

Religión, Filosofía y Cultura

R. Panikkar
Universidad de Santa Bárbara, CA

RESUMEN: Religión, filosofía y cultura son tres «ingredientes» de la realidad humana. Si la primera podría compararse a los pies con los que camina el hombre hacia su fin, la filosofía representaría los ojos que escudriñan este caminar, y la cultura la tierra que el hombre pisa en su peregrinación concreta. La interculturalidad representa la relatividad (no el relativismo) de todo lo humano, y por tanto de estas tres nociones.

SUMMARY: The question about the nature of Philosophy is already a philosophical question, and intimately connected with what Religion stands for. An intercultural approach shows that we cannot sever Philosophy from Religion and that both are dependent on the culture which nurtures them. In order to do justice to the problem we need to introduce the function of the *myth* which complements that of the *logos*.

La Filosofía no es sino la concomitante consciente y crítica al caminar del hombre hacia su destino. Este camino es lo que en muchas culturas se llama Religión.

Como prolegómeno al problema insoslayable hoy día más que nunca del encuentro entre Religiones valgan estas consideraciones que quisieran ciertamente poner o encontrar cierto orden en el mundo de las galaxias religioso-culturales ¹.

La filosofía intercultural se encuentra en tierra de nadie, en un lugar virgen que aún nadie ha ocupado, puesto que de no ser así ya no sería intercultural, sino que pertenecería a alguna cultura determinada. La interculturalidad es tierra de nadie, es utopía, está entre dos (o más) culturas. Debe guardar silencio. Pero como ahora se está poniendo de moda, y los arquetipos históricos se repiten, tengo el temor que nos sintamos como Moisés delante de una «tierra prometida» pero sin nadie que nos la haya prometido; quizá porque no existe - más que como utopía ².

Cuando Aarón penetra en ella ya deja de ser «prometida» y se la apropia como tierra hebrea debiendo expulsar a sus primeros pobladores. Cuando el cristianismo o la ciencia moderna han penetrado en tierras ajenas han creído también que eran tierras prometidas y han creído deber «expulsar» viejos errores y convertir a

¹ Este texto reproduce con algunas variaciones el discurso inaugural del Primer Congreso de Filosofía Intercultural celebrado en la ciudad de México en el mes de marzo de 1995. Su título era *Filosofía y Cultura: una relación problemática*.

² Casi todos los temas aquí hilvanados han sido por lo menos zurcidos en muchos de mis escritos, aunque no haya mencionado más que aquéllos que ayudan a justificar la brevedad de este texto.

los «nativos». La filosofía no suele ir a conquistar ni a convertir. Sin embargo, ella es la que a menudo ha justificado tales escaramuzas «interculturales».

Esta introducción un tanto polémica quisiera ponernos en guardia ante el peligro de que el auge de los estudios interculturales sea síntoma de una cultura que encontrándose en crisis quiere ampliar su mercado, como hace el sistema capitalista con sus inversiones en el «tercer mundo».

La interculturalidad es problemática. Cuando abro la boca, en efecto, me veo obligado a utilizar un idioma concreto, con lo cual caigo de lleno en una cultura particular; estoy en una tierra que ya es de alguien. Estoy en mi cultura, cultivando mi tierra, mi lenguaje. Y, si por encima de ello, debo hacerme entender por mis lectores, debo forzosamente entrar en una tierra común a todos nosotros. Si hemos en cierta manera vencido el espacio, puesto que hay lectores en todos los continentes de la tierra, no hemos podido dominar el tiempo, puesto que somos forzosamente contemporáneos. Por mucho que llevemos a cuestas la presencia del pasado y tengamos en cuenta el posible futuro, nos comunicamos en el presente y no podemos escaparnos del mito de la contemporaneidad, por muy polidimensional que ésta sea. Estamos forzados a la representación.

¿Cuál es pues el territorio propio de una problemática filosofía intercultural? La respuesta sería sencilla si no se tratase de filosofía. Bastaría decir que se trata de un territorio reconocido como común, por ejemplo el de la música, y que luego lo abordáramos con las distintas perspectivas de nuestras culturas respectivas. Pero esto no rige para el caso de aquella actividad humana que pretende no dejar temáticamente ningún territorio fuera de su reflexión crítica.

De ahí que el tema obligado sea el de preguntarnos por la naturaleza misma de nuestra pregunta por la filosofía, y por la misma tierra en donde ha florecido 'la' llamada «filosofía».

Después de dedicar tres reflexiones a la cuestión de la filosofía, haremos otras tres consideraciones sobre lo que sea la cultura, para presentar en una tercera sección otros tres capítulos sobre nuestra problemática específica ³.

I. FILOSOFÍA

Hemos insinuado ya que entendemos inicial y provisoriamente por filosofía aquella actividad humana que se pregunta por los fundamentos mismos del vivir del hombre bajo el cielo y sobre la tierra.

³ Cfr. el trabajo pionero de R. Fernet Betancourt, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia, México, 1994; y aun más recientemente, R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart, 1995.

1.- *¿De qué se trata?*

Repitamos: la pregunta por la filosofía es ya filosófica y por tanto ya pertenece ella misma a la filosofía.

¿A qué filosofía? Evidentemente que a toda filosofía, lo mismo que acabamos de decir. Pero la respuesta a lo que sea esta filosofía ya no es común, puesto que daremos una u otra respuesta según la concepción particular que tengamos de la filosofía. Pero esta concepción particular es tributaria de la cultura dentro de la cual elaboramos la respuesta. He aquí, no ya un caso del llamado círculo hermenéutico, sino de un círculo filosófico previo. Sólo podemos preguntar lo que sea la filosofía dentro de una determinada filosofía, aunque las más de las veces esta filosofía no se explicita.

Las respuestas son variopintas. Conocemos muchas de ellas: nos preguntamos por el Ser, por la Realidad, por la naturaleza del mismo preguntar, por aquello que nos salva, nos hace conscientes, críticos, libres, felices, nos da sentido a la vida, nos permite actuar, etc.

