

Cultura y Desarrollo Global*

Fred Dallmayr
University of Notre Dame

This paper argues on behalf of a proper understanding of *culture* (as something like self-formation [*Bildung*]) as a basis for supporting the concept of development, instead of the conception proposed by many economists and social scientists.

Desarrollo es hoy la contraseña. Comúnmente, el tópico es discutido desde el ángulo de los economistas y científicos sociales. Los comentarios que quiero ofrecer aquí son de tipo reflexivo o teórico, alimentados por mi experiencia en filosofía y teoría sociopolítica. La pregunta que quisiera presentar es, en la superficie, bastante sencilla: ¿Qué es “desarrollo” y qué queremos decir con “desarrollo”, especialmente desarrollo global? La respuesta (tentativa) que quiero proponer es que la pregunta no puede ser adecuadamente presentada sin realizar una consideración acerca de la “cultura”. Debido a limitaciones de tiempo y espacio solamente puedo presentar mi argumento en su forma más breve y general.

1. Es probable que la idea de que desarrollo presupone una consideración acerca de la cultura sea cuestionada o rechazada por los economistas y muchos científicos sociales. Para los economistas ortodoxos, el desarrollo tiende a consistir en el crecimiento del Producto Nacional Bruto, particularmente en la expansión de la productividad industrial acompañada por la aceleración de la acumulación de capital y niveles de consumo continuamente

* Agradezco la colaboración de Marcelo Leiras en la traducción de este artículo del original inglés.

crecientes. Para los economistas entrenados en la doctrina marxista ortodoxa, el desarrollo implica básicamente un cambio en el modo de producción, un pasaje de terratenientes feudales y empresarios a trabajadores industriales —relegando a la cultura a un *status* superestructural. Por otro lado, los científicos sociales empíricos tienden a ver el desarrollo bajo las rúbricas de la división del trabajo y la creciente complejidad estructural, con un acento en la transición desde la agricultura a la industria, desde la aldea a los centros urbanos —cambios que permiten el análisis empírico y la recurrencia a la medición cuantitativo-estadística.

2. Abordados desde este ángulo, desarrollo y cultura están sólo marginalmente correlacionados. Me doy cuenta, por supuesto, que la imagen precedente está, de algún modo, sobreacentuada. Los economistas están frecuentemente dispuestos a reconocer que la eficiencia de específicas técnicas de producción y estrategias de *marketing* depende en buena medida del contexto cultural prevaleciente. Del mismo modo, planificadores económicos y gerentes de compañías son frecuentemente exhortados a aprender algo acerca de las culturas extranjeras en las que ellos desean hacer negocios o introducir cambios económicos. Pero el propósito de esta exhortación es de carácter puramente utilitario: el aprendizaje acerca de una cultura extranjera es alentado no por el provecho que ese aprendizaje en sí mismo reporta, sino con el propósito de maximizar la eficiencia corporativa e incrementar las posibilidades de beneficio económico —en presencia de las constricciones culturales prevalecientes. Los científicos sociales empíricos, por su lado, están frecuentemente dispuestos a reconocer a la cultura como uno de los ingredientes o variables en una estructura social crecientemente compleja, como uno de los “subsistemas” de la sociedad que (junto con la economía y la política) contribuye al mantenimiento y evolución de las metas sociales a través del tiempo¹.

1 El tratamiento de la cultura como uno de los subsistemas de la sociedad fue particularmente prominente en el estructural-funcionalismo, tal como éste fue articulado especialmente por Talcott Parsons. Ver, en particular, Parsons: **The Structure of Social Action** (New York: McGraw-Hill, 1937); **The Social System**

