es, una transformación profunda en la forma en que las culturas se relacionan consigo mismas y con las otras. Esta inversión consiste en reconocer la insuficiencia inherente a toda tradición, en cuanto ninguna cultura puede contener por sí sola el horizonte completo de sentido, verdad o humanidad.

⁶⁹ Fornet-Betancourt, R. (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recercaconcienca: revista de pensament i analisi*, 13-34 p 36

La apertura al diálogo intercultural, por tanto, no presupone una cultura que se sabe completa, sino que parte de la conciencia de que toda cultura es históricamente finita, internamente conflictiva y epistemológicamente limitada. En palabras de Fornet-Betancourt, se trata de un retorno a las experiencias de insuficiencia que residen en lo más profundo de cada forma cultural, y que al ser reconocidas, pueden convertirse en el punto de partida para una praxis de humildad, escucha y mutuo aprendizaje⁷⁰.

No obstante, el ideal del diálogo intercultural se enfrenta a obstáculos reales y persistentes. Uno de ellos es el etnocentrismo no exclusivo de Occidente que consiste en asumir como centro normativo los propios parámetros culturales, evaluando a los otros desde una lógica de jerarquía, exclusión o inferiorización. Este etnocentrismo puede aparecer disfrazado de autenticidad, de defensa de lo propio, o de fidelidad a una “verdad ancestral”. Pero en el fondo, encierra una estructura de poder simbólico que obstaculiza la convivencia intercultural y refuerza la desigualdad.

Surge entonces una serie de interrogantes filosóficamente sustantivos: ¿Están realmente las culturas dispuestas al diálogo intercultural?, ¿existe al interior de cada cultura, un consenso mínimo que habilite su participación en procesos de diálogo más allá de sus fronteras simbólicas?, ¿quién habla por una cultura?, ¿es legítimo escuchar a ciertos intérpretes como voceros de una totalidad plural y muchas veces en disputa consigo misma?, ¿puede haber diálogo sin haber antes reconciliado las tensiones intraculturales?

La interculturalidad exige, antes que nada, una deconstrucción del monologismo cultural. Para que una cultura pueda dialogar, debe primero desaprender sus certezas absolutas,

⁷⁰ Fornet-Betancourt, R. (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recercaconciencia: revista de pensament i analisi*, 13-34 p 36

desestabilizar sus jerarquías internas y reconocer la multiplicidad de voces que la constituyen. Solo desde este descentramiento puede emerger una ética de la apertura indispensable para el ejercicio de la convivencia.

Intersubjetividad e Interafectividad: más allá del logos, hacia un pathos compartido

La filosofía intercultural no se agota en la dimensión del logos, es decir, del lenguaje argumentativo o del intercambio racional. Fornet-Betancourt propone una comprensión más profunda del diálogo que incorpore no solo razones, sino también afectos. En este sentido, el encuentro intercultural exige una intersubjetividad que se funda en la inter-afectividad: la capacidad de sentir con el otro, de razonar emocionalmente con su dolor, su memoria, su esperanza.

Este enfoque ético-afectivo se opone a las formas técnicas, burocráticas o superficiales del multiculturalismo institucional, que promueven una coexistencia sin contacto real. La interculturalidad, en cambio, se propone como una experiencia de convivialidad, es decir, como un proceso lento y laborioso de construcción de mundos comunes, en los que las diferencias no sean suprimidas ni ocultadas, sino integradas en dinámicas de justicia, solidaridad y paz. Como lo expresa Fornet-Betancourt:

La vida humana es convivencia. Nadie puede vivir su vida sin convivir. [...] El desafío radica en convertir la convivencia fáctica en una experiencia de convivialidad: una convivencia que renuncie a la indiferencia, que aspire a resignificar la realidad histórica de nuestros conflictivos mundos cotidianos, tratando de transformarlos en mundos de

proximidad que equilibren las diferencias con justicia y solidaridad.⁷¹ (Giuliano, 2017, p. 159).

Aquí el reto es aún más profundo: ¿las culturas son capaces de tal convivencia ~~humildad~~?, ¿puede hablarse de una disposición colectiva a la desposesión de la propia suficiencia?, ¿es posible un “amor intercultural”, entendido como hospitalidad radical, más allá del gesto retórico o de la mera simpatía? Hablar de amor intercultural puede parecer un gesto ingenuo o incluso utópico en contextos marcados por conflictos históricos, opresiones estructurales y heridas abiertas. Sin embargo, la filosofía intercultural no renuncia a la utopía. Más bien la reivindica como horizonte ético y pedagógico, como imagen anticipadora de una humanidad reconciliada en su pluralidad, es decir, de una humanidad fraterna.

Este amor no es una abstracción sentimental sino una práctica de acompañamiento escucha y reconocimiento mutuo. Implica estar dispuesto no solo a enseñar, sino también a aprender; no solo a transmitir, sino también a ser transformado. Se trata en última instancia de una disposición a construir un mundo común desde la fragilidad compartida, desde la consciencia de que no hay plenitud posible sin el otro.

En síntesis

La filosofía intercultural de Fornet-Betancourt ofrece un marco teórico y práctico profundamente pertinente para pensar la fraternidad como un acontecimiento ético encarnado en la vida concreta de los pueblos. Su énfasis en la contextualidad, el diálogo intercultural y la

⁷¹ Giuliano, F. (2017). Rebeliones éticas, palabras comunes: conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raul Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek. Miño y Dávila editores. p 159

dignificación de los saberes subalternos permite imaginar formas de convivencia verdaderamente humanas, basadas en el respeto mutuo, la reciprocidad y la solidaridad activa. En lugar de concebir la fraternidad como una abstracción universal, Fornet-Betancourt la sitúa en el terreno de las relaciones históricas marcadas por la desigualdad, proponiendo una ética del encuentro que reconozca la pluralidad de voces y experiencias. Así, su propuesta interpela a las filosofías hegemónicas a abrirse al otro no como objeto de estudio, sino como interlocutor legítimo en la construcción de un mundo común más justo y habitable para todos. En contraposición a la lógica de la globalización neoliberal, que reduce el ser humano a consumidor, impone monoculturas y produce asimetrías, Fornet-Betancourt propone un modelo alternativo donde la pluralidad cultural es reserva de humanidad. Desde allí, la ética intercultural se constituye como una praxis transformadora y esperanzada que va más allá del respeto para encarnar una Interafectividad fraterna.

Este capítulo, entonces, no se limita a presentar un modelo filosófico distinto, sino que lo asume como parte de un horizonte mayor en el que la fraternidad, en su dimensión existencial, política y ontológica, aparece como una verdad posible, deseable y compartida. En ese sentido, la filosofía intercultural no es solo una crítica, sino una afirmación fiel de lo humano y, por tanto, un camino fecundo hacia el acontecimiento de la fraternidad.

2. Ontología, el ser como multiplicidad

“Pues si el ser es lo Uno, es necesario llegar a plantear que lo que no es uno, o sea, lo múltiple, no es” (Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento.)

En este capítulo se propone indagar los presupuestos ontológicos que hacen posible concebir la fraternidad como acontecimiento. Para ello, se recurre al pensamiento del filósofo Alain Badiou, cuya propuesta rompe con la tradición metafísica del Uno y del sujeto como centro de inteligibilidad, abriendo paso a una ontología de lo múltiple y a una ética de la fidelidad de la verdad.

El núcleo de esta reflexión filosófica radica en comprender que el ser no es una unidad cerrada, estable o plenamente coherente, sino una multiplicidad infinita e inconsistente, como lo plantea Alain Badiou. El ser, en su ontología, no es una sustancia sino una pluralidad que solo puede ser organizada o estructurada mediante una operación que él denomina “la cuenta por uno”: un procedimiento que reúne lo múltiple bajo una forma unitaria para que pueda ser pensado o representado dentro de un determinado conjunto, por ejemplo, un Estado, una comunidad o un discurso hegemónico. Sin embargo, esta operación estructurante no logra capturar la totalidad del ser; siempre deja un resto, algo que no entra en la cuenta, algo que queda fuera del sistema simbólico dominante.

Es precisamente desde estos márgenes, desde estas zonas de exclusión o lagunas ontológicas, que puede irrumpir el acontecimiento, entendido como una manifestación radical de lo nuevo, lo no representado, lo no contado. En la propuesta de Badiou, el acontecimiento rompe con el orden establecido y abre la posibilidad de una fidelidad transformadora que reorganiza lo

posible. Así, el acontecimiento revela que el ser no está cerrado, que el orden simbólico puede y debe ser interrumpido por lo real de lo excluido.

Tanto en Badiou como en Levinas, aunque desde marcos distintos (ontológico el primero, ético el segundo), aparece la idea de que el ser estructurado, sea como conjunto o como sistema, siempre excluye algo, y que ese algo puede irrumpir, interpelar y transformar. El acontecimiento, por tanto, no solo desestabiliza un orden, sino que también abre un horizonte de responsabilidad, justicia y novedad. La fraternidad en esta clave será pensada como uno de estos acontecimientos que emerge desde el margen de las estructuras dominantes desbordando las formas tradicionales de representación política, cultural o religiosa. En este sentido, la ontología de Badiou ofrece no solo un lenguaje para pensar lo múltiple y lo nuevo, sino también una construcción conceptual para entender cómo ciertas verdades como la fraternidad se sostienen y transforman el mundo gracias a la fidelidad de los sujetos que las encarnan.

Este capítulo, por tanto, se erige como un puente entre el fundamento teórico general del trabajo y la tesis principal que se desarrolla en el capítulo siguiente: que la fraternidad puede y debe ser pensada como un acontecimiento ético-político, capaz de generar una nueva comunidad universal desde la ruptura con las lógicas excluyentes del mundo actual.

El discurso sobre el ser en cuanto ser es de las matemáticas

Badiou, en una de las apuestas más radicales de la filosofía contemporánea, afirma que el discurso sobre el ser en cuanto ser, es decir, la ontología en su acepción más pura, no le pertenece

ya a la filosofía, sino que reside en las matemáticas, en particular, en la teoría de conjuntos desarrollada por Georg Cantor y estructurada formalmente por la lógica matemática moderna.⁷²

Esta tesis no es meramente provocadora ni reduccionista, sino el resultado de una crítica profunda a la tradición metafísica occidental. Badiou sostiene que la filosofía atrapada en los límites del lenguaje natural, las categorías cualitativas y las narrativas históricas, no han logrado desarrollar una formalización rigurosa del ser en su pura multiplicidad. En contraste, las matemáticas precisamente por su formalismo no cualitativo logran pensar al ser como pura multiplicidad sin unidad.

Badiou fundamenta la adscripción del discurso ontológico, esto es, del pensamiento sobre el ser en cuanto ser a las matemáticas y no a la filosofía tradicional, en dos razones esenciales que operan como pilares de su propuesta ontológica.

En primer lugar, el carácter formal y no cualitativo de las matemáticas, las convierte en el lenguaje más adecuado para expresar la estructura fundamental del ser. A diferencia de la filosofía, cuyo discurso está mediado por el lenguaje natural, las imágenes conceptuales o las estructuras narrativas de las matemáticas se sostienen en una sintaxis estrictamente formal. Este formalismo no presupone cualidades sensibles ni subjetivas, lo que permite pensar el ser en su más radical neutralidad: el ser como multiplicidad pura.

En efecto para Badiou, una deducción matemática no es un discurso interpretativo, sino un encadenamiento riguroso de proposiciones donde cada enunciado se deriva de axiomas a través de reglas bien definidas. En palabras del propio autor: “Una deducción matemática no remite a nada

⁷² Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.51

más que a sí misma. Parte de ciertos axiomas, que no se interpretan, y llega, por una serie de pasos definidos, a una conclusión que no tiene otro sentido que el que le da la cadena deductiva”⁷³ (Badiou, et al. 2003 p. 271).

De este modo las matemáticas permiten construir una ontología sin metáfora, basada en el lenguaje axiomático de la teoría de conjuntos. Para Badiou, los axiomas de esta teoría como el axioma del vacío, de la pertenencia, de la unión, etc., no son solo estructuras técnicas, sino que expresan directamente las ideas fundamentales del ser como múltiple. Así, los conjuntos no son entes empíricos, sino formas puras de existencia sin unidad, y su formalización permite “pensar el ser como tal, sin apelar a ninguna figura del Uno”.⁷⁴ (Badiou, et al. 2003 p. 71)

En consecuencia, la matemática no describe el ser; lo configura. Y lo hace desde un plano estrictamente inmanente en el que la verdad ontológica se reduce a lo formalmente demostrable. Esta es, según Badiou, la única vía para restituir la ontología a su radicalidad primera: pensar el ser sin teología, subjetivismo ni historicismo. En este sentido, la matemática es la única ontología posible.

La segunda razón que justifica la identificación del discurso ontológico con el discurso matemático, según Badiou, es la capacidad de las matemáticas para decidir sobre las condiciones de posibilidad del ser, es decir, su potencia decisional respecto a lo que puede o no existir dentro de un determinado marco formal. En este punto, Badiou subraya que las matemáticas no se limitan a describir el ser: delimitan su campo de existencia. Cada estructura matemática, y

⁷³ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 271

⁷⁴ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 33

especialmente la teoría de conjuntos, impone reglas internas que determinan qué tipos de multiplicidad son posibles dentro de su universo. Esta dimensión normativa no depende de interpretaciones externas, sino que es inmanente a la lógica formal que estructura el pensamiento matemático.

Por ejemplo, en el universo de los números naturales, no existe lugar para los números negativos ni para las raíces cuadradas de números negativos. Sin embargo, cuando se extiende el sistema numérico a los números complejos, se admite la existencia del número imaginario i (tal que $i^2 = -1$), lo cual reconfigura las condiciones de lo pensable y lo posible dentro del nuevo conjunto. Este paso revela lo que Badiou considera esencial: el pensamiento matemático no solo amplía el campo del ser, sino que decide lo que puede ser pensado como ser en ese campo. En palabras del propio filósofo: “Lo que las matemáticas dicen del ser no es una interpretación. Es una decisión formal sobre la consistencia de ciertos múltiples”⁷⁵ (Badiou, et al. 2003, p. 27).

Esto implica que las matemáticas crean mundos posibles a través de decisiones sobre la validez de estructuras formales. No hay un “ser en sí” al que las matemáticas se refieren desde fuera; más bien, ellas mismas instituyen el régimen de existencia bajo el cual algo puede ser reconocido como ser. Desde esta perspectiva, Badiou afirma que el ser no es más que multiplicidad consistente, y que la consistencia de esa multiplicidad es decidida axiomáticamente por las matemáticas. El discurso filosófico, por el contrario, queda sometido a ambigüedades, metáforas, narrativas o apelaciones a totalidades inestables, mientras que la matemática se instala en el rigor de lo formalmente posible, donde cada entidad es pensada no por su representación, sino por su posición en una estructura.

⁷⁵ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.27

Así, mientras la filosofía pregunta “¿qué es el ser?”, las matemáticas responden: “el ser es lo que puede ser formalmente pensado como múltiple”⁷⁶. Este traslado del discurso ontológico al lenguaje formal implica una revolución radical; ya no hay ontología sin lógica ni axiomas. El ser no es una sustancia, ni una idea, ni una finalidad: es lo que puede organizarse como conjunto bajo reglas consistentes.

La teoría de conjuntos: el ser como múltiple puro

En la arquitectura filosófica de Badiou, la teoría de conjuntos no es simplemente una rama de las matemáticas, sino la estructura ontológica fundamental mediante la cual se piensa el ser en tanto ser. Lejos de relegar la matemática al dominio del cálculo o la técnica, Badiou la eleva al estatuto de ontología formal, afirmando que “las matemáticas son la ciencia del ser en tanto ser”⁷⁷ (Badiou, et al. 2003 p. 14). A través de esta afirmación fundacional, Badiou desplaza a la filosofía tradicional como el lugar privilegiado de la reflexión sobre el ser y lo instala, en cambio, en el rigor axiomático del pensamiento matemático.

En el corazón de esta ontología se encuentra un elemento tan austero como poderoso: el conjunto vacío ($\emptyset$). Lejos de ser una simple entidad lógica o un concepto abstracto sin contenido, el conjunto vacío opera como la figura inaugural del ser, la presentación pura de lo que no se presenta, o, en palabras del propio Badiou, el ser sin ninguna determinación. Es el grado cero de la presentación, “el nombre del ser sin ser nombre de nada”⁷⁸ (Badiou, et al. 2003 p.66). El conjunto vacío por tanto no representa la nada como negación, sino el vacío ontológico originario

⁷⁶ Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p 14

⁷⁷ Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.11

⁷⁸ Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.66

a partir del cual puede comenzar toda construcción de multiplicidad. Como señala Badiou: “El conjunto vacío no es el cero de una contabilidad, sino el lugar del ser como tal; su pura existencia sin propiedad”⁷⁹ (Badiou, et al. 2003 p.67).

De este modo, toda estructura, mundo o situación son pensables como una configuración de multiplicidades derivadas del vacío, organizadas mediante los axiomas de la teoría de conjuntos. En términos formales, el ser no es más que el múltiple sin uno: no hay sustancia ni unidad originaria, sino multiplicidades puras que se organizan estructuralmente desde el vacío. Esta concepción implica una desustancialización radical del ser: ya no se trata de pensar al ser como presencia plena, esencia estable o fundamento último. Por el contrario, el ser, como lo múltiple puro, carece de cualidades, no está determinado, y solo aparece en situaciones estructuradas, es decir, mediante un régimen de presentación que siempre es parcial, situado y contingente. Por esta razón, Badiou rechaza la noción clásica de “objeto” como unidad consistente: “No hay objeto del ser; solo hay estructuras de presentación”⁸⁰ (Badiou, et al. 2003 p. 70). Así, toda totalidad es una construcción a partir del vacío, y no un dato dado de antemano.