¿De qué se trata? Se trata pues de saber lo que las diversas culturas han entendido por filosofía.

Las llamadas historias de la filosofía nos instruyen sobre la cuestión. Pero, ¿qué es lo que preguntan estas historias? Obviamente hacen la «historia» de las distintas concepciones de la «filosofía». Ahora bien, dentro de aquellas culturas en las que la filosofía tiene ya una cierta vigencia, esto no presenta mayor dificultad. Mas, de nuevo: ¿de qué se trata cuando la palabra no existe? ¿Cómo la vamos a traducir y qué criterio poseemos para saber que nuestra traducción es correcta?

Esto nos lleva a una cuestión metodológica insoslayable.

2.- *Los equivalentes homeomórficos*

Debido tanto a la predominancia mundial de la cultura occidental en este último medio milenio, como al hecho concreto de que la cuestión se ha formulado con una palabra helénica, la mayoría de los estudios dedicados al tema han sido más o menos monoculturales. Se ha preguntado por lo que sea la filosofía partiendo de aquello que los griegos primigeniamente entendieron por tal. Desde una cultura y con los instrumentos de una cultura nos hemos acercado a tierras lejanas - a culturas ajenas.

Ello es tanto más significativo cuanto que incluso la mayoría de los estudiosos provenientes de otras culturas se han apresurado a mostrarnos que en sus respectivas culturas existía también aquello que se ha venido llamando con este nombre. Y así tenemos importantes estudios sobre filosofía india, china, bantú, japonesa, etc., como otras tantas ramas que enriquecen los estudios conocidos sobre filosofía antigua, medieval, alemana, española...

Es corriente que estos expertos nos digan que sus respectivas filosofías son a menudo más ricas en aspectos negligidos por la filosofía occidental, y que nos ayudan a ampliar y a profundizar la misma concepción de la filosofía. Pero raramente se han preguntado crítica y temáticamente qué preguntaban cuando se planteaban la cuestión sobre la filosofía. Hoy día, sabemos por ejemplo que hay idealistas en la India, materialistas en China, místicos en el Japón, una filosofía más sensual y concreta en Africa, etc. La mayoría de los cultivadores de la filosofía han tomado el modelo occidental como punto de partida, y nos han hecho saber que en otras culturas también ha existido y aún existe aquello que en Occidente se llama filosofía. Pero el concepto griego de filosofía, con todas sus variantes y reformas, sigue siendo el paradigma según el cual se procede a la búsqueda de lo que sea la filosofía en otras culturas.

Al traducir la palabra se buscan equivalentes al concepto de filosofía, equivalentes condicionados por el modelo de origen griego, aunque luego la misma noción haya evolucionado un tanto.

Introduje años atrás la noción de *equivalentes homeomórficos* como un primer paso hacia la interculturalidad. En nuestro caso se debería buscar tanto las posibles nociones equivalentes a filosofía en las otras culturas como aquellos símbolos (no necesariamente conceptos, ni mucho menos uno sólo) que expresan sus equivalentes homeomórficos. Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer (la filosofía en este caso), sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía. Se trata pues de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.

Pongamos un par de ejemplos, que podrán ayudarnos. «*Brahman*» no es sin más la traducción de «Dios», puesto que ni los conceptos se corresponden (sus atributos no son los mismos) ni las funciones son las mismas (brahman no tiene por qué ser creador, ni providente, ni personal, como Dios). Cada una de estas dos palabras expresa una equivalencia funcional en las dos correspondientes cosmovisiones.

Hay más todavía. En este ejemplo la correlación es casi biunívoca (a una palabra le corresponde la otra homeomórficamente); pero la correlación puede no serlo. Podemos traducir, por ejemplo «religión» por «dharma», con tal que no traduzcamos sin más «dharma» por «religión». «Dharma» significa también deber, ética, elemento, observancia, fuerza, orden, virtud, ley, justicia, e incluso se ha traducido por realidad. Pero también «religión» puede significar *sampradaya, karma, jati, bhakti, mârqa, pûjâ, daivakarma, nimayaparam, punyasila*, etc. Cada cultura es un mundo.

Si se entiende entonces por filosofía aquella actividad intelectual que clarifica el uso de nuestros conceptos o que purifica nuestro lenguaje, no se buscará

aquello que ejerce este papel en otra cultura, sino aquello que cumple con la función equivalente a la que la clarificación de conceptos y palabras ejerce en la primera concepción aludida.

Hay por lo menos 33 nociones del sánscrito clásico que podrían equipararse homeomórficamente a la función equivalente de la filosofía ⁴.

Puede discutirse entonces si hay todavía que llamar filosofía a esta actividad del espíritu humano. Pensamos que es conveniente si no queremos condenarnos a un solipsismo cultural; pero no debemos olvidar que la relación debe abrirse siempre en la doble dirección: que vaya, por ejemplo, de los equivalentes griegos a los de otra cultura, y de éstos a los helénicos.

No podemos por tanto pretender definir lo que sea filosofía intercultural con una sola palabra y ni siquiera presuponer que la tal filosofía exista. Lo que sí es posible e percatarse de los múltiples equivalentes homeomórficos, y desde el interior de otra cultura intentar formular lo que pueda corresponder a aquello que intentamos decir cuando pronunciamos el nombre de filosofía.

Debemos buscar una vía media entre la mentalidad colonial que cree que con las nociones de una sola cultura puede expresar la totalidad de la experiencia humana, y el extremo opuesto que cree que no hay posible comunicación entre las diversas culturas que deberían entonces autocondenarse a un apartheid cultural para preservar su identidad. Pienso en el caso de Bhután como ejemplo político. Nuestro problema no es meramente 'especulativo'.

Sin la más mínima pretensión de decir algo universalmente válido podría aventurar, caminando por esta vía media, un amago de respuesta a la problemática que nos hemos planteado.

