

ÉTICA, AGENCIA Y DESARROLLO HUMANO

Capítulo 10

ISMAEL MUÑOZ
MARCIAL BLONDET
GONZALO GAMIO
(Editores)



FONDO
EDITORIAL

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.44 Ética, agencia y desarrollo humano : V Conferencia de la Asociación Latinoamericana y
E8 del Caribe para el Desarrollo Humano y el Enfoque de Capacidades / Ismael Muñoz, Marcial
Blondet, Gonzalo Gamio, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú,
Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
353 p. : il., diagrs. ; 24 cm.

Ponencias presentadas en la conferencia, realizada en Lima entre el 14 y el 16 de mayo de
2014.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-04264

ISBN 978-612-317-247-3

1. Desarrollo humano - América Latina - Ensayos, conferencias, etc. 2. Desarrollo humano
- Región del Caribe - Ensayos, conferencias, etc. 3. Inclusión Social - América Latina 4. Inclu-
sión Social - Región del Caribe 5. Participación ciudadana - América Latina 6. Participación
ciudadana - Región del Caribe 7. Igualdad - América Latina 8. Igualdad - Región del Caribe
9. América Latina - Política social 10. Caribe, Región del - Política social I. Muñoz, Ismael,
1954-, editor II. Blondet, Marcial, editor III. Gamio Gehri, Gonzalo, 1970-, editor IV. Pontificia
Universidad Católica del Perú V. Conferencia de la Asociación Latinoamericana y del Caribe
para el Desarrollo Humano y el Enfoque de Capacidades (5° : 2014 : Lima, Perú)

BNP: 2017-1176

Ética, agencia y desarrollo humano

*V Conferencia de la Asociación Latinoamericana y del Caribe
para el Desarrollo Humano y el Enfoque de Capacidades*

Ismael Muñoz, Marcial Blondet, Gonzalo Gamio, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04264

ISBN: 978-612-317-247-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA (DES)FUNDAMENTACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD¹

José Ignacio López Soria

1. INTRODUCCIÓN

La pregunta por el «desarrollo humano» —entendido como una «ampliación de libertades» (políticas, sociales y culturales), que es fruto del aseguramiento de las condiciones para ejercerlas y abordado desde una perspectiva «interdisciplinaria» que convoca a una reflexión ética sobre «la agencia» ejercida por los ciudadanos— nos coloca desde el inicio en un horizonte de sentido y ámbito de enunciación estructuralmente modernos. Como es bien conocido, los significantes desarrollo, libertad, disciplina, agencia y ciudadanía se inscriben todos ellos en el *locus* enunciativo y discursivo de la modernidad y, por tanto, remiten a significados constitutivos de las estructuras modernas, los cuales son, a su vez, el sedimento de procesos sociales que nos vienen de antiguo.

Supuesta esta ubicación, la breve «presentación» del documento de convocatoria a este seminario nos recuerda que crecimiento económico y desarrollo democrático no siempre caminan de la mano; enfatiza, además, la esencialidad de la agencia ciudadana; nos invita a pensar el desarrollo desde el enfoque de las capacidades, heredado de Amartya Sen, para ampliar las oportunidades de ejercicio de la ciudadanía; y, finalmente, plantea algunas preguntas centradas en el desarrollo humano.

Parecería que no tuviésemos más alternativa que pensarnos como pobladores de la «jaula de hierro» de una modernidad ahora ya tardía y no agenciada por burocracias profesionalizadas, a lo Weber, sino manipulada y vigilada, a lo Foucault,

¹ Un resumen de este texto fue presentado como ponencia en la V Conferencia de la Asociación Latinoamericana y del Caribe para el Desarrollo Humano y el Enfoque de Capacidades (Alcadedca), que se llevó a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), del 14 al 16 de mayo de 2014.

por élites tecnocráticas que ponen la mira en la sostenibilidad del rendimiento del sistema mundo sin que cambien sustancialmente las relaciones sociales ni el trato con la naturaleza. A quienes nos preocupa la ética, se nos asigna también un papel: el de curadores que se encargan, por un lado, de buscar remedio o hacer llevaderas las patologías que produce el sistema y, por otro, de diseñar y presentar simulacros de formas postulativamente justas y duraderas de realización personal y de convivencia social que no debiliten las bases de lo establecido.

