

Artículo de Reflexión

El Campo Hermenéutico para el Desarrollo (CHD): Sobre el vulnerable como un « otro»[‡]

The Hermeneutical Field for Development (HFD): On the vulnerable as an «other»

Diego Fernando Barragán Giraldo*

Jorge Eliecer Martínez Posada**

Luis Enrique Quiroga Sichacá***

Fecha de recepción: 23 de octubre 2017
Fecha de aceptación: 26 de febrero 2018

*** Diego Fernando Barragán Giraldo**

Doctor en educación y sociedad por la Universidad de Barcelona, España. Profesor investigador de la Universidad de La Salle.
Correo electrónico: dibarragan@unisalle.edu.co diegobg1@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0002-8270-118X

**** Jorge Eliecer Martínez Posada**

Doctor en ciencias sociales niñez y juventud, por la universidad de Manizales, Colombia y doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesor investigador de la Universidad de La Salle.
Correo electrónico: jormartinez@unisalle.edu.co
ORCID ID: 0000-0003-4377-6872

***** Luis Enrique Quiroga Sichacá**

Doctor en ciencias sociales y humanas (C) por la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Profesor investigador de la Universidad de La Salle.
Correo electrónico: lquiroga@unisalle.edu.co
ORCID ID: 0000-0001-8722-9307



[‡] El presente texto corresponde a algunos de los desarrollos investigativos de corte filosófico del macro-proyecto *Comprensiones y prácticas de la formación integral* con código DFL-2015-2-GIIES-06, Universidad de La Salle.

Resumen

Con un horizonte de investigación filosófica, se presentan algunos cuestionamientos sobre el concepto «otro» en relación con lo que en este trabajo se ha denominado, siguiendo la noción de *campo* de Bourdieu, el *campo hermenéutico para el desarrollo (CHD)*. Para tales fines, en la primera parte se muestra como la concepción general sobre el «otro» suele reducirse a una generalización moralizante y dogmática sobre lo diferente. La segunda parte presenta ciertas pistas interpretativas para pensar, desde algunos filósofos, el concepto «otro». En la tercera sección se muestra la concepción de *campo* y a partir de allí se enuncian algunos elementos configuradores del CHD. A manera de conclusión, en la cuarta sección, se evidencian algunas rutas interpretativas para pensar sobre *el vulnerable* más allá de moralización tradicional del «otro».

Palabras clave: Desarrollo, hermenéutica, otro, campo, filosofía.

Abstract

With a philosophical research horizon, some questions about the concept of “other” are presented in relation to what has been called (in this work and following the Bourdieu field notion) the “hermeneutical field for Development” (HFD). Therefore, the first part shows how the general conception of the “other” tends to be reduced to a moral and dogmatic generalization about what is different. The second part presents certain interpretative clues to think, from some philosophers, the concept “other”. In the third section the conception of the field is shown and some configuring HFD elements are known. Finally, in the fourth section, a way to conclude, some interpretive routes are shown to think about the vulnerable subject beyond the traditional moralization of the “other”.

Keywords: Development, Hermeneutics, Field, Other, Philosophy.

Introducción

Solo por mencionar un caso particular, la Unión Europea como experimento cultural y político que se transfigura, experimenta cada vez más, radicalizaciones sobre el antiguo concepto de democracia al punto de que este se deba entender como un asunto de poder compartido (Innerarity, 2017). Temas como el Brexit, los nacionalismos y, las cada vez más frecuentes migraciones parecen llevar a una suerte de aporofobia¹ generalizada (Cortina, 2017), en la que los ciudadanos comunitarios parecen sentir que su idea de desarrollo y bienestar se pone en riesgo. Otro tanto sucede con los países de Oriente o los de América Latina, donde con contextos diversos se apuesta a rutas para generar, promover, mantener o alcanzar el bienestar y el desarrollo, intentos todos que se traducen en éxitos y fracasos, que incluso puede ser definida como “una sociedad de consumo” (Hamburguer, 2016, p. 20).

Es sabido que las diferentes formas de comprensión sobre el desarrollo, han transitado, al menos, por referentes como “La Economía. La Teoría de la Modernización. La Teoría de la Dependencia. La Teoría del Desarrollo Humano y la Sostenibilidad. El Desarrollo como Libertad” (Blanco y Baquero, 2013), rutas que marcan horizontes variopintos sobre lo que significa el bienestar. Es en esta perspectiva, que se supone que una persona o un grupo deban alcanzar cierto estado de bienestar que se da por legítimo, de tal modo que estas personas deben llegar a desarrollar un conjunto de cualidades que les permiten vivir mejor. Si lo

anterior no se alcanza se entraría en estado de riesgo y vulnerabilidad. Esta situación generalizada, permite poner al desarrollo como tema de indagación académica y, en especial, como centro de las actuaciones de políticas nacionales e internacionales.