3.- *El qué del que se trata*

Debido al hecho contingente de que las lenguas occidentales hodiernas son vehículos un tanto interculturales, podríamos adoptar la palabra helénica de filosofía como símbolo de algo que hasta ahora no tenía porqué estar presente en el significado de lo que originariamente se llamó filosofía y aún suele llamarse así.

Lo que podríamos llamar filosofía intercultural no sería entonces una nueva especie de filosofía, al lado de las clasificaciones que las historias de las filosofías nos ofrecen, sino que sería un nuevo género de filosofía, un enriquecimiento de la palabra más allá de sus límites culturales.

De la misma manera que, como veremos aún, las grandes culturas de la humanidad no son especies reales de un género real, sino que cada una de ellas es un género (con sub-culturas como especies), así también la noción intercultural de

⁴ Cfr. mi estudio "Śatapathaprajñā: Should we speak of Philosophy in Classical India?", en *Contemporary Philosophy*, G. Fløistad (ed.), vol. VII, Kluwer, Dordrecht, 1993, pp. 11-67.

filosofía representaría un género superior distinto (que acaso podríamos seguir llamando filosofía) y no otra especie de un género único.

Esta suerte de supergénero de carácter meramente formal, y válido sólo con relación a un determinado momento en el tiempo y en el espacio, sería como un transcendental. La «filosofía intercultural» tendría una relación transcendental y no categorial con lo que hasta ahora ha venido llamándose filosofía. Esta filosofía sería un transcendental formal y no una categoría. En este sentido no hay una filosofía intercultural como hay una filosofía idealista (que presenta ciertos rasgos comunes) o una filosofía catalana (sin contenidos necesariamente comunes, pero cultivada por los catalanes o en lengua catalana). Filosofía intercultural no la *hay* sino en cuanto transcendental a las distintas actividades humanas que se corresponden homeomórficamente a lo que dentro de una cultura llamamos filosofía.

Intentando seguir nuestra vía media que evita el solipsismo sin caer en el colonialismo, me permitiría describir muy provisionalmente el quehacer filosófico con una cierta validez intercultural de la siguiente manera:

Filosofía podría entenderse como aquella actividad por la que el hombre participa conscientemente y de forma más o menos crítica en el descubrimiento de la realidad y se orienta en ella.

Al decir actividad queremos superar el reduccionismo que representa una cierta concepción de la filosofía como algo meramente teórico. Una filosofía intercultural no puede eliminar la dimensión de praxis, entendida ésta no sólo en un sentido platónico y/o marxista sino también eminentemente existencial, para utilizar otra palabra polisémica. La palabra «actividad» quiere también hacer notar que se trata de un acto, de un *agere* humano y que por tanto no tiene porqué limitarse a una mera operación mental o racional.

Al usar la palabra *hombre* nos referimos a que la actividad filosófica es específica del ser humano. Ni los ángeles ni los animales filosofan. La filosofía es una actividad propia del hombre en cuanto tal. La filosofía sería aquella actividad primordial y específicamente humana.

La noción de *participación*, inserta en nuestra descripción, pretende señalar el aspecto pasivo de la actividad filosófica.

La vida, así como la realidad en la cual vivimos, nos ha sido dada y nos encontramos inmersos en ella. Somos, participando algo anterior y superior a nosotros mismos, tanto individual como colectivamente. La actividad filosófica es una actividad de re-conocimiento antes que de puro conocimiento.

Al calificar la actividad filosófica de *consciente* queremos hacer notar que la conciencia abarca una actividad y una realidad mucho más amplia que la razón, no sólo porque la palabra castellana incluye muy sabiamente la conciencia moral, esto es, conocimiento del bien y del mal, sino porque incluyendo la racionalidad y la inteligibilidad no se reduce a ellas. Somos conscientes de que no entendemos algo, tenemos conciencia de que tanto la Nada como el Ser, a pesar de ser ininteligibles, pueden ser reales. Hay un pensamiento no-discursivo ni ilativo, una conciencia

imaginal, icónica, una intuición no reflexiva, etc. Y la experiencia nos muestra que muchas culturas han cultivado estas clases de conciencia que no están incluidas en la racionalidad - sin caer por eso en la irracionalidad, que ésta sí sería incompatible con la actividad filosófica por abandonar la esfera de lo humano propiamente dicho ⁵.

Añadimos la palabra *crítica* porque intentamos subrayar tanto la dimensión intelectual del quehacer filosófico como su carácter autocuestionante. Todo hombre podrá ser potencialmente un filósofo, pero la palabra «crítica» sugiere que se ha perdido la primera inocencia y que en la visión de la realidad que todo hombre posee, el filósofo se cuestiona a sí mismo y se pregunta el por qué de todo aquello que le es dado. La palabra «crítica» incluye también la reflexión, la *skêpsis* y la introspección. La conciencia humana es constitutivamente conciencia: es una *gnosis* que sabe que ni estamos ni somos solos. Hemos añadido grados a la conciencia crítica porque si bien un mínimo de autoconciencia parece pertenecer a toda filosofía, no hace falta aceptar la «crítica» de talante kantiano como esencial a la noción de filosofía.

En todo caso, con una conciencia más o menos crítica la filosofía es un *descubrimiento* de lo que es y lo que somos. La realidad no sólo se nos descubre por ella misma, sino que también la descubrimos en virtud de nuestra participación activa en el dinamismo propio de la realidad de la que formamos parte. Ni que decir tiene que este descubrimiento o esta revelación ocurre dentro de unos parámetros limitados que nos constituyen y de los que somos conscientes. La actividad filosófica es tanto un descubrimiento de lo que es y hay como de lo que somos. Es un descubrimiento parcial, hipotético, dudoso, imperfecto, contingente; pero una re-revelación al fin y al cabo. Revelación, que por el hecho de serlo, lo continúa siendo; esto es, un desvelamiento que no termina nunca, no sólo por una posible infinitud de la realidad, sino por nuestra misma finitud que hace que todo descubrimiento vaya acompañado de un encubrimiento. Prácticamente todas las filosofías han sabido que la verdad es coqueta: se descubre y encubre simultáneamente. No sólo la verdad absoluta nos deslumbraría, sino que no nos alumbraría porque no podría ser total si nosotros no estuviéramos en ella. O como insinuaremos más adelante, a toda incursión de la luz o inteligibilidad del *logos* en la esfera oscura del *mythos* le acompaña otra sombra que el *logos* deja atrás y que el *mythos* discretamente recubre. Toda demitización lleva consigo una remitización ⁶. Algo se debe siempre «pre-sub-poner».