La teoría de conjuntos, en esta lectura ontológica, se convierte en una gramática del ser, donde cada conjunto representa una posibilidad de mundo, una forma de existencia. El ser entonces no es sustancia, sino posibilidad estructural. Esto tiene consecuencias filosóficas profundas, pues permite repensar la relación entre ontología y acontecimiento, entre ser y verdad, entre sujeto y situación. Desde esta óptica, incluso nociones como "humanidad" o "comunidad" deben comprenderse como multiplicidades construidas a partir del vacío, no como esencias dadas

⁷⁹ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.67

⁸⁰ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.70

o naturalezas fijas. “La humanidad no es una esencia, sino un conjunto que puede nombrarse y reconfigurarse”⁸¹ (Badiou, et al. 2003 p.68). Podríamos afirmar siguiendo a Badiou: lo que hay es una multiplicidad de situaciones humanas, una pluralidad de formas de ser, articuladas sin que ninguna agote la totalidad del ser.

En suma, el aporte decisivo de Badiou consiste en haber mostrado que el ser no se dice ya en términos de sustancia, ni siquiera en términos dialécticos, sino en términos formales: “La ontología no dice el ser a partir de una sustancia primera, sino a partir del vacío que permite el despliegue del múltiple”⁸² (Badiou, et al. 2003 p. 68). En esta clave la teoría de conjuntos no es una metáfora del ser, sino su matriz formal efectiva. Y el conjunto vacío es el lugar silencioso desde donde comienza todo decir ontológico.

La multiplicidad inconsistente o el "múltiple puro": crítica de la ontología del Uno

Badiou desplaza radicalmente el eje ontológico tradicional al afirmar que el ser no es Uno, sino múltiple. Su declaración es categórica: “La ontología es una filosofía de la multiplicidad y de lo múltiple. La matemática es la teoría general de las multiplicidades”⁸³ (Badiou, et al. 2003 p. 33). Este planteamiento supone una ruptura con la metafísica clásica, desde Platón hasta Heidegger, que ha subordinado el ser a la lógica del Uno. La tradición ha asumido que todo lo que es debe ser unificado, debe participar de una forma, idea, esencia o fundamento. Según Badiou, esta es una suposición que ontológicamente no se sostiene: “Ningún ser separado del Uno es

⁸¹Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.68

⁸² Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.68

⁸³ Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, (T. Fernández Aúz y B. Eguibar Trad), Barcelona, Gedisa. (Obra Original Publicada en 2002) p.18

concebible. El Uno no es el ser, sino el operador que cuenta como uno, que configura una situación”⁸⁴ (Badiou, et al. 2003 p. 27).

Con esta afirmación, Badiou critica lo que denomina la ontología del Uno, aquella que confunde el principio de organización (la cuenta como uno) con el ser mismo. El Uno, lejos de ser originario, es un efecto de estructura, no una propiedad del ser. El ser en su desnudez es múltiple puro, una multiplicidad inconsistente que no puede ser pensada como una totalidad cerrada ni como una identidad plena.

Esta multiplicidad inconsistente, aquello que precede toda estructuración, es la condición misma de posibilidad para cualquier aparición o presentación. Ontológicamente, se sitúa antes de toda situación; es decir, antes de que algo sea contado, identificado o nombrado dentro de un régimen de inteligibilidad. El pensamiento de Badiou, en este punto, se apoya en la teoría de conjuntos, particularmente en su forma axiomática, que permite formalizar este estatuto del ser como pura multiplicidad sin unidad⁸⁵ (Badiou, et al. 2003, p. 34). El punto de partida de esta construcción es el conjunto vacío ($\emptyset$), que Badiou considera la presentación mínima del ser: “El conjunto vacío presenta el ser en tanto que ser, el ser puro como inconsistencia”⁸⁶ (Badiou, et al. 2003, p. 66). Este vacío ontológico no significa ausencia absoluta, sino la no-unificación del ser, su no-saturación por una forma. Todo lo que aparece o se presenta en una situación lo hace sobre el fondo invisible del conjunto vacío, que opera como la base sin base de la ontología.

⁸⁴ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.49

⁸⁵ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.34

⁸⁶ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 66

Ahora bien, el pasaje de la multiplicidad inconsistente a una multiplicidad consistente, es decir, el momento en que algo comienza a “contar como uno” y se presenta en una situación, es para Badiou el acto estructural de la presentación. Toda situación, sea un sistema político, una lengua, una comunidad científica o una forma cultural, es una estructura que cuenta: “Contar como uno es el nombre de la estructura de toda presentación”⁸⁷ (Badiou, et al. 2003 p. 30). Este paso, sin embargo, no es ontológicamente necesario, sino estructuralmente impuesto. La situación cuenta, pero lo hace sobre algo que ella misma no puede presentar: el múltiple puro. Por eso, la ontología no puede dar cuenta de la totalidad del ser. Siempre habrá algo que escapa: el incontable, el exceso, lo que se mantiene fuera de la cuenta.

Desde esta óptica, Badiou también realiza una crítica profunda a las ontologías sociales, políticas o filosóficas que operan mediante la imposición de una unidad sobre la diversidad; ya sea la nación, la raza, el género o la ideología. Tales sistemas configuran una violencia estructural del Uno, que anula la potencia de lo múltiple en nombre de un orden totalizante. La concepción de Badiou de “situación” implica que toda multiplicidad consistente es local y contingente, construida desde un punto de vista y no desde una totalidad. Las situaciones no presentan el ser, sino formas locales de organización del ser. Por lo tanto, lo que se presenta como “individuo”, “sujeto” o “comunidad” no es más que un efecto estructural de la cuenta como uno, no una esencia.

Por otro lado, Badiou señala la circularidad problemática en la doctrina clásica del Uno. Para identificar una unidad, se requiere ya un criterio de unicidad, lo que introduce una paradoja lógica: “El problema de esta doctrina es que resulta circular: para determinar la unicidad de algo

⁸⁷ Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 30

singular, es necesario contar con un criterio previo de esta unicidad”⁸⁸ (Badiou, et al. 2003, p. 41).

Así, Badiou desmonta los fundamentos de la metafísica clásica: el ser no es una cosa ni un fundamento, sino una multiplicidad. Pero tampoco es caos: es estructura sin centro, sistema sin unidad, aparición sin sustancia. Desde esta concepción, la política, el arte, el amor y la ciencia son los únicos procedimientos que pueden interrumpir el orden de lo dado y generar acontecimientos, es decir, irrupciones que introducen nuevas verdades.

En definitiva, la crítica de Badiou al Uno restituye al pensamiento su capacidad de apertura hacia lo múltiple, lo indeterminado, lo impresentable. La multiplicidad inconsistente no es una falla del pensamiento, sino su fuente más radical. Pensar el ser, entonces, ya no es identificarlo con una sustancia, es situarlo en el horizonte abierto de lo múltiple, donde cada presentación es siempre provisional, y donde cada verdad posible emerge como una ruptura con el orden unificado del mundo.

Multiplicidades consistentes: la estructuración del ser en situación

En la ontología de Badiou, las multiplicidades consistentes constituyen el modo en que el ser se presenta dentro de una situación. Estas multiplicidades no son el ser en su forma pura e inconsistente, lo múltiple no estructurado, sino el resultado de la operación estructurante que él denomina *compte-pour-un* ("contar por uno"). Esta operación no es simplemente cuantitativa ni meramente contable: es ante todo, una condición formal para que algo pueda aparecer como unidad en una situación. “No hay uno del ser, sino solamente el uno de la presentación; es decir, el uno-efecto de la estructura”⁸⁹ (Badiou, et al. 2003 p. 30).

⁸⁸Badiou, A. (2008). Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p 237

⁸⁹ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 30

El ser en su nivel más radical es múltiple inconsistente; una multiplicidad que no ha sido todavía contada, que no se ha configurado según ninguna regla de inclusión o exclusión. Sin embargo, la situación, toda forma concreta de organización del mundo, presenta ese ser en forma de multiplicidades consistentes, es decir, conjuntos que han sido estructurados por la cuenta como uno. Así, toda situación es una red de multiplicidades consistentes que ocultan el fondo ontológico del vacío. “La situación se define como una multiplicidad consistente, estructurada por el efecto-de-uno”⁹⁰ (Badiou, et al. 2003 p. 30).

El punto de partida para esta estructuración es el conjunto vacío ($\emptyset$), que representa ontológicamente el ser como tal, en su forma más pura y despojada. Desde este vacío, que es la única “presentación” del ser inconsistente, se edifica, mediante los axiomas de la teoría de conjuntos, la entera arquitectura de las situaciones posibles. De este modo el conjunto vacío es el fundamento sin fundamento, el soporte de toda construcción ontológica, sin que por sí mismo tenga necesidad de estructura: “El ser puro, inconsistente, solo puede presentarse a través del conjunto vacío, que es la marca de este ser sin uno”⁹¹ (Badiou, et al. 2003 p. 66).

A partir de esta base, las multiplicidades consistentes son aquellas que han sido integradas en un sistema de representación, que responden a un régimen de organización definido. Estas constituyen la norma estructural de una situación determinada; es decir su regularidad, su equilibrio, su repetición sin ruptura. Son por así decirlo, la materia estable de lo que “hay” en una situación: las leyes, los objetos, los saberes, los lenguajes, los roles, etc.

⁹⁰ Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 30

⁹¹ Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 30

Desde el punto de vista matemático, estas multiplicidades consistentes pueden representarse por conjuntos definidos, como por ejemplo el conjunto de los números naturales $\{1,2,3, \dots\}$ que poseen propiedades internas bien delimitadas y se inscriben en un sistema lógico axiomático. Pero más allá de esta analogía matemática, el punto esencial de Badiou es que toda situación sea política, estética, científica o amorosa, organiza y presenta su mundo como una multiplicidad consistente, ordenada bajo un principio estructural. Sin embargo, esta consistencia es también una forma de clausura ontológica, una operación que oculta tanto el fondo vacío sobre el que se organiza, como la posibilidad de su interrupción.

En efecto, solo desde dentro de estas multiplicidades normalizadas puede surgir lo que Badiou llama un acontecimiento: una irrupción que no puede ser contada por la situación, porque no proviene de ella. “Una multiplicidad consistente es aquella que puede ser presentada sin contradicción dentro de una situación. Pero justamente por eso, está sujeta a las condiciones y límites de esa situación, y no puede anticipar lo que excede sus categorías”⁹² (Badiou, et al. 2003, p. 78). En este sentido, las multiplicidades consistentes son condiciones de posibilidad y de limitación al mismo tiempo: permiten que algo sea presentado, pero impiden que todo pueda serlo. Son por tanto el terreno sobre el cual se juega la posibilidad misma del pensamiento del ser, pero también el umbral que impide acceder a su dimensión radical sin mediaciones.

La cuenta por Uno: el orden estructurante de la situación

Uno de los conceptos más determinantes en la ontología de Badiou es el de la "cuenta por uno" (*compte-pour-un*), una operación esencial que permite estructurar y organizar lo múltiple

⁹² Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 78

dentro de una situación dada. Para Badiou, la cuenta por uno no se limita a una simple enumeración de entidades, sino que constituye una operación estructural mediante la cual lo múltiple, inicialmente disperso y caótico, se convierte en una estructura coherente. Esta operación por tanto no solo es un acto de organización, sino que es la base misma de la constitución de la realidad tal como la conocemos.

En su estado originario, el ser es esencialmente incoherente, fragmentado y sin forma. Badiou describe este estado primigenio del ser como marcado por una "dispersión radical", lo que implica que no existe una unidad fundamental que lo organice o le dé sentido. Esta noción desafía las concepciones tradicionales de la filosofía, que generalmente postulan la existencia de un principio unificador subyacente. Según Badiou, el ser no puede reducirse a una unidad preexistente; más bien, se presenta como una multiplicidad irreductible. En este sentido, el ser es plural en su naturaleza más fundamental.

La cuenta por uno, sin embargo, no crea el ser, sino que actúa como una mediación que organiza lo que ya existe en su multiplicidad. Al realizarse la cuenta por uno permite que la multiplicidad se presente bajo una forma coherente, unificada. Badiou subraya que "la cuenta por uno no es sino el sistema de las condiciones a través de las cuales lo múltiple se deja reconocer como múltiple"⁹³ (Badiou, et al. 2003, p. 71). De esta forma, la cuenta por uno no revela el ser en su totalidad, sino que establece las condiciones para su reconocimiento estructural.

Un aspecto clave de la operación de la cuenta por uno es que siempre implica una decisión estructural: la elección de cuáles elementos se incluye en la cuenta y cuáles quedan fuera. Esta es una operación inherentemente selectiva y, por lo tanto, excluyente. No todo puede ser contado

⁹³ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 78

dentro de una situación. La inclusión de ciertos elementos y la exclusión de otros conforman los límites de lo que se puede representar dentro de una estructura, pero al mismo tiempo dejan abiertos los espacios de lo no representado.

Este principio de exclusión no es meramente arbitrario; se deriva de una lógica estructural que decide qué es "contable" y qué no lo es. De acuerdo con Badiou, las instituciones, los sistemas de pensamiento y las estructuras sociales funcionan bajo este principio. Lo que se cuenta forma parte del orden establecido, mientras que lo que queda fuera puede ser considerado como lo "no representado". En términos políticos y sociales, este no representado constituye un campo de resistencia o potencialidad.

La paradoja de esta operación de exclusión es que, aunque delimita lo que puede ser reconocido dentro de la estructura, también abre un espacio para lo nuevo. Como señala Badiou, "Las lagunas de la situación son los lugares de la emergencia de lo que aún no está dicho, de lo que no tiene aún una cuenta"⁹⁴ (Badiou, et al. 2003, p. 92). Lo que queda fuera de la cuenta, lo que no es representado ni contado, constituye las lagunas de la situación. Estas no son simplemente vacíos sino espacios de posibilidades, terrenos donde lo excluido puede irrumpir y alterar la situación existente.

Las lagunas de la situación tienen una importancia crítica en la filosofía de Badiou, pues en estas se puede producir una verdadera ruptura ontológica. A través de ellas, lo que está excluido de la cuenta puede irrumpir de manera disruptiva, generando lo que Badiou denomina un acontecimiento: una transformación radical de la situación. Este concepto es esencial para

⁹⁴ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 71

comprender cómo el filósofo articula el potencial de lo nuevo en la estructura del ser. Las lagunas no son simplemente "vacíos" sin contenido, sino espacios productivos donde lo no representado puede tener una emergencia disruptiva.

De este modo, la cuenta por uno no solo es el proceso mediante el cual la multiplicidad del ser se organiza y se presenta de manera coherente, sino que también está estructurada por un principio de exclusión que define lo que puede ser contado y lo que no. Como subraya Badiou, en toda situación, es decir, en cualquier configuración estructurada de la realidad, lo que se presenta no es una unidad cerrada, sino una multiplicidad organizada mediante la operación de la "cuenta por uno", que reúne lo múltiple bajo una forma coherente. Esta operación estructural no tiene límites en sí misma: su principio es incluir, organizar y nombrar sin cesar. Sin embargo, y de manera inevitable, este proceso produce lagunas, es decir, zonas que no son nombradas ni incluidas dentro del orden constituido. Badiou advierte que estas lagunas no deben interpretarse como signos de un "más allá" trascendente o metafísico, sino como el resultado propio de la operación de estructuración. Dicho de otro modo, toda estructura deja fuera algo simplemente por el modo en que organiza lo múltiple. Es en estos márgenes donde puede surgir el acontecimiento, una irrupción que no proviene del interior del sistema, sino de su exterior excluido, y que puede transformarlo radicalmente al introducir lo no contado, lo impensado o lo nuevo.⁹⁵ (Badiou, et al. 2003, p. 93). Las lagunas, por tanto, son el producto inevitable de la operación de la cuenta y no un indicio de un "vacío" ontológico. Lo que queda fuera de la cuenta es lo que permite que la estructura misma de la situación sea cuestionada y transformada.

⁹⁵ Badiou, A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 93

El principio de exclusión es crucial para entender cómo la cuenta por uno se aplica a la estructura social y a las relaciones de fraternidad en las sociedades humanas. En un contexto social, la fraternidad puede entenderse como la inclusión de todos los miembros de una comunidad dentro del mismo orden estructural, como la aceptación y reconocimiento mutuo entre los sujetos. Sin embargo, lo que Badiou nos muestra es que al igual que en cualquier situación estructurada, siempre hay algo fuera de la cuenta, algo o alguien que no es reconocido, que es excluido del orden social dominante.

Lo que queda fuera de la cuenta, en términos sociales, son los marginados, los desplazados, los inmigrantes, los racializados, los pobres, en fin, aquellos que son sistemáticamente excluidos de los círculos de poder y representación. Esta exclusión no es meramente accidental, sino que forma parte de una lógica estructural que define los límites de la comunidad y de la fraternidad en una sociedad dada. Sin embargo, lo excluido no es pasivo ni inerte. De hecho, la existencia misma de las lagunas revela que el orden social no es total ni cerrado; siempre hay un espacio para la irrupción de lo nuevo, lo inesperado, lo que no está contado.

Así, las lagunas no solo constituyen el lugar donde se produce la exclusión, sino que también abren un campo de posibilidades para la transformación social. En este sentido, la exclusión y la fraternidad no son conceptos fijos o inmutables. La fraternidad, como la cuenta por uno, es una operación que siempre está en proceso de reorganización, de reconfiguración, y la posibilidad de inclusión de lo excluido es siempre una decisión estructural abierta a la transformación.

Multiplicidades extraordinarias. El Acontecimiento: una ruptura radical con la realidad

La noción de acontecimiento en la filosofía de Badiou introduce una transformación radical en la comprensión de la realidad. En su formulación más precisa Badiou afirma: "Llamo acontecimiento de un sitio X a un múltiple tal que está compuesto, por un lado, por los elementos del sitio, y, por otro, por sí mismo".⁹⁶ Este enunciado subraya una ruptura ontológica: un acontecimiento no es simplemente una manifestación de lo dado, sino la emergencia de algo nuevo que no estaba contemplado dentro de la estructura preexistente de la situación.

Las multiplicidades extraordinarias surgen a partir de un acontecimiento que desafía las reglas del orden establecido, abriendo un abanico de nuevas posibilidades. Estas multiplicidades son innovadoras y disruptivas, pues reconfiguran los límites de lo posible en diversos ámbitos: el arte, la política, la ciencia, el amor. Son fuerzas que no solo cuestionan las categorías dominantes, sino que crean nuevas formas de existencia y organización. Tal como señala Badiou en otro pasaje: "Llamaré acontecimiento a un múltiple no contado en la situación, que es la presentación suplementaria de una multiplicidad en la medida en que ella no es presentada".⁹⁷ (Badiou, et al. 2003, p. 197). Esto enfatiza que el acontecimiento no está previsto dentro del orden existente, sino que irrumpe como algo no representado.