Del enorme haz de asuntos que abre el tema «ética, agencia y desarrollo humano», me fijaré esencialmente en uno: el de la interculturalidad, porque él me convoca, desde los bordes, a pensar la posibilidad humana y la convivencia social en perspectivas no unidas a la nomenclatura del sistema. Estando como estoy en el inicio de una reflexión que pretende —y no es poco— dar densidad teórica al pensamiento y al compromiso interculturales, me limitaré aquí a sugerir algunas perspectivas teóricas para luego dedicarme a una forma de exploración a la que llamo «deriva», porque el objetivo no es llegar a puerto, a un *telos* prefijado, sino simplemente navegar.

2. ANOTACIONES PRELIMINARES

Comenzaré con dos anotaciones teóricas: una sobre la «diferencia ontológica» y otra sobre el concepto de interculturalidad.

Con la llamada «diferencia ontológica», aquella que hay entre el ser y el ente, Heidegger abrió una perspectiva teórica que tuvo que ver inicialmente con la ontología y que hoy enriquece a la reflexión filosófica y, en general, a los estudios culturales². No es este el lugar para extenderse en el tema, pero podemos aproximarnos a él aprovechando las interpretaciones de Gadamer y de Vattimo.

Gadamer nos dice que su maestro, Heidegger, habló desde joven de la diferencia ontológica, pero solo después elaboró la idea de que el ser se distingue de todo lo que es (lo ente), pero sigue siendo el ser de lo que es precisamente como diferencia. Como anota Gadamer, comentando a Heidegger:

En el fondo, nadie sabe lo que quiere decir 'el ser' y, sin embargo, todos tenemos una primera precomprensión cuando escuchamos esto, y entendemos que aquí se eleva a concepto el ser que corresponde a todo lo ente. De este modo se distingue de todo lo ente. Esto es lo que de entrada quiere decir 'diferencia ontológica' (Gadamer, 2002, p. 357).

² En un recorrido por los trabajos de Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau, Oliver Marchart (2009) estudia la diferencia entre lo político y la política, entendiéndola como una manera, inspirada en Heidegger, de pensar políticamente y de radicalizar la perspectiva y la acción políticas.

Gadamer añade que esa diferencia «no es algo que uno hace, sino que estamos puestos en esta diferencia. El ‘ser’ se muestra ‘en’ lo ente, [...] la diferencia no es algo que se hace, sino algo que se da, que se abre como un abismo. Algo se separa. Un surgir acontece» (Gadamer, 2002, pp. 357-358). Estamos, por tanto, puestos en una diferencia que da a un abismo que, aunque ausente, es constitutivo de nuestro propio ser. Es preciso, además, considerar que, en cuanto comprensión del ser, el hombre es el ámbito de iluminación del ente. No es, pues, que por una parte haya ser y por otra ente, ni que en realidad lo único que es sea el ente, como predica la metafísica de la presencia, ni que el ser no sea sino aquello que todos los entes tienen en común. Del ser no podemos decir que sea, pero se da como ausencia, como abismo, como fondo insondable al que remite todo ente, lo que significa que ningún ente y menos el hombre se agota en la mera presencia.

Vattimo, recogiendo de Heidegger la idea de que el hombre está referido a su ser como a su posibilidad más propia, subraya que, en la concepción heideggeriana, el «poder-ser» es lo más propio del ser del hombre:

El poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia. Descubrir que el hombre es ese ente, que es en cuanto está referido a su propio ser como a su posibilidad propia, a saber, que *es* solo en cuanto *puede ser*, significa descubrir que el carácter más general y específico del hombre, su ‘naturaleza’ o ‘esencia’ es el existir. La ‘esencia’ del hombre es la ‘existencia’ (Vattimo, 1996, pp. 25-26).

Y añade Vattimo: «El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas» (1996, p. 27).

Por eso, como anota el propio Heidegger: «El mundo del ‘ser-ahí’ es un ‘mundo del con’. El ‘ser en’ es ‘ser con’ otros. El ‘ser en sí’ intramundano de estos es el ‘ser ahí con’» (2001a, p. 135). Y, ¿en qué sentido habla aquí Heidegger de los otros?: «‘Los otros’ no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno» (2001a, p. 134).

De esta brevísima aproximación a la ontología en clave heideggeriana recojo un puñado de ideas que considero fundamentales para una reflexión sobre la interculturalidad: la diferencia como constitutiva de la identidad, el carácter abismal de la diferencia, el ser del hombre como referido a posibilidades o poder ser y el ser con el mundo y con otros como propio de la existencia humana. Volveré sobre estas ideas más adelante.

Mi segunda anotación preliminar tiene que ver con los conceptos que utilizamos para hablar de interculturalidad. Por interculturalidad solemos entender

un cohabitar —no exento de conflicto, pero digno y asumido como oportunidad de enriquecimiento y de gozo— de conjuntos humanos de culturas diversas en un mismo espacio (simbólico, social, político o territorial). Como lo que me interesa aquí no es hacer una tipología de las diversas formas de relación entre culturas, me bastará con decir de los demás tipos —aquellos que no se atienen al principio de la interculturalidad— que lo que los distingue de la interculturalidad es precisamente la ausencia de cohabitación y de oportunidad de enriquecimiento y gozo mutuos.