⁵ Valga como ejemplo la obra editada por D. Fraser, *African Art as Philosophy*, Interbook, New York, 1974, que supera los 'clichés' estéticos y antropológicos con los que suele tratarse, más o menos condescendentemente, la cultura africana (sensual, estética, vital, alegre, primigenia - pero con poco 'pensamiento').

⁶ Jugando con las posibilidades del alemán introduje años atrás la palabra 'Ummythologisierung'. Cfr. mi artículo (publicado en italiano en 1961), "Die Ummythologisierung in der Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus", *Kerygma und Mythos*, Hamburg, VI, 1 (1963) pp. 211-235.

Por *realidad* entendemos todo lo que es o es pensable, todo lo que puede entrar en nuestra conciencia, la representación (sea realista, sea idealista), el *idam* de las Upanishad... No hacemos exclusión ni del Ser ni de la Nada, como tampoco nos limitamos a lo que se puede expresar con el verbo ser. Utilizamos esta palabra como la expresión más amplia (y posiblemente) profunda de todo - no en cuanto todo (no formulamos ninguna teoría) sino en cuanto símbolo último que abarcaría por tanto también lo que dialécticamente pudiera aparecer como no-real. No olvidemos que el gran desafío de la interculturalidad consiste en la relativización de todo a priori.

La noción de *orientación*, finalmente, quiere subrayar el aspecto vital, tanto práctico como existencial de la filosofía. En virtud de la filosofía es como el hombre se orienta en la vida, se forja su destino y se dirige hacia aquello que cree ser su fin (en un sentido u otro). La actividad filosófica sería así aquella actividad específicamente humana por la que el hombre se realiza como tal - lo que muchas culturas han llamado el carácter salvífico de la filosofía o incluso lo que se suele traducir por religión. Esta orientación puede postular un Norte o por lo menos un magneto, pero es la filosofía, como actividad consciente sobre lo que pueda significar la vida o realidad, la que pone la brújula en nuestras manos. Y aunque algunas posiciones extremistas nos digan que debemos deshacernos de toda brújula, este mismo caminar por nuestra cuenta sin brújula (externa) sería aún la interiorización de una brújula que no señala otro norte que el que nos vamos creando o imaginando. Desde la interculturalidad la filosofía puede considerarse como el compañero de viaje consciente y más o menos crítico del mismo peregrinar del hombre - que en muchas culturas correspondería a lo que podría traducirse como religión.

Es evidente que cada una de las palabras usadas será interpretada diferentemente por las distintas filosofías. De ahí que una filosofía intercultural cuestione todas y cada una de las nociones de una corriente en una determinada cultura.

Con estas cautelas creo que puede hablarse provisionalmente de una filosofía intercultural como relación transcendental a lo que llamamos filosofía. No hemos salido de nuestra cultura, no hemos saltado por encima de nuestra sombra, pero nos hemos abierto, en lo que nos ha sido posible, a la experiencia de la realidad de otras culturas, dispuestos siempre al diálogo con ellas, como aún diremos.

II. CULTURA

Es bien sabido que la palabra cultura sufrió una cierta mutación en el siglo XVII europeo que no cristalizó en el sentido moderno hasta hace poco menos de un siglo. Es una palabra aún sospechosa a los oídos de algunos, especialmente anglosajones. Cultura, antes de aquel entonces, significaba otra cosa.

«Cultura animi» es acaso una de las mejores definiciones de la filosofía [Cicero, *Tusculanae disputationes*, II, 13]. La palabra significa cultivo (*cura*,

curatio, cultus), implicando honor y veneración. La cultura era siempre cultura *de* algo. De ahí que pasó a significar lo que aun se quiere decir cuando habla de un hombre cultivado. Y fue por el intermedio de «civilización» como «cultura» pasó a tomar la acepción corriente hoy en día ⁷.

4.- El mito englobante

De entre los cientos de definiciones de la cultura en nuestros días me atrevo a añadir otra, que tiene por lo menos la ventaja de ser posiblemente la más breve de todas, y que viene a coincidir con la mayoría de las descripciones aceptadas. Todas ellas nos vienen a decir que la cultura está constituida por aquellos ritos, costumbres, opiniones, ideas dominantes, y formas de vida que caracterizan a un pueblo en una época determinada. La lengua es un elemento esencial e igualmente la historia y la geografía son factores culturales.

Todo esto lo resumimos en la palabra *mito*, entendida como simbolizando aquello en que creemos de tal manera a pie juntillas que ni siquiera nos damos cuenta de que creemos en ello: «no hace falta decirlo», «se sobrentiende», «es evidente», «no se pregunta ya más allá...» El mito no se cuestiona más que cuando en parte ya nos estamos saliendo de él, porque es precisamente el mito el que nos ofrece la base en la que la cuestión como cuestión tiene sentido. El mito nos ofrece, en efecto, el horizonte de inteligibilidad en el que tenemos necesidad de colocar no importa cuál idea, convicción o acto de conciencia para que pueda ser captado por nuestro espíritu.

Hay, evidentemente, mitos particulares. Y debemos igualmente distinguir entre mitologías, mitologomena, mitemas y el mito propiamente dicho, que es lo que hace posible que haya una narrativa de los mitos, una ciencia sobre ellos, unos grupos de mitos más o menos explícitos y los mismos temas como traducciones racionales de aquello que los mismos mitos dejan aparecer como traducible. Todo ello no debería ser confundido con el mito propiamente dicho, que es el horizonte que ofrece la condición de inteligibilidad de todo lo que luego se dice.