No obstante, a la base de las concepciones sobre el desarrollo –y por extensión a las de cooperación– se encuentran múltiples nociones de sujeto, de subjetividad, que remiten a la idea filosófica del «otro», tema que se da por entendido y que refleja la situación generalizada de los saberes actuales, en los que, como lo señala Esquirol (2015) los investigadores están tentados a ceder frente al éxito de los dogmatismos actuales: “es dogmático todo lo que domina y se asume porque sí, porque toca. Da pena el edulcorado escepticismo de intelectuales de feria, que menosprecian antiguos dioses y antiguas creencias y, no obstante, engordan los nuevos dogmas” (p. 113). Así, el tematizar sobre el «otro» se desvanece frente a la comprensión de sujeto moderno y no se miran sus dimensiones íntimas; por ello, resulta relevante reflexionar e investigar sobre la alteridad, es decir sobre el «otro» a fin de superar miradas que paralizan el reconocimiento de la otredad y, en consecuencia, de los desarrollos políticos, económicos, sociológicos que sobre el ser humano se hagan. En las líneas que siguen se propone el concepto «otro» como tema vigente en la investigación académica.

1. El «otro» moralizado

La alteridad suele ser un asunto que se da por sentado. El tema del «otro», como eje de las relaciones humanas, algunas veces aparece con cierta relevancia, al punto que,

¹ Rechazo al pobre.

tal como Derrida, al referirse a Lévinas, lo afirma: “Hay algo que se torna mecánico en este uso moralizante de la palabra «otro»” (Derrida, 2001, p. 49), uso moralizante que termina encasillando al «otro» en el ámbito de lo diferente. Empero, la cualidad de los seres humanos de ser distintos no es lo mismo que la alteridad. Ser distinto refiere a un proceso de diferenciación en relación con «lo otro», es decir con la objetivación de quién aparece como interrogante ante mí; así, el mecanicismo moralizante de la palabra «otro», del que habla Derrida, configura una suerte de cosificación de aquel que me adviene como diferente.

La anterior objetivación de la «otredad» parece establecer sus raíces en la pregunta que pone el acento en el *cogito* de Descartes (1999); por ello, no parece erróneo afirmar que la idea del *cogito* cartesiano hace imposible comprender el acceso al «sí mismo» y al «otro», pues se llega a una especie de objetivación de la subjetividad, ya que el *cogito* solo es accesible en la medida que se cumplen rigurosamente los procedimientos establecidos por el método (Barragán, 2012). En contraposición, habrá que decir que somos seres sentí-pensantes y esto va a traer consecuencias en las maneras en que nos relacionamos con esos «otros», con quienes compartimos el mundo y con quienes, además, configuramos juicios sobre lo que gusta y disgusta respecto a la aparición de las otras subjetividades que se presentan como opción de configuración intersubjetiva; así, las concepciones de lo bueno y lo malo, lo aceptable y lo inaceptable, que se instauran en el mundo del sujeto, permiten hacer parte de un sistema relacional en el que se vive con «otros» en sus diversas formas de representación, las cuales, en todo caso, suelen quedar atadas a las configuraciones estereotipadas que la

sociedad erige como marcas distintivas y nominativas de sujetos y subjetividades .

En estos términos, discutir sobre la relación con el «otro» puede resultar enigmático pues es siempre adjetivado: amigo-enemigo, bueno-malo, peligroso-seguro, en un mundo donde el «otro» se dispone como una amenaza. No es al «otro», al que se le huye, sino a la representación que de éste se tiene, esto sucede porque los seres humanos construyen una imagen de aquellos con quienes habitan en el mundo, encontrándose con múltiples formas de vincularnos con el «otro»: el «otro» como compañero del mundo que se presenta igual a mí. El «otro», como ser deseado, ese a quien amo. El «otro» como ser extraño e ininteligible. El «otro» como ser intimidante, ese que amenaza y vulnera la seguridad. El «otro» como ser de desprecio; ese merecedor de repugnancia.

El problema del «otro», de ese que piensa y siente diferente de mí, no radica en su singular diferencia, sino por el contrario, en comprender cómo es posible salir de la esfera del «yo» para situarse en la esfera de un «nosotros». Esta disputa se instala en de los procesos económicos, sociales, políticos y culturales por los que las sociedades contemporáneas atraviesan, por los cambios y las redefiniciones en la forma en que como especie nos miramos a nosotros mismos. Lipovsky (1986) hablando de estos cambios, advierte que se asiste a una existencia cada vez más anónima, una cultura de la auto-complacencia y de la auto-indulgencia en la que el bienestar propio se deja sin rostro y obstaculiza el hacerse cargo del «otro» y en esta vía, de un mundo compartido, pues en suma se trata de un ser humano endeudado que aprende a vivir en cuanto sujetado por la deuda, mediante un conjunto

de dispositivos que lo marcan y estereotipan socialmente (Martínez, 2014). Es en ese mismo contexto Chomsky (2016), muestra, cómo en la configuración actual de los «otros» existe gran influencia política en la que se estereotipa a quién es diferente culturalmente, al punto de convertirlo en terrorista o en ese que amenaza cierto tipo de democracia y debe convertirse en el enemigo global que se debe eliminar.

En síntesis, el «otro» como diametralmente diferente suele darse como moralizado; es decir, que, por sus costumbres culturales, políticas, religiosas, económicas, por ejemplo, se le estereotipa y se le califica como disímil, atentando así a la propia existencia individual y colectiva, en la medida que llega a atentar con aquello que se ha establecido como correcto.