3. Con mi afirmación de la correlación entre desarrollo y cultura –la dependencia del desarrollo respecto de una consideración acerca de la cultura– me propongo ir más allá de estas concesiones marginales. Las preguntas: ¿Qué es desarrollo? o ¿Qué queremos decir con “desarrollo”? exceden, por principio, los confines disciplinarios de la economía y la ciencia social. Sopesar el sentido de estas nociones requiere un juicio reflexivo (acerca de lo alto y lo bajo, lo mejor y lo peor) que transgrede la competencia de estas disciplinas. En ausencia de un tal juicio, los pronunciamientos de la economía y la ciencia social acerca del desarrollo están destinados a tener carácter de dogma. Porque, ¿sobre qué base y con qué justificación uno puede decir que desarrollo es igual a crecimiento del Producto Nacional Bruto o el aumento de la complejidad social? ¿Cuáles son los criterios de juicio que nos permiten decir que algunas sociedades (sociedades más ricas y tecnológicamente avanzadas) son “más desarrolladas” que otras? En este punto, puede que economistas y científicos sociales invoquen sus especialidades. Pero, nuevamente, la aceptación de estas especialidades requiere criterios que yacen fuera de sus disciplinas profesionales.

4. Hablar de desarrollo requiere juicio –esto es, recurrir a la reflexión teórica o, si se quiere, filosófica. La reflexión filosófica no está confinada a ninguna de las disciplinas científicas establecidas. Si uno insiste en localizarla académicamente, la filosofía pertenece a las así llamadas “humanidades”; esto es, al campo de las “ciencias humanas” o “ciencias de la cultura”. En este sentido, uno puede decir que la filosofía tiene su hogar en la cultura. Dado que las cuestiones de desarrollo presuponen juicio reflexivo, puede demostrarse entonces que su tratamiento adecuado depende de una consideración acerca de la cultura. El asunto puede expresarse de modo algo distinto. El juicio

(Glencoe, Illinois: Free Press, 1951); **Politics and Social Structure** (New York: Free Press, 1969). La teoría parsoniana ha ejercido una fuerte influencia en la literatura sobre desarrollo político; véase, por ejemplo, Lucian W. Pye y Sidney Verba, eds.: **Political Culture and Political Development** (Princeton: Princeton University Press, 1965).

reflexivo –quiero enfatizar– no es provincia exclusiva de los filósofos profesionales; es más bien una ocurrencia cotidiana y, como tal, tarea y privilegio de todo ser humano. En su forma cotidiana, la reflexión no ocurre en un vacío sino que siempre está inserta en un contexto cultural y lingüístico (sin por eso quedar presa en este último). Como la filosofía, el pensamiento cotidiano encierra una reflexión –algunas veces una reflexión crítica– *de y sobre* la cultura. Con “cultura” me refiero aquí no solamente a un ensamble de artefactos sino más bien a una forma de vida, una manera de pensar y actuar compartida por un grupo de gente a lo largo del tiempo². Capturada en el juicio reflexivo, la cultura provee un marco general a través del cual entendemos el mundo; ella ofrece un marco de referencia que da sentido a términos o conceptos individuales (como el concepto de desarrollo).

5. El enlace entre desarrollo y cultura, sin embargo, es todavía más íntimo que lo que hasta aquí ha sido sugerido. En épocas más tempranas, lo que hoy se denomina desarrollo fue a menudo, si no usualmente, discutido bajo el encabezamiento de cultura; para decirlo más brutalmente: el *slogan* del desarrollo ha usurpado hoy el lugar previamente ocupado por la cultura. Con este último término me refiero no ya simplemente a un marco general de referencia sino a un proceso “experiencial”*: un proceso de cultivo de sí humano, crecimiento educacional o “formación”. Durante el período clásico del

2 Sigo aquí en buena medida la visión de la cultura articulada por Clifford Geertz en **The Interpretation of Cultures: Selected Essays** (New York: Basic Books, 1973), p. 5: “El concepto de cultura que yo sostengo [...] es esencialmente semiótico. Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido, entiendo que la cultura es esas redes, y que su análisis es en consecuencia no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de sentido”. Compárese también con James Clifford and George Marcus, eds.: **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography** (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986).

* N. del T.: El adjetivo “experiencial” captura más fielmente que el más común “experimental” la naturaleza reflexiva de la experiencia que el autor viene enfatizando.

pensamiento y la literatura alemanes, este proceso fue capturado por el término "*Bildung*" (que es usualmente traducido como "formación" o "cultura"). En su magistral trabajo titulado *Verdad y Método*, el filósofo alemán Gadamer ha evocado esta tradición en lenguaje lúcido y conmovedor. Como él escribe: "*El concepto de auto-formación o cultivo de sí (Bildung), que en ese momento devino supremamente importante, fue quizás la más grande idea del Siglo XVIII –y es este concepto el que ha devenido el elemento natural o suelo de las humanidades durante el Siglo XIX (aún cuando éstas no estuvieran ya en condiciones de proveer una justificación epistemológica)*"³.