Cada cultura, en este sentido, podría describirse como el mito englobante de una colectividad en un determinado momento del tiempo y del espacio: aquello que hace plausible, esto es, creíble el mundo en el que vivimos o estamos. Esto explica la flexibilidad y la movilidad del mito a la par que la imposibilidad de captar nuestro propio mito, excepto cuando lo oímos de la boca de los demás habiéndoles prestado una cierta credibilidad o cuando ha dejado de serlo para nosotros. Mito y fe

⁷ Cfr. entre otros muchos estudios el volumen III de *Europäische Schlüsselwörter* dedicado a *Kultur und Zivilisation*, editado por el *sprachwissenschaftliches Colloquium*, Hueber, Bonn - München, 1967, así como el capítulo "Zivilisation, Kultur" del volumen VII de los *Geschichtliche Grundbegriffe* editado por O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992.

son correlativos, así como hay una dialéctica especial entre *mythos* y *logos* (y *logos* y *mythos*).

Cada cultura posee, en efecto, una visión del mundo y nos hace patente el mundo en el que vivimos - en el que creemos estar. Cada cultura es una galaxia que segrega su autocomprensión y, con ella, los criterios de verdad, bondad, y belleza de todas las acciones humanas.

Las culturas no son folklore, como suelen interpretarse algunos ambientes predominantemente políticos que nos hablan ufana y condescendentemente de tolerancia multicultural. Las culturas no son meras formas específicas de un género llamado civilización humana. Cada cultura es un género. Las culturas no son especies abstractas de un género supremo. Este género supremo, que sería la cultura humana, no existe más que como abstracción.

Dicho más académicamente: *No hay universales culturales*, esto es, contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos. La llamada naturaleza humana es una abstracción. Y toda abstracción es una operación de la mente que subtrae (abstrae) de una realidad mayor (tal como aquella mente la ve) un algo (menos universal) que considera lo importante. No puede haber universales culturales porque es la misma cultura la que hace posibles (y plausibles) sus propios universales.

Afirmando que no hay universales culturales utilizamos una forma de pensar ajena a la mentalidad 'científica' moderna en la que predomina (cuando no domina) la mera objetividad (y objetibilidad) de lo real. La cultura no es un mero objeto porque estamos constitutivamente inmersos en ella como sujetos. Es ella la que nos permite ver el mundo como objeto. Pero tampoco se puede tratar al hombre como objeto, puesto que la autoconciencia, esto es la subjetividad, pertenece esencialmente al ser humano.

De ahí que cualquier clasificación de culturas sea sólo una abstracción formal con pretensión de objetividad a la que no puede reducirse ninguna cultura real. La cultura es el mito englobante que nos permite creer en el mundo en que vivimos. Toda cosmología es el *logos* de un *kosmos* que se nos muestra como tal gracias al *mythos* que nos lo hace visible.

No hay universales culturales. Pero existen, ciertamente *invariantes humanas*. Todo hombre come, duerme, pasea, habla, se relaciona, piensa, etc. Pero el modo cómo en cada cultura se interpreta, se vive y se experimenta cada una de estas invariantes humanas es distinto y distintivo en cada caso.

Es innegable que en determinados momentos de la humanidad hay mitos que adquieren mayor universalidad que otros, pero aun en estos casos la manera como suelen interpretarse es distinta. «No matarás» puede ser la formulación de un mito universal abstracto que hoy día todos interpretamos como condenando el canibalismo, pero la creencia real en un «no matarás» absoluto deja mucho de ser universal. No olvidemos que el mito es constitutivamente inobjetivable y que es mito (en el sentido que lo empleamos) sólo para aquellos que creen en él. Para

los demás son sólo «mitos» en el sentido condescendiente y peyorativo del vocablo, que es como la época colonial moderna lo ha venido utilizando. Vemos los mitos de los demás como mitologías más o menos legendarias - y no vemos la viga en el ojo propio. Es muy revelador percatarse de cuándo y por qué nació la «mitología» (no el *mythos-legein*, la narrativa) como ciencia racional de los «mitos» (legendarios) de los demás. Todos los que no somos del sur y parte del centro de Inglaterra hablamos el inglés con acento; sólo los «nativos» lo hablan *sin* acento, naturalmente... Todo lo que no encajaba en los esquemas mentales de aquella llamada Ilustración, que precisamente floreció cuando Occidente había 'conquistado' políticamente más de las tres cuartas partes del planeta, era llamado mito - primitivo y aún actualmente «en vías de desarrollo».

El respeto cultural exige respetar aquellas formas de vida con las que no estamos de acuerdo o que incluso consideramos perniciosas. Podremos tener hasta la obligación de combatir aquellas culturas, pero no podemos elevar la nuestra a paradigma universal para juzgar a las demás.

Este es el gran desafío del pluralismo y uno de los cimientos de la interculturalidad.

5.- Naturaleza y cultura

Podemos proseguir con una doble afirmación:

a) La cultura es el campo que nos hace posible el cultivo del mundo que la misma cultura nos presenta; cultivo que se orienta a que el hombre llegue a ser plenamente humano y consiga su plenitud.

b) La cultura es la forma específica de la naturaleza humana. La naturaleza del hombre es cultural. La cultura no es un aditamento al hombre, no le es algo artificial. El hombre es un animal cultural. La cultura no le es extrínseca, le es natural. El hombre es un ser naturalmente cultural - o culturalmente natural. De ahí que el último criterio para condenar a otra cultura consistirá en mostrar que es antinatural - aunque la misma concepción de naturaleza esté ya culturalmente determinada.