2. El «otro» filosofado.

Una ruta interpretativa de fuga frente al «otro» moralizado y estereotipado parece provenir de la filosofía. Así, la fenomenología trascendental de Husserl (1959) cree ser un intento de reivindicar el sujeto, de dar un lugar al sentido de la experiencia que el *mundo de la vida* tiene para el *yo fáctico* instaurado por la modernidad, en especial con el talante cartesiano. Por otra parte, Heidegger (1982) (2002) (2003), a través de su ontología hermenéutica, hará especial énfasis en la acción humana en la que el *Dasein* (ser situado) será un arrojado y, en consecuencia, debe arreglárselas con el mundo; no obstante, este autor no desarrollará explícitamente la relación con el «otro», solo existen algunas referencias al tema en algunos apartados de su obra *ser y tiempo*: “en su pensamiento no se logra ver suficientemente al otro”, dirá Gadamer (2010, p. 26). Por su parte, Merleau-Ponty (1966) entenderá que el ser-en-el-mundo conlleva corporalidad y lingüisticidad,

lo que implica comprender al «otro» como un verdaderamente «otro» y no como un ser derivado del mundo dado:

[...] yo no tengo en rigor algún terreno en común con otro; la posición del otro con su mundo y mi posición con mi mundo constituyen una alternativa. Una vez colocado el otro, una vez que la mirada del otro sobre mí, insertándome en su campo, saca provecho de mi ser, se comprende bien que no puedo recuperarla a no ser estableciendo relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exige para los demás la misma libertad (Merleau-Ponty, 1966, p. 67).

En consecuencia, los seres humanos pueden comprenderse como entes portadores de experiencias en horizontes de sentidos y significados que transitan entre el cuerpo del yo, el cuerpo del otro y el cuerpo del nosotros. Si el cuerpo es la afirmación de la existencia, es necesario, entonces, un «otro» que de luz al cuerpo del «yo» como revelación ontológica, como existencia; un «otro», que a través del lenguaje y la palabra puede nombrarme.

Estas aproximaciones, serán, en definitiva, opciones para pensar la alteridad en clave de lo ético y lo político, hasta instalarse la dupla lo ético- *político*, por la cual toda acción ética es inseparable de lo político y viceversa. En estos términos, en la propuesta de Lévinas (2002) la alteridad será una dimensión originaria previa a todo intento de aprehensión de una realidad que se presenta heterogénea, múltiple e inabarcable. Ya no es el ser para la muerte del que hablaba Heidegger sino, un ser para el «otro» que permanece infinitamente trascendente. El encuentro cara-a-cara, es para Lévinas una relación necesaria para el reconocimiento, compromiso y responsabilidad

con el «otro»: “el cara a cara no es una relación de intimidades que se complacen mutuamente... es la apertura generosa que consiste en una puesta en común de la visión del mundo” (Lévinas, 2002, p. 22), una revelación del rostro del «otro» que apela al lenguaje para reconocer su trascendencia y heteronomía. De esto, puede inferirse que el aparecer es una correspondencia intersubjetiva y ética que se instala en el acto mismo de poner el rostro.

De otro lado, Paul Ricoeur, (1990) aborda la problemática de la alteridad, como una reflexión sobre la vida, en la que el relato y la presencia advienen desde la otredad que desequilibra la propia existencia y que lleva a nutrir la concepción de persona: “la tarea será más bien la de preservar la obligación inicial de pensar lo *psíquico* como asignable a *cada uno*, y, en consecuencia, de respetar también la fuerza lógica del *cada uno*, incluso cuando se recurra a la oposición entre «yo» y «tú», para dar toda su fuerza a la oposición entre sí y otro distinto de sí (p. 17). Ahora bien, esta relación «yo» y «tú» ha sido explorada por Martín Buber (1994) quién la propone como par inseparable e irreductible a una tensión sujeto objetiva: “ningún hombre es puramente una persona, ninguno es puramente individualidad” (p. 52), pues el yo necesita del tú y el tú del yo, solo así puede existir la alteridad del uno para con el otro, erigiendo la palabra fundamental: *yo-tu*.

Volviendo a Ricoeur, merece ser mencionado que la alteridad acontece en términos de la historicidad que se configura mediante las narraciones: “la historicidad, por tanto, se *dice* tanto cuando contamos una historia como cuando escribimos la Historia” (Ricoeur, 2009, p. 146). Escribir la Historia, significa, en consecuencia, asumir la propia existencia de manera tal que se afecte el

presente individual y colectivo, asunto que en todo requiere esfuerzo, pues allí es donde radica la principal característica del ser humano: la acción (Ricoeur, 1986; 1990; 2009).

Jacques Derrida (2001) por su parte, realizará una lectura ético-político de la alteridad, con la que pone en tela de juicio el carácter codificador de la verdad que subyace en las representaciones políticas, culturales y sociales; y las reducirá a prejuicios que operan en un terreno contingente e indecible. Para este autor, “la tolerancia es el inverso opuesto de la hospitalidad. En todo caso es su límite. Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de «mi casa» (*chez moi*), de mi soberanía, de mi «yo puedo» (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc)” (Borradori, 2003, p. 184); de esta manera, para Derrida no basta con la tolerancia condicionada pues se debe ir más allá: la hospitalidad para con el otro, concepto que a su juicio resulta con poco marco de acción en el plano jurídico y político, pero es necesario ponerlo en juego en el debate filosófico de la construcción de la alteridad.