Mientras que las multiplicidades ordinarias se inscriben dentro de la estructura ya dada, las multiplicidades extraordinarias surgen en el momento de quiebre de esa estructura, cuando lo establecido ya no es suficiente para dar cuenta de lo que ocurre. Para Badiou, el acontecimiento no es simplemente una alteración del sistema, sino una transformación radical de la situación

⁹⁶ Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.202

⁹⁷ Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.197

misma. El acontecimiento introduce una nueva verdad que no estaba contenida en la estructura anterior.

Desde una perspectiva matemática, el acontecimiento puede entenderse como un subconjunto genérico, es decir, una porción de lo posible que no está completamente determinado dentro del conjunto en el que se manifiesta. En este sentido, el acontecimiento no sigue las normas del sistema ni puede ser deducido a partir de las leyes preexistentes. Irrumpe de manera imprevisible, transgrediendo el orden establecido y desafiando las categorías dominantes.

El acontecimiento no produce efectos de manera automática. Para que él se concrete y transforme la situación, debe ser reconocido por un sujeto quien lo declara como tal. Este reconocimiento no es una simple constatación de hechos, sino un compromiso activo con lo que está surgiendo, un acto de fidelidad que implica adherirse a las consecuencias del acontecimiento, aun sin certezas ni garantías previas. La fidelidad se convierte en un procedimiento mediante el cual el sujeto se compromete con el acontecimiento sin la seguridad de su éxito, enfrentándose al riesgo inherente de lo nuevo.

Este proceso implica la ausencia de normativas preexistentes dentro del sistema que permitan anticipar o deducir la aparición de un acontecimiento. La singularidad del acontecimiento reside precisamente en su irrupción, la cual se da de manera contingente y disruptiva, quebrando el orden establecido y desafiando las estructuras previas. Tal irrupción no puede ser asimilada ni reducida a las categorías preexistentes del sistema; de hecho, abre un espacio inédito, un intervalo en el cual se instaura la posibilidad de una nueva verdad. No obstante, para que este acontecimiento despliegue efectos reales y tangibles en la realidad, resulta indispensable que un sujeto lo reconozca en su autenticidad y lo declare como tal, realizando un acto de adhesión que implica un compromiso profundo con su esencia. Este acto de

reconocimiento no es automático ni garantizado, sino que presupone una decisión activa por parte del sujeto de asumir la contingencia y la incertidumbre inherentes al acontecimiento.

Al respecto, Badiou concibe esta fidelidad no como una mera conformidad pasiva, sino como un procedimiento activo, un proceso mediante el cual el sujeto se vincula con las consecuencias del acontecimiento, sin la certidumbre de un futuro seguro o previsible. La fidelidad, en este sentido, se erige como un acto de valentía: un compromiso con lo nuevo, con lo inesperado, frente a un mundo que, por lo general, se resiste al cambio y se aferra a lo conocido y a lo dado. Este compromiso no se basa en la expectativa de recompensas o resultados favorables, sino en la pura fidelidad a lo que emerge de forma radicalmente novedosa, aun en medio de la incertidumbre y la fragilidad del contexto. Así, la fidelidad se convierte en una praxis filosófica que se enfrenta, en última instancia, al desafío de la transformación, reconociendo que lo nuevo solo puede materializarse si se asume con la disposición a enfrentar lo desconocido, lo irracional y lo inédito.

En este sentido, la fidelidad a un acontecimiento, tal como la concibe Badiou, no es un acto aislado, sino un proceso continuo de reencontrarse con lo nuevo, de transformar las estructuras del ser y del conocimiento a partir de la intervención de lo imprevisible. El acontecimiento por tanto no solo es lo que irrumpe en el orden del mundo, sino también aquello que, al ser reconocido y declarado por el sujeto fiel, permite la creación de nuevos espacios de sentido, abriendo posibilidades que antes no eran concebibles.

Este enfoque filosófico no solo desestabiliza las certezas previas, sino que invita a una redefinición constante del ser y del pensar, desafiando las estructuras establecidas en favor de una experiencia abierta a lo inesperado y a lo transformador.

En este sentido, la fidelidad es un acto de valentía. La fidelidad al acontecimiento no es un acto pasivo, sino una decisión activa de adherirse a lo desconocido, a lo que no está garantizado por las estructuras previas. Es un compromiso ético y político con lo nuevo en un mundo que tiende a aferrarse a lo conocido. Badiou formula esta idea de manera contundente: "Declarar que el acontecimiento pertenece a la situación equivale a decir que se distingue conceptualmente de su sitio por la interposición, entre el vacío y él, de él mismo"⁹⁸ (Badiou, et al. 2003, p. 205).

En lo que Badiou denomina la emergencia de una verdadera transformación, el sujeto y el acontecimiento, se articula la posibilidad de una verdad inédita: una verdad no contenida en la estructura previa del mundo, que irrumpe de manera imprevisible y transforma el orden existente.. Esta transformación no se produce automáticamente, más bien depende de la fidelidad de un sujeto, un sujeto que no preexiste al acontecimiento, sino que nace en su adhesión activa a lo nuevo. La decisión de sostener esa fidelidad, incluso sin garantías, convierte al sujeto en operador de sentido y en agente de reconfiguración. Las consecuencias de esa fidelidad son radicales: no solo transforman la situación, sino que abren un nuevo campo de lo posible, allí donde lo previamente impensable se vuelve pensable y vivible.

Las multiplicidades genéricas

Dentro de una situación, una multiplicidad genérica es aquella que no está estructurada según las categorías preexistentes. No puede ser clasificada dentro del lenguaje de la situación porque su lógica no es la del orden establecido. Badiou toma esta noción del teorema de Paul Cohen, sobre los conjuntos genéricos, quien demuestra que existen subconjuntos que no son discernibles dentro de la estructura total de los conjuntos definidos previamente. Es decir, no están

⁹⁸ Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.205

limitadas por las reglas previas del sistema, sino que evolucionan y se difunden como verdades universales que pueden transformar la realidad. Este orden muestra cómo las multiplicidades se conectan desde lo ordinario hasta lo extraordinario y finalmente lo genérico, destacando cómo los eventos de verdad son el punto de inicio de esta dinámica.

El esquema ontológico de Badiou siempre acaba por afrontar dos bloques divididos por el espacio del acontecimiento. El primero examina las características de lo que hay y como aparece. El segundo es exactamente posterior al efectuarse un acontecimiento y se dedica a describir cómo éste afecta a un mundo [...] “Es una voluntad transformadora la que se sublima, en las tesis de Badiou, pues ni la inmovilidad del matemático ser en tanto ser, ni la lógica del aparecer nos brindan el cambio verdadero”⁹⁹ (García-Ponzo, 2020, p. 116).

Finalmente, estas multiplicidades son el desarrollo y expansión del nuevo orden creado por el evento extraordinario, el acontecimiento. Matemáticamente, podríamos usar el concepto de sistemas axiomatizados, como los sistemas numéricos que integran los números racionales, irracionales y reales, y que generan nuevas posibilidades en la matemática moderna. Las multiplicidades genéricas están vinculadas a la manera en que las verdades emergen desde situaciones específicas y abren nuevas posibilidades de existencia, a través de lo que Badiou denomina procedimientos de verdad: el arte, el amor, la política y la ciencia. Se trata entonces de consignar su arquitectura general y desplegar sus efectos, especialmente a partir del análisis formal de estos procedimientos de verdad. “Queda consignar su arquitectura general y desplegar

⁹⁹ García Ponzo, L. (2020). *El desplazamiento de la cuestión de la ideología en el pensamiento de Alain Badiou*. *Tópicos*, (40), 52-76.

sus efectos sobre todo del análisis formal de los procedimientos de verdad (arte, política, ciencia y amor)”¹⁰⁰ (Badiou, et al. 2003, p. 8).

A modo de ejemplos ilustrativos, se puede considerar cómo un acontecimiento se manifiesta en estos distintos procedimientos de verdad:

- *En la ciencia*, el acontecimiento se asocia con el descubrimiento de lo desconocido, como cuando teorías revolucionarias desafían y transforman los paradigmas previos, abriendo nuevos horizontes de comprensión del mundo.
- *En el arte*, el acontecimiento se manifiesta a través de la creación de obras que no solo rompen con las normas estéticas establecidas, sino que articulan formas de expresión inéditas que revelan realidades hasta entonces inexploradas.
- *En la política*, el acontecimiento se materializa en eventos como revoluciones o cambios significativos que irrumpen en los sistemas sociales, modificando las estructuras de poder y abriendo nuevos caminos hacia la justicia o la libertad.
- *En el amor*, el acontecimiento se da en el encuentro entre dos sujetos, donde la relación redefine la manera en que ambos perciben el mundo, generando una nueva forma de comprensión mutua que no podría haberse anticipado.

. El acontecimiento es comprendido también por Badiou, precisamente porque estas multiplicidades son extraordinarias: no se limitan a las estructuras previas, sino que, al contrario, las desbordan. En lugar de someterse a los límites establecidos, expanden los horizontes de lo posible y permiten la emergencia de nuevas verdades en cada uno de estos procedimientos de verdad. En este sentido, la verdad no preexiste al acontecimiento, sino que surge a través del

¹⁰⁰ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.8

proceso de fidelidad del sujeto al mismo. “A medida que el sujeto se mantiene fiel al acontecimiento, este desencadena un procedimiento genérico, el cual da lugar a una multiplicidad nueva, irreductible a los términos previos de la situación.”¹⁰¹ (Badiou, 2003. p. 436).

En términos más concretos, una multiplicidad genérica podría ser pensada como un movimiento que desafía las categorías impuestas por el estado o por la ideología dominante. Su existencia solo se reconoce en la medida en que mantiene su fidelidad al acontecimiento que lo originó, constituyéndose en una nueva realidad que no puede ser reducida a los marcos anteriores. Siguiendo esta lógica, si abordamos la fraternidad como un acontecimiento, podemos imaginar que una comunidad que emerge desde la fidelidad a este acontecimiento se configura como una multiplicidad genérica. Tal comunidad no se deja reducir a las clasificaciones tradicionales de identidad, nación o sistema político, sino que construye su propia lógica de verdad, fundamentada en la fidelidad inquebrantable al principio de fraternidad.

En última instancia, pensar la fraternidad como acontecimiento nos obliga a concebirla como una ruptura con las estructuras que generan división y exclusión. No es una fraternidad que pueda ser deducida de las lógicas de poder existentes, sino una fraternidad que emerge en el vacío de lo no representado, en el borde de la situación establecida. Este acontecimiento exige un compromiso ético y político, y a través de la fidelidad al acontecimiento, el sujeto colectivo reconfigura el campo de lo posible, abriendo nuevas formas de comunidad y solidaridad.

El sujeto en Badiou: fidelidad, verdad y acontecimiento

El sujeto, en la filosofía de Badiou, no es una entidad previa al acontecimiento. No es sustancia, ni conciencia trascendental, ni portador de una identidad fija. El sujeto es el efecto de

¹⁰¹Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.436

una fidelidad: se constituye en el momento en que una multiplicidad extraordinaria, el acontecimiento, es reconocida y sostenida por una intervención activa. En palabras del propio Badiou: “Llamo sujeto a toda configuración de un procedimiento genérico que sostiene una verdad”¹⁰² (Badiou, 2003. p 431).

En la propuesta de Badiou, el sujeto no constituye para nada la organización de un sentido de la experiencia, como tampoco se trata de una función trascendental; no es un resultado, como tampoco es un origen, sino aquel que cree que hay una verdad, y esa verdad en la que cree se representa bajo la forma de un conocimiento que el sujeto fiel discierne a través de indagaciones previas de los múltiples de una situación que ha emergido como un acontecimiento de verdad, del cual el sujeto fiel se hace participe activo y leal. A esta relación de indagación, conocimiento y fidelidad, Badiou le llama confianza.¹⁰³ “Llamo confianza a esta creencia sapiente [...] Ese discernimiento es una verdad *aproximativa*, ya que los términos indagados positivamente están por venir en una verdad” (Badiou, 2003 p. 437).

Badiou propone un concepto de sujeto que se distancia radicalmente del sujeto cartesiano clásico que caracteriza a la filosofía moderna. Lejos de ser un individuo con una identidad preexistente, el sujeto en Badiou es una construcción contingente que emerge únicamente en relación con un acontecimiento. Al romper con la concepción tradicional del sujeto como una entidad autónoma, consciente y racional, Badiou redefine al sujeto como el efecto de una fidelidad a un acontecimiento. Esto implica que el sujeto no existe como una entidad previa al

¹⁰² Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.431

¹⁰³ Badiou. A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p. 437

acontecimiento, sino que se constituye en el momento en que decide comprometerse con una verdad inaugurada por dicho acontecimiento. En otras palabras, el sujeto no es un agente preformado, sino una figura que toma forma a través de su lealtad activa a una verdad que surge en el corazón de un acontecimiento, redefiniendo así su ser en relación con esa nueva realidad. “Para Badiou, entonces, el sujeto es una construcción, individual o colectiva, que unifica los efectos de un acontecimiento y que se sostiene en la admisión de la alteración que produce el acontecimiento”¹⁰⁴ (Pastoriza, 2015, p. 6).

Como ya se ha expuesto el acontecimiento, en el marco de la filosofía de Badiou, es concebido como una irrupción que desborda las estructuras y la lógica de la situación preexistente. No se trata de un mero evento dentro del flujo histórico, sino de un quiebre ontológico que introduce una nueva posibilidad de ser. Un acontecimiento, por su propia naturaleza, no se encuentra garantizado en su reconocimiento ni en su permanencia; su existencia no está asegurada por las categorías establecidas que lo preceden. De hecho, el acontecimiento solo se instaura verdaderamente como tal en la medida en que hay sujetos que, al reconocerlo, lo declaran y se mantienen fieles a él.

Es aquí donde entra en juego el concepto de procedimiento genérico, que previamente hemos mencionado. Este concepto describe un proceso mediante el cual se construye una verdad a partir de un acontecimiento, un proceso que no recurre a las categorías, los valores ni los marcos normativos preexistentes de la situación. El procedimiento genérico no se apoya en las estructuras previas, sino que, a través de la fidelidad de los sujetos, se despliega una nueva lógica, una nueva verdad que no estaba contenida ni prevista en las categorías anteriores. En este sentido, el

¹⁰⁴ Pastoriza, M. (2015). *Nuevas configuraciones de la subjetividad: una lectura de las teorías del sujeto de Alain Badiou y Giorgio Agamben. In IV Congreso Internacional Cuestiones Críticas* 30 de septiembre-2 de octubre de 2015 Rosario, Argentina. Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Humanidades y Artes. P.6

procedimiento no es un simple desarrollo o consecuencia lógica de lo dado, es un proceso disruptivo que, siguiendo la fidelidad al acontecimiento, crea un nuevo campo de posibilidades.

Para Badiou, la realidad está organizada por situaciones, que son sistemas estructurados de elementos gobernados por normas, valores o saberes aceptados. En este marco, el acontecimiento es algo que no puede ser explicado ni absorbido por esa lógica previa. Es como una irrupción que introduce algo radicalmente nuevo, algo que no encaja. Pero un acontecimiento no existe automáticamente. Para que tenga existencia efectiva como tal, debe haber sujetos que lo reconozcan y le sean fieles. Esa fidelidad no es pasiva: implica un compromiso activo para mantener viva la verdad que el acontecimiento hizo posible.

Ahí entra el procedimiento genérico: es el proceso que sigue esa fidelidad, a través del cual se desarrolla una verdad que no deriva de lo anterior, sino que crea nuevas categorías, nuevas reglas, un nuevo modo de pensar y actuar. Es genérico porque se construye desde lo común, no desde identidades fijas o posiciones particulares. La relación del sujeto con el acontecimiento permite distinguir tres figuras fundamentales: el sujeto fiel, el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. Estas figuras no representan psicologías individuales, sino modos de inscripción en relación con una verdad. Badiou no concibe al sujeto como una entidad psicológica o como una identidad previa al acontecimiento. Para él, el sujeto no preexiste, sino que se constituye en su relación con un acontecimiento, es decir, con la irrupción de una nueva verdad que rompe con el orden de lo establecido.

El sujeto fiel, un compromiso colectivo con la verdad

Es importante comprender: “Que el sujeto fiel no está como tal en ninguna de las letras de sumatema, sino que es la fórmula por entero. Fórmula en la que un cuerpo dividido (y nuevo) deviene, debajo de la barra, como el inconsciente activo de una huella de acontecimiento, actividad que, al explorar las consecuencias de lo que ocurrió, engendra la ampliación del presente

y expone fragmento por fragmento una verdad. Tal sujeto se realiza en la producción de las consecuencias y es por eso que se lo llama fiel”¹⁰⁵ (Badiou, 2008, pp. 71-72).

El sujeto fiel es aquel que al reconocer el acontecimiento decide sostenerlo y desplegar sus consecuencias. Esta fidelidad no es una adhesión pasiva, sino una práctica activa que transforma tanto la situación como la subjetividad implicada. En este sentido, el sujeto fiel es quien actualiza el acontecimiento como verdad en el mundo. No actúa en soledad: su fidelidad es parte de una multiplicidad genérica, es decir, una red colectiva que resiste las categorías preexistentes y da lugar a una nueva forma de comunidad.

Los ejemplos que Badiou utiliza para ilustrar el sujeto fiel abarcan distintos campos. En el ámbito político el sujeto fiel podría ser un revolucionario que, tras una revuelta, lucha por una nueva forma de justicia que no se ajuste a los marcos establecidos por el antiguo orden. En la ciencia, el ejemplo de Galileo representa a un sujeto fiel que sostiene la verdad heliocéntrica frente a la oposición de la Iglesia, desafiando las estructuras de poder que trataban de limitar la expansión del conocimiento. En el terreno del amor, el sujeto fiel podría ser una pareja que decide sostener su relación como algo genuino y nuevo, resistiéndose a reducirla a las normas sociales preexistentes que limitan la libertad y la autenticidad de los afectos.