Comenzaré refiriéndome a los conceptos «cohabitación» y «oportunidad». Entiendo el cohabitar en el doble sentido de vivir bajo el mismo techo o totalidad abarcante (física, social, simbólica, etc.) y hacer vida marital o coital. En el primer sentido, el término remite a protección, cobijamiento y horizonte compartido de significación que facilita la comunicación; en el segundo, remite a fecundación.

A diferencia del coexistir, que se detiene en el respeto y la tolerancia, el cohabitar³ añade la valoración mutua entre los convivientes y, de ahí, la protección que se prestan entre ellos y la construcción de una interrelación que no consiste en un simple *quid pro quo* (intercambiar algo por algo), sino más bien en lo que Gadamer, al referirse a la fusión de horizontes, llama «el trato de una existencia con otra» (2000, p. 60), un trato mediado por el lenguaje que hace que puntos de vista diversos se fundan en uno (Gadamer, 2000, p. 338) y, además, que los hablantes salgan enriquecidos de la relación con el otro. La fecundación ocurre, pues, en un doble sentido, como creación de una manera nueva de cohabitar que resulta de la fusión de diversos horizontes de sentido y, dentro del propio habitar, como innovaciones que modifican y amplían el horizonte de significación de los participantes por estar orientadas a facilitar, promover, valorar y gozar la relación con el otro.

Sobre «oportunidad», en la mitología griega se establece una clara diferencia entre los dos términos referidos al tiempo, *chronos* y *kairós* (Domingo, 2013, p. 27). El *chronos* es el monótono tiempo secuencial, reglado, ordenado, metódico, el tiempo que privilegian la ciencia y la tecnología y hoy miden los relojes. El *kairós* es el instante, el momento fugaz en el que se presenta la «oportunidad» de cambiar de destino, de tomar decisiones riesgosas, de entrever lo no entendible, de refigurar artísticamente lo inasible; es el momento de la invención científica, de la inspiración artística, del éxtasis místico, de la conversión religiosa, del enamoramiento, etc. Se trata de un tiempo que se asume como oportunidad para un cambio sustancial que no necesariamente implica arrepentimiento, pero sí debilitamiento de las propias

³ No entro en el tema, pero dejo constancia de que considero que el ser del hombre consiste en habitar con el mundo y con otros. Comencé a desarrollar este tema en «Todo construir es ya un habitar» (2007) y lo he continuado en «Derivas sobre arquitectura» (2012).

solideces, seguridades y certezas. Para que ese tiempo se convierta en oportunidad y se produzca la *metanoia* (cambio de mente), es imprescindible la participación del convocado. Diríase que el *kairós* es simultáneamente advenimiento y producción. Que el otro se presente es parte del advenimiento, pero el encuentro hay que producirlo. Y el encuentro se produce cuando la presencia del otro se asume como oportunidad para asomarse a la insondable profundidad del ser desde otra mirada.

3. DERIVAS

3.1. Dimensión ontológica

Comienzo por lo más abstracto: la dimensión ontológica. Venimos de una tradición teórica que ha hecho de la fundamentación el criterio por antonomasia de la seriedad y rigurosidad en el pensar. Cuanto más firme y estable es el fundamento, tanto más serio y riguroso es el pensamiento. En el ámbito de esa tradición, el pensar —como anota Vattimo recordando a Heidegger— consiste esencialmente en buscar un fundamento. Esta orientación epistémica va de la mano de la consideración ontológica de que el ser es el fundamento de los entes.

Pero ya en el siglo XIX se abrió paso la «sospecha» de que la búsqueda misma podía estar atravesada de parcialidad e incluso Nietzsche se atrevió a anunciar la muerte de Dios (2002b, p. 209; 2004, p. 36) y a proclamar el «crepúsculo de los ídolos»; es decir, el debilitamiento de las verdades fundamentales y la conversión del «mundo verdadero» en fábula (Nietzsche, 2002a, p. 65). Poco después, ya en el siglo XX, Heidegger se tomó en serio los enunciados de Nietzsche y emprendió una crítica de la metafísica tradicional por relegar el ser al olvido (2003, p. 27) y quedar anclada en el ente, considerado este, además, como mera presencia, sin tener en cuenta que «el ente en total» no es solo aquello que aparece en la presencia, sino también lo que es posible que sea y lo que es necesario que sea (Heidegger, 2001b, pp. 56-57). Y así, «el ente en total» es al mismo tiempo realidad efectiva, posibilidad y necesidad, pero ni siquiera estas tres «modalidades» agotan al ente. Del ente decimos que es y con ello, aunque no lo advirtamos, estamos diciendo que hay una diferencia entre el ente y su ser y, por tanto, cuando mentamos al ente estamos también mentando al ser. Esta diferenciación «rige todo nuestro Decir acerca del ente e incluso todo comportamiento respecto al ente, sea este lo que sea: o bien el ente que nosotros mismos no somos (piedra, planta, animal) o el ente que nosotros mismos somos» (Heidegger, 2001b, p. 58).