Otra mirada ayuda a seguir ahondando sobre la alteridad. Se trata de lo propuesto por Hannah Arendt, quien plantea que sólo en la medida en que los seres humanos se diferencian de las cosas, de los animales y de los demás seres humanos, se afirma la unicidad: “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 1993, p. 22). La vida del entre-nosotros, es la experiencia de reconocer un mundo, en el que se está con «otros». No se trata de estar entre los «otros», sino de estar

con los «otros». La idea de mundo corresponde precisamente a lo que se comparte con esos «otros»: “cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como localización para su aparición, de las demás criaturas para actuar con ellas, y de los espectadores para que reconozcan y aprecien su existencia” (p. 46), en esto términos, el discurso y la acción, son desde esta mirada los únicos lugares en donde se puede mostrar la singularidad única, irrevocable e inexpropiable de los seres humanos:

[...] la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal (Aristóteles, 1978, p. 51).

En síntesis, las ideas presentadas hasta aquí provenientes de autores de corrientes diversas que, con diferencias sutiles, coinciden en la relevancia del concepto de reconocimiento del «otro». De lo anterior se puede proponer que la alteridad se da cuando acontece el «otro», ese que llega cargado de historicidad, quién al advenir sin previo aviso, es visto desde los prejuicio y estereotipos, categorías que son necesarias, pero que llegan a dañar la presencia de la otredad. Se trata de resignificar y comprender cuales son los propios prejuicios y estereotipos en la comprensión de los «otros», para que desde allí se pueda resignificar, mediante el diálogo hermenéutico, ese diálogo en el que *el «otro» puede llegar a tener razón*, como la ha enunciado Gadamer.

3. El «otro» y el *campo* hermenéutico para el desarrollo (CHD).

Lejos de ser un lugar común, el desarrollo como *campo*² es el escenario de múltiples tipos de prácticas en las que se ponen en tensión las comprensiones sobre el ser humano, la cultura y la sociedad. Es en este sentido que las diversas teorías sobre el crecimiento y el desarrollo establecen heterogéneas tendencias que llegan a impactar las acciones humanas (Ver tabla 1) en relación, especialmente con la economía, sin embargo: “el análisis del desarrollo económico en la práctica, involucra o exige un enfoque integrador de todos estos aspectos relativos al desarrollo socioeconómico, el desarrollo institucional, el desarrollo humano y el desarrollo sostenible” (Albuquerque, 2005, p. 7). De esta forma, en el presente trabajo, se hace referencia al desarrollo humano, trátase del sostenible o el sustentable:

La sustentabilidad (o sostenibilidad, de acuerdo a la forma lingüística castellana acordada por Naciones Unidas), constituye posiblemente el principal pretexto o argumento para realizar un cuestionamiento radical al estilo de desarrollo dominante, a los valores hegemónicos, a la cosmovisión o paradigma vigente, y a la civilización occidental (Elizalde, 2003, p. 3).

En consecuencia, no debe olvidarse que el desarrollo como *campo* pone en juego diversas rutas de configuración de las tensiones de poder, en relación con la justicias, la equidad y el

² Asumiremos el concepto de *campo* desde la propuesta de Bourdieu, la cual se explicará líneas más adelante.

bienestar en las que se expanden las libertades humanas (Sen, 2006). Así, las multiformes posibilidades sobre el desarrollo lleva incluso a plantear que suele ser “un concepto equívoco y polisémico e incluso casi vacío” (Elizalde, 2003, p. 2), de ahí la necesidad de siempre volver sobre el concepto y sus implicaciones filosóficas.

Tabla 1

Algunas teorías del crecimiento y el desarrollo económico

Teorías	Determinantes
1. Centro – periferia (Friedmann, Frank, CEPAL)	Desarrollo asimétrico y desigual. Dependencia
2. Causación circular y acumulativa (Myrdal, Kaldor)	Retroalimentación de la expansión del mercado
3. Polos de crecimiento (Perroux y Boudeville)	Interdependencias de tipo <i>input</i> y <i>output</i> en torno a una industria líder
4. Etapas del crecimiento (Clark, Fisher, Rosstow)	Dinámica intersectorial interna
5. Teorías del crecimiento endógeno (Solow, Swan, Romer, Lucas)	Capital físico y conocimiento, con rendimientos crecientes a escala y competencia imperfecta.
6. Acumulación flexible (Piore, Sabel, Scout, Storper, Lipietz, Benko y los regulacionistas franceses e italianos)	Las economías flexibles, las pymes, el capital social y la innovación
7. La nueva geografía económica (Krugman, Fujita, Venables, Henderson, Quah)	Efectos de aglomeración (a lo Marshall) con rendimientos crecientes a escala
8. Geografía socioeconómica e industrial (Martin y los teóricos del posfordismo)	Relaciones sociales territoriales
9. Crecimiento y convergencia (Barro, Salai – i – Martin)	La convergencia neoclásica puede desvirtuarse a causa de los efectos acumulativos de aglomeración en los territorios más ricos
10. Geografía física y natural (Sach, Gallup, Mellinger)	Entorno físico
11. Competitividad (Porter, Esser, OCDE)	Factores productivos, objetivos sociales, innovación, mesoeconomía
12. Distritos industriales (Marshall)	Industria, sociedad, encadenamientos internos y externos
13. Construcción social del territorio (Boisier, Max – Neff) (Visión integrada del desarrollo (CEPAL – ILPES)	Relaciones sociales territoriales, necesidades y satisfactores humanos más allá de la reproducción física
14. Los límites del crecimiento, ecodesarrollo y desarrollo sostenible (Meadows, Strong, Brundtland)	Recursos naturales, medio ambiente y su relación con las generaciones futuras
15. Dimensiones humanas (Sen, Gown, UNICEF, PNUD, Escobar, Esser, Max Neff).	Participación de género, conflicto social y político, economía y participación