El trabajo de Herder, de acuerdo con la presentación de Gadamer, fue crucial para el ascenso a la preeminencia de *Bildung*, particularmente sus nociones de "cultivo humano" (*Bildung zum Menschen*) y "ascenso de la humanidad a través de la cultura" (*Emporbildung zur Humanität*) –frases que preservaron y transformaron los ideales de educación del Iluminismo. La dirección provista por Herder fue continuada por la filosofía clásica alemana, especialmente por Hegel cuya *Fenomenología del Espíritu* no fue otra cosa que una detallada descripción del proceso y los sucesivos estadios de auto-formación humana (*Bildung*). Gadamer también recuerda a sus lectores el enlace de *Bildung* (formación/cultura) y *Bild* (imagen/icono) –donde *Bild* refiere la imagen divina implantada en el corazón humano (recogiendo la historia bíblica de la creación de los humanos "a imagen de Dios"). Este enlace, Gadamer señala, todavía no había sido olvidado en ese periodo. "*El culto de Bildung en el Siglo XIX*", escribe, "*preservó la más profunda dimensión de la palabra, y nuestra noción de Bildung está determinada por ella [...] El ascenso del término Bildung evoca la antigua tradición mística de acuerdo con la cual los humanos llevan en su corazón la imagen de Dios, a partir de la cual ellos fueron modelados y a la cual deben cultivar en sí mismos*"⁴.

3 Hans Georg Gadamer: *Truth and Method*, 2nd revised edition (New York: Crossroad, 1989), p. 9.

4 Hans Georg Gadamer: *Truth and Method*, p. 10. Compárese también con Johann Gottfried Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung*

6. La noción de formación educacional o *Bildung*, por cierto, no está limitada al período clásico alemán, ni a la cultura occidental en general. Virtualmente todas las culturas del globo tienen relatos o narrativas mítico-religiosas que cuentan el proceso formativo del género humano –relatos que en algunos casos datan de varios milenios atrás. En el Oeste, un relato tal es parte y parcela del patrimonio religioso básico. Gadamer se refiere al “misticismo medieval”, pero el relato tiene un carácter fundacional más amplio. La Cristiandad, basándose en enseñanzas hebreas más antiguas, describe el desarrollo o proceso formativo del género humano como una “historia de salvación”: un relato que parte desde una condición de bendición inicial, pasa por un período de corrupción, pérdida y separación y finalmente señala la promesa de recuperación, cura y redención. El patrón básico de este relato persistió bastante más allá de la época medieval de especulación y misticismo. En la estela del Iluminismo y en el cenit del pensamiento clásico alemán, Hegel retrató el desarrollo histórico como un movimiento desde una inmediatez inicial hacia un estado de alienación, pérdida y dispersión culminando en la epifanía final del “Espiritu Absoluto” –preservando y transformando de este modo la historia de salvación en el modo de autoformación de la razón (*Bildung zur Vernunft*)⁵.

En diferentes formas, relatos paralelos pueden ser encontrados en la mayoría de las civilizaciones del mundo. Un caso ilustrativo son las grandes narrativas épicas de la India, el *Ramâyana* y el *Mahâbhârata*. En ambas narrativas, podría decirse, los héroes son seres humano-divinos, esto es, seres humanos que llevan dentro de sí preeminentemente la imagen de Dios. En ambos relatos la imagen es sometida a severas pruebas; los héroes tienen que sufrir prolongadas agonías de separación, pérdida y exilio antes de poder retornar a su

der Menschheit, con postfacio de Gadamer (Frankfurt- Main: Suhrkamp, 1967); George F. W. Hegel: *Phenomenology of Spirit*, trad. J.B. Ballie (New York: Harper & Row, 1967).