Para nuestro propósito —explorar la posibilidad de dar densidad teórica a la interculturalidad—, creo que la línea de pensamiento que va de Nietzsche a Vattimo, pasando por Heidegger y Gadamer, ofrece la posibilidad de pensar la dimensión ontológica de la interculturalidad. Hay interculturalidad porque el ente

que somos cada uno de nosotros y que son las demás personas es por constitución un ser con otros, abierto siempre a su propia posibilidad y a sus necesidades y, además y principalmente, referido a algo insondable que está en sí mismo como ausencia y a lo que llama ser. Es decir, lo más profundo del ser del hombre es la apertura originaria, que se concreta en estar en el mundo con otros, asumiéndonos a nosotros mismos y a los otros no solo como lo que somos efectivamente, sino como lo que podemos y necesitamos ser, y sabiéndonos siempre referidos a algo, el ser, de lo que no tenemos más signos que las huellas de su ausencia. Diríase que la incompletitud es constitutiva de todo ente, aunque solo el hombre tenga conciencia de ella y vea en la completitud una posibilidad y una necesidad ineludibles aunque inalcanzables. Esa posibilidad y esa necesidad están en su propio dentro, le son constitutivas, como lo es también la referencia al ser; de ahí la esencialidad del estado de abierto y de la instalación en la diferencia. Somos, pues, constitutivamente apertura y diferencia y, por tanto, estamos permanentemente convocados a tratar con el otro y comprenderlo. Es más, ese trato y comprensión son para nosotros la principal fuente de enriquecimiento interior y de gozo porque en ese ámbito, el de la convivencia, se va realizando lo que somos y se abren caminos para lo que podemos y necesitamos ser.

De este primer acercamiento a lo que hemos llamado la dimensión ontológica de la interculturalidad, quedémonos con lo esencial: el hombre es incompletitud, apertura y diferencia; por consiguiente, la convivencia con otros, que cuaja en cultura, tiene ciertamente un fundamento, pero ese fundamento está presente solo como ausencia o abismo⁴ al que podemos y necesitamos asomarnos.

3.2. Dimensión noética⁵

Al hilo de la conversión, anunciada por Nietzsche, del «mundo verdadero» en fábula, la crítica a la metafísica fue en Heidegger de la mano de la consideración de la lengua, en cuanto habla, como morada del ser: «La palabra —el habla— es la casa del ser. En su morada habita el hombre» (Heidegger, 1963, p. 65). Ya antes Wittgenstein había dejado sentado que: «Los límites de mi lengua significan los límites de mi mundo» (1922, p. 81). Más tarde, Gadamer, un aplicado y cercano discípulo de Heidegger, urbaniza la tesis de su maestro Vattimo (1990, p. 116), reformulándola en el apotegma «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (Gadamer, 1999, p. 567). Y en nuestros días, Vattimo, siguiendo la línea Nietzsche-

⁴ Recuérdese que el término «abismo» viene del latín *abyssus* y este del griego ἀβυσσος, que significan «sin fondo», como se advierte por la presencia de la «a» privativa.

⁵ Prefiero el término noética, derivado del infinitivo νοεῖν, porque, a diferencia de cognoscitivo, gnoseológico o epistémico, la noesis remite no solo a ver discerniendo, sino a pensar e intuir.

Heidegger-Gadamer, adopta como polos o puntos nodales de su reflexión el carácter débil tanto del ser como del pensamiento y considera que la hermenéutica es la «coiné» o sentido común de nuestro tiempo, acercando incluso ambos polos hasta casi confundirlos en una «ontología hermenéutica» que estrecha la relación entre de ser y lenguaje⁶ y entre pensar y ser, como hiciera la noesis griega.