Fuente: Álvarez y Rendón (2010).

Ahora bien, si se asume que “el desarrollo es, de hecho, un compromiso trascendental con las posibilidades de la libertad” (Sen, 2006, p. 356) y que la libertad necesariamente logra configurar el bienestar mediante la promoción de capacidades que reestructuren la comprensión de lo humano (Nussbaum, 2010; 2012), entonces cobra valor el que se tenga que hablar del «otro» como asunto importante para la comprensión del desarrollo. Se trata entonces, de poner a jugar una concepción de la alteridad, como la que se ha expuesto líneas atrás, para esbozar otras rutas en las que el ser humano pueda configurarse de otra manera, en especial en relación con el desarrollo.

Con este contexto, si se entiende la hermenéutica más allá de la interpretación de textos y se asume como la posibilidad de la acción y de las prácticas, es decir que “comprender es siempre aplicar” (Gadamer, 2001, p. 380), entonces el «otro» hermenéutico, es ese que es susceptible de comprensión. De la anterior afirmación se pueden derivar al menos dos consecuencias. La primera es que el «otro» hermenéutico es el *espacio vital* en el que acontece la aplicación y, en consecuencia, se nos presenta como el universo de abierto: “nuestro ser es fundamentalmente un ser en relación con otro” (Gadamer, 2010, p. 27). La segunda consecuencia es que ese «otro» hermenéutico, por ser susceptible de comprensión, está inmerso en la tradición, los prejuicios y, especialmente, es una subjetividad que se presenta como posibilidad de diálogo (Barragán, 2015a); de ahí, que es el diálogo el lugar de la alteridad: “la conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse” (Gadamer, 1995, p. 232). Así, reconocer la alteridad solo se hace mediante el diálogo, diálogo que se hace con «otro».

A esta altura del discurso, se introduce la noción de *campo*, que según Bourdieu (2000) es un espacio de interacción social: “los *campos* se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (que en parte están determinadas por las posiciones)” (p. 112); esta noción implica que quienes interactúan en uno o varios *campos* se juegan el juego de las tensiones o disposiciones – *habitus*³– que establecen las rutinas y reglas que permiten la aparición misma del *campo* y donde las subjetividades que allí experimentan las tensiones:

[...] tienen en común una serie de intereses fundamentales, a saber, todo lo que va unido a la existencia misma del campo: de aquí deriva una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos. La lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo que vale la pena luchar. [...] es decir, sobre todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, incluso sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar en el juego” (2000, p. 114).

³ Según Perrenoud (2005) este concepto lo toma Bourdieu de Tomás de Aquino. El *habitus* es el vector de la acción.

Tabla 2

Elementos configuradores de la noción de campo en Bourdieu

Dimensión	Elementos configuradores
Disposiciones (<i>habitus</i>)	Habilidades para actuar Maneras de ser de los sujetos y de las instituciones Generan determinaciones históricas en los individuos Son el producto de la historia y producen otras historias Se configuran por el actuar permanente Se configuran desde imaginarios, representaciones y tradiciones
Jugadores	Personas dispuestas a jugar el juego Juegan el juego de acuerdo con sus disposiciones Asumen diversas posiciones en el juego
Juego	Dinámica de relaciones de las disposiciones El <i>campo</i> existe por el juego
Objetos en juego	Dados por la historia Cada juego va dando los objetos en juego que vale la pena luchar
Inversiones	Motivación y razones para jugar el juego Inclinaciones a actuar Los individuos en el <i>campo</i> se convierten en inversionistas
Capital	Trama de habilidades, representaciones, y argumentos, elementos, beneficios o cosas con los que los individuos llegan al juego Los agentes buscan ganar en el juego capital que les permita ganar el juego y jugar otros juegos

Fuente: Elaboración de los autores a partir de Bourdieu (2000; 2007)

Así, la estructura o *campo*, es el lugar donde individuos, contextos, instituciones y prácticas interactúan. Es un espacio de luchas donde los agentes juegan el juego de lo social y al coexistir diversos *campos*, estos se configuran en función del como son reconocidos socialmente en los niveles *macro*, *meso* y *micro*.