Podríamos hacer una crítica a la civilización occidental diciendo que es aquella cultura que ha defendido una dicotomía entre la naturaleza natural y la naturaleza cultural del hombre. De ahí que haya separado la religión (hecho cultural) de lo natural, convirtiendo así a la religión o bien en algo sobrenatural, o bien en una ideología (equiparable a una simple superestructura doctrinal). Y habiendo separado la cultura de la naturaleza ha construido una cultura artificial en el sentido peyorativo del vocablo (aunque se la llame científica). Dice un proverbio chino que no se puede estar demasiado tiempo de puntillas. A mi modo de ver, ésta es una clave para comprender la cultura occidental.

Pero la experiencia occidental es fecunda. No podemos separar naturaleza y cultura pero tampoco debemos identificarlas sin más. El problema en Occidente era

agudo desde los griegos. *Physei*, aquello que corresponde a la *physis*, a la naturaleza, no es idéntico al *nomôi*, a lo que pertenece el *nomos*, a la norma. Tanto la separación como la identificación llevarían a la destrucción de lo *humanum*. Su relación es no-dualista, advaita. La cultura no es un mero accidente del hombre, pero tampoco es su substancia: no es idéntica a la naturaleza humana. Puede haber culturas antinaturales.

Ha llovido mucho desde los griegos. Acaso podría servir para nuestro propósito la reflexión siguiente.

Mientras que en el mundo de la naturaleza hay cosas, en el mundo de la cultura hay objetos. Ciertamente tampoco aquí se pueden separar. Todo aquello que el hombre toca, por muy natural que lo crea es siempre, a la vez, cultural. A las cosas se las llama naturales, pero no dejan de ser representaciones de la conciencia humana. Pero las cosas naturales se distinguen de las artificiales y, sobre todo, de aquellas «ideas», «representaciones», «*idola*», «imágenes»... que no pretenden encontrarse en el mundo de la naturaleza, pero sí tener una realidad en el mundo humano de la cultura. A estas 'realidades' les damos el nombre de objetos puesto que son sin duda alguna proyecciones, *ob-jecta*, de nuestro espíritu; son objetos de pensamiento. Justicia, por ejemplo, no es una cosa; realidad cultural, un objeto del pensamiento humano.

Las cosas las hay también para los animales y acaso también para la conciencia sensitiva. Para los hombres hay, además, objetos, y como tales objetos los piensa. De ahí que pueda medirlos, experimentarlos y manipularlos.

Ahora bien, debemos abordar aquí un tema imprescindible para una filosofía intercultural. Un objeto es una representación de la conciencia humana. Desde esta perspectiva también las que hemos llamado cosas naturales son objetos. Pero es la misma mente humana la que distingue entre los objetos que existen en la naturaleza y los que pertenecen al mundo de la cultura. Un caballo no pertenece al mismo orden de realidad que la justicia, pero una máscara africana en su realidad ritual no puede decirse que sea meramente natural ni exclusivamente cultural. Toda la concepción sacramental del universo, sea hindú, cristiana, bantú... presupone esta relación no-dualista entre lo natural y lo cultural.

Los objetos de pensamiento son una invariante cultural. Todo hombre piensa y pensar es pensar algo. Este algo es el *objectum* del pensar, 'aquello' que la actividad pensante proyecta, lanza delante de ella en virtud del estímulo que ha recibido.

En cambio el concepto no es una tal invariante. El concepto es un universal en el sentido más técnico de la palabra, es una abstracción de la mente que capta o pretende captar la quiddidad de la cosa. llámesele esencia, substancia, representación, idea, o como fuere. La misma palabra ha sido usada con acepciones muy diversas. Pero el concepto no es un universal cultural. Y éste es nuestro punto: no todas las culturas operan con conceptos.

El concepto, posiblemente la genial 'invención' de Sócrates (o del Sócrates platónico), a pesar de las protestas de Isócrates en aquellos tiempos, se ha convertido en el mejor instrumento de la filosofía occidental. El concepto es para Hegel el mediador por excelencia entre el ser y el devenir, es no sólo un instrumento sino el alma, por así decir, de las cosas mismas.

El concepto se ha identificado a la inteligibilidad de la cosa: de ahí que si la filosofía quiere saber lo que las cosas son tenga forzosamente que operar con conceptos. El concepto ha llegado a ser el instrumento único de la filosofía.

Pues bien, hay equivalentes homeomórficos a la filosofía que no operan con conceptos. Y me refiero no sólo a lo que con mentalidad colonial decimonónica se ha llamado pensar prelógico y/o preconceptual, sino también a sistemas de pensamiento tan elaborados como una buena parte de la 'filosofía' indica ⁸. Hay, por ejemplo, una actividad filosófica del hombre que opera con símbolos y no con conceptos. No se trata entonces de hacer un álgebra conceptual que corresponda a la realidad sino de presentar o hacer posibles intuiciones sobre la misma realidad. Hay muchas clases de inteligibilidad y aun de ser conscientes de la realidad y de participar activamente en ella. Éste es el desafío intercultural.

6.- Interculturalidad

Hemos afirmado ya que la interculturalidad es el imperativo filosófico de nuestro tiempo. Pero hemos apuntado también la existencia de una doble tentación: el monoculturalismo y el multiculturalismo.

Hay un *monoculturalismo* sutil a la par que bienintencionado. Consiste en admitir un gran abanico de diversidades culturales, pero sobre el fondo único de un común denominador. Nuestras categorías se han enraizado tan profundamente en el subsuelo del hombre moderno que se le hace difícil, por ejemplo, imaginarse que se pueda pensar sin conceptos o sin aplicar la ley de la causalidad. Se postula entonces una razón universal y por tanto común, y una inteligibilidad única; así como se ve con dificultad que podamos prescindir de nuestras categorías, kantianas o no, de espacio y tiempo.