En todos estos casos, el sujeto fiel no sabe de antemano cuáles serán las consecuencias de su fidelidad, ya que su proceso es experimental y abierto, orientado hacia lo desconocido, pero guiado por una convicción de que la verdad del acontecimiento debe ser sostenida y desplegada. En este sentido, el sujeto en la filosofía de Badiou no es un punto de partida preexistente ni un

¹⁰⁵ (Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. P 71-72)

sujeto autónomo, sino el resultado de un acto de fidelidad a un acontecimiento que ha abierto una nueva dimensión de lo posible.

Llamo fidelidad al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención. En suma, una fidelidad es el dispositivo que separa, en el conjunto de los múltiples presentados, a aquellos que dependen de un acontecimiento. Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar.¹⁰⁶ (Badiou, 1990, p. 259).

La fidelidad, entonces, no solo constituye al sujeto, sino que lo inserta en una dinámica transformadora, en la que la creación de nuevas verdades es siempre un proceso colectivo y abierto.

[...] fiel, lo es a la huella, y por lo tanto al acontecimiento, por el hecho de que la división de su cuerpo cae bajo la barra para que advenga, al fin, el presente en que él surgirá en su propia luz¹⁰⁷ (Badiou, 2008 p. 72).

En el caso de la fraternidad, este sujeto sería aquel que, tras reconocer su irrupción como verdad, decide vivir conforme a ella, resistiendo su captura por estructuras religiosas, ideológicas o institucionales. Si la fraternidad se considera un acontecimiento, el sujeto fiel a ella debe mantenerla viva y operante en la práctica, negándose a obedecer lo establecido por las estructuras de poder que intentan subordinarla o institucionalizarla en beneficio de intereses particulares.

¹⁰⁶ Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p.259

¹⁰⁷ Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p.72

Pensar la fraternidad como un acontecimiento implica reconocer que no puede ser deducida desde las estructuras existentes de poder, religión o cultura. La fraternidad, como acontecimiento, se presenta siempre como una interrupción del orden social establecido. Su emergencia es una ruptura con lo dado, una afirmación desde lo excluido, desde lo no representado, que exige un compromiso y reinención. En este sentido la fraternidad no es una continuidad de lo que ya existe, sino una ruptura radical que desafía las estructuras de poder y las normas sociales que perpetúan la exclusión.

Al igual que cualquier acontecimiento, requiere fidelidad para que se concrete en una nueva organización social. La fidelidad a la fraternidad no es un acto simbólico ni meramente discursivo, sino un compromiso activo con un nuevo orden social basado en la solidaridad, la igualdad y la justicia. Este compromiso es siempre una decisión política que, al igual que en el caso del acontecimiento, no está basada en certezas, sino en la voluntad de transformar las condiciones existentes, de reconfigurar la estructura social hacia nuevas formas de relación y comunidad.

En última instancia, pensar la fraternidad como acontecimiento nos obliga a concebirla como una ruptura con las estructuras que generan división y exclusión. No es una fraternidad que pueda ser deducida de las lógicas de poder existentes, sino una fraternidad que emerge en el vacío de lo no representado, en el borde de la situación establecida. Este acontecimiento exige un compromiso ético y político, y a través de la fidelidad al acontecimiento, el sujeto colectivo reconfigura el campo de lo posible, abriendo nuevas formas de comunidad y solidaridad.

El sujeto reactivo: restauración del orden previo

El sujeto reactivo también reconoce el acontecimiento, pero lo rechaza. Su reacción consiste en negar la verdad emergente y buscar la restauración del orden anterior. Es un sujeto conservador en sentido fuerte: no quiere simplemente “volver atrás”, sino impedir que lo nuevo se afiance. Su acción es activa, pero en dirección regresiva.

Existe entonces, además del sujeto fiel, un sujeto reactivo. Sin duda alguna, incluye un operador de negación [...] es entonces el no al acontecimiento como negación de su huella, la insistencia dominante (por encima de la barra) de la forma sujeto-reactiva¹⁰⁸ (Badiou, 2008 p.74).

El sujeto reactivo, por tanto, no es creador de nuevas realidades, sino que se dedica a la conservación de una "normalidad" que ya ha sido desbordada por el acontecimiento. Su lucha no consiste en inaugurar nuevas formas de ser sino en preservar las estructuras previas que ya han perdido su legitimidad ante el acontecimiento.

[...] no es pura negación acontecimienta [...] [...] es un presente medido, un presente negativo, un presente “un poco menos peor” que el pasado, aunque mas no fuere porque resistió a la tentación catastrófica que, según declara el sujeto reactivo, está contenida en el acontecimiento.¹⁰⁹ (Badiou, 2008 p. 74).

El sujeto reactivo reconoce la irrupción de un acontecimiento, pero su respuesta no consiste en aceptarlo ni en integrarlo a su forma de vida. Muy por el contrario, su reacción es un rechazo activo. No es alguien que simplemente ignora lo nuevo, sino que se moviliza

¹⁰⁸ Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p.74

¹⁰⁹ Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p.74

deliberadamente para neutralizar su potencial transformador, con el objetivo de restaurar el orden anterior que el acontecimiento ha trastornado.

Lejos de ser una figura pasiva o indiferente, el sujeto reactivo está profundamente comprometido con la conservación de una normalidad que ya ha sido desbordada. No busca abrir nuevas posibilidades de existencia, sino sostener las estructuras previas, aun cuando estas hayan perdido legitimidad o eficacia frente a la verdad que el acontecimiento ha puesto en juego. Como señala Badiou, este sujeto no representa una negación pura y simple, sino más bien un intento de imponer "un presente medido", un presente "negativo", concebido como un "mal menor" frente al caos o catástrofe que, según su perspectiva, traería consigo la fidelidad al acontecimiento. Es una forma de resistencia que se disfraza de prudencia o equilibrio, pero que en realidad busca clausurar la posibilidad de lo nuevo¹¹⁰ (Badiou, 2008, p. 74).

En el marco de la fraternidad, entendida como una verdad universal que rompe con lógicas de exclusión, dominio o jerarquía, el sujeto reactivo intenta desactivar su potencia transformadora. Puede aceptar superficialmente el lenguaje de la fraternidad, hablar de igualdad, comunidad, solidaridad, pero lo reduce a un sentimentalismo vacío o lo convierte en una idea funcional a intereses de poder, despojándola de su dimensión emancipadora. En lugar de asumir la fraternidad como un principio que exige nuevas formas de relación entre los seres humanos, el sujeto reactivo la instrumentaliza, usándola como un discurso decorativo o como un modo de neutralizar tensiones sociales sin alterar las estructuras reales de opresión.

Por tanto, en este contexto, la reactividad no es simplemente conservadora, sino estratégicamente restauradora: busca proteger una idea domesticada de fraternidad que no

¹¹⁰ Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p.74

incomode, que no transforme, que no cuestione lo establecido. En el marco de la fraternidad, el sujeto reactivo podría ser quien intenta reducir esta verdad a un sentimentalismo superficial o a una idea funcional a intereses de poder, negando su potencial transformador.

El sujeto oscuro, la inversión catastrófica

El sujeto oscuro no niega el acontecimiento, sino que lo instrumentaliza. Toma su nombre, su fuerza simbólica y su potencial movilizador para construir un nuevo orden autoritario, excluyente o violento. No hay herejía más profunda para Badiou que la de usar el acontecimiento para negar su verdad.

En este sentido, el pasado se ilumina para ellos con la noche del presente. Pero, por otro lado, esa noche debe ser producida en las condiciones totalmente nuevas que el cuerpo rebelde y su emblema exponen en el mundo. La oscuridad en la que hay que encerrar al presente nuevamente producido es maquinada por un oscurantismo de tipo nuevo.¹¹¹
(Badiou, 2008, p. 77).

Los sujetos oscuros, como no entienden o rechazan el presente que ha sido transformado, lo ven como tenebroso y, en contraste, mitifican el pasado como algo esclarecedor e iluminado. El nuevo presente ha sido declarado por los sujetos fieles que se rebelan y abren nuevas posibilidades, pero aquellos intentan presentar ese presente como si fuera confuso o peligroso. Esa idea de que el presente es oscuro no surge sola: es creada por nuevas formas de poder que intentan sofocar lo que hay de nuevo y transformador en él.

Este postulado de Badiou reflexiona sobre cómo, frente a la irrupción de lo nuevo (un acontecimiento que transforma el presente), ciertos sectores sociales o ideológicos: reaccionan

¹¹¹ (Badiou, A. (2008)) *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial.

idealizando el pasado, fabrican una imagen del presente como oscuro y peligroso, movilizan nuevas formas de oscurantismo, más sutiles que las del pasado, para bloquear el surgimiento de verdades emancipadoras. Este sujeto no se limita a rechazar el acontecimiento, sino que lo manipula para convertirlo en una herramienta al servicio de un poder autoritario y totalitario.

Un ejemplo político de esta figura sería Stalin como sujeto oscuro de la revolución de octubre de 1917, que, partiendo de un acontecimiento revolucionario, lo transformó en un régimen totalitario, donde las promesas de libertad y justicia social fueron reemplazadas por la represión, la persecución y la opresión sistemática. En el ámbito religioso, el sujeto oscuro se manifiesta en sectas o movimientos que desvirtúan una verdad espiritual, como la fraternidad y el amor enseñados por Jesús de Nazaret, convirtiéndola en un dogma cerrado, doctrinario y autoritario, que niega su dimensión universal. En el ámbito social, el sujeto oscuro se presenta cuando un movimiento de justicia se pervierte y se transforma en una estructura de odio, violencia y exclusión contra aquellos considerados "otros", negando las bases mismas de la equidad y la fraternidad.

Lo más peligroso del sujeto oscuro es que finge ser fiel al acontecimiento, pero en realidad lo captura para integrarlo en una nueva estructura de poder. Esta captura no solo desacredita el acontecimiento, sino que trabaja activamente para eliminar sus huellas, reescribiendo su significado original y restaurando o imponiendo un orden que niega la esencia de la verdad revelada por el acontecimiento. De este modo, el sujeto oscuro no es un mero reaccionario, sino un traidor que distorsiona la esencia misma del acontecimiento para fines propios.

A este lodazal de la existencia ordinaria, el sujeto oscuro le ofrece el chance de un nuevo destino, bajo el signo incomprensible pero salvador de un cuerpo absoluto, que

sólo pide que se lo sirva alimentando en todas partes el odio a todo pensamiento vivo, a toda lengua transparente y a todo devenir incierto¹¹² (Badiou, 2008, p.80).

Badiou está advirtiéndolo sobre cómo, en momentos de crisis o vacío, ciertas figuras de poder, encarnadas en el sujeto oscuro, ofrecen un "nuevo destino" que no es liberador, sino opresivo y fanático. Este sujeto oscuro capitaliza la desesperación o el desencanto de la gente, y en lugar de abrir un horizonte de verdad y emancipación, los encierra en una obediencia ciega, sustentada en el odio al pensamiento libre, al diálogo honesto y a la posibilidad de un cambio genuino. El "cuerpo absoluto" exige lealtad, y esta lealtad se demuestra aniquilando el pensamiento crítico, el lenguaje claro, y toda forma de apertura hacia el futuro. "Pensamiento vivo" igual a pensamiento que crea, que se arriesga, que interpela. "Lengua transparente" igual a lenguaje que comunica sin manipulación, que busca la verdad. "Devenir incierto" igual a el futuro abierto, no predeterminado, el cambio real.

En clave de fraternidad como acontecimiento, en el mismo sentido el sujeto oscuro niega la posibilidad de una fraternidad auténtica y a lo que se considera la universalidad del otro, y la hermandad humana se convierte, por acción del sujeto oscuro en colonialismos, globalización, racismo institucionalizado y hasta genocidios, en clara tensión contra toda posibilidad de un real acontecimiento fraternal.

La ética de la verdad: fidelidad y transformación

La propuesta ética de Badiou se distancia radicalmente de las éticas tradicionales basadas en principios abstractos, tales como los derechos humanos, el respeto al otro o el consenso liberal. Para él, estos principios, aunque necesarios en ciertos contextos, pueden volverse fórmulas vacías,

¹¹² Badiou, A. (2008). Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial. p.80

susceptibles de ser instrumentalizadas para justificar pasividad, exclusión o violencia en nombre del “bien común”. Partimos de una crítica radical a la ideología ética y sus variantes socializadas: doctrina de los derechos del hombre, visión victimaria del hombre, injerencia humanitaria, bioética, “democratismo” amorfo, éticas de las diferencias, relativismo cultural, exotismo moral,¹¹³ etc., (Badiou, 2004, p. 125)

Badiou propone una crítica radical a lo que él llama la “ideología ética” dominante en las sociedades contemporáneas. Para él esta ideología no es verdaderamente ética sino un dispositivo ideológico que impide el pensamiento emancipador. Se presenta como “moralmente justa”, pero en realidad sirve para mantener el orden establecido. En su opinión las éticas contemporáneas plantean una visión negativa del ser humano, pues lo presentan siempre como víctima por defecto; quieren centrarse solo en evitar el mal, pero no propone ni enfatiza el verdadero bien positivo. En ese sentido esas éticas son pasivas y conformistas.

En relación con la ética de los derechos humanos, Badiou considera que es actualmente “una ideología del capitalismo globalizado”¹¹⁴ (Badiou, 2000, p. 17) Aunque reconoce su importancia histórica, Badiou critica que hoy los derechos humanos se han vuelto un lenguaje neutro y abstracto, muchas veces usado para justificar intervenciones militares, controlar poblaciones o bloquear procesos revolucionarios. Se vacía su contenido transformador y se convierten en un instrumento de legitimación del statu quo. En este marco el hombre que tiene derechos es una simple víctima y hay que verlo solo desde la caridad, la piedad y necesariamente en el ámbito del sufrimiento y de la muerte.

¹¹³ Badiou, A., Cerdeiras, R. J., & Uribe, Á. (2004). *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (pp. 69-74). México: Herder. p.125)

¹¹⁴ Badiou, A. (2000). *La ética y la cuestión de los derechos humanos*. *Acontecimiento*, 19(20), 1-7.

En cuanto a la bioética, Badiou denuncia que ésta se presenta como neutral y objetiva, pero en realidad es una ética de gestión alineada con el estado del derecho y el mercado y, en su opinión, pretende administrar vidas en lugar de pensar la verdad de la vida. La llamada bioética no es más que una regulación estatal de los cuerpos vivos dictada por las necesidades del mercado¹¹⁵. Para Badiou, el término “democracia” se utiliza con frecuencia como si fuera el horizonte indiscutible de toda ética, sin cuestionarse qué tipo de democracia se está defendiendo ni si, en efecto, esta permite el surgimiento de verdades colectivas transformadoras. . “Para el estado, nada hay más desagradable que algo nuevo con la posibilidad de disputarle poder. En las dictaduras hay palabras prohibidas, en las democracias palabras vaciadas de sentido”¹¹⁶ (Ponzo, 2011, p. 79).

Por lo mismo la democracia encarnada en el régimen estatal sirve como instrumento del capitalismo y se constituye en garantía de dominación. Badiou critica ciertos discursos identitarios que fragmentan al sujeto político en grupos cerrados (por género, etnia, cultura, etc.). Aunque reconoce la importancia de la diferencia, defiende una ética que se construya en torno a lo universal, no a lo particular. En su opinión, el discurso de la ética de la diferencia no tiene ni fuerza ni verdad: “está vencido de entrada entre el enfrentamiento que él declara. , entre reconocimiento del otro, y crispación de la identidad” ¹¹⁷ (Badiou, Cerdeiras, & Uribe, 2004, p. 46).

Badiou no rechaza la ética en sí sino esta forma dominante de ética que llama "ética del mal" centrada en evitar el mal y el sufrimiento, pero sin pensar lo verdadero ni lo justo. Él propone una ética de la verdad, que nace cuando alguien se compromete con una verdad que

¹¹⁵ Badiou, A., Cerdeiras, R. J., & Uribe, Á. (2004). *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (pp. 69-74). México: Herder. P. 17

¹¹⁶ Ponzo, L. G. (2011). Badiou: una introducción. Quadrata.

¹¹⁷ Badiou, A., Cerdeiras, R. J., & Uribe, Á. (2004). *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (pp. 69-74). México: Herder.

transforma una situación. En esta perspectiva, la ética no es evitar el sufrimiento sino mantenerse fiel a lo que puede cambiar radicalmente el mundo. Badiou critica que hoy en día se llama “ética” a una serie de discursos que en lugar de impulsar transformaciones reales, sirven para mantener el orden y tranquilizar las conciencias. Frente a eso, propone una ética basada en la fidelidad a los acontecimientos que crean verdades universales.

La fraternidad entendida como acontecimiento no puede sostenerse sin una ética que la afirme, la despliegue y la defienda frente a sus enemigos. La ética de Badiou y la fraternidad están unidas por la idea de verdad universal y transformación del mundo. La fraternidad cuando no es una forma vacía ni sentimental sino una práctica activa de igualdad se convierte en una expresión ética por excelencia: exige fidelidad, rompe con lo establecido, y abre nuevas posibilidades de ser y estar con los otros. Por eso podemos decir que la fraternidad verdadera es una consecuencia de la ética de la verdad, y al mismo tiempo una de sus formas más potentes.

Las tres formas del mal: traición, oscurantismo y desastre

Badiou propone una ética no basada en normas universales o principios morales, sino en la relación que el sujeto establece con un acontecimiento que inaugura una verdad. Esta verdad no es objetiva ni eterna, sino procesal, sostenida por sujetos que se mantienen fieles a ella. Así, la ética no es una cuestión de obedecer el bien, sino de perseverar en la verdad a pesar de los obstáculos. Pero esta fidelidad puede fallar, desviarse o ser pervertida. Y es ahí donde surgen tres figuras del "mal ético", que no necesariamente consisten en dañar al otro, sino en fallar frente a lo verdadero.