De esta forma, en el *campo* de los estudios e investigación sobre el desarrollo, las prácticas de subjetivación se convierten en el lugar privilegiado de la investigación, la intervención social, la política pública y en general, de todas las acciones; en esta tensión,

emerge el tipo de prácticas que acontecen en contextos concretos. En consecuencia, yendo más allá de lo planteado por Bourdieu, se propone hablar de un *campo hermenéutico para el desarrollo (CHD)*, el cual se puede definir como un espacio de *saber práctico* en el que interacciones diacrónicas y sincrónicas configuran y redefinen prácticas de diverso orden, en las que individuos y colectividades asumen e innovan sus concepciones implícitas o explícitas sobre el desarrollo, mediante transformación de prácticas socioculturales.

En el mencionado *campo* la aplicación es el centro de la reflexión y, en consecuencia, se establece un sistema de interacciones en relación con el saber práctico (*phronesis*, φρόνησις) donde la técnica (τέχνη), la praxis (πραξις) y la *poiesis* (ποίησις) configuran las dimensiones éticas y morales del *habitus* de los jugadores y del *campo* mismo, al punto de configurar el tipo de prácticas que allí se establecen hegemónicamente o aquellas que emergen inesperadamente (Barragán, 2015a).

De esta manera, en el *CHD* se parte de lo práctico para así llegar a la teoría, de forma tal que se centra la mirada en el quehacer de los diferentes actores que intervienen en los ejercicios socioculturales, en donde en conjunto asumen las responsabilidades políticas que

se desprenden de las acciones concretas; es decir, se asientan en los prejuicios y la tradición de la que ha hablado repetidamente Gadamer (1995) (1998) (2001), para transformar diversas prácticas sociales, siempre en colectivo (Barragán, 2015) pues al configurar el concepto de historicidad permite que el desarrollo se deba comprender históricamente situado, siempre en clave de la justicia, la libertad y la emancipación (Flyvbjerg, 2001) (Nussbaum, 2012). Por ello, se hace necesario proponer algunas pautas para la comprensión de *CHD*, que puedan aportar a la comprensión del mismo y, si se desea, trasladar sus elementos configuradores a la investigación sobre el desarrollo (ver tabla 3).

Tabla 3.

Elementos configuradores de la noción de campo hermenéutico para el desarrollo (CHD)

Dimensión	Elementos configuradores
Disposiciones (habitus)	Sujetos que intervienen en las prácticas de desarrollo (sostenible/sustentable) Prácticas culturales, políticas, sociales que replican o resisten <i>modelos</i> de desarrollo Jurisprudencia institucional (<i>micro, meso y macro</i>) que legitima diversos niveles de las prácticas Comprensiones sobre la historicidad en las que los individuos se sienten o no sujetos que buscan el desarrollo Narrativas sobre las resistencias o asimilación de las tendencias del desarrollo Imaginarios, representaciones y tradiciones que permiten replicar o resistir a los modelos del desarrollo Lugar de los ejercicios del poder en las prácticas de desarrollo
Jugadores	Actores que promueven o resisten en sus prácticas las propuestas sobre el desarrollo Identificación de las posiciones que ocupan los diversos actores quienes promueven o resisten en sus prácticas las propuestas sobre el desarrollo Estatus de dominación, poder o sumisión que identifica a los diversos actores Los jugadores reconocen o no al «otro»

Juego	<p>Tensiones que emergen de las practicas que promueven o resisten a ciertas versiones sobre el desarrollo</p> <p>El juego del desarrollo está configurado por diversas versiones sobre el individuo y la sociedad, al identificar estas tendencias se puede establecer cuál es el juego que configura el <i>campo</i></p>
Objetos en juego	<p>Bienestar, crecimiento económico, humanización</p> <p>Cada versión del desarrollo establece aquellos asuntos valiosos que todo ser humano debe alcanzar</p> <p>Concepciones sobre crecimiento, libertad, capacidades, territorialidad, emancipación justicia, por ejemplo</p> <p>Nociones conceptuales sobre modelos o tendencias sobre el desarrollo</p>
Inversiones	<p>Los fines del desarrollo como espacio utópico que motiva a individuos y colectividades</p> <p>Los individuos, según el lugar donde jueguen el juego del desarrollo, deciden o son obligados a invertir en su bienestar</p>
Capital	<p>Territorios, cualidades, recursos económicos, recursos naturales, estructuras sociales que los jugadores tienen de manera concreta para alcanzar el desarrollo</p> <p>A mayor desarrollo de los individuos y de la sociedad (naciones), pueden jugar otros juegos y marcar las reglas del mismo, adueñándose del campo</p> <p>Nociones sobre la alteridad</p>

Fuente: Elaboración de los autores

Con todo lo anterior desde el *CHD*, conviene preguntarse ¿quién es ese «otro»? La respuesta puede contener multiformes rutas, sin embrago, provisionalmente, para los fines de este trabajo, se establece que el «otro» es el vulnerable⁴, ese que no está en situación de desarrollo.