5 Véase Hegel: *Lectures on the Philosophy of History*, trans. J. Libtree (New York: Dover, 1956).

verdadero hogar y realizar su destino divino. En el **Ramâyana**, el héroe principal es una “encarnación” de Vishnu, mientras que su esposa Sita es un brote (un “surco”) de la diosa de la tierra. Debido a la conspiración y el engaño de su madrastra, Ramâ es despojado de su reino y, junto con su esposa, forzado al exilio. Mientras están viviendo en un bosque lejos de su hogar, Sita es raptada por el demonio-rey Ravana y llevada a la tierra distante de Lanka. Sólo después de una prolongada búsqueda y de disponer de la ayuda del rey mono, Rama puede enfrentar y vencer a los demonios, recapturar su esposa a retornarla a su nativa Ayodhya –donde, después de varios juicios adicionales, los dos finalmente encuentran paz y transfiguración celestial. En el **Mahâbhârata**, los héroes –llamados Pandavas– son hijos de madres humanas y dioses, llevando de este modo dentro de sí una impronta divina. Como resultado de la triquiñuela y engaño de sus primos (los Kauravas), los héroes son expulsados de su reino y obligados a vivir en una región boscosa muy lejana. Es allí, en el sufrimiento de las agonías del exilio, que los Pandavas empiezan a descubrir lentamente su misión y propósito. Luego de haber formado un ejército, finalmente enfrentan a sus primos y otros familiares en un amplio campo de batalla –el campo del “bien” o *dharma*. Habiendo vencido a sus enemigos los Pandavas establecen en su tierra natal un orden de paz, armonía y bienestar general –luego de lo cual se retiran a los Himalayas, completando de este modo su proceso de formación humano-divina (*Bildung*)⁶.

Relatos de formación similares pueden también encontrarse en la tradición china, aunque con acentos diferentes. En el Confucianismo, todo –incluyendo la paz de la familia y la del régimen político– depende de la apropiada formación de los humanos en el espíritu de nobleza, esto es, del cultivo de las cualidades del “chun-tzu”. Entre

6 Perceptivos comentarios sobre las dos épicas en términos de un proceso de formación humano-divina (*itinerarium mentis in Deum*) véase J.L. Mehta: “My years at the Center for the Study of World Religions: Some Reflections” (especialmente la sección: “Considerations on the Ramayana”) y “Discourse of Violence in the Mahabharata” en Mehta: **Philosophy and Religion: Essays in Interpretation** (New Delhi: Manoharlal, 1990), pp. 65-82, 254-271.

estas cualidades se destacan las virtudes de humanidad o “sentimiento de semejanza” (*jen*) y las del comportamiento apropiado (*li*) en consonancia con contextos dados. Como uno puede notar, el mismo K’ung-fu-tzu –maestro de estas nobles virtudes– fue víctima de intrigas políticas y conspiraciones, y fue forzado a vivir en el exilio por muchos años, antes de que se le permitiera retornar para continuar con su misión pedagógica⁷.

La noción de formación o auto-formación juega un papel prominente en el Taoísmo y Budismo chinos (aunque transgrediendo en cierto modo la moral tradicional). En el Budismo la tarea básica es superar el atractivo del egoísmo o el egocentrismo y así llegar al nivel de “*sūnyatā*” o vacuidad –un nivel donde el mundo puede ser experimentado “en tanto que tal” (*tathata*) más allá de las bifurcaciones de conocedor y conocido, de ser y no ser. El acceso a este nivel, lejos de ser sencillo o tranquilo, requiere un tortuoso proceso de auto-formación, un tipo de progreso de peregrino a lo largo del “óctuple sendero” y de acuerdo con las “*shilas*” concedidas por Shakyamuni. De modo similar, el Taoísmo aconseja el abandono de sí, o el abandono del egocentrismo, en aras de una recuperación más alta, principalmente en aras del vivir en acuerdo con la “manera de ser” de las cosas y con la armonía cósmica tal como es expresada en la correlación de “yin” y “yang”. Como K’ung-tzu, incidentalmente, Lao-tzu fue forzado por intrigas políticas a dejar el país y a viajar lejos, hacia los confines de China (el paso de las montañas occidentales). A propósito del sentido básico de auto-formación, escúchense estas palabras de Lao-tzu: “*Sé por entero humilde, y tendrás el fundamento de la paz [...] Aquellos que tomarían la tierra/ Y la moldearían a voluntad/ Nunca, me doy*

7 Véase en este contexto Fred Dallmayr: “Tradition, Modernity and Confucianism”, *Human Studies*, 16 (1993), pp. 203-211; también Tu Weiming, Milan Hejtmanek y Alan Wachman, eds.: *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia* (Honolulu: East-West Center, 1992).