A partir de las reflexiones de los autores mencionados, puede decirse que la experiencia que tenemos de nosotros mismos, de los otros y del mundo se constituye en el lenguaje que hablamos y por el que somos hablados. Importante es subrayar que la lengua es medio de comunicación y ámbito de constitución de nosotros mismos y de la realidad. Estas dos dimensiones de la lengua —la comunicación y la constitución de la realidad— no operan por separado, porque en la comunicación lo más rico no es el contenido que se transmite o intercambia, sino el ámbito que se constituye para «dejar ser al ente como es» (Heidegger, 1996) y para que puedan presentarse las personas con sus propios horizontes culturales y experiencias históricas, en lo que consiste esencialmente la verdad. «Ninguna cosa sea (esté) donde falta la palabra», escribió Stefan George y Heidegger, haciendo la glosa de este verso: «Un *es* se da donde la palabra se quebranta» (Vattimo, 1990, p. 61). Para que algo se presente es necesaria la palabra, pero esa palabra no es la ordinaria, sino la originaria o poética, la palabra de «los eventos inaugurales en los que se instituyen los horizontes históricos y de destino de la experiencia de las humanidades históricas» (Vattimo, 1990, p. 62). En esos eventos o acontecimientos, se presentan posibilidades alternativas y hasta contrahegemónicas, oportunidades (*kairós*) de existencia humana y convivencia social que revelan el carácter injusto e inauténtico del orden existente o que, al menos, lo debilitan al suspender su carácter exclusivo y contundente. El lenguaje no es un instrumento para mostrar las cosas, sino más bien para que ellas aparezcan, para hacer que ellas se presenten.

Si lo que es se nos presenta a través de la palabra y si nuestro propio ser se constituye en el ámbito del lenguaje, lo que somos nosotros mismos y las cosas no tiene más densidad que aquella que se manifiesta y constituye en la lengua histórica que hablamos y, como dijimos arriba, por la que somos hablados. Hacemos, pues, la experiencia de la verdad de nosotros mismos y del mundo en la lengua; es decir, desde un concreto horizonte de sentido que nos provee de un lugar de enunciación y de instrumentos y estrategias de elaboración y expresión de nuestros discursos y actos de habla. Desde la particularidad de ese horizonte histórico de significación, no es dable la enunciación de verdades trascendentales, pero sí de mensajes con la densidad histórica propia del pueblo que los enuncia. Interpretar significa

⁶ No me detengo en citas precisas porque las ideas señaladas atraviesan muchos de los escritos de Gianni Vattimo.

comprender el mensaje en el horizonte histórico en el que se ubica y estar abierto a lo que él transmite. Pero interpretar significa, además y principalmente, aprovechar la oportunidad (*kairós*) del acontecimiento del encuentro con el otro para abrirse a la otredad, un acontecimiento que tiene la posibilidad de ser tanto más enriquecedor cuanto más diverso sea el otro. En transitar los caminos que abre esa posibilidad y hacer que ella cuaje en instituciones consiste la interculturalidad.

Aunque sea como *excursus*, en este punto no podemos olvidar que el evento del encuentro puede ser tanto más cruel cuanto mayor sea el dominio que se ejerce sobre el otro. Y no hay probablemente mayor crueldad, exceptuando la de quitar la vida, que despojar a alguien de su lengua, de su mundo simbólico y de la tierra en la que se desenvuelve su condición de habitante o de ser con el mundo y con otros. Quitarle a uno su habla para imponerle el habla del otro equivale a obligarle a hacer la experiencia de la verdad de sí mismo, los otros y el mundo desde una lengua que le es ajena y en la que él mismo queda definido como subalterno.

3.3. Dimensión sociopolítica

Si excluimos a algunos de los estudiosos de la subalternidad (aquellos que, siguiendo las perspectivas abiertas por Edward W. Said, incorporan la dimensión noética) y de la colonialidad del poder y del saber, la mayor parte de quienes se ocupan de la interculturalidad lo hacen privilegiando la dimensión sociopolítica con algunas incursiones en la ética. Y es que, sin duda, las dimensiones social, política y ética son las más visibles porque es en ellas en donde, por un lado, se concretan los obstáculos y consuman los atropellos al otro diferente o diferenciado, bajo la forma de dominación, racismo, inequidad, exclusión, menosprecio, etc.; y, por otro, se ensayan y valoran experiencias de convivencia intercultural.