- *La traición*, para Badiou, no es simplemente renunciamento, es mucho más que un abandono, una cesación. En sus propias palabras: “Es necesario que traicione en mí el devenir-sujeto, que devenga en enemigo de esta verdad en la composición de cuyo sujeto entraba, a veces

con otros, “el alguien” que soy”¹¹⁸ (Badiou, Cerdeiras, & Uribe, 2004, p. 114). La traición, en la ética de Badiou, no es simplemente una deslealtad interpersonal o una traición moral tradicional como mentir, engañar o incumplir una promesa. En su marco filosófico, la traición es una ruptura del sujeto con una verdad a la que previamente había decidido ser fiel.

En la ética de Badiou, uno deviene sujeto cuando se mantiene fiel a un acontecimiento; traicionar ese proceso es negar o abandonar esa fidelidad. Al hacerlo, el traidor se convierte en enemigo del sujeto fiel que era antes junto con otros, y entonces, lo que era construido por una fidelidad colectiva y de la cual el traidor formaba parte junto con otros, ahora es enemigo y traidor de ese proceso en el que estuvo involucrado. En lenguaje teológico, a eso se le conoce como apostasía.

En el contexto de la fraternidad, traicionar el acontecimiento significa replegarse en el egoísmo, aceptar la exclusión del otro o justificar la desigualdad por razones de seguridad, tradición o identidad. Esta forma de traición ocurre cuando un sujeto que ha experimentado un acontecimiento fraterno, es decir, una irrupción que revela la posibilidad de un vínculo universal e igualitario entre los seres humanos, renuncia a sostenerlo. En lugar de mantener su fidelidad a la verdad de la hermandad, opta por retornar al mundo anterior, regido por la lógica del interés propio, la identidad cerrada o el miedo, la indiferencia o desprecio al otro.

■ *El oscurantismo* se presenta cuando se niega la existencia del acontecimiento y se intenta restaurar el orden previo. Es una operación activa de negación, que pretende borrar toda huella de lo nuevo. El oscurantismo busca reinstaurar el poder del Uno, negando la multiplicidad

¹¹⁸ Badiou, A., Cerdeiras, R. J., & Uribe, Á. (2004). *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (pp. 69-74). México: Herder. 114

que ha irrumpido. “La ética dominante de hoy es una ética del miedo, del respeto pasivo ante la diferencia, de la resignación ante lo que existe. Es en el fondo una ética oscurantista pues impide pensar el bien”¹¹⁹ (Badiou, 1999, p.15).

En la ética de Alain Badiou, el oscurantismo no es simplemente ignorancia, conservadurismo o resistencia al cambio. Es una operación activa y sistemática de anulación del acontecimiento, una estrategia organizada para restaurar el orden anterior y suprimir la verdad nacida de una ruptura histórica, amorosa, científica o artística. Es decir, el oscurantismo en esta ética es el acto de rechazar el acontecimiento como tal, decir que nada nuevo puede nacer, impedir el proceso de una verdad, negar su posibilidad o su existencia y restaurar el orden del saber previo como lo único válido; es restaurar el cinismo, nihilismo o el conservadurismo. Nada cambia, todo está dicho, lo nuevo es una ilusión y un riesgo.

En relación con la fraternidad, el oscurantismo puede manifestarse en discursos que niegan su posibilidad real, reduciéndola a una utopía ingenua o a una emoción religiosa sin consecuencias políticas.

- *La forma más perversa del mal es el desastre:* cuando se afirma una falsa fidelidad a un acontecimiento, pero se lo transforma en su contrario. Es el caso del terror revolucionario que, en nombre de la justicia, instaure una dictadura. O movimientos que, invocando la fraternidad promueven nacionalismos excluyentes o fundamentalismos violentos.

En este punto, Badiou advierte del peligro de convertir la verdad en dogma, de imponerla como totalidad. La fidelidad verdadera no fuerza ni clausura: sostiene, transforma, crea espacio para lo nuevo. Badiou está definiendo una forma específica del mal que no se opone directamente

¹¹⁹ Badiou, A. (1999). *Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal* (J. Navarro Pérez, Trad.). Manantial p. 15.

a la verdad, sino que la instrumentaliza, la lleva más allá de sus propios límites, intentando nombrar lo que no puede (aún) ser nombrado. Esa acción para él lleva al desastre. Esto significa que ya ha habido un acontecimiento, algo nuevo y verdadero ha irrumpido (una revolución, una transformación científica, un amor radical, una obra artística). Esta verdad no es total ni completamente nombrable desde el inicio. Requiere tiempo, proceso, construcción. Aquí está el núcleo de la advertencia: Badiou llama “lo innombrable” a aquello que, dentro de una situación, no puede ser inmediatamente dicho, representado, definido sin traicionar la verdad. “Lo que nos importa es el principio general: esta vez el Mal es, bajo condición de una verdad, querer a cualquier precio forzar la denominación de lo innombrable. Tal es exactamente el principio del desastre”¹²⁰ (Badiou, et al. 2004, p. 123).

Forzar su declaración es querer cerrar prematuramente el sentido de la verdad, reducirla a una fórmula fija, total, sin apertura. Quien hace esto pretende controlar el proceso de la verdad, darle un nombre absoluto (por ejemplo: “el Bien”, “el Pueblo”, “la Raza”, “la Nación”) y eliminar todo lo que no se pliegue a esa nominación. El desastre, para Badiou, ocurre cuando el proceso de verdad se convierte en una imposición totalitaria, cuando se excluye la multiplicidad, se borra la singularidad, y se absolutiza una nominación. Este es el caso del simulacro que conduce a la violencia política total, al ejercicio del terror en nombre de una verdad única y cerrada. En los regímenes totalitarios, por ejemplo, una idea que puede ser verdadera en su origen, como la justicia, la igualdad o la emancipación, se transforma en un dogma absoluto, impermeable al cuestionamiento, que termina por anular o eliminar a todo aquel que no encaje dentro de su definición estricta. Así, la verdad, en lugar de abrirse al diálogo o a la multiplicidad, se convierte en instrumento de exclusión y represión.

¹²⁰ Badiou, A. (1999). *Ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*. (Trad. Jorge Navarro Pérez) Manantial. p. 39

Toda verdad es procesual y abierta y, por ello, nace en un acontecimiento y se construye lentamente por sujetos fieles. Pero no puede cerrarse ni totalizarse sin volverse destructiva. El mal aquí no es traicionar la verdad, como en la traición, ni negarla, como en el oscurantismo, sino pervertirla desde dentro, absolutizarla, y usarla para anular la multiplicidad del mundo. El mal, en este caso, no es la negación de la verdad, sino su absolutización forzada. Obligar a nombrar lo que todavía es innombrable; es decir, imponer un sentido total y cerrado, convierte el proceso de verdad en un desastre totalitario. Esta advertencia de Badiou es una crítica profunda a todos los sistemas que, en nombre de una verdad, imponen una única visión del mundo, destruyendo la singularidad, la diferencia y el pensamiento.

El desastre ocurre cuando el simulacro se vuelve totalitario, la fidelidad se convierte en obediencia ciega, la diferencia se convierte en traición y el otro, el que se supone es mi hermano no es considerado como tal. El mal aparece cuando se intenta cerrar esa experiencia fraterna en una forma fija, definitiva, excluyente. Es decir: “Forzar la nominación de lo innombrable” en este contexto significa imponer una única forma legítima de fraternidad, y declarar inválidas o enemigas todas las demás.

Esto sucede por ejemplo cuando se dice que solo quienes comparten cierta identidad cultural, religiosa o nacional pueden ser “hermanos”. Se usa la idea de pueblo, patria, raza o clase para incluir a unos y excluir a otros. Se convierte la fraternidad en una consigna vacía, usada por el poder para ocultar desigualdades reales, ejemplo: “unidad nacional” que justifica represión.

El concepto de animal humano en la ética de Alain Badiou

En la ética de Badiou este concepto es fundamental para comprender su crítica a las éticas tradicionales y su propia propuesta de una ética de la verdad. Badiou utiliza la expresión "animal

humano" para referirse al ser humano reducido a su pura existencia biológica y social, es decir, al ser humano que no se eleva a la dimensión del sujeto ético. El ser humano como animal humano es el que busca simplemente su bienestar: comer, beber, dormir, reproducirse, recrearse, etc.; su seguridad, su placer, su supervivencia."¹²¹ Para Badiou, este "animal humano" vive en el orden del conformismo, obedeciendo al Estado de la situación, sin participar activamente en procesos que generen verdades, es decir, acontecimientos fielmente sostenidos en los campos del amor, el arte, la ciencia o la política.

¿Por qué lo llama "animal"? Badiou no niega la dignidad humana, pero quiere romper con una visión humanista sentimental y victimista, que pone al sufrimiento y los "derechos humanos" como ejes de la ética. Él sostiene que, si no hay una transformación subjetiva por fidelidad a un acontecimiento, el humano permanece en su estado animal, regido por intereses básicos y adaptado al orden dominante. No es un insulto, sino un diagnóstico filosófico: el humano no se convierte en sujeto hasta que no se asume como fiel a una verdad, incluso cuando eso implique sacrificio, riesgo o ruptura con lo establecido.

¿Cómo se supera el estado de "animal humano"? La superación ocurre cuando un ser humano se convierte en sujeto de una verdad. Esto ocurre cuando acontece algo inesperado (por ejemplo, un amor verdadero, una revolución, una invención científica o una obra artística radical). Y el individuo decide mantenerse fiel a eso; crear consecuencias a partir del acontecimiento.

Entonces se constituye como sujeto. Ya no es un simple "animal humano", sino un ser ético en acto. Ser sujeto es no consentir en ser solo un animal humano, es arriesgarse por una verdad. Badiou es muy crítico con la ética centrada en el sufrimiento del otro (por ejemplo, la

¹²¹ Badiou, A., Cerdeiras, R. J., & Uribe, Á. (2004). La ética: ensayo sobre la conciencia del mal (pp. 69-74). México: Herder. p. 76

ética de Levinas), porque cree que esa postura puede desembocar en una moral de la compasión pasiva, que no transforma el mundo ni crea verdad. Él insiste en que el verdadero mal no es hacer sufrir al otro, sino traicionar una verdad, renunciar a un acontecimiento, negar el sujeto que podría ser. Y si esa verdad es el acontecimiento de la fraternidad, esta idea cobra mucho sentido

Ejemplos de la ética de la verdad

Para Badiou, la ética de la verdad no se funda en la obediencia a normas morales preestablecidas, sino en la fidelidad a un proceso transformador que se desarrolla a partir de un acontecimiento singular. Esta ética no se trata de juzgar actos según reglas externas, sino de sostener activamente una verdad que irrumpe en lo dado y abre un nuevo campo de posibilidades. La ética de la verdad implica por tanto un compromiso sostenido con la transformación radical en diversos ámbitos de la experiencia humana, a los que Badiou llama procedimientos de verdad: el amor, el arte, la política y la ciencia. No es una ética del deber, sino de la creación y la perseverancia.

- *En la política.* La fidelidad a una verdad revolucionaria, como la igualdad, puede generar una transformación estructural en la sociedad. Un movimiento político que se compromete con una visión verdadera de igualdad no solo desafía las jerarquías existentes, sino que crea una nueva configuración social donde las posibilidades de justicia se amplían. El movimiento por los derechos civiles en EE. UU. El movimiento liderado por Martin Luther King Jr. en los años 60 puede leerse como un procedimiento de verdad política: un momento en el que se afirmó la igualdad racial de todos los ciudadanos, más allá de las leyes segregacionistas del orden anterior.

La fidelidad al acontecimiento consistió en sostener esa verdad de igualdad frente a la represión, las amenazas, las concesiones parciales y el cansancio. No se trató simplemente de pedir reformas, sino de crear una nueva forma de lo común. La ética aquí implica no retroceder ante la adversidad ni aceptar como legítimo un orden que excluye: es una ética de la perseverancia y la transformación colectiva.

- *En el amor:* el acontecimiento del encuentro con el otro, según Badiou, rompe la lógica del individualismo, transformando la relación entre dos sujetos. En el amor, el sujeto fiel no busca la complacencia o el egoísmo, sino la construcción de un nuevo mundo de comprensión mutua y compartida. El amor entonces es una ruptura con la autonomía solitaria y una apertura a la alteridad. La construcción de una vida común desde la diferencia. Para Badiou el amor es un acontecimiento cuando dos sujetos se encuentran de forma inesperada y deciden construir una verdad del "dos", es decir, una visión del mundo compartida, irreducible al punto de vista de cada uno por separado.

La fidelidad amorosa no es simplemente afectiva o contractual, sino una decisión sostenida de atravesar el tiempo, los conflictos, las diferencias y los imprevistos, en nombre de esa verdad que se abrió en el encuentro. La ética del amor, entonces, no es moral ni romántica: es una práctica diaria de invención conjunta, de mantener vivo lo que se reveló como verdadero en el acontecimiento amoroso.

- *En la ciencia:* Un descubrimiento científico radical puede romper con los conocimientos establecidos y abrir una nueva posibilidad para el saber. La ciencia, cuando es fiel a los nuevos acontecimientos que surgen en su práctica, tiene la capacidad de transformar radicalmente nuestra comprensión del mundo. Ejemplos históricos como la teoría de la relatividad

de Einstein o la teoría evolutiva de Darwin, el modelo heliocéntrico de Galileo, muestran cómo la ciencia no se adhiere a las normas anteriores, sino que crea nuevas verdades.

La defensa del modelo heliocéntrico por parte de Galileo no fue solo una afirmación científica, sino también un acto ético en el sentido que propone Badiou: fiel a una verdad que trastocaba la cosmología dominante, enfrentó la Inquisición y el rechazo institucional. Galileo sostuvo lo que el acontecimiento científico había revelado, incluso cuando hacerlo implicaba peligro personal y aislamiento. La ética en la ciencia, entonces, no es solo el rigor técnico, sino la lealtad a lo verdadero incluso cuando desafía el poder, la tradición o el consenso. Es la valentía de sostener el pensamiento racional frente a la presión dogmática. Significa afirmar lo verdadero, aunque contradiga creencias impuestas o conveniencias políticas.

▪ *En el Arte:* El artista fiel a la verdad no busca agradar el mercado y complacer el gusto burgués sino mantener su compromiso con la forma descubierta incluso si es incomprendida. El cubismo y la ruptura con la representación clásica. El surgimiento del cubismo, con Picasso y Braque a la cabeza, fue un acontecimiento artístico que rompió con siglos de tradición pictórica basada en la perspectiva, la mimesis y la representación unificada del objeto. La fidelidad al acontecimiento cubista no consistió en seguir modas, sino en explorar una nueva manera de ver el mundo. Los artistas fieles no repitieron lo anterior ni se acomodaron al gusto del público, sino que sostuvieron una búsqueda formal y conceptual que transformó todo el campo del arte moderno. Aquí, la ética consiste en persistir en lo nuevo, sin garantías ni reconocimiento inmediato, y abrir un espacio sensible que antes no existía.

Hacia una ética fraterna como acontecimiento sostenido

La ética de la verdad, tal como la propone Badiou, permite pensar la fraternidad no como valor normativo, sino como práctica que se despliega en fidelidad a un acontecimiento que ha roto el orden. Ser fiel al acontecimiento de la fraternidad implica sostener su verdad en medio de resistencias, traiciones y capturas. Pero también implica reconocer sus límites: una ética de la fraternidad no puede imponerse, debe cuidarse de no convertirse en dogma.

Aquí surgen preguntas cruciales que resultan relevantes para la presentación que de la fraternidad en clave intercultural haremos en el siguiente capítulo: ¿Puede la fraternidad sostenerse solo como acontecimiento?, ¿cómo educar en la fidelidad a lo nuevo?, ¿qué papel juegan la pedagogía, la memoria histórica y la institucionalidad en la formación de sujetos capaces de habitar y sostener la fraternidad?, ¿es posible pensar la fraternidad en contextos interculturales no como una norma moral universalista, sino como un acontecimiento que rompe con las jerarquías culturales establecidas y abre un espacio para relaciones igualitarias entre diferencias? Estas preguntas invitan a reflexionar sobre cómo la fraternidad puede emerger como una verdad intercultural no impuesta, sino acontecimental, es decir, como algo que irrumpe y transforma los vínculos entre culturas desde una lógica de igualdad no totalizante.

¿Qué condiciones deben darse para que la fraternidad se afirme como un acontecimiento ético y no como una forma ideológica vacía que reproduce exclusiones en nombre de la unidad? Aquí se cuestiona la instrumentalización del término "fraternidad" (por ejemplo, en discursos nacionalistas o humanitarios), y se plantea cómo distinguir una fraternidad verdadera, producida por un acontecimiento transformador de una fraternidad falsa, que oculta jerarquías y desigualdades. ¿Puede formularse una nueva propuesta de fraternidad como acontecimiento intercultural, donde el vínculo entre sujetos no se base en la identidad compartida, sino en la fidelidad a una verdad que los iguala desde la diferencia? Esta pregunta apunta a re-imaginar la

fraternidad no desde la homogeneidad cultural, sino desde la experiencia común de una verdad que incluye lo distinto sin absorberlo, abriendo paso a una ética del encuentro entre diferencias.

Estas cuestiones no niegan la potencia del acontecimiento, la profundizan. Llamam a pensar una fidelidad sostenida no solo por el impulso excepcional, sino por prácticas éticas, educativas y culturales que mantengan viva su llama en la cotidianidad.

En Síntesis

La ontología de Alain Badiou permite reconfigurar profundamente la noción de fraternidad al situarla en el terreno de lo múltiple, de lo excluido y de lo que irrumpe sin ser contado por las estructuras dominantes. En lugar de pensar el ser como una entidad unificada y cerrada, Badiou nos invita a reconocerlo como una multiplicidad radical, cuya organización a través de la cuenta por uno, siempre deja fuera elementos que no se ajustan a su lógica. Es precisamente en esos márgenes donde puede surgir el acontecimiento, esa aparición imprevisible que trastoca el orden establecido y abre un nuevo campo de lo posible.