Cuando el «otro» es el vulnerable, las relaciones de poder que se instauran, en el *CHD*, suelen resultar desiguales pues muchas veces este simplemente es lugar de las prácticas hegemónicas donde acontece el uso moralizante de la otredad (Derrida, 2001). El vulnerable resulta siendo solamente el diferente, el objetivable, en función de una

concepción en la que se le dota de una suerte de indigencia social, que «otro» ha establecido en función de ciertos indicadores de desarrollo; este «otro» se atribuye a sí mismo funciones proféticas y salvíficas para sacarlo de su estado de vulnerabilidad e introducirlo en el mundo de lo igual; es decir, de lo institucionalizado como correcto.

Ocurre también, que el vulnerable puede llegar a ser visto como uno que simplemente aparece como derivado del mundo dado y, en consecuencia, es susceptible de intelección objetiva, en la que se desplaza eso que Merleau-Ponty (1966), reclamó como parte de la existencia: la corporalidad y la lingüisticidad, negándose, de este modo, la oportunidad de estar con «otros» de la que habla Arendt (1993). En estos términos, una puesta en escena

⁴ La vulnerabilidad es un concepto polémico, por ello lo entenderemos en sentido amplio. Todos los seres humanos somos de una u otra forma vulnerables; ese es, en últimas, el principal motor de las comprensiones sobre el desarrollo y la cooperación.

de la noción del vulnerable como lo diferente se le llega a negar la posibilidad de otredad (Muñoz, Gamboa, y Urbina, 2014) y lo pone en desventaja frente a lo que a lo que Occidente ha configurado como verosímil (Santos, 2010).

Desde esta perspectiva, el gran riesgo, estriba en hacer del vulnerable una subjetividad objetivable, en la dicotomía amigo-enemigo, bueno-malo, sabio-ignorante, desarrollado-no desarrollado, desarrollado-en vía de desarrollo, por ejemplo y no reconocerlo como un «otro» que interpela, adviene e irrumpe en el mundo de las prácticas sociales. Cuando esto último acontece, el vulnerable desafía a los jugadores y las reglas que hegemónicamente controlan el juego establecido en el *CHD*. Así, no siempre en este *campo* de luchas, el vulnerable puede ser reconocido como «otro» y simplemente queda objetivado, moralizado, estereotipado, para que no interactúe como jugador del *campo*.

4. A manera de conclusión: el vulnerable como un «otro»

En oposición a lo expresado, se puede decir que cuando el vulnerable es un «otro» que puede llegar a jugar genuinamente los juegos que emergen en el *campo hermenéutico para el desarrollo*, al punto de que sus condiciones de alteridad se ven afectadas; así, se trata de entenderlo a partir del diálogo hermenéutico en el que se establece que el «otro» puede llegar a tener razón. El diálogo al que se hace referencia, sobrepasa lo meramente intelectual o cognoscitivo, tiene que ver con lo existencial; es decir, el diálogo con una manera de estar en el mundo y no como una simple tolerancia frente a la otredad; él, el vulnerable, es un «otro». Así, a continuación, se proponen algunos enunciados para generar horizontes interpretativos, para

acceder a la conceptualización sobre el vulnerable desde una mirada más allá del estereotipo, la objetivación y la moralización de la alteridad.

Del vulnerable ignorante al que posee saberes. La situación de vulneración a la que es expuesta un «otro» que no se encuentra en *situación de desarrollo*, puede llevar a que este sea entendido como un ignorante que debe sumarse a las estrategias técnicas y teóricas de quienes pretenden ayudarlo. Es en este sentido que muchas prácticas que pretenden promover el desarrollo de individuos y comunidades, suelen situar a tales colectividades y personas como ignorantes que debe ser introducidos al mundo *verdadero* de la política internacional y que la economía ha determinado que sean las que efectivamente permiten alcanzar lo dispuesto globalmente. No obstante, los saberes de ese «otro», que se ha llamado *el vulnerable* y que juega en el *campo* de tensiones del desarrollo, también son vitales e importantes, al punto de llegar a cuestionar los saberes establecidos por las políticas públicas. Se trata de estar entre los «otros», así todos portan saberes que transforman y revitalizan las prácticas de desarrollo.

Del vulnerable estereotipado al auténtico. Muchas veces la mirada que se pone sobre el vulnerable se circunscribe a los estereotipos forjados desde el mundo del bienestar y remite a ciertas características predeterminadas: responsable, propositivo, emprendedor y sobre todo *deseoso de desarrollo*. Esta disposición estereotipada niega la posibilidad de otredad en la que el vulnerable puede llegar configurarse auténticamente como un «otro». En consecuencia, la cooperación para el desarrollo puede ejercer de mejor manera su labor pues aparecen vulnerables estereotipados:

vulnerables tipo. Se trata entonces, de reconocer y promover la autenticidad de las personas y colectividades que buscan el desarrollo, más allá de las subjetivaciones moralizantes que la modernidad ha dejado como secuela de la homogenización de los sujetos. En este sentido, el rostro del «otro» se opone y devela la genuina presencia que le permite estar en el mundo y acontece históricamente.

Del vulnerable receptor al que juega el juego. La reciente carrera por captar recursos para ayudar a los más desfavorecidos, parece haber privilegiado una imagen estereotipada de los vulnerables: un *vulnerable tipo*. Esta objetivación de la subjetividad olvida que, en todo caso, lo que acontece son las tensiones del juego en el CHD, donde se pueden cuestionar los conceptos y prácticas relacionadas con el desarrollo e incluso con la cooperación para el mismo. El vulnerable, acontece, es capaz de diálogo; por ello puede jugar el juego de los *campos* que entran en tensión en el desarrollo y la cooperación.

Con todo lo anterior, se puede decir que una comprensión de la noción de «otro» en los estudios, investigación y prácticas sobre el desarrollo, merece ser reconfigurada, pues él como auténtico jugador de un CHD, pone en conflicto la manera como se ha agenciado la política pública y se han impuesto visiones hegemónicas sobre las subjetividades; en este caso en los cuerpos de los vulnerables, de quienes se espera un desempeño futuro en la sociedad. Se trata de abrir el diálogo hermenéutico en el que el «otro» pueda tener razón, es decir un diálogo en el que las subjetividades tal vez puedan tener razón y muestren la aporía del fracaso y el éxito de un proyecto de desarrollo planetario que le ha robado la posibilidad de configurarse, en todo caso, como un «otro».

Referencias

- Alburquerque, F. (2005). *Reflexiones sobre el desarrollo económico en la práctica*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.
- Álvarez, R., y Rendón, J. (2010). El territorio como factor del desarrollo. *Semestre económico*, 13(27), 39-62.
- Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Aristóteles. (1978). *La política*. Madrid, España: Gredos.
- Barragán, D. (2012). *Subjetividad hermenéutica. Su constitución a partir de las categorías memoria, utopía narración y auto-comprensión*. Bogotá, Colombia: CINDE.
- _____. (2015). Las Comunidades de Práctica (CP): hacia una reconfiguración hermenéutica. *Franciscanum*, LVIII(163), 139-165.
- _____. (2015a). *El saber práctico, Phronesis. Hermenéutica del quehacer del profesor*. Bogotá, Colombia: Universidad de La Salle.
- Blanco, I., y Baquero, K. (2013). Inclusión del sector privado en las estrategias de Desarrollo para Colombia (2010-2014). En J. Taborda (Ed.), *Cooperar al desarrollo y desarrollar la cooperación: desafío post 2015* (pp. 133-152). Cartagena, Colombia: Bonaventuriana.
- Borradori, G. (2003). *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid, España: Istmo.
- _____. (2007). *El sentido de lo práctico*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Buber, M. (1994). *Yo y tú*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Chomsky, N. (2016). *¿Quién domina el mundo?* Madrid, España: Ediciones B.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona, España: Paidós.
- Derrida, J. (2001). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1999[1637-1641-1644-1701]). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la conducción del espíritu. Principios de la filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Porrúa.
- Elizalde, A. (2003). Desde el "Desarrollo Sustentable" hacia Sociedades Sustentables. *Polis*, I(4), 1-23.

- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, España: Acantilado.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Londres, U.K.: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (1995). *El giro hermenéutico*. (A. Parada, Trad.) Madrid, España: Cátedra.
- _____. (1998). *Verdad y método II*. (M. Olasagasti, Trad.) Salamanca, España: Sígueme.
- _____. (2001). *Verdad y método I*. (A. Agud, & R. De Agapito, Trans.) Salamanca: Sígueme.
- _____. (2010). *El último dios. La lección del siglo xx. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona, España: Anthropos.
- Hamburguer, Á. (2016). *América Latina. Entre la modernidad líquida y la sociedad licuada. Reflexiones sobre política, economía y cultura*. Cartagena, Colombia: Aula-Editorial Bonaventuriana.
- Heidegger, M. (1982). *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, España: Alianza.
- _____. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [informe Natorp]*. Madrid, España: Trotta.
- _____. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*. Buenos Aires, Argentina: Nova.
- Innerarity, D. (2017). *La democracia en Europa*. Madrid, España: Galaxia Gutenberg.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Sígueme.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Martínez, J. (2014). *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Bogotá, Colombia: Universidad de La Salle.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phénoménologie de la perception*. Paris, France: Gallimard.
- Muñoz, P., Gamboa, A. A., y Urbina, J. E. (2014). Deberes ciudadanos y diversidad cultural: comprensión de los discursos de estudiantes y docentes desde la alteridad y la subjetividad. *Infancias imágenes*, 13(2), 23-32.
- Nussbaum, M. (2010). *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. New Jersey, EE.UU.: Princeton University.
- _____. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona, España: Paidós.
- Perrenoud, P. (2005). El trabajo sobre el habitus en la formación de maestros. Análisis de las prácticas y toma de conciencia. En L. Paquay, M. Altet, É. Charlier, y P. Perrenoud (Eds.), *La formación profesional del maestro. Estrategias y competencias* (pp. 265-308). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, France: Du Seuil.
- _____. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, France: Du seuil.
- _____. (2009). *Historia y narratividad*. Barcelona, España: Paidós.
- Santos, B. D. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá de pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Sen, A. (2006). *Desarrollo y libertad*. Bogotá, Colombia: Planeta.