El ejemplo poderoso, en todos los sentidos de la palabra, lo constituye la ciencia moderna, que se pretende universal, olvidando que sus mismos cimientos han sido excavados en una cultura particular. Hemos mencionado ya como ejemplos monoculturales las ideas 'científicas' de espacio y tiempo, a las que podríamos añadir las de materia, energía, y sobre todo la traducibilidad algebrica de los fenómenos de la naturaleza la docilidad de esta última a leyes determinadas y determinantes. La ciencia moderna, muchas veces sin quererlo ella misma, debido a las hazañas espectaculares que ha hecho posible, ha convertido estos símbolos

⁸ Cfr. mi libro *La experiencia filosófica de la India*, Madrid (Ethnos) de próxima aparición - que me permite no ser aquí más explícito.

polisémicos que acabamos de mencionar (tiempo, espacio, materia...) en signos unívocos definibles (circunscritos, aunque no entendidos).

Sea como fuere, pues no entramos ahora en una evaluación global de la ciencia moderna ni de su epistemología subyacente, afirmamos solamente que todos estos pilares sobre los que se basa la ciencia moderna no son interculturales: pertenecen a una sola cultura. Con ello no decimos que las otras formas de pensar y sus mitos subyacentes sean más o menos válidos ni que deban o no deban desaparecer. Constatamos sólo que se trata de un monoculturalismo que no permite el despliegue pleno de otras culturas.

Repitamos que el monoculturalismo no está reñido con la tolerancia de todas aquellas formas de vida que acepten el mito englobante de la cultura moderna. En la situación actual ésta podría describirse como la creencia en la ley del mercado, la fuerza de la moneda, el valor universal de la ciencia moderna, el complejo tecnológico como marco obligado de la convivencia humana y sobre todo la forma específica de pensar y ver la vida. Pertenecen al monoculturalismo dominante la mayor parte de lo que suelen llamarse adquisiciones definitivas de la ciencia moderna como que es la tierra y no el sol la que se mueve, la ley de la entropía o el ciclo de la malaria. El hombre moderno no está dispuesto, y con razón, a aceptar un relativismo cultural que le haga dudar de estos «avances científicos». Pero la relatividad cultural que un discurso intercultural defiende no tiene nada que ver con el tal relativismo. La relatividad inherente a la interculturalidad no cuestiona los descubrimientos de una cultura, pero tampoco los absolutiza. Los relativiza, esto es, los considera válidos y legítimos en el seno de una determinada cultura y dentro de los parámetros admitidos por aquella; en una palabra dentro del mito englobante de la tal cultura. No estar dispuestos a relativizar la cosmología actual, cuando hemos relativizado todas las demás, equivale a una fosilización del tiempo y a una negación de la misma idea de progreso - a no ser que a éste mismo se le quiera domesticar para obligarlo a una linealidad gratuitamente postulada o a fijarle el ámbito en donde el 'paradigma' pueda cambiar - actitud muy significativa del monoculturalismo moderno. Hemos indicado al principio que el monoculturalismo está muy enraizado en la mente humana y que es fácil de superar. Y aquí aparece de nuevo el desafío de la interculturalidad.

Nuestra civilización acepta fácilmente otras culturas con tal que acepten las reglas de juego que ella postula. Y es evidente que debido a su mismo poder se puede permitir el lujo de ser mucho más tolerante que otras culturas más débiles.

Lo que ha llevado a la justificación teórica del monoculturalismo es el triunfo práctico del pensar evolutivo, que es a su vez deudor de la concepción lineal del tiempo. Según este pensar, la humanidad sigue un 'progreso' lineal, con sus meandros y sinusoides, hacia un punto 'omega' - que algunos filósofos interpretarán como la secularización del pensar escatológico de las religiones abrahámicas. No se trata tanto de la hipótesis de que el hombre haya venido del mono como del hecho de creer que estamos evolucionando dentro de una geografía e historia en dos

dimensiones, y que por lo tanto el sentido de la vida humana, de la humanidad y del cosmos entero consiste en «desarrollarse», esto es, evolucionar hacia este 'fin'. La evolución es ante todo una forma de pensar que cree alcanzar la inteligibilidad de un fenómeno si explica su gestación linealmente temporal, esto es, si se visualiza la trayectoria de cómo un determinado fenómeno ha venido a serlo cabalgando sobre un tiempo que lo ha traído a nuestros pies. La cosmología se ve reducida a cosmogonía; explicar la gestación de algo se considera equivalente a haberlo entendido; el *cómo* se ha equiparado al *por qué* y ha desplazado al *qué* - puesto que para controlar el *cómo* es superfluo conocer el *qué*. Lo importante, puesto que es lo efectivo, es 'saber' *cómo* las cosas funcionan.

Si ello es así, nos basta 'conocer' la evolución del hombre y de las culturas en este sentido único. El lenguaje oficial de las Naciones Unidas hablando de países «desarrollados» y de otros en «vías de desarrollo» es altamente revelador. Estamos en un mundo monocultural; no se nos consuele diciendo que es pluricultural. Una sola cultura es la que determina las reglas del juego.

Es tarea precisamente de la filosofía la de ir a las últimas raíces de la realidad, y hacernos así caer en cuenta de este monoculturalismo invisible desde el interior de su propio mito. Entonces acaso podamos encontrar una ventana que nos permita vislumbrar una salida. Y decimos salida porque es prácticamente un consenso mundial que hay que salir de esta civilización moderna que no tiene futuro: no puede seguir creciendo y desarrollándose indefinidamente.

Una filosofía intercultural nos podría mostrar que otras civilizaciones, sin negar sus aspectos negativos, han tenido otros mitos que les han permitido una vida plena - evidentemente para aquellos que han creído en ellos. Pero aquí debemos añadir de inmediato que no se trata en manera alguna de idealizar el pasado o de ver sólo los aspectos positivos de las otras culturas. Y es esto precisamente lo que nos lleva a la interculturalidad.

La otra tentación aludida proviene del extremo opuesto que hemos denominado *multiculturalismo*. Hemos avanzado ya que el multiculturalismo es imposible. Reconociendo la función primordial de cada cultura, que consiste en ofrecer una visión de la realidad en la que el hombre pueda vivir su vida, podríamos defender acaso un *pluriculturalismo* atomizado y separado, esto es, una existencia separada y respetuosa entre diversas culturas, cada una en su mundo. Tendríamos así la *existencia* de una pluralidad de culturas inconexas entre sí. Pero lo que es a todas luces imposible es la *coexistencia* de esta diversidad fundamental en nuestro mundo actual.