*cuenta, tendrían éxito./ La tierra es como una vasija tan sagrada/ Que al mero aproximarse de lo profano/ Se quiebra*⁸.

7. Permítaseme retornar al la cuestión del desarrollo en nuestro presente escenario global. ¿Cuánto de estos viejos relatos de formación, cultura (*Bildung*), y auto-desarrollo vive todavía en las concepciones contemporáneas de desarrollo social? Uno tiene que admitir: no mucho –Aunque uno probablemente tiene que matizar un poco este veredicto en interés de la ecuanimidad. Básicamente, la teoría del desarrollo se presenta hoy en dos formas o versiones básicas: una variante empírica o socio-científica y un modelo filosófico más ambicioso o sofisticado. Déjeseme resumir brevemente estos modelos. La versión empírica presenta el desarrollo esencialmente como un proceso de evolución que tiene como patrón el proceso biológico de supervivencia y crecimiento. En el campo de la economía, el modelo fue bocetado de modo sucinto en el influente trabajo de Rostow **Stages of Economic Growth**, con su énfasis en la progresiva expansión de la productividad industrial y del potencial de acumulación de capital⁹.

En el dominio de la ciencia social y política, los escritores del desarrollo tendieron a respaldarse fundamentalmente en los fundadores del análisis sociológico moderno –desde Comte a Spencer y Max Weber– con su acento en la diferenciación progresiva de estructuras y funciones sociales combinado con la continua racionalización o secularización de las visiones del mundo. En línea con enseñanzas neo-darwinianas sobre la selección natural, las sociedades humanas son retratadas en este modelo como estructuras cuasi-orgánicas que persiguen incrementar sus posibilidades de supervivencia a través del aumento de la complejidad interna y la adaptabilidad externo-ambiental. Siguiendo las huellas de Spencer y

8 Lao-Tzu: **The Way of Life**, trans. Witter Bynner (new York: Perigee Books, 1972), pp. 45, 58 (Chapters 16, 29).

9 W.W. Rostow: **Stages of Economic Growth** (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960); Robert T Holt y John E. Turner: **The Political Basis of Economic Development** (Princeton: Van Nostrand, 1966).

Durkheim, los proponentes del modelo ven la evolución social como un proceso de diferenciación puesto de manifiesto en la división del trabajo y en el continuo crecimiento de la autonomía de los subsistemas, una diferenciación que requiere esfuerzos siempre renovados de integración sistémica para asegurar un efectivo control del entorno. En el plano cultural, Comte y vertientes del marxismo acuñaron la fórmula de la continua racionalización de las visiones del mundo, esto es, la fórmula del progresivo ascendiente de la ciencia y la tecnología sobre las creencias tradicionales¹⁰. La noción de autoformación (*Bildung*), si aparece, sólo lo hace tenue o furtivamente en el modelo empirista; esporádicos resabios de esta noción pueden encontrarse en la postulada transición evolutiva desde el “*status*” hacia el “contrato”, desde *Gemeinschaft* [Comunidad] hacia *Gesellschaft* [Sociedad], desde la tradición a la modernidad —pero el sentido de estas fórmulas tiende a permanecer oscuro.