La fraternidad cuando es pensada como acontecimiento, no es un ideal abstracto ni un principio institucional, sino una verdad que irrumpe y desestabiliza las categorías sociales, políticas y simbólicas que rigen la convivencia. Su emergencia requiere, sin embargo, de sujetos fieles: individuos o comunidades que, sin garantías previas, se comprometen con su despliegue, sosteniéndola en medio de estructuras que tienden a negarla o capturarla.

En esta dirección, el capítulo ha mostrado cómo la verdad de la fraternidad no se impone, sino que se construye en el tiempo, mediante un procedimiento colectivo que desborda las formas tradicionales de pensar la ética y la política. La fidelidad a esta verdad no puede ser entendida como una mera afirmación emocional o voluntarista, sino como una práctica que transforma a

quienes la encarnan, los constituye como sujetos, y los inserta en una dinámica de creación de nuevos vínculos humanos.

No obstante, pensar la fraternidad únicamente como acontecimiento plantea interrogantes éticos, pedagógicos e históricos que deben ser abordados en el capítulo siguiente: ¿una fraternidad acontecimental puede sostenerse en la cotidianidad sin una formación ética deliberada?, ¿qué papel juegan la educación, la memoria histórica, la cultura o las instituciones en la configuración de sujetos capaces de ser fieles a esta verdad?, ¿cómo evitar que el acontecimiento de fraternidad sea traicionado, negado o capturado por lógicas de poder?

Estas preguntas abren la reflexión hacia el tercer capítulo, donde se articulará la ontología de Badiou con una ética intercultural de la fraternidad, buscando responder a estos desafíos desde una perspectiva que combine la ruptura del acontecimiento con los procesos formativos que le dan sostenibilidad y sentido.

3. La fraternidad: un acontecimiento para un fiel diálogo intercultural

La historia de la humanidad esta atravesada por una tensión permanente entre la afirmación de la identidad y la apertura al otro, es decir, entre identidad autónoma y alteridad. Esta tensión se ha manifestado de múltiples formas en los conflictos religiosos, la colonización cultural, la exclusión de los pueblos originarios, el racismo estructural y las lógicas de dominación económica. Frente a este conflicto muchas propuestas éticas, filosóficas y políticas, han querido trazar senderos como propuestas para la convivencia plural.

Se sostiene en este trabajo que el diálogo intercultural necesita ser repensado desde una categoría ética y ontológica más radical: la fraternidad entendida como acontecimiento. Que no sea una categoría moral ornamental ni solamente una propuesta filosófica ilustrada, sino una irrupción concreta vivida, que transforma la relación entre los sujetos, más allá de sus posiciones culturales e identitarias. Desde esta perspectiva, la fraternidad no es un presupuesto del diálogo, sino su posibilidad más originaria; allí donde el otro aparece como hermano a partir de una decisión ética, se abre el verdadero espacio y tiempo para el encuentro fiel y transformador.

Este planteamiento se apoya en dos fuentes filosóficas que dialogan desde distintas tradiciones: Raúl Fornet-Betancourt a partir de su ética de la dignidad, la hospitalidad, el reconocimiento y la convivencia y Alain Badiou desde un acontecimiento de la ontología del acontecimiento y la fidelidad. De Fornet-Betancourt se toma la convicción que el reconocimiento del otro, como portador de sentido especialmente en contextos históricos de exclusión, es el núcleo de una ética del diálogo. De Badiou se enfatiza la fuerza del acontecimiento como aquello que rompe el orden de lo contable e instituye una verdad que exige una fidelidad. Desde la confluencia de ambos la fraternidad se presenta como la categoría capaz de pensar una política de encuentro más allá de la tolerancia liberal o el multiculturalismo funcional.

Sin embargo, esta propuesta no nace únicamente de la filosofía, es también el fruto de una experiencia concreta y prolongada en contextos educativos y comunitarios, donde se ha sido testigo de momentos que no caben en ninguna teoría previa: gestos, ternuras, palabras, decisiones, intencionalidades, que manifiestan una verdad irreductible. Esos momentos vividos muchas veces entre personas cuya única característica común es que son humanos y en ese sentido hermanos, han revelado que la fraternidad no es una abstracción, sino una posibilidad real que emerge incluso muy cerca de las fronteras del conflicto y la pobreza, pobreza no únicamente económica.

En este sentido, el propósito de este capítulo es articular el rigor filosófico con el testimonio de vida, y entrelazar la reflexión crítica con una experiencia concreta y encarnada, capaz de dar cuerpo a los conceptos.. Desarrollaremos en primer lugar una comprensión personal de la fraternidad como acontecimiento, ternura y fidelidad. Luego, analizaremos cómo esta visión se enriquece desde el pensamiento de Forner-Betancourt, especialmente en lo que respecta a dignidad, hospitalidad, reconocimiento y convivencia. En ese itinerario Badiou también nos permitirá comprender la fraternidad como un acontecimiento que irrumpe el orden de lo mismo y que lejos de ser solo una virtud moral o una exigencia humanista, convoca a una fidelidad sostenida, una verdad que emerge sin garantías, una cuenta por uno estructurante que exige una subjetivación activa, una radical decisión ética. Si toda verdad comienza con un acontecimiento como lo cree Badiou y se sostiene en la fidelidad, la fraternidad puede pensarse como la verdad que nace del reconocimiento del otro, como igual sin ser idéntico, como portador de una universalidad concreta, como lo cree Forner-Betancourt, que no borra la diferencia, sino que la eleva a la hermandad y en ese sentido a la comunión; es verdad política, ética y espiritual en proceso.

La fraternidad desde la experiencia, el corazón de una intuición

Yoryi llegó al programa tres meses después de iniciado el año lectivo. Su madre, visiblemente preocupada, había solicitado encarecidamente que lo recibieran, explicando que, por su trabajo, no tenía quién lo cuidara después del colegio. Además, por su diagnóstico de nivel 1 dentro del espectro autista, Yoryi requería atención especial y acompañamiento constante.

PREA Refugio es un programa de refuerzo escolar y alimentario dirigido a la infancia de estratos 1 y 2. Su misión es brindar un espacio seguro y significativo para niños y niñas en situación de vulnerabilidad, sosteniéndose en cuatro principios fundamentales: paz, reconciliación, esperanza y armonía. En ese marco, cada nuevo ingreso representa una oportunidad para construir comunidad desde la diferencia y la acogida.

El primer día de Yoryi no fue fácil. Como es comprensible, llegó muy nervioso a un lugar desconocido, con ruidos nuevos, rostros extraños y dinámicas aún ajenas. Además, su manera particular de comunicarse, profundamente singular, lo hacía parecer aislado o distante ante los ojos de los demás. La tutora lo presentó al grupo, y los niños, como era costumbre, repitieron su nombre en voz alta y le dieron la bienvenida. Yoryi permanecía inmóvil, con la mirada fija en un punto lejano, hasta que de pronto, como si algo dentro de él se activara, emitió un grito y corrió hacia un rincón del aula.

La profesora, con intuición pedagógica y ternura, intentó acercarse para acompañarlo, pero antes de que pudiera hacerlo, Antonio, un niño de ocho años, delgado, curioso y de sonrisa tierna, se adelantó. Con una naturalidad desconcertante, puso su pequeña mano sobre el hombro de Yoryi y le dijo suavemente: “Tranquilo, ven conmigo”. Sin mostrar resistencia ni miedo, Yoryi aceptó la invitación y caminó junto a él. Se sentaron juntos. La jornada transcurrió desde entonces sin sobresaltos. Al finalizar el día, movida por la extrañeza de lo ocurrido, la tutora se acercó a Antonio y le preguntó si conocía a Yoryi. Él, sin titubeos, respondió que no, que era la primera vez

que lo veía. Intrigada, ella insistió: “¿Y entonces, por qué lo acompañaste? ¿Por qué te acercaste así, como si lo conocieras de antes?”. Antonio la miró con sorpresa, como si no entendiera del todo la pregunta, y respondió con desarmante sencillez: “Porque necesitaba ayuda. Había que acompañarlo”.

Ese día, algo profundo ocurrió. Sin discursos ni explicaciones, Antonio había encarnado un acontecimiento. No solo reaccionó con empatía; declaró, con su gesto y con sus palabras, una verdad silenciosa: la fraternidad es posible. Yoryi, desconocido, diferente, sin nombre aún en el grupo, fue reconocido como hermano. No se sabía de dónde venía, quiénes eran sus padres, cuánto tiempo estaría en el programa, ni por qué se comportaba como lo hacía. Pero Antonio, sin saberlo, nos recordó lo esencial: cuando alguien irrumpe en nuestra vida necesitando compañía, lo fraterno no se pregunta demasiado; se ofrece, se da.

Ese gesto pequeño, casi invisible, cambió el clima del aula. No por la excepcionalidad del acto, sino por la verdad que traía consigo. Antonio no hizo un favor, ni actuó desde un ideal aprendido; simplemente fue fiel a un impulso justo. Su manita sobre el hombro de Yoryi fue más que un consuelo; fue una declaración de pertenencia, una pedagogía viva. Ese día, todos fuimos enseñados.

La experiencia que he relatado no es una anécdota marginal ni un dato afectivo al margen del pensamiento; al contrario, constituye el núcleo originario de este trabajo: un acontecimiento de fraternidad que interrumpió lo que se esperaba, reveló una verdad silenciosa, y que exigió una fidelidad sostenida. En clave de Badiou, desde allí se articula la comprensión filosófica de la fraternidad, porque fue una irrupción del acontecimiento, algo que no estaba previsto por el orden de lo establecido, pero que exige ser declarado y sostenido. En efecto, el acontecimiento de la verdad no se ajusta a las lógicas identitarias ni institucionales. No se trata de una relación basada

en el interés, la afinidad o el deber legal. Es el surgimiento de una relación inesperada que sin tener por fundamento la semejanza, inaugura una nueva posibilidad de vínculo, es lo que Badiou llama “confianza como punto de verdad”, allí donde algo acontece, en una situación que, si se le es fiel, transforma al sujeto que lo vivió.

La fidelidad a ese acontecimiento no consiste en repetir la emoción del primer encuentro, sino en sostener sus implicaciones a lo largo del tiempo, incluso cuando se enfría el entusiasmo inicial. En este caso la fidelidad se ha expresado en el trabajo con niños y niñas; en la defensa de sus voces, en la pedagogía de la ternura, en la resistencia contra toda forma de exclusión. Es un modo de habitar el mundo y esa decisión, por tanto, configura una subjetividad fiel que Badiou opone al cinismo del mundo, a la ética del mal.

Al mismo tiempo, esta experiencia puede leerse desde la clave del reconocimiento, como propone Fornet-Betancourt. En su ética del diálogo intercultural, él sostiene que la humanidad del otro es un llamado que antecede a cualquier mediación racional. En ese sentido, la fraternidad no parte de una construcción teórica, sino de una respuesta a la presencia del otro en su fragilidad. Lo que se rebela allí no es sólo una necesidad, sino una dignidad que interpela. La experiencia vivida, no mostró solamente a un niño necesitado de afecto y cuidado, de acompañamiento, de respeto; sino un hermano portador de sentido, cuyo rostro cuestionaba las categorías y el modo de habitar la realidad propios.

La fraternidad no se reduce a una síntesis conceptual posterior a la experiencia, sino que constituye la continuidad reflexiva de una vivencia compartida, que encuentra en el pensamiento una forma de permanecer fiel a su origen ético y encarnado. Lo vivido exige ser pensado y lo pensado para no traicionar lo vivido, debe mantener su fidelidad al acontecimiento original. No es una experiencia que se cierra en sí misma, sino que se abre a una universalidad: la posibilidad de

que el otro, cualquier otro, pueda ser reconocido como hermano. Esa posibilidad, cuando se asume, transforma no solo la relación interpersonal, sino la forma de concebir la política, la pedagogía, y la convivencia intercultural.

Pensar con Fornet-Betancourt y Badiou, encuentros, desplazamientos y fidelidades.

El pensamiento que aquí se propone no nace en el vacío, ni pretende la originalidad como ruptura total. Surge más bien, como un gesto de fidelidad a una experiencia concreta de fraternidad que ha acontecido en el seno de un trabajo educativo, comunitario y humano. Esa experiencia, exige ser pensada. Para ello me he apoyado en dos pensadores modernos mayores, Raúl Fornet-Betancourt y Alain Badiou. Pero la fidelidad de dicha experiencia también me obliga a desplazarme de ellos, de donde sus marcos conceptuales no alcanzan a dar cuenta todo su peso. Este apartado reconoce esos encuentros, desplazamientos y fidelidades.

De Fornet-Betancourt recibo el impulso ético y político, a partir del reconocimiento del otro como sujeto de dignidad. Su pensamiento es parte de una convicción de que el diálogo intercultural no puede reducirse a una negociación de intereses, ni a una coexistencia de diferencias, sino que debe abrirse a una transformación mutua, a una disposición a descentrarse. En su lectura del contexto latinoamericano, Fornet-Betancourt afirma que el otro, es decir, el indígena, el afrodescendiente, el empobrecido, el niño, la mujer, el inmigrante no debe ser tolerado ni simplemente incluido, sino reconocido como sujeto histórico y episteme, portador de sentido.

Este gesto ético resuena profundamente con la experiencia fundante de este trabajo. El momento en que un niño sin poder, sin voz institucional, irrumpe como hermano y se porta como tal, ese encuentro no fue posible por consenso racional, sino por una apertura del corazón, una

intuición luminosa que transformó toda su perspectiva. Fornet-Betancourt ayuda a pensar ese gesto en clave política, ética y pedagógica.

Badiou por su parte ofrece la arquitectura ontológica que permite entender esa fraternidad como acontecimiento. Algo que rompe con la lógica contable del mundo. Eso de la cuenta por uno y que inaugura un nuevo orden de verdad. Su noción de fidelidad al acontecimiento permite pensar que la fraternidad no es una virtud estable, sino una tarea sostenida, una decisión subjetiva que rehace al sujeto, que lo constituye. Esta conceptualización permite alejar a la fraternidad del sentimentalismo o del moralismo y situarla en el terreno de la verdad: una verdad que no está garantizada por el Estado, menos por la religión o la tradición, sino por el compromiso con lo que ha acontecido.

No obstante, la experiencia a la que este trabajo busca ser fiel también tiene desplazamientos respecto a ambos autores. Con Fornet-Betancourt, me separo, allí donde su pensamiento permanece, en parte dentro del marco de la racionalidad comunicativa. Si bien valoro profundamente el énfasis que Fornet-Betancourt pone en el diálogo como fundamento de la filosofía intercultural, considero necesario matizar su propuesta. En algunos contextos, el encuentro con el otro no se da necesariamente a través de la palabra, ni puede reducirse a un intercambio discursivo. Existen formas de relación, corpóreas, simbólicas, silenciosas o incluso conflictivas, que también configuran modos legítimos y significativos de encuentro. En este sentido, el riesgo de centrar excesivamente la mediación en el diálogo verbal es invisibilizar aquellas experiencias donde la presencia del otro se manifiesta de manera no discursiva, pero no por ello menos ética o transformadora. La fraternidad que ha irrumpido no fue medida por conceptos ni por acuerdos, sino por un gesto, una caricia, una demanda muda. Se trata de un

lenguaje anterior a la gramática del entendimiento que no siempre encuentra espacio en los discursos de la filosofía clásica del diálogo.

Con Badiou, el desplazamiento es doble, por un lado, su ontología rigurosa y matemática, no logra incorporar la ternura, el cuidado, el cuerpo y la fragilidad, como dimensiones constitutivas del acontecimiento. La fidelidad que aquí se vive no es una perseverancia racional, sino una fidelidad afectiva, encarnada, que requiere presencia, ternura, bondad y riesgo. Me distancié en la concepción de fidelidad en Badiou porque su estructura formal y su orientación hacia el acontecimiento como verdad universal dejan de lado la dimensión afectiva, encarnada y relacional que considero fundamental. La fidelidad no es sólo una perspectiva lógica, sino una forma de presencia sostenida que implica ternura, cuidado y riesgo compartido con otros cuerpos vulnerables. Y vulnerables somos todos. Por otro lado, Badiou piensa los acontecimientos en registros históricos como la ciencia, la política, el amor romántico, el arte, mientras que la fraternidad que aquí se declara ha acontecido en lo cotidiano, en lo humilde, en lo menor, sin espectáculo, sin mayores inteligencias ni estructuras.

Fidelidad al acontecimiento de la fraternidad: pensar con ellos, y más allá de ellos.

¿Por qué pensar con ellos y más allá de ellos? Porque la fidelidad a la fraternidad acontecida no puede ser una repetición de teorías ajenas: por muy lúcidas, profundas y estructuradas que sean; se necesita elaborar un pensamiento propio, situado, afectado, que combine la radicalidad del acontecimiento con la ternura del rostro, la universalidad de la verdad, con la fragilidad del encuentro.

Por eso, aquí se propone una categoría nueva, la fraternidad acontecimental y encarnada, como núcleo de un diálogo intercultural, que no se sostiene en la tolerancia ni en el protocolo,

sino en la verdad compartida de la vulnerabilidad humana. Dialogar con Fernet-Betancourt y Badiou es un acto de gratitud y fidelidad, pero apartarse de ellos, allí donde lo vivido exige otras palabras y otras categorías, es también un acto de fidelidad porque la fraternidad sí es acontecimiento, no pide obediencia ni sujeción, pide creación.

Me separo de ambos allí donde sus categorías no alcanzan a pensar la ternura como forma de verdad, la infancia como lugar filosófico y la fidelidad cotidiana como praxis de transformación social.

El acontecimiento de la fraternidad en este punto se propone una última afirmación. Si la fraternidad que aquí se esboza ha irrumpido como acontecimiento, entonces es necesario reivindicarla también como procedimiento de verdad. En ese sentido, la noción de verdad de Badiou como fidelidad a un acontecimiento que rompe con la estructura del mundo, sigue siendo una herramienta fecunda. Pero este trabajo desplaza su eje hacia un territorio inexplorado por el propio Badiou, que llamaríamos el de la fraternidad menor, aquella que no se manifiesta en los grandes nombres de la historia, sino en los espacios cotidianos de la ternura, la escucha, el cuidado, y la presencia. Aquí no están los grandes héroes revolucionarios, ni los admirados artistas, ni los reputados políticos, ni los reconocidos amantes.

La fraternidad que ha irrumpido no se impone como idea abstracta ni se define como valor universal previo, sino que acontece en lo imprevisto y marginal; y a partir de ahí, funda un nuevo sentido. Como todo verdadero acontecimiento no tenía nombre antes de suceder y sólo se reconoce como tal desde la fidelidad que lo sigue; no se trata por tanto de una fraternidad moralizante o regulada por discursos éticos, sino una fraternidad vivida, encarnada, que desestructura lo dado y permite una reorganización del sentido desde la verdad del encuentro. Fernet Betancourt lo denominaría la globalización de la fraternidad. Una propuesta que apunta a

reconfigurar los vínculos humanos desde una ética de la hospitalidad y la responsabilidad mutua. Así como en Badiou, la fidelidad al acontecimiento engendra un sujeto nuevo, el sujeto de la verdad, constituido por su compromiso con una irrupción que transforma el campo de lo posible. También aquí la fraternidad opera como una fuerza subjetiva transformadora. Quien ha sido interpelado por la experiencia fraterna, quien ha abierto su vida a la presencia del otro, ya no puede pensar actuar ni habitar el mundo como antes. Su subjetividad queda atravesada por una alteridad que no se reduce a lo mismo y que reclama una forma de existencia. Marcada por la vulnerabilidad compartida, el cuidado y el reconocimiento recíproco. La lógica del mundo que contaba por uno, es decir, que excluía, que reducía al otro al número, utilidad, amenaza o mercancía, es fracturada por la irrupción del rostro, que exige ser amado como hermano. Esa fractura no exige una fe ciega, ni un programa político, ni una ideología sino una fidelidad, lúcida y tierna a lo que ha sido revelado como verdad. Aquí entonces, no sólo se declara que la fraternidad es un acontecimiento; se afirma además que su verdad se juega en la vida diaria, en las decisiones pequeñas pero transformadoras, y que esa verdad solo puede sostenerse si somos fieles, con todo el cuerpo, con toda la inteligencia, al llamado silencioso de quien nos reclama como hermanos. La fraternidad que aquí se propone es la irrupción de lo inesperado, que me llama a salir de mí, y a fundar un nosotros allí donde no había ningún nosotros posible.

Una verdad comienza en el temblor de un gesto, no en la certeza de un sistema. Ser fiel a la fraternidad menor es, ante todo, aprender a habitar el tiempo del acontecimiento, ese tiempo no programado donde cada encuentro, por mínimo o inesperado que sea, puede ser un nuevo comienzo. La fraternidad que aquí se afirma no nace del deber, ni de la necesidad estratégica de construir acuerdos o resolver diferencias. Nace del deseo de estar con el otro, del reconocimiento

silencioso de una pertenencia compartida, de la intuición de que, por un instante, somos comunidad.

Ese deseo se expresa en lo cotidiano, en una conversación al terminar una clase, en un diálogo informal con quien espera en la misma fila, en una charla breve durante una comida o en una conversación más larga y profunda entre un docente y su asesorado. En todos esos momentos, sin ruido ni solemnidad, puede acontecer una verdad: la de ser hermanos, aunque no nos conozcamos, aunque no compartamos origen, idioma o historia. Ahí aparece la fraternidad menor.

Y es justamente en ese marco donde adquiere sentido pensar con Fornet-Betancourt y Badiou, pero también más allá de ellos. En una conversación informal, alguien me preguntó: “¿Para qué le sirve a usted la combinación de estos dos autores?”. Y aunque la pregunta podría sonar teórica, el contexto la hizo profundamente humana. Lo que queríamos, y lo que seguimos queriendo, es que esta combinación no quede en clave negativa, como si se tratara solo de una crítica a sus límites. Más bien, se trata de un gesto afirmativo; tomar lo mejor de cada uno y a partir de la experiencia, transformarlo en algo nuevo.

Fornet-Betancourt insiste con razón en la necesidad de un diálogo intercultural que tenga fundamento ético, que no se reduzca al intercambio de tolerancias ni al utilitarismo de la política del reconocimiento. Su horizonte es el de la reconciliación entre mundos heridos. Badiou por su parte, nos ofrece la categoría del acontecimiento; esa irrupción que transforma al sujeto y lo compromete con una verdad nacida en lo inesperado. Ambos, desde lugares distintos, coinciden en la necesidad de crear condiciones para que el diálogo sea posible.

Pero más allá de garantizar un marco para resolver asuntos, ya sean culturales, políticos o institucionales, lo que se quiere afirmar aquí es otra cosa; que también se puede hablar

simplemente por el gusto de hablar, de compartir, de estar. No todo diálogo es estratégico. No todo acontecimiento exige una acción grandiosa. A veces, lo verdaderamente político ocurre en el gesto más sencillo: en sentarse junto a alguien sin preguntarle de dónde viene; en escuchar una historia sin necesidad de responder; en decir “hermano” sin tener razones.

La categoría de fraternidad menor construida a partir del diálogo con estos pensadores, pero también más allá de ellos, no busca resolver problemas, sino abrir espacios. Espacios para la palabra gratuita, para el afecto no planificado, para la compañía no condicionada. En ese sentido, se convierte en una estrategia no para imponer la paz, sino para habitarla. No para resolver conflictos, sino para evitarlos, para construir vínculos. No para uniformar identidades, sino para celebrar la diferencia como posibilidad de comunión. Así, esta fraternidad menor no es la solución a un problema, sino la afirmación de una verdad: que aún podemos hablarnos, tocarnos, mirarnos, compartir la mesa o el aula, sin otro motivo que el de sabernos hermanos. Y eso, quizá, es lo más transformador.

Fraternidad mayor y fraternidad menor: entre la norma y el acontecimiento

Pero si se habla de fraternidad menor, ¿cuál sería entonces la fraternidad mayor?

Llamo fraternidad mayor a aquella que ha sido codificada, proclamada y normatizada por las grandes narrativas de la humanidad: sistemas filosóficos, doctrinas religiosas, marcos jurídicos o ideologías políticas. Es la fraternidad elevada a principio universal, formulada como ideal normativo que debe regir las relaciones entre los seres humanos, independientemente de sus contextos concretos. Su forma puede ser jurídica, como en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que afirma la igualdad y la hermandad de todos los seres humanos; política, como en la célebre tríada de la Revolución Francesa, libertad, igualdad, fraternidad, que inscribe

lo fraterno como principio de ciudadanía; o religiosa, como en las diversas teologías del amor fraternal que proponen una humanidad unida como hijos e hijas de un mismo Dios.

Esta fraternidad mayor ha sido, sin duda, una conquista histórica: ha ampliado horizontes de justicia, ha legitimado luchas emancipadoras, ha inspirado movimientos de solidaridad planetaria. No se trata, por tanto, de negarla ni de despreciarla. Pero sí de reconocer sus límites. Porque al operar desde el plano de la abstracción normativa, la fraternidad mayor corre el riesgo de volverse formal, distante, incluso violenta. Se formula como mandato ético universal, pero muchas veces no desciende al espesor concreto de la vida; se pronuncia desde las cumbres del ideal, pero olvida los cuerpos heridos, las voces apagadas, los gestos frágiles.

El problema aparece cuando esta fraternidad mayor se transforma en exigencia vacía: cuando se impone como deber sin mediación afectiva; como principio sin carne; como valor que unifica, pero borra las diferencias. Entonces, paradójicamente, puede volverse excluyente: lo que no encaja en su modelo de humanidad queda al margen; lo que no responde a su protocolo de reconocimiento es desautorizado. La historia lo demuestra: en nombre de la fraternidad universal se han colonizado pueblos, se han borrado singularidades, se han silenciado disidencias. Fraternidad sí, pero bajo ciertas condiciones: las del que define el modelo.

Es precisamente desde allí que emerge la necesidad de afirmar una fraternidad menor. No como negación de la mayor, sino como su contrapunto encarnado; no como alternativa abstracta, sino como experiencia viva que brota en los márgenes, en lo pequeño, en lo no instituido. La fraternidad menor no proclama principios: acoge presencias. No exige lealtad a un ideal: pide fidelidad a un encuentro. No homogeniza: singulariza. No generaliza: reconoce. No habla desde la ley, sino desde el gesto. Su lenguaje no es el de los manifiestos ni el de las constituciones, sino el de los cuerpos, los silencios, las miradas, los cuidados.

La fraternidad menor es la que acontece cuando alguien se sienta junto al otro, no porque debe, sino porque lo desea. Es la que nace en una conversación inesperada, en una mano que consuela, en un nombre pronunciado con respeto, en la disponibilidad sin cálculo. No busca resolver el mundo, sino estar allí donde el otro sufre o resiste como una presencia cercana, no invasiva. Es silenciosa, humilde, inaparente. Pero su fuerza es real: porque allí donde se da, se transforma algo. Y esa transformación, aunque no sea política en el sentido clásico, es profundamente ética, profundamente humana.

Por eso, este trabajo no se inscribe contra la fraternidad mayor, pero sí en su interpelación porque en tiempos de abstracciones vacías, la fraternidad menor recuerda que lo humano no se juega solo en el principio, sino en el rostro; que la justicia no se agota en la ley, sino que comienza en la acogida; y que el verdadero amor fraternal no se decreta: se vive, se cuida, se hace carne.

La experiencia de Yoryi y Antonio, citada arriba no fue la aplicación de una política de inclusión, ni la ejecución de un currículo de ciudadanía, ni el cumplimiento de los derechos del niño. Fue otra cosa. Algo menor. Algo sin nombre oficial. Una verdad silenciosa que se abrió paso en medio de la rutina escolar. Y esa verdad era fraterna. En esa escena no había ninguna proclamación de fraternidad, ningún discurso, ningún principio abstracto. Pero la fraternidad aconteció no en forma de un valor declarado, sino como un gesto encarnado. No como fraternidad mayor, sino como fraternidad menor.

Y es que muchas veces, lo que más transforma no es lo que se declara solemnemente, sino lo que ocurre en los márgenes: allí donde nadie espera que algo grande suceda, y sin embargo sucede.

TABLA 1. FRATERNIDAD MAYOR VS. FRATERNIDAD MENOR		
Dimensión	Fraternidad mayor	Fraternidad menor
Origen	Declarada desde sistemas filosóficos, religiosos o políticos	Acontece en la experiencia concreta, en lo cotidiano, en lo inesperado
Forma	Abstracta, ideal, normativa	Encarnada, singular, situada
Lenguaje	Universalista, institucional, jurídico o doctrinal	Íntimo, afectivo, a veces silencioso
Vínculo	Basado en principios éticos o dogmas compartidos	Basado en el rostro, la vulnerabilidad y la ternura del otro
Temporalidad	Estable, permanente, institucionalizada	Frágil, interrumpida, exige fidelidad sostenida
Espacio de manifestación	Constitución, iglesia, escuela, organización	Calle, casa, cuerpo, gesto, comunidad de base
Sujeto	El ciudadano, el creyente, el militante	El niño, el excluido, el educador, el hermano inesperado
Peligro	Convertirse en ideología, moralismo, imposición	Ser olvidada por lo pequeño de su aparición o no reconocida como verdad
Fidelidad	Obediencia a un ideal común	Respuesta sostenida al llamado de un otro que irrumpe
Horizonte filosófico	Ilustración, cristianismo universalista, derecho moderno	Ontología del acontecimiento (Badiou), Pedagogía Intercultural (Fornet-Betancourt)
Un contraste entre dos formas de comprender la fraternidad: la “mayor”, vinculada a sus formulaciones históricas y abstractas, y la “menor”, acontecimental y encarnada.		

Tensiones y peligros de la fraternidad menor, ¿cómo no perder su verdad?

Como toda experiencia frágil, sutil y no normativa, la fraternidad menor, comprendida aquí como un acontecimiento ético que no se impone desde instituciones ni sistemas, sino que irrumpe en lo cotidiano con la fuerza de lo verdadero, está expuesta a diversas formas de desfiguración. Estas amenazas no anulan su valor ni su potencia, pero sí interpelan la necesidad de encontrar formas de sostenerla, pensarla, transmitirla, sin traicionar su singularidad ni su humildad.

1. Institucionalización. Lo que no se institucionaliza, corre el riesgo de no ser reconocido como valioso. Uno de los primeros peligros de la fraternidad menor es su carácter invisible. Al no expresarse en estructuras formales, programas estatales ni sistemas normativos, corre el riesgo de ser considerada “menor” también en sentido negativo: como irrelevante, anecdótica o simplemente emocional. En un mundo obsesionado con la eficiencia, los indicadores y los resultados medibles, lo que no puede cuantificarse tiende a desestimarse. Sin embargo, muchas de las transformaciones más profundas ocurren precisamente en ese nivel “no programado”: en el gesto gratuito, en la palabra inesperada, en el cuidado silencioso. El desafío aquí no es institucionalizar lo fraterno lo cual podría anular su carácter libre, sino crear formas de reconocimiento simbólico y narrativo que permitan visibilizarlo sin convertirlo en norma obligatoria. Narrar, testimoniar, educar desde la experiencia es ya una forma de resistencia a su invisibilización.

2. Sentimentalismo. Lo fraterno reducido a emoción efímera, sin responsabilidad ni permanencia. Cuando la fraternidad menor se interpreta únicamente como un sentimiento, como una especie de buena voluntad pasajera o emoción “bonita”, corre el riesgo de despolitizarse y descomprometerse. El sentimentalismo vacía de fuerza ética el acontecimiento fraterno,

reduciéndolo a afecto sin consecuencia. Pero la fraternidad que aquí se defiende no es una emoción efímera, es una verdad, es decir, una forma de existencia que compromete, que interpela, que exige cuidado, memoria y continuidad. Si se queda en el registro emocional, el gesto fraterno puede disolverse tan rápidamente como apareció. La fidelidad al acontecimiento exige, por el contrario, una forma sostenida de presencia; no se trata de sentir algo por el otro, sino de decidir estar con él.

3. *Repliegue comunitarista.* Otro riesgo es el de que la fraternidad menor se convierta en una forma cerrada de comunidad, un refugio afectivo entre quienes ya se reconocen como “hermanos”, sin apertura real hacia el otro radical, el diferente, el no esperado. Cuando esto ocurre, lo fraterno se transforma en una forma de repliegue identitario; en lugar de abrir horizontes, los cierra; en lugar de generar hospitalidad, crea pertenencias excluyentes. Este peligro es especialmente agudo en contextos marcados por el dolor colectivo, donde el trauma compartido une, pero también puede aislar. La fraternidad menor si ha de ser acontecimiento transformador, no puede quedarse en lo afectivo-comunitario; debe volverse también apuesta ética por la inclusión, la pedagogía del cuidado y el ejercicio político de apertura.

El riesgo del repliegue comunitarista adquiere una dimensión particular cuando se considera desde la perspectiva de la interseccionalidad. Esta categoría —forjada en los feminismos negros y decoloniales, especialmente a partir del trabajo de Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins o Angela Davis— ha servido para nombrar y visibilizar la complejidad de las múltiples formas de opresión que se entrecruzan: racismo, sexismo, clasismo, capacitismo, homofobia, entre otros. Gracias a ellas, se ha podido comprender que no hay una sola lucha, sino muchas formas simultáneas de vulneración que afectan de modo específico a cuerpos concretos.

En este marco, muchas comunidades históricamente vulneradas, feministas, LGBTIQ+, indígenas, afrodescendientes, personas en situación de discapacidad, entre otras, han encontrado en la fraternidad entre pares un refugio vital. Ese refugio ha sido, sin duda, espacio de cuidado, de reparación, de reorganización subjetiva, incluso de supervivencia. La fraternidad se ha tejido allí como un acto de resistencia: frente a la exclusión estructural, el silencio impuesto, la violencia normalizada. En estos casos, la fraternidad es memoria y abrigo, cuerpo colectivo y palabra restaurada.

Sin embargo, esa misma fraternidad puede convertirse en frontera cuando se absolutiza como única forma de pertenencia o cuando en nombre del dolor compartido, se levantan muros simbólicos que impiden el diálogo con otras alteridades. El pensamiento interseccional, si bien nace del reconocimiento de múltiples diferencias, puede también ser utilizado de manera instrumental como marcador identitario cerrado, en lugar de convertirse en plataforma ética de apertura. Cuando se transforma en instrumento de verificación de legitimidad, “¿quién sufre más?, ¿quién tiene más derecho a hablar?”, se corre el riesgo de convertir la experiencia del dolor en competencia de exclusión. Lo que comenzó como apertura puede así devenir repliegue.

Desde la perspectiva de la fraternidad menor como acontecimiento, este es un punto crítico. Si la fraternidad se reduce a una forma de lealtad grupal, su potencia transformadora se debilita. Si se convierte en espacio cerrado de resonancia identitaria, pierde su capacidad de encuentro. Si solo acoge a quienes comparten el mismo tipo de herida, deja fuera a los que sufren distinto. La fraternidad menor, si ha de ser una verdad ética, no puede ser frontera. Tiene que ser umbral.

Pensada desde la interseccionalidad, la fraternidad menor no niega el valor del cuidado entre pares, ni relativiza las luchas específicas. Lo que hace es invitar a trascender el dolor como

límite de comunidad para reconocerlo como posibilidad de apertura. Propone no quedarse en la genealogía de la herida, sino convertir esa herida en pedagogía relacional. En lugar de preguntar “¿de qué opresión vienes tú?”, se pregunta “¿cómo podemos acompañarnos en esta vulnerabilidad común?”

Esto no implica renunciar a las diferencias, sino habitar una ética del encuentro donde el dolor propio no impida reconocer el dolor del otro. Se trata de una pedagogía que forma para el cuidado sin tribalismo, sin egoísmos, sin fundamentalismos, para la memoria sin exclusión, para la lucha sin encierro. Solo así, la fraternidad que nace en la trinchera puede convertirse también en posibilidad política, en lenguaje común, en apertura generosa a otras formas de vivir la diferencia.

Desde esta clave, la interseccionalidad y la fraternidad menor no se oponen: se potencian mutuamente cuando dejan de ser instrumentos de afirmación grupal y se convierten en marcos para la solidaridad afectiva, política y pedagógica. Allí donde se cruzan las heridas, puede nacer también una nueva forma de comunidad; no cerrada sobre sí, sino abierta al otro radical, al inesperado, al aún no comprendido. No una comunidad basada en la identidad, sino en la fidelidad al acontecimiento del encuentro.

4. Despedagogización. Uno de los desafíos más importantes es cómo transmitir la fraternidad sin imponerla, cómo educar en ella sin volverla doctrina ni protocolo. La despedagogización ocurre cuando se da por hecho que lo fraterno simplemente “aparece” y no requiere cultivo, mediación, lenguaje, cuidado ni tiempo. Sin embargo, el acontecimiento fraterno, aunque siempre sea imprevisible, puede ser acogido, preparado y sostenido por prácticas pedagógicas que eduquen la mirada, afinen la escucha, dispongan el cuerpo a la hospitalidad. La fraternidad no se enseña como una asignatura, pero sí se puede aprender a reconocerla, nombrarla,

cuidarla, darle continuidad. Sin ese trabajo pedagógico, corre el riesgo de quedar como gesto aislado, sin memoria ni proyección.

Estas amenazas no anulan la potencia del acontecimiento fraterno, pero lo desafían: a organizarse sin perder su naturaleza menor; a educarse sin dejar de ser singular; a permanecer sin anquilosarse. El reto está en encontrar un equilibrio entre formalización y libertad, entre pedagogía y espontaneidad, entre lo común y lo irrepetible. Solo así, la fraternidad menor podrá ser sostenida en el tiempo como verdad viva, y no como recuerdo nostálgico.

Cuando la fidelidad no basta: fraternidad menor y su urgencia frente a los procedimientos de verdad

Una de las intuiciones centrales de esta tesis ha sido que la fraternidad no se impone, ni se deduce de un deber moral o de una política de reconocimiento, sino que irrumpe como un acontecimiento: imprevisible, irreductible, encarnada. A esta fraternidad acontecimental se responde, no como una exigencia externa, sino como una forma de fidelidad interna, como disponibilidad del sujeto a dejarse transformar por lo que ha acontecido. En este horizonte, cabe ahora plantear una situación paradójica; ¿es posible que dos sujetos, fieles al mismo acontecimiento, no lleguen a ser fraternos entre sí?

La respuesta, aunque incómoda, es afirmativa. Dos sujetos pueden compartir una experiencia fundante, una irrupción de sentido, una verdad encarnada, un quiebre en lo dado, y sin embargo, no reconocer en el otro un hermano, no abrirse a la relación. El propio Badiou lo intuyó, cuando escribió; “sabemos empíricamente, que hay muchas maneras de ser fieles a un

acontecimiento: estalinistas y trotskistas proclamaban su fidelidad a octubre de 1917, pero unos masacraban a los otros”¹²² (Badiou. 2003, p. 261)

La fidelidad al acontecimiento no garantiza, por sí sola, el vínculo fraterno. Puede sostener un compromiso político, una causa común, un ideal ético compartido, pero la fraternidad exige algo más: una apertura afectiva, una renuncia a la competencia, una disposición a acoger al otro no por lo que representa, sino por lo que es.

Aquí se revela un matiz decisivo: la diferencia entre fidelidad al acontecimiento y fidelidad al rostro. Badiou en su ética del acontecimiento, acentúa la necesidad de ser fieles a la verdad que irrumpe, a ese punto de ruptura que exige una nueva manera de estar en el mundo. Sin embargo, esa fidelidad puede devenir abstracta o incluso dogmática si no se deja afectar por el rostro concreto del otro. Fornet-Betancourt, por su parte, al insistir en una pedagogía del reconocimiento y un diálogo intercultural que parte del sufrimiento y la dignidad humana, pone el énfasis precisamente en esa apertura al rostro, en esa sensibilidad que hace posible la fraternidad.

Este desencuentro entre dos fieles al mismo acontecimiento puede adoptar formas diversas; luchas compartidas, pero relaciones atravesadas por el ego, la sospecha o la necesidad de liderazgo; adhesión a una misma verdad sin construcción de comunidad; incluso, distancia afectiva y mutua indiferencia, en nombre de una causa que se sirve, pero no se habita juntos. En tales casos, el acontecimiento sigue produciendo sentido, pero no genera vínculos fraternos. Se convierte en estructura, pero no en carne.

Por ello, la pedagogía de la fraternidad menor que aquí se propone no puede limitarse a la transmisión de un acontecimiento ni a la exhortación a ser fieles a una verdad compartida.

¹²² Badiou. A. (2003). El ser y el acontecimiento. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados.Trads.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988) p.70

Necesita educar también la ternura, la disponibilidad, la capacidad de acoger al otro cuando no se le entiende, cuando incomoda, cuando no responde como se esperaba. Porque no basta con coincidir en una causa, pues hace falta elegirse como hermanos, incluso allí donde se difiere.

Como recuerda María Zambrano: “La fraternidad comienza cuando el otro deja de ser una idea para volverse herida compartida”¹²³ (Zambrano, 2019, p.). La pedagogía de la fraternidad menor es también pedagogía de la vulnerabilidad, de la escucha que precede al juicio, del reconocimiento del otro no solo como aliado en la verdad, sino como presencia irrepetible que me desafía.

Este mismo desencuentro puede extenderse más allá de los campos políticos, hacia otros procedimientos de verdad identificados por Badiou: lo amoroso, lo artístico, lo científico, incluso lo místico o espiritual. Dos artistas pueden ser fieles a una misma ruptura estética, a una misma búsqueda radical del sentido a través de la forma, y sin embargo negarse el uno al otro, competir hasta la extenuación, eliminarse simbólicamente. Dos amantes pueden haber sido transformados por la misma experiencia amorosa fundante y, sin embargo, cerrarse mutuamente el acceso a su humanidad concreta. Dos científicos pueden sostener una misma hipótesis, compartir una pasión genuina por la verdad y aun así mantenerse en un trato deshumanizante, atravesado por el desprecio o la vanidad.

Incluso en contextos religiosos o espirituales, donde la apelación a la fraternidad suele estar más presente, puede ocurrir lo mismo: fieles a una revelación común, a una tradición compartida, a un encuentro con lo sagrado, que sin embargo se niegan el saludo, se silencian, se

¹²³ Zambrano, M. (2019). Claros del bosque. Alianza Editorial.

excluyen. Es la paradoja de una verdad reconocida, pero no encarnada; sostenida, pero no habitada juntos. Porque una verdad puede organizar la vida sin transformar el corazón.

Así, la fraternidad menor aparece no como un suplemento decorativo o emocional a la fidelidad, sino como su condición de posibilidad más profunda. Lo que impide que la fidelidad se vuelva fanatismo, cálculo o distanciamiento funcional es precisamente el reconocimiento del otro como otro, como singularidad irrepetible, no como portador de una idea. Ser fiel a una verdad no basta: hay que ser fiel también al rostro. No solo a la ruptura que nos constituyó, sino a la fragilidad que nos hermana.

Desde esta perspectiva, el llamado a una pedagogía de la fraternidad menor se vuelve urgente: porque si bien toda verdad requiere continuidad, toda fidelidad exige también afecto, hospitalidad, humildad. La fidelidad puede sostener la causa; la fraternidad puede salvar al sujeto.

Hacia una pedagogía de la fraternidad menor

¿Es posible encontrar adultos, educadores, acompañantes, cuidadores, agentes de comunidad, dispuestos a ser sujetos fieles a este tipo de fraternidad?, ¿o están demasiado marcados por esa inversión antropológica que denuncia Fornet-Betancourt, donde el ser humano, atravesado por las lógicas del neoliberalismo global, ha aprendido a vivir para sí y no con ni para otros?, ¿o demasiado condicionados por esa ética individualista que Badiou llama el “mal del animal humano”, que evita el encuentro porque prefiere la comodidad del yo cerrado?

La fraternidad que aquí se ha reconocido y que da origen a esta tesis no es una abstracción ideológica ni un principio moral. Es un acontecimiento vivido, concreto, transformador. No basta con nombrarla ni con celebrarla. Es necesario cultivarla, transmitirla, sostenerla. En este punto se abre una nueva dimensión del pensamiento: la urgencia de una pedagogía de la fraternidad menor,

no como un sistema, ni como un currículo, sino como una práctica educativa dispuesta a acompañar y acoger esa verdad que irrumpe sin pedir permiso, que no se impone por ley ni por obligación, sino que se ofrece como ternura, como cuidado, como reconocimiento silencioso.

¿Para qué se requiere una pedagogía de la fraternidad menor?

No para imponerla, como quien transmite una doctrina o norma, sino para disponer los corazones, los cuerpos y las conciencias a reconocerla cuando se manifiesta. Porque, aunque la fraternidad menor no se exige ni se decreta, no siempre sabemos acogerla. Irrumpe, sí, pero puede pasar desapercibida, ser desoída o descartada si no hemos aprendido a ver, a sentir y a responder a esa forma sutil de vínculo que no se impone, sino que se ofrece en el modo del don. En este sentido, la pedagogía no es una técnica de un saber que se transmite, sino el cuidado de una sensibilidad ética: una formación del mirar, del estar presente, del dejarse afectar. Se trata de educar, la escucha, el reconocimiento, la capacidad de responder con ternura y responsabilidad a la irrupción del otro.

Además, vivimos en sistemas sociales que privilegian la competencia, la autosuficiencia, el individualismo y el poder, formas mayores de subjetividad que pueden volvernos insensibles a las formas menores del amor y del cuidado. Por eso, una pedagogía de la fraternidad menor no busca imponer, sino desaprender lo aprendido: desmontar las estructuras de dominio que nos hacen sordos al susurro de la ternura.

Finalmente, si bien la fraternidad menor no nace de la obligación, si puede cultivarse. Como un jardín que crece solo si se riega con atención y paciencia. La pedagogía sería entonces ese arte humilde de crear condiciones de posibilidad para que la fraternidad florezca donde menos se espera.

Esta pedagogía no busca formar sujetos obedientes ni competentes; no parte de la lógica técnico-funcional de las competencias, ni de la lógica moralizante que predica valores sin encarnarlos. Al contrario, su centro está en la disposición afectiva a la percepción del sufrimiento del otro, la escucha como apertura radical, la hospitalidad como forma de estar, y la fidelidad como decisión sostenida de permanecer con el otro, incluso cuando ya no hay promesa de recompensa.

Aquí se desplaza también la idea de educación como repetición de contenidos universales. La pedagogía de la fraternidad menor forma desde el acontecimiento y para el acontecimiento. Su horizonte es comunitario, afectivo, situado. Educa para la disponibilidad, para la presencia, para ese estar “ahí” donde el otro aparece, sufre, se revela. Estar como madre, maestro, compañero, amigo, humano, hermano. Estar sin imponer, sin dirigir, sin exigir: simplemente estar para acompañar lo que en el otro se despierta.

Esta pedagogía se deja interpelar por la propuesta de Fornet-Betancourt, especialmente por su idea de una pedagogía del reconocimiento: no como una estrategia multicultural de inclusión formal, sino como un gesto intercultural de encuentro real. Para Fornet-Betancourt, el diálogo intercultural no es solo un procedimiento; es una disposición ética que reconoce en el otro no una diferencia que tolerar, sino una humanidad que nos transforma. En esa misma línea, la pedagogía de la fraternidad menor reconoce que el otro no es objeto de formación, sino sujeto de un vínculo. No se trata de enseñar al otro algo, sino de aprender con él a habitar el mundo como hermanos.

Por su parte, la categoría de fidelidad que toma de Badiou se resignifica aquí: no como adhesión doctrinal a una verdad universal, sino como una forma de compromiso afectivo y cotidiano. Ser sujeto fiel, en este marco, no es ser un creyente dogmático ni un militante incondicional, sino alguien que ha sido transformado por una experiencia fraterna y que, desde esa

transformación, puede acompañar a otros en su propio camino. Es alguien que ha aprendido a vivir en el tiempo del acontecimiento, donde cada encuentro, por pequeño que sea, puede ser comienzo.

Esta pedagogía entonces es un modo de sostener la fraternidad sin convertirla en doctrina. Es una forma de educar sin anquilosar. Una manera de acompañar lo nuevo sin asfixiarlo. Y, sobre todo, es una invitación a no dejar solos a quienes, como Antonio o como Yoryi, nos enseñan que ser hermanos no se aprende por mandato, sino por contagio. Que lo fraterno no se ordena: se vive, se cuida, se sostiene. Y solo así se puede transmitir.

Conclusiones

La fraternidad que aquí se propone no es una idea, una consigna o una doctrina, mucho menos un discurso. Es un acontecimiento, vivido, una ruptura luminosa en la cotidianidad, un llamado silencioso que interpela y transforma, a partir de una experiencia concreta. Este trabajo ha intentado pensar la fraternidad como verdad que exige fidelidad, como acontecimiento que se resiste a ser encerrado en normas pero que exigen caminos para no ser olvidados. En diálogo con Badiou esta fidelidad se comprende como una forma de mantenerse fiel a una irrupción que cambió el mundo vivido, sin necesidad de que esa irrupción sea espectacular o violenta. Con Fornet-Betancourt se confirma que esa fidelidad no es individualista ni autoconstruida, sino cultural, histórica, comunitaria y que exige una pedagogía del reconocimiento y del diálogo intercultural. Este apartado ha apostado entonces, por lo que se ha llamado fraternidad menor, no como forma disminuida, sino como aquella que, desde abajo, desde lo vulnerable, desde lo humano, puede renovar los vínculos, abrir la escucha, formar sujetos capaces de resistir al olvido y al egoísmo, frente a la fraternidad mayor, muchas veces abstracta o inoperante, se alza esta

fraternidad que nace de los márgenes y que no cesa de llamarnos. Fieles a ese llamado queda abierta la tarea de pensar, educar y sostener esa fraternidad como verdad.

La fraternidad como verdad viva que exige cuidado

La fraternidad que ha irrumpido en la experiencia no es un concepto que se aplica ni una teoría que se impone: es una verdad encarnada que transforma, interpela y convoca. No se trata de un ideal abstracto ni de una consigna ética universal, sino de una forma de estar con el otro que nace de la ternura, el reconocimiento, el cuidado. Una verdad que irrumpe en los gestos pequeños, en los vínculos cotidianos, en las conversaciones inesperadas.

Nombrarla como “fraternidad menor” no es disminuir su valor, sino situarla en su verdad: la de lo frágil, lo no codificado, lo que no se impone, pero deja huella. Su fuerza está en su debilidad. Su verdad, en su gratuidad. En ese sentido, se trata de una fraternidad que no pide obediencia, sino fidelidad; que no exige autoridad, sino disponibilidad; que no produce resultados, pero transforma destinos.

Pensar esta fraternidad desde Fornet-Betancourt y Badiou ha permitido reconocer el valor político, ético e intercultural del acontecimiento. Pero pensarla más allá de ellos ha sido también un acto de fidelidad: fidelidad a lo vivido, a lo encarnado, a lo que en la experiencia se ha revelado como verdadero. Por eso la fraternidad acontecimental y encarnada no puede sostenerse sin una pedagogía: no como método, sino como presencia; no como sistema, sino como cuidado; no como norma, sino como relación. Educar para la fraternidad menor es formar sujetos sensibles a lo pequeño, atentos a lo humano, disponibles para el otro. Solo así la verdad del acontecimiento podrá permanecer sin anquilosarse, transmitirse sin perder su singularidad, y multiplicarse sin dejar de ser gratuita. La fraternidad menor no se predica, se contagia. No se exige, se ofrece. No

se planea, acontece. A veces basta con sentarse junto a alguien sin preguntar sobre su historia para comenzar a habitar la fraternidad.

Referencias

- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*, (T. Fernández Aúz y B. Eguibar Trad), Barcelona, Gedisa. (Obra Original Publicada en 2002)
- Badiou, A. (1990). *Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía*. Publicada en Les Temps Modernes, (págs. 526, 1-26)
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. (R.J. Cerdeiras, A.A. Cerletti y N. Prados. Trans.). Manantial. (Obra Original Publicada en 1988)
- Badiou, A. (1999). *Ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*. (Trad. Jorge Navarro Pérez) Manantial
- Badiou, A., Cerdeiras, R. J., & Uribe, Á. (2004). *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (pp. 69-74). México: Herder.
- Badiou, A. (2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2 (Vol. 2). Ediciones Manantial.
- De Bertranou, C. A. J. (1996). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Universidad Nacional de Cuyo.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.
- Fornet-Betancourt, R. Universidad de San Isidro. [www.youtube.com/ @universidaddesanisidro](https://www.youtube.com/@universidaddesanisidro) 8339 Argentina (2020, 5 diciembre). Conferencia Raúl Fornet-Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=0TJSK5t3LiQ>
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverl. Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta

- Fornet-Betancourt, R. (2010). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. Recerconciencia: revista de pensament i analisi, 13-34
- Fornet-Betancourt, R. (1999). *Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica*. Pasos, 83, 9-21
- Fornet-Betancourt, R. (1998). *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Utopía y praxis latinoamericana, 3(5), 51-64.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba* (Vol. 43). Mainz.
- García Ponzo, L. (2020). El desplazamiento de la cuestión de la ideología en el pensamiento de Alain Badiou. Tópicos, (40), (52-76.)
- Giuliano, F. (2017). Rebeliones éticas, palabras comunes: conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raul Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Zizek. Miño y Dávila editores.
- Instituto de Filosofía Universidad de Valparaíso. (2020, diciembre 03) [@pedagogiafilosofiauv] "Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur" - Raúl Fournet Betancourt [Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WMtKjzEisew>
- Kusch, R. (2020). *América Profunda*. Editorial Biblos
- Montiel, Z. D. (2017). *Raúl Fornet-Betancourt: Intersubjetividad, Diálogo y Ética Intercultural*. Editora Nova Harmonía Ltda.
- Oviedo García, A. (2006). Raúl Fornet-Betancourt: *La fecundidad de la filosofía latinoamericana*. Utopía y Praxis Latinoamericana, 11(34), 125-136.
- Zambrano, M. (2019). *Claros del bosque*. Alianza Editorial.