No me detendré en esta dimensión porque es la más trabajada. Aludiré solo a los aportes de Charles Taylor, a los que considero particularmente relevantes por la articulación de las perspectivas social, política y ética. Taylor insiste en la importancia de la identidad comunitaria y, concretamente, en las demandas de reconocimiento de diversos colectivos sociales ante la esfera política contemporánea. Esta demanda está referida tanto a la participación en la toma de decisiones como a la constitución de la identidad. Sostiene Taylor: «La tesis es que nuestra identidad es en parte formada por el reconocimiento o por la falta de reconocimiento, a menudo por el mal reconocimiento de otros [...]» (1997, p. 225; 1994, p. 25). Y así, continúa Taylor, determinadas personas y grupos sociales pueden sufrir daño y distorsión cuando la sociedad que les rodea refleja de ellos una imagen limitada, rebajada o despreciativa. Lo peor ocurre cuando los propios dañados con esa imagen son obligados a identificarse con ella y a apropiarse de una identidad que

les es no solo ajena sino nociva. Un ejemplo de esto último, como anota el propio Taylor, es la violencia (física y simbólica) que los conquistadores y colonizadores europeos ejercieron desde 1492 sobre los indígenas americanos para que estos aceptaran su atribuida condición de seres inferiores e incivilizados. El daño que se produce con estas imágenes despectivas del otro es enorme, porque el debido reconocimiento no es simplemente cortesía hacia el otro, sino una necesidad humana vital (Taylor, 1997, p. 226) tanto del otro como nuestra. Taylor (1994, p. 78) no entiende la autenticidad como algo que se centra exclusivamente en el yo y nos diferencia de los otros, sino que «el ideal de autenticidad incorpora ciertamente nociones de sociedad, o al menos de cómo deberían vivir juntas las personas», porque «nuestra identidad requiere el reconocimiento por parte de los demás» y se construye en un entorno en el que la dignidad, la libertad y los derechos de cada persona están en estrecha relación con las exigencias de benevolencia y justicia para con los demás (Taylor, 1998, p. 627).

4. FUNDAMENTO E INTERCULTURALIDAD

Del rico y variado concepto de cultura nos fijaremos aquí en algunos componentes que son importantes para pensar la interculturalidad. Las tradiciones constituyen para las culturas una especie de sedimento social que, por un lado, facilita la constitución de la identidad y el establecimiento y permanencia de vinculaciones dentro del grupo y, por otro, permite la diferenciación con respecto a un otro externo que, en determinadas circunstancias, es convertido en el enemigo⁷. Otro aspecto no menos importante es que todo lo anterior ocurre en y por el lenguaje que hablamos y por el que somos hablados y que, por tanto, las culturas constituyen horizontes de significación o totalidades de sentido que tienen que ver tanto con nuestra experiencia del mundo como con la constitución de lo social y de nuestra propia identidad. Interesa subrayar, además, que, en cuanto pertenecientes a y pertenecidos por una cultura, los seres humanos somos relación o tejido de relaciones sociales con determinadas características individuales. Digo «relación» y «tejimiento» para no quedarme en la inmovilidad y pasividad que suponen los términos «fruto de» y «tejido de» relaciones sociales. Somos relación y tejedores de relaciones que nos constituyen y constituyen lo social. Finalmente, es importante considerar el carácter contingente de la cultura y, consiguientemente, de nosotros mismos, de las relaciones que somos y tejemos, de los horizontes de significación y de ese sedimento social al que llamamos «tradiciones».

⁷ Carl Schmitt (2009), en su célebre texto de 1932, fue uno de los primeros, si no el primero, en tematizar la diferencia entre «lo político» y «la política», y el papel que a este respecto juega la categoría de enemigo.

En ser contingencia están la pobreza y la riqueza de nuestra cultura y de nosotros mismos. Somos pobres y es pobre todo lo que constituimos porque ni nosotros mismos ni nuestras producciones tienen un fundamento sólido y permanente; todo es solo contingente y no necesario; nada consigue dar solidez al origen del que se supone que venimos, a lo que construimos en el camino, ni al destino al que creemos que vamos. Por eso la tríplice pregunta de dónde venimos, quiénes somos y a dónde vamos nos acompaña y nos interpela siempre. Somos constitutivamente apertura, incompletitud, deseo no satisfecho, demanda no atendida, identidad flexible, entidad inestable, etc. Ni nosotros ni nada de lo que hacemos puede escapar de la condición de ente. Todo lo que parece sólido se desvanece cuando advertimos que todo es solo contingente; para decirlo en términos ontológicos, somos siempre y solo entes, aunque nuestra entidad remite al ser.