8. Mucho de esta oscuridad es removido en el segundo modelo, el cual ofrece una visión de la modernización y el desarrollo filosóficamente fundada, inspirada principalmente en las enseñanzas del Iluminismo. De acuerdo con esta visión, desarrollo significa básicamente progresiva emancipación del género humano de los modos de tutelaje religioso y político que caracterizan a eras pasadas; en la formulación kantiana, Iluminismo refiere al resuelto despertar del género humano de una condición de auto-inducida inmadurez. En buena medida, el modelo ha inspirado transformaciones revolucionarias en la era moderna; desde la Revolución Francesa hasta las recientes “revoluciones de terciopelo” en Europa del Este. En términos de teoría política, el modelo provee los ingredientes centrales del moderno liberalismo occidental, con su foco en el aumento de los derechos y libertades individuales. Vistos desde una perspectiva liberal, el desarrollo y la modernización implican básicamente un éxodo de constreñimientos pasados: esto es, un

10 Véanse, por ejemplo, Gabriel A. Almond y G. Bingham Powell: **Comparative Politics: A Developmental Approach** (Boston: Little Brown, 1966); Lucian W. Pye: **Aspects of Political Development** (Boston: Little Brown, 1966); A. F. K. Organski: **The Stages of Political Development** (New York: Knopf, 1965).

movimiento desde creencias sostenidas dogmáticamente hacia el conocimiento racional, desde estructuras sociales colectivas hacia la autonomía individual, y desde accidentes de nacimiento geográficamente circunscriptos hacia aspiraciones más universales o cosmopolitas. En nuestro Siglo, esta fachada liberal fue articulada en lenguaje conmovedor por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, en su retrato de la teleología histórica como progresivo despliegue de la reflexión racional y la autonomía a lo largo y a lo ancho del mundo¹¹.

Aunque en muchas maneras edificante e inspirador, el modelo filosófico en discusión no carece de inconvenientes, especialmente desde una perspectiva cultural. Como se ha indicado, este modelo alienta en buena medida un éxodo de la tradición –lo que también significa básicamente un abandono de la cultura históricamente desarrollada. Con su foco en la autonomía individual, además, el pensamiento liberal del Iluminismo tiene dificultad en conciliar los derechos individuales con la noción de cultura como forma de vida compartida por un gran grupo o comunidad de gente. Adicionalmente, el individualismo es combinado con una inclinación racionalizante. A pesar de sus afanes cosmopolitas, la celebración del modelo de “universal” racionalidad humana es formulada, inconfundiblemente, en el idioma de la moderna filosofía occidental –un hecho que está destinado a promover sospechas entre las sociedades no-occidentales o las culturas comprometidas con diferentes formas de razonamiento y pensamiento. La situación se agrava con el enlace entre racionalidad y ciencia moderna. En este sentido, el modelo liberal es cómplice de (o provee insuficientes antidotos contra) el proceso de racionalización global actualmente en marcha; esto es, la estandarización y homogeneización del mundo bajo los auspicios de la ciencia y la tecnología occidentales –proceso que, de nuevo, está condenado a evocar resentimiento y oposición entre las culturas no-occidentales.

11 Ver Edmund Husserl: **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, trad. David Carr (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970); compárese también con Jürgen Habermas: **Communication and the Evolution of Society**, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1969).

Finalmente, poniendo la cultura entre paréntesis, el modelo bocetado también pone entre paréntesis o saltea muchas de las concepciones heredadas de "cultura" en el sentido de cultivo de sí o auto-formación humana (*Bildung*).

9. Contra el *telón de fondo* de la prevaleciente teoría del desarrollo (tanto en su versión empírica como en su versión filosófico-universalista) la importancia de una referencia a la cultura salta claramente a la vista. En función de mis propósitos presentes, quisiera resaltar esta importancia bajo tres denominaciones o desde tres ángulos.

a) La cultura es importante en tanto que provee un marco de referencia a través del cual cualquier tipo de desarrollo puede ser discutido y formulado. Cultura aquí significa un marco de significados y asunciones presupuestos por la economía y la ciencia social empírica; este marco es provisto por la reflexión filosófica, la cual tiene su hogar en las ciencias humanas o culturales —quienes, a su vez, están insertas en un contexto cultural más amplio.