No se diga que el reconocimiento de esta incompatibilidad ya supone una lógica supracultural y universal. La incompatibilidad aludida puede en efecto defenderse con las respectivas categorías de las diversas culturas. Para una cultura como la occidental, por ejemplo, resulta obvio que no hay convivencia posible con una cultura que crea que los espíritus interfieren constante y libremente en las acciones humanas sin atenerse a lo que se llaman leyes físicas o psicológicas.

También desde otras culturas se hace patente que hay incompatibilidad, no tanto porque hay contradicción formal como porque hay incompatibilidad de hecho. La justificación teórica sería entonces, por ejemplo, no que A es incompatible con B por ser B equiparable a No-A, sino porque A es simplemente mayor que B y fagocitaría a B.

No negamos en manera alguna que pueda existir una cierta validez transcultural de algunas maneras de pensar meramente formales. No olvidemos que toda universalidad es formal y que toda formalidad presupone unos axiomas (precisamente formales) postulados o reconocidos. Así por ejemplo, el principio de no-contradicción que se aplica para afirmar la incompatibilidad entre A y no-A presupone que A permanece constante tanto en el tiempo como en mi pensamiento, que no-A como negación de A corresponde a no-es-A, y sobre todo que tanto mi pensamiento de A como de no-A corresponde a la realidad extramental de A y de no-A, etc. - presupuestos que no tienen porqué ser reconocidos por todas las culturas.

Además, el multiculturalismo hoy día es también imposible de hecho. La cultura dominante ha penetrado ya de tal manera en territorios ajenos que sería miope no verlo. La tecnocracia, para decirlo con una sola palabra, ha penetrado prácticamente en las cuatro direcciones de la tierra. Acaso haya que superarla o dominarla, pero no se la puede ignorar, es ubicua. Quizá esté destinada a ser la única cultura que sustituya a las otras, pero esto no significa que sea una super-cultura que abarca a todas las demás.

Hemos dicho hasta ahora, en este contexto, dos cosas: que el monoculturalismo es letal y el multiculturalismo imposible. Lo intercultural reconoce ambas afirmaciones e intenta un vía media. El monoculturalismo asfixia por opresión a las otras culturas. El multiculturalismo nos conduce a una guerra de culturas (con la previsible derrota de las menos fuertes) o nos condena a un apartheid cultural que a la larga también se hace irrespirable.

Hemos defendido que las culturas son mutuamente incompatibles, pero no hemos dicho en manera alguna que sean incomunicables. El hecho de que la circunferencia y el radio sean mutuamente inconmensurables (más poética y platónicamente hubiéramos podido decirlo de la lira y el arco) no significa que no se condicionen la una al otro, ni siquiera que puedan separarse.

Podríamos aún dilatar la metáfora y añadir que así como no hay circunferencia sin radio, tampoco hay cultura sin interculturalidad, por lo menos implícita. Toda circunferencia tiene su radio, aunque no se haya trazado. Ninguna cultura puede permanecer estática sin destruirse a sí misma. Cultura no es sino una abstracción sin la encarnación concreta en seres humanos que la cultivan y la viven; y con ello la modifican y transforman sin seguir leyes lógicas. Una cierta disciplina llamada modernamente «Begriffsgeschichte» o «History of Ideas» nos ha inclinado a creer que a excepción de algunos cambios de paradigma las transformaciones culturales siguen poco menos que las leyes de la deducción y de la inducción - como si se tratase de computadoras. La realidad humana no se agota en la historia, ni la

historia humana en la Historia de la Idea - con perdón de Hegel. Una cosa es la condición de posibilidad para que una determinada corriente cultural emerja, y la plausibilidad necesaria para que esta corriente se arraigue y crezca, otra cosa es limitar la libertad humana, la actividad de la mente y la creatividad del hombre a estas simples operaciones intelectuales. Un hombre no es una máquina, ni el pensar es simplemente calcular.

Esto quiere decir que la interculturalidad es inherente al ser humano y que una cultura única es tan incomprensible e imposible como una sola lengua universal y un hombre solo. Todas las culturas son el resultado de una continua fecundación mutua. El sueño de la Torre de Babel es la gran tentación de los poderosos, de los 'contratistas' (de obras - de todas clases) y de los que habitan las mansiones superiores. La condición humana está hecha de cabañas más o menos confortables, pero a escala humana y con caminos (no autopistas) transitables entre ellas.

El ejemplo de la lengua es obvio. Basta vivir en Australia, la India o en los Estados Unidos de América para darse cuenta de las variaciones y variantes de la lengua inglesa. Basta viajar a Perú, Bolivia o México para comprender que el español es una abstracción y que las lenguas vivas son siempre dialectos, esto es lenguas habladas - como el dialecto de los académicos, por ejemplo.

Pensar que las culturas son incommunicables porque son incommensurables es un presupuesto racionalista que cree que sólo una *ratio mensurabilis* común puede ser el instrumento de la comunicación humana. Entenderse no significa comprenderse, inteligibilidad no es lo mismo que tener conciencia. Se puede tener conciencia de algo ininteligible, como hemos dicho ya. El haber descuartizado la sabiduría entre 'conocimiento' (sin amor), por una parte, y 'amor' (sin conocimiento), por la otra, ha fragmentado al ser humano.

Estamos diciendo que la interculturalidad es la forma completa de la cultura humana. Pero la interculturalidad no significa ni una (sola) cultura, ni una pluralidad inconexa. Nos reaparece la necesidad de superar el monismo sin caer en dualismo: el *advaita*. La comunicación intercultural presenta una problemática especial. Y a ella es obligado consagrarle nuestra tercera parte.

III. PROBLEMÁTICA

Nuestro propósito está parcialmente conseguido, puesto que no se puede tratar de elaborar una filosofía intercultