

Josep M. Esquirol

Uno mismo y los otros

*De las experiencias
existenciales
a la interculturalidad*

Herder

Uno mismo y los otros: De las experiencias
existenciales a la interculturalidad Josep M.
Esquirol

JOSEP M. ESQUIROL

UNO MISMO Y LOS OTROS

*De las experiencias existenciales a la interculturali-
dad*

Herder

Uno mismo y los otros: De las experiencias existenciales a la interculturalidad Josep M. Esquirol

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

Edición digital: José Toribio Barba

© 2005, Josep M. Esquirol

© 2005, Herder Editorial, S.L., Barcelona

1.ª edición digital, 2015

ISBN: 978-84-254-3359-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Introducción

1. LA IDENTIDAD EN TANTO QUE IDENTIFICACIÓN

1.1. La cultura como mundo

1.2. La casa como identidad

1.3. La globalización o el mundo global y las dificultades de la identificación

1.4. Lo humano de la identidad y la identidad narrativa

1.5. A partir de la identificación... el reconocimiento

2. EXPERIENCIA DEL «OTRO»: RESPUESTA

2.1. La experiencia como pasividad y como intencionalidad

2.2. La paradoja de los límites y la plenitud de la experiencia

2.3. La alteridad interior

2.4. La búsqueda (la cuestión) de la propia identidad

2.5. Cultura extraña y respuesta

3. DIÁLOGO Y ENCUENTRO

4. DE LO INSÓLITO DE LA SOLIDARIDAD

4.1. Casas sólidas, deudores *in solitum*

4.2. Perspectiva sociológica: solidaridades cerradas y abiertas

4.3. Solidaridad y fraternidad

4.4. La responsabilidad como sentido

4.5. La vigilia de la solidaridad

4.6. La solidaridad de los conmovidos

5. LA SOLEDAD O LA COMUNIÓN EN EL VACÍO

6. LA VIDA EXAMINADA O LA FILOSOFÍA COMO ÉTICA

6.1. La aportación socrática

6.2. Problematicidad, no escepticismo

6.3. La problematicidad como condición del aprender

6.4. La primacía hermenéutica de la pregunta

6.5. La prioridad de la actividad filosófica sobre los textos

6.6. La prioridad de la filosofía sobre la democracia

7. RECAPITULANDO EN EL SENTIDO DE LA INTERCULTURALIDAD

INTRODUCCIÓN

Con mi experiencia propia encuentro bastante para hacerme sabio, si de ella fuera buen estudiante.

MONTAIGNE, *Ensayos*, Libro III, XIII

¿Tiene algo que ver la experiencia de la extrañeza de uno mismo con el conocimiento de una cultura ajena?; ¿constituye la experiencia de la soledad y del vacío un «puente intercultural»?; ¿por qué el autoexamen y la actitud crítica pueden considerarse como la mejor ética intercultural? Éstos son algunos de los interrogantes que he planteado en este ensayo. Mi intuición es que muchas de las cosas que hoy día comentamos acerca de la interculturalidad pueden y deben ponerse en relación con algunas de las experiencias humanas más fundamentales. Si así se hace, no sólo evitamos caer en el error de descubrir mediterráneos, sino que damos a esas temáticas la profundidad que merecen.

Lo oportuno de este intento de profundización salta a la vista si se atiende a lo muy a menudo que se menciona hoy día la interculturalidad o se alude a ella (abundando, por ejemplo, en la bondad de las relaciones interculturales, en que es necesario abrirse a otras culturas y deshacernos de prejuicios occidentales, etc.), o si se advierte qué poco se ha hecho por justificar reflexivamente tantas afirmaciones, mientras sólo se procura que suenen bien y no desdigan de lo políticamente correcto. En otros términos: con demasiada frecuencia el discurso de la interculturalidad no pasa de ser muy superficial; un conglomerado de propuestas «generosas» que pretenden contrastar con actitudes cerradas,

dogmáticas o «eurocentristas», pero que, a fin de cuentas, no abonan lo bastante como para llegar hasta lo más rico y a la vez problemático.

Mediante la filosofía, lo que podría llamarse «ética intercultural» puede ser abordado desde diversos flancos, abarcando niveles conexos entre sí pero sin dejar de ser distintos. Tendríamos así, por ejemplo, por un lado, la temática relativa al pluralismo, la democracia y la ciudadanía en una sociedad multicultural (temática tratada en las últimas décadas por autores como Taylor, Rawls, Habermas, Kymlicka, Parekh o Sartori) y, por otro lado, una exploración que, sin abandonar el horizonte de tales cuestiones sociopolíticas, versa sobre las experiencias fundamentales que subyacen y sostienen la mayoría de los discursos tocantes a interculturalidad y multiculturalismo. Me refiero a experiencias como la de la «identidad», el «reconocimiento», el «diálogo», el «encuentro», la «solidaridad», etc., las cuales tienen sin duda que ver con las normas ético-políticas de las sociedades pluralistas, pero que, incluso al margen de la finalidad normativa, pueden ser en sí mismas objeto de explicación filosófica. Precisamente este tipo de explicación es el que aquí voy a intentar.

Donde siempre podemos cavar más a fondo es en el interior de nuestras vidas concretas. Los mayores tesoros no habremos de ir a buscarlos en países lejanos, sino en lo más hondo de nosotros mismos y de nuestra relación con los demás. De ahí que ya en el título hable de «experiencias existenciales». Bien sé que con esta expresión podría hacerse referencia a las vivencias en que se nos descubre íntimamente de forma privilegiada el hecho desnudo del existir; experiencias que nos revelarían con patetismo nuestra propia existencia. Sin embargo, aquí, con la expresión «experiencias existenciales», quiero referirme simplemente a experiencias relevantes de nuestra condición humana, relativas a nuestra propia identidad, a nuestra relación con los demás, o a nuestra búsqueda de sentido, lo que no significa que no puedan ser, a la vez, «existenciales» en el sentido filosófico más habitual.

La investigación sobre estas experiencias se basará en lo que podríamos llamar un pluralismo metodológico, pues lo que aquí presento no procede de una sola corriente filosófica, ni sigue un único método. Por una parte, se hará patente la influencia del socratismo en tanto que símbolo de la filosofía misma; por otra, el influjo de la tradición personalista (así de la judía como de la cristiana); y, sobre todo, se revelará mi inestimable deuda con la corriente fenomenológica. A estas alturas, no hace falta explicar por qué este pluralismo filosófico y metodológico no es ni un mal sincretismo ni es tampoco la otra cara del relativismo, y menos todavía del escepticismo. El pluralismo metodológico se aviene perfectamente con una concepción del mundo como algo rico, complejo y sólo abordable en facetas y desde perspectivas complementarias que, enriqueciéndose unas a otras, nos amplíen el horizonte, siendo consustancial a esta postura el no llegar jamás a una síntesis total y definitiva.

La importancia de una cierta orientación fenomenológica y existencialista se traduce precisamente en la prioridad que doy a las experiencias y a las situaciones existenciales concretas, así como en la convicción de que, hoy más que nunca, debemos denunciar tantos y tantos discursos pretenciosos y huecos que abundan en las, así llamadas, ciencias humanas y sociales (filosofía incluida); discursos que, con numerosos conceptos abstractos y aparentemente específicos de una determinada disciplina, pretenden hacerse pasar por saber experto cuando en realidad son los pobres resultados de una forzada tecnificación del saber y de un grave caos cognoscitivo. Ante tal panorama se impone la necesidad de un retorno a la experiencia, para empezar de nuevo y construir mejores edificios teóricos. (Dicho sea de paso, en este retorno a la experiencia, la filosofía se parece al zen, el cual consiste precisamente en una especie de derivación del Budismo cifrada en el despojarse de ciertas abstracciones de éste para convertirse en una disciplina de la vida práctica; aprender el zen es fijarse en la vida del hombre corriente, es aprender la vida en medio de la vida.)

También en el tema de la interculturalidad tenemos en la

experiencia el mejor de los puntos de partida. Los puentes interculturales han de sostenerse sobre nuestra experiencia, y sólo a partir de ella es legítimo edificar la abstracción y la construcción conceptual.

Pues bien, nuestro propósito de exploración de experiencias fundamentales se convierte no sólo en un ensayo de profundización, sino, a la vez, en cierta propuesta ética, pues de la aproximación a estas experiencias surge una serie de indicaciones en la dirección de una ética intercultural explícita. Por eso, se podrán ver, o al menos entrever, las posibilidades para un ulterior trabajo que quedan ya apuntadas. Así, en lo que atañe a la finalidad ética, el carácter abierto de estas reflexiones me parece oportuno, como mínimo, por tres motivos. En primer lugar, porque lo que más puede interesar es encontrar una *orientación* ética para una determinada realidad (la interculturalidad) y no tanto señalar un determinado sistema ético en la que subsumirla y clausurarla. En segundo lugar, porque, como ocurre con la ética aplicada, no se trata aquí de acabar nada, sino de mantener un planteamiento continuamente actualizable. Y, en tercer lugar, porque la creciente preocupación por esta realidad, tan vinculada a los procesos de mundialización-globalización que estamos viviendo, exige una gran disponibilidad para dejarse instruir por las cosas mismas, es decir, para adquirir experiencia, y está claro que para ello se requieren tiempo y esfuerzo. Y no se trata tan sólo de la experiencia que pueda adquirirse como observador del encuentro entre culturas distintas, sino como protagonista de la aventura consistente en interesarse de veras y a fondo por mundos culturales distintos del nuestro.

Creo que, aparte de la dimensión ética, también podrá advertirse con facilidad que lo aquí tratado es afín a otros temas no menos importantes relacionados con la interculturalidad: derechos humanos, justicia internacional, derechos colectivos, educación intercultural, prácticas de integración, etc.

Los seis capítulos que vienen a continuación corresponden a seis importantes experiencias existenciales. El prime-

ro trata de la *experiencia de la identidad*, e intenta mostrar que la identidad debe entenderse sobre todo como un proceso permanente de identificación con todo lo que nos rodea y de lo que consta nuestro mundo. El segundo capítulo trata de la *experiencia de la alteridad*, esto es, de lo otro, lo ajeno, lo extraño, y subraya que ante esta experiencia la reacción más adecuada tiene la forma de una respuesta más bien que la de un afán de comprensión. El tercer capítulo se adentra en la *experiencia del diálogo*, en sus angosturas y en las transformaciones que provoca en los interlocutores y en las cosas de que se habla. El capítulo cuarto está dedicado a la *experiencia de la solidaridad*, que se vincula a la responsabilidad, a la caridad e incluso al sentido de la vida. El capítulo quinto trata de la *experiencia de la soledad y del vacío*, mostrando que, paradójicamente, nada hay que nos acerque más unos a otros que la falta de cosas, el vacío o la nada misma. Finalmente, el capítulo sexto expone la *experiencia de la problematicidad*, lo cual coincide con la filosofía misma y se revela como nuestra más preciada aportación a la interculturalidad.

Desearía haber sido capaz de dar un tono de prudencia a todo lo que sigue, porque quisiera atenerme a los sabios consejos de algunos grandes filósofos que han logrado hablar profundamente sobre el mundo sin caer en la altivez ni en la desmesura. Sabios consejos que abundan no sólo en nuestra cultura occidental, sino también, como no podía ser de otra manera, en otras: «Con poco, se consigue; con mucho, se cae en extravío».¹ De lo que aquí se trata es de que la teoría sea prudente, traduzca la filosofía de la finitud humana, y no se convierta, por enésima vez, en un discurso de la totalidad hecho desde pretendidas alturas.

¹ LAO ZI, *El libro del Tao*, Madrid: Alfaguara, 1996, p. 135.

1. LA IDENTIDAD EN TANTO QUE IDENTIFICACIÓN

Para abordar el tema de la identidad cultural, vamos a empezar por plantear tres ideas que nos sirvan como punto de partida. Primera: *el hombre es un ser cultural*. El hombre, además de existir como ser viviente (como animal) y además de pertenecer a una comunidad política (a una estructura de poder), habita también en una realidad simbólica que sustenta su vivir colectivo y hace significativas sus acciones, así como el mundo que le rodea. Es especialmente a esta realidad humana a la que llamamos «identidad cultural», y a los mecanismos de transmisión intergeneracional, «mecanismos de transmisión cultural».

Segunda: el hombre habita y participa siempre *en una cultura* (en una cierta unidad cultural). Esto es, participa de una visión del mundo, de un entramado de significaciones y de significatividad, que mediatiza y orienta su vida de una manera concreta. Una unidad cultural es un conjunto extraordinariamente complejo (existen estudios de etnografía que cuentan por miles los caracteres distintivos de una cultura), que abarca desde elementos simbólicos, hasta elementos materiales relacionados con el paisaje o el clima.

Y tercera: la formación de una identidad cultural es, evidentemente, *diacrónica*, lo cual significa que el entramado simbólico va constituyéndose y cambiando con el tiempo. En paralelo, también hay que estudiar diacrónicamente la identidad cultural de una persona concreta; el método narratobiográfico permite ir reconociendo los mecanismos efectivos de construcción de la identidad cultural a través de formas narrativas (relatos, cuentos, historias...).

Con sólo asumir estas tres ideas, podremos poner de

manifiesto que, de las dos siguientes, una es una manera errónea de entender la identidad cultural. Por un lado, la identidad se ha considerado como algo ya dado que hay que preservar de la disolución o evitar que se eche a perder por la incidencia de influencias extrañas (homogeneidad, territorio, pasado, destino... son palabras que suelen acompañar a esta concepción). Por otro lado, la identidad se ha tematizado como un proceso, como algo que está haciéndose, *in fieri*. Se excluye, en esta concepción, la creación *ex nihilo*: siempre se crea a partir de niveles previamente elaborados y de influencias de elementos ajenos.²

Creo que lo más ajustado a la realidad, y para el tema que nos ocupa, lo más interesante, es entender la identidad como *proceso de identificación*. Evidentemente, no creo que deba arrinconarse, aunque en algunos casos se ha pretendido, el concepto de identidad como defendible sólo a partir de posiciones etnocéntricas o conservadoras; por lo que acabamos de decir, se trata de una cuestión clave e imprescindible en toda filosofía de la cultura. Lo que conviene, en realidad, es examinar qué noción de identidad refleja mejor la experiencia social de la identidad y cómo, a partir de ésta, se abre un «puente» para la interculturalidad.

Para introducir la idea de identificación, estudiaremos primero el concepto de «mundo» y el de «casa». Más adelante veremos cómo la globalización puede suponer un cierto obstáculo para este proceso de identificación. Y terminaremos evaluando la oportunidad o no de articular un discurso sobre estas cuestiones en términos de identidad narrativa.

1.1. LA CULTURA COMO MUNDO

Según un precioso proverbio zen: «Una flor florece y un mundo aparece». Y Stenger comenta que esta idea se podría parafrasear del siguiente modo: «Una cultura florece y un mundo aparece».³

Nos hemos acostumbrado a utilizar expresiones como

«mundo desarrollado», «tercer» y «cuarto mundo». Pero ¿es que acaso son éstas totalidades dentro de una totalidad? Por otra parte, muchas veces se utiliza la palabra «mundo» para hablar precisamente de una cultura: «el mundo cultural griego», «el mundo cultural islámico», etc. De hecho, no ocurre sólo que «mundo» acompañe a «cultura», sino que lo que sea una cultura podría entenderse a partir del concepto de mundo. Aquí, de nuevo, tenemos que recuperar algunas inestimables aportaciones del ámbito de la fenomenología.

Desde un punto de vista objetivista, el mundo se considera como un conjunto de cosas dentro del cual, sobre un pequeño planeta, viven los hombres. Hombres que están «en» el mundo como un turista «en» una plaza. Este mundo objetivo puede ser estudiado sistemáticamente (la ciencia tiene este papel) por el hombre que se considera a sí mismo como una especie de espectador imparcial del mundo, al modo como lo es el turista en la plaza. Los progresos que se han producido a partir de este planteamiento son evidentes, como también lo es el acelerado desarrollo tecnológico que ha surgido a partir de tal modo de ver las cosas.

Sin excluir este concepto de mundo, existe, en la línea de las magistrales exploraciones de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, otra manera de entenderlo: el mundo del ser-en-el-mundo. Este mundo, a diferencia del mundo objetivo, no es el mundo de las estructuras químicas de la materia, sino el de la sonrisa, del miedo, del amor, de la angustia, de la contemplación. No debe considerarse como una totalidad material, sino como una totalidad cultural y social: el mundo es el mundo de las experiencias, de las relaciones humanas, de las instituciones y del poder, de los sedimentos históricos y de los símbolos culturales.

Para describir este mundo, el mundo propiamente humano, nos podemos servir del concepto de *Lebenswelt* o mundo de la vida. El mundo de la vida es el mundo en el que ya siempre nos encontramos, en el que vivimos y actuamos. Es como un horizonte que se extiende desde lo

cercano a lo lejano, sin dejar de ser familiar. Éste incluye el ambiente íntimo y personal; el lugar circundante (casa, paisaje urbano o rural); el mundo histórico y cultural. Alfred Schutz y Thomas Luckmann han llevado a cabo un exhaustivo estudio sobre este tema,⁴ centrándose, en particular, en el «mundo de la vida cotidiana», evidente para los hombres que permanecen en la «actitud natural», y que constituye la base del mundo común: «Además, sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes y sólo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo».⁵

En mi vivir cotidiano, presupongo siempre que existen otras personas distintas de mí; que existe un mundo exterior que es mi mundo pero también el de los demás y que las cosas en él tienen para «todos nosotros» un sentido similar; que puedo entrar en interacción con mis semejantes; que un mundo cultural estratificado históricamente y dado de antemano constituye el marco de referencia para mí y mis semejantes (un mundo cultural que se ha ido constituyendo sobre el mundo natural, es decir, sobre el mundo de lo dado)... Todo esto que presuponemos en nuestro vivir cotidiano forma parte del mundo de la vida.

Pues bien, *nuestra identidad se define a partir de este mundo de la vida*. Mas este mundo, por todo lo que estamos señalando, no es simplemente algo que nos es dado, sino también algo que nosotros mismos construimos; y la identidad, aquello que nos identifica, es una mezcla de ambas cosas.

No se trata de un mundo privado, sino de un mundo de experiencia común. Todos nosotros lo vemos de forma parecida y gracias a esto nos entendemos y podemos coordinar nuestros proyectos y nuestros intereses. Es decir, advertimos que los demás son también de «mi mundo» y no de «otros mundos».

Pero hay otra característica fundamental del mundo de la vida que lo distingue del mundo objetivo. El mundo de la vida es para nosotros un horizonte, y un horizonte de com-

prensión. Las cosas se nos aparecen en este horizonte y tienen sentido a partir de este horizonte: el cambio de tiempo, lo que me encuentro en el camino a la oficina, la acción de mi compañero, los buenos días al tendero... Entiendo las cosas porque forman parte de mi mundo; aparecen en el horizonte de mi mundo. La comprensión es la comprensión del horizonte, lo que significa que toda comprensión tiene lugar desde el punto concreto a partir del cual se tiene un horizonte. Naturalmente, puede ocurrir que varíe mi «posición» y con ello abra nuevos horizontes y pueda sintetizarlos con algunos de los anteriores.

En cualquier caso, el mundo familiar es el mundo circundante más cercano, más accesible, más conocido. Tiene su centro en el propio hogar, con sus intereses y sus acciones cotidianas. Incluye, en primer lugar, a quienes comparten esta cotidianidad. Se tiene con él un trato íntimo y, en él, tiene mayor importancia lo regular y lo permanente que lo nuevo –aunque, como todo mundo, está sometido al cambio debido a las nuevas situaciones que se crean con la aparición o desaparición de sujetos y de cosas, y con los cambios importantes de situación.

Conocer lo extraño implica conocerlo como formando parte de un mundo que, siendo diferente del mío, no nos es totalmente ajeno. En grado diverso, hay siempre, para el mundo extraño, «un núcleo de cognoscibilidad sin el cual no podría ser experimentado siquiera como extraño». ⁶ Nos enfrentamos con cosas que, si no pueden ser comprendidas según su tipo preciso porque se salen del estilo del mundo familiar, sí pueden ser conocidas según los tipos más universales de la experiencia (sí puede clasificarse como objeto inanimado, planta, animal...). El hombre va enriqueciendo su experiencia mediante un proceso de «síntesis de los mundos de la vida y de las generaciones» (lo que equivale, en el ámbito de la hermenéutica, a la fusión de horizontes). ⁷ Lo que no puede es aspirar a situarse en un lugar privilegiado, desde donde se percibiese la «totalidad de la verdad». Por definición, un tal lugar privilegiado no existe.