b) La cultura es importante como antídoto al actual proceso de estandarización y occidentalización global; esto es, como fuente de resistencia para sociedades no-occidentales sujetas a la hegemonía occidental. Cultura, aquí, tiene connotaciones de "contra-cultura". La necesidad de resistencia a la estandarización y homogeneización globales ha sido recientemente articulada, especialmente por voceros del post-estructuralismo o posmodernismo (desde Foucault hasta Derrida y Lyotard). En el contexto de estrategias de desarrollo, el acento en la resistencia contra-cultural puede ser encontrado en muchos escritores no-occidentales, desde Frantz Fanon hasta Ashis Nandy. En su manifiesto o credo tercermundista titulado "Cultural Frames of Social Transformation", Nandy ha subrayado la importancia de las tradiciones culturales locales como contraposición al efecto aplanador de la occidentalización y la uniformación global; la

recurrencia a estas tradiciones, para él, también constituye una empalizada frente a “la moderna idea de especialidad”, esto es, frente a la dominación tecnocrática de científicos, banqueros y expertos en desarrollo. Invocando directamente enseñanzas foucaultianas, Tariq Banuri, en modo similar, ha enfatizado la importancia de las culturas locales en tanto que vehículos de las sociedades no occidentales “*para retener control sobre sus propias acciones y sus propios entornos*”¹².

c) La resistencia contra-cultural puede llevar (o es algunas veces acusada de llevar) al parroquialismo o al auto-encierro comunal. Por esta razón es importante recordar una tercera dimensión: la noción de cultura como cultivo de sí, auto-formación y auto-transformación (*Bildung*). Reteniendo este recuerdo de legados tradicionales, las sociedades –tanto en el Norte como en el Sur– preservan también el recuerdo de relatos más antiguos de desarrollo humano, relatos en los que desarrollo significa un proceso de aprendizaje que procede a través de la pérdida y el auto-abandono –o, más bien, un proceso dirigido al auto-descubrimiento a través de la pérdida y el abandono. La cultura es, en este sentido, crucial tanto para rescatar el sentido humano (o humanista) del desarrollo como para proveer una defensa frente al aislamiento cultural y el auto-encierro.

10. Este último aspecto es puesto de relieve por un elemento que ha sido siempre un atributo central de la idea de cultura como cultivo de sí (*Bildung*): su carácter interpersonal (esto es, no ego-céntrico) y

12 Ver, Ashis Nandy: “Cultural Frames for Social Transformation: a Credo”, en Bhikhu Parekh y Thomas Pantham, eds.: **Political Discourse: Explorations in Indian and Western Political Thought** (New Delhi: Sage, 1987), pp. 238-248; Tariq Banuri, “Modernization and Its Discontents: A Cultural Perspectives on the Theories of Development”, en Frédérique Apffel Marglin y Stephen A. Marglin, eds.: **Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance** (Oxford: Clarendon Press, 1990), 73-99.

dialógico. Este aspecto ha sido elocuentemente articulado por Charles Taylor en un reciente ensayo sobre “multiculturalismo”. Como señala Taylor, en tiempos premodernos, los relatos de cultivo de sí o auto-transformación siempre estuvieron insertos en formas de vida compartidas que eran interpersonales o transpersonales por definición; dada la fragilidad de las formas de vida compartidas en la modernidad, el lazo de mutualidad interpersonal hoy tiene que ser deliberadamente cultivado a través del diálogo —lo que da lugar a una compleja “política del reconocimiento” [“politics of recognition”]. En sus palabras: *“La génesis del espíritu humano”* (esto es, la auto-formación o *Bildung*) *“no es monológica, no es algo que cada persona alcanza por sí, sino [...] dialógica [...] Nosotros definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, a veces en luchando contra, las cosas que nuestros otros-significantes quieren ver en nosotros”*. Lo distintivo de la era moderna, Taylor agrega, no es la necesidad de mutualidad o reconocimiento como tal, sino *“las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fallar. Es por esto que esta necesidad es, ahora, reconocida por primera vez”*¹³. Este carácter transpersonal y dialógico de la cultura es destacado de modo similar en la obra de Gadamer, Mijail Bajtín y Raimundo Panikkar. Lo que Panikkar llama “filosofía dialógica” no es la imposición del punto de vista de uno o la adopción de un punto de vista superior, sino *“la forja de un universo de discurso común en el encuentro mismo”* entre las personas (un procesos que no