En esta carencia constitutiva está nuestra oportunidad de riqueza, ese poder ser que tematiza Heidegger y comenta Vattimo. En el ámbito de la ontología, la oportunidad se presenta como instalación en la diferencia, en el estar remitidos al ser, en el ser con el mundo y con otros, en el estar referidos a posibilidades que incluyen al mundo y a los demás hombres y sus respectivas culturas, en ser relación de una existencia con otras, etc. En el ámbito del lenguaje y el conocimiento, la riqueza se presenta como oportunidad de que acontezca la verdad, de que las demás personas —consideradas como individuos y como colectivos sociales— y las demás cosas puedan presentarse no para ser convertidas en objeto, sino para dejarlas aparecer en lo que ellas son y, si se trata de personas, para iniciar con ellas «el trato de una existencia con otra», como apunta Gadamer, y llegar tal vez a la fusión de horizontes culturales. Entiéndase, sin embargo, que en ese trato de una existencia con otra —y estamos ya en el ámbito de lo relacional—, lo importante no está en el resultado al que puede llegarse, la posible fusión de horizontes, sino en la actitud y el proceso del tratamiento. Como apunté arriba, el encuentro puede darse, pero lo importante es que ese encuentro sea asumido como *kairós*, como un acontecer que nos convoca y nos ofrece la oportunidad de instituir una relación digna, enriquecedora y gozosa con el otro.

Y en esto consiste, esencialmente, la interculturalidad: no propiamente en aquello que resulta como consecuencia del trato de unas existencias con otras, sino más bien en la agencia de ese encuentro. Para ser fuente de interculturalidad, esa agencia debe tener al menos dos supuestos: la aceptación de la propia incompletitud y el reconocimiento de valor y dignidad al otro. La conciencia de la propia incompletitud me lleva a asumir, como decía Jaspers, que «allí donde soy por completo yo mismo, ya no soy solo mí mismo» (1958, v. I, p. XXXII); es decir, mi mismidad está también constituida por una abertura que da hacia lo otro y que, por tanto, no puede nunca completarse ni dejar de estar siempre abierta.

Aquí el «nunca» y el «siempre» remiten a un fundamento inasible, a ese a-bismo (sin-fondo) al que aludíamos al inicio. Sin negar la importancia del reconocimiento como oportunidad —en el sentido de *kairós*— de que el otro se presente y aparezca como es (a lo que hemos aludido anteriormente), la dignidad y valor del otro (individual o colectivo) no le vienen de que yo le considere un *alter ego* (un otro yo), sino que yo le considero una persona porque él está provisto de la misma dignidad y valor que yo mismo. La diferencia de perspectiva no es adjetiva. La primera, la consideración del otro como un *alter ego*, pone el acento en los contenidos de la identidad y de la dignidad y el valor y frecuentemente ha servido y sigue sirviendo para legitimar la violencia que se ejerce contra el otro precisamente para que adopte nuestros propios valores y formas de vida⁸. La segunda perspectiva enfatiza la dignidad y el valor del otro aunque sus valores, formas de vida y cultura sean diversos a los nuestros, lo cual facilita que el encuentro se convierta en un acontecimiento u oportunidad de interculturalidad.

Dijimos arriba que la interculturalidad puede entenderse como una manera de cohabitar que resulta de la fusión de diversos horizontes de sentido y como innovaciones que modifican y amplían el horizonte de significación de los participantes por estar orientadas a facilitar, promover, valorar y gozar la relación con el otro. En cualquier caso, se trata de procesos que instituyen lo social y, como sostienen los autores de lo que hoy se llama «pensamiento postfundacional» (Marchart, 2009) y adelantó Vattimo con su noción de «pensamiento débil» (Vattimo & Rovatti, 1995), lo social en la modernidad tardía no tiene como fundamento sino su propia infundamentalidad. Lo social es autorreferencial, se instituye desde dentro de sí mismo, y este autoinstituirse, como su posterior destino, ocurre en la historia y en el lenguaje. La convivencia intercultural no puede, pues, exhibir como fundamento sino su propia apertura, su instalación en la diferencia, su convocación permanente a lo posible, su incompletitud sustancial, su contingencia, en fin, su referencia a la insondabilidad del ser.

Reducir a la categoría de desarrollo la enorme riqueza que supone esta apertura y que puede hacer del encuentro el acontecimiento auroral de un nuevo día es empobrecer la posibilidad humana. Aunque adornado con calificativos como «humano» y «sostenible», el desarrollo ha estrechado el horizonte de significación del ideal ilustrado de progreso y nos está dejando como herencia al unidimensional crecimiento. Hoy no se trata ya de progresar ni de desarrollarse, sino de crecer compitiendo. El progreso estaba todavía ligado a éticas y racionalidades liberadoras;

⁸ Las viejas prácticas de «civilización» de los «bárbaros» o «cristianización» de los «infeles» y las actuales políticas de «inclusión social» y de «liberación» de los pueblos buscan legitimidad en la consideración del otro como un *alter ego*. No se puede desconocer que estas mismas prácticas y políticas han estado y siguen estando con frecuencia al servicio de la «subalternización» del otro.

el desarrollo se atiene a una racionalidad instrumental y a una ética del rendimiento; el crecimiento se rige por la racionalidad de la competición y la ética de la rivalidad. No sé si el «enfoque de las capacidades» es capaz de liberarse del pesado lastre de la categoría de desarrollo y de la inequidad que le acompaña⁹.