13 Ver Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, en **Multiculturalism and “The Politics of Recognition”** (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 32-35. Mi única reserva *vis-a-vis* Taylor es que el “reconocimiento”, para mí, no tiene tanto de carácter cognitivo como ético-ontológico —lo que implica un cambio desde la dialéctica hegeliana al “dejar-ser” [*letting-be*] heideggeriano. En este sentido concuerdo con Krzysztof Ziarek quien escribe que el *Mitsein* [*ser-con*] heideggeriano implica una apartura mutua, pero una apertura que “no consiste en un descubrimiento del contenido del otro que resultaría simplemente en el eventual conocimiento, tematización, y así la absorción del otro”. Ver su **Inflected Language: Towards a Hermeneutics of Nearness** (Albany, New York: State University of New York Press, 1994), p. 57.

necesariamente resulta en consenso o en una completa fusión de horizontes)¹⁴.

11. Si el status de la cultura en el desarrollo global es como he tratado de presentarlo líneas arriba, ¿qué significación tiene esto para la política contemporánea (tanto a nivel local como global)? ¿Cuáles son las implicaciones de la cultura para la política del desarrollo? He aquí unas pocas cosas que *no* quisiera sugerir. No intento proponer una mera sustitución del desarrollo económico y social por el desarrollo cultural, y ciertamente tampoco nada del estilo de una simple prohibición o moratoria de la industrialización, la urbanización o la “revolución informacional” en marcha (aunque algunos recortes bien podrían ser social y culturalmente beneficiosos). Menos que nada estoy proponiendo una política cultural gubernamental o respaldada por el estado (o *Bildungspolitik*). La cultura, tal como la veo, no puede ser transformada en, o reducida a, una agenda política. Lo que *sí* quisiera subscribir es una idea de la cultura como fuente de fermento, fuente de contestación y también como recurso para contrarrestar la “jaula de hierro” retratada por Max Weber: esto es, el proceso de estandarización, homogeneización y burocratización global sin pausa.

12. El cultivo de este recurso, bajo mi punto de vista, no es (o no en primera instancia) provincia del estado o funcionarios estatales –aunque los funcionarios estatales, para ser tales, seguramente no necesitan ser incultos. Más bien, este cultivo es primariamente tarea de la familia y la sociedad civil –donde “sociedad civil” refiere a esa dimensión de la sociedad más allá de las confines de relaciones de mercado estrechamente económicas, dimensión que es o debería ser terreno de entrenamiento de la “civilidad”. Pienso en escuelas, iglesias, universidades y la multitud de asociaciones voluntarias que

14 Raimundo Panikkar: “What is Comparative Philosophy Comparing?”, en Gerald J. Larson y Eliot Deutsch, eds.: **Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy** (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 132. Véase también Tzvetan Todorov: **Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle**, trad. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

distinguen a una compleja sociedad moderna. Este dominio no es estrictamente gubernamental, aunque es probable que genere consecuencias políticas y gubernamentales.

Lo que quisiera enfatizar es que el cultivo de la cultura no puede o no debe significar la mere perpetuación de la cultura de élite o del privilegio de clase, tampoco la imposición de estándares de conducta desde arriba. En línea con el acento de Taylor en el reconocimiento mutuo y el diálogo, este cultivo debe abrazar la cultura popular y permanecer un proceso de aprendizaje con final abierto y no dogmático, en el cuál *Bildung* no es ni voluntariamente impuesta ni voluntariamente rechazada. Un tal proceso de aprendizaje es similar a lo que A. C. Graham ha llamado la "disputa del Tao". Permítaseme concluir con estas líneas de una de las grandes sagas de China:

El corazón de un hombre sensato no está cerrado en sí mismo
Sino que está abierto al corazón de otras gentes:
Encuentro a la buena gente buena
Y encuentro a la mala gente buena
Si soy lo suficientemente bueno¹⁵.

15 . Lao-tzu: *The Way of Life*, p. 76 (Capítulo 49). Compárese con William Theodore deBary: *East Asian Civilization: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988); y A. C. Graham: *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (LaSalle, Illinois: Open Court, 1989).

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.