Por mi parte, prefiero hablar de *plerosis* (plenitud) cuando tengo que reflexionar sobre la posibilidad humana¹⁰ y lo hago no sin considerar que esa plenitud no es alcanzable, pero sí sentida como ausencia a través de la *kenosis* (vaciamiento), que entiendo como debilitamiento de mis propias certidumbres o, en expresión de Claude Lefort, como «disolución de los marcadores de certeza» (Marchart, 2009, p. 117) para que se abra la posibilidad del encuentro con el otro. Trayendo el agua a nuestro molino y para terminar, diría que la *kenosis* es el ámbito propicio para que del encuentro con el otro brote la posibilidad del acontecimiento de la interculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Domingo, Rafael (2013). Entre el chronos y el kairós. *Nuestro tiempo. Revista cultural y de asuntos actuales de la Universidad de Navarra*, 679 (abril-junio), 27. Disponible en: <<http://www.unav.es/nuestrotiempo/firmas/entre-chronos-kairos>>.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y método* (volumen I). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). *Verdad y método* (volumen II). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2002). Hermenéutica y diferencia ontológica. En *Los caminos de Heidegger* (p. 357). Barcelona: Herder.
- Gordillo, Ignacio (2012). La diferencia política-ontológica en la filosofía de Alain Badiou. *Cuaderno de Materiales*, 24, 63-81. Disponible en: <<http://www.filosofia.net/materiales/pdf24/Badiou.pdf>>.
- Gutmann, Amy (ed.) (1994). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton UP.
- Heidegger, Martin (1963). Carta sobre el humanismo. En Jean-Paul Sartre & Martin Heidegger, *Existencialismo y humanismo* (p. 65). Buenos Aires: Sur.
- Heidegger, Martin (1996). *El rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones*. Salamanca: Tecnos.

⁹ Thomas Piketty, en *Capital in the 21st century* (Harvard University Press, marzo, 2014), acaba de poner en la orden del día la relación entre acumulación capitalista y equidad. Un power point sobre el contenido puede verse en: <<http://piketty.pse.ens.fr/en/capital21c2>>.

¹⁰ Al respecto, he avanzado algunas ideas que pueden verse en López Soria, 2013.

- Heidegger, Martin (2001a). *El ser y tiempo* (décimo primera edición, traducción de José Gaos). España: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2001b). *Conceptos fundamentales* (curso del semestre de verano, Friburgo, 1941). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Jaspers, Karl (1958). *Filosofía* (2 volúmenes). Madrid: Rev. de Occidente (el original alemán, *Philosophie*, es de 1932).
- López Soria, José Ignacio (2007). Todo construir es ya un habitar. *Puente. Ingeniería, Sociedad, Cultura. Publicación del Colegio de Ingenieros del Perú*, II(5), 2-7.
- López Soria, José Ignacio (2010). Derivas sobre arquitectura. *Investigaciones en ciudad & arquitectura. Revista del Instituto de Investigación de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Nacional de Ingeniería*, 3(1), 9-16 (enero-junio).
- López Soria, José Ignacio (2013). Plenitud en vez de desarrollo. *Reflexión. Ciencias, humanidades, artes*, 1(1), 30-37.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (2002a). *El crepúsculo de los ídolos o de cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2002b). *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2004). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rincón Sánchez, Eduardo (2010). *La diferencia ontológica en Heidegger*. Disponible en: <<http://cogitarevitae.blogspot.pe/2010/08/la-diferencia-ontologica-en-heidegger.html>>.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial. Disponible en: <http://capacitacion.iedf.org.mx/moodle/cursos2013/descargas/matcur/SCHMITTC%20_EL%20CONCEPTODELOPOLITICO.pdf>.
- Taylor, Charles (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (1997). *Philosophical arguments*. Cambridge: Harvard UP.
- Taylor, Charles (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Québec: Boréal.
- Vattimo, Gianni (1990). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, Gianni (1996). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, Gianni & Aldo Rovati (eds.) (1995). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Disponible en: <<http://www.librogratisweb.com/pdf/wittgenstein-ludwig/tractatus-logico-philosophicus-bilingue.pdf>>.

Fondo Editorial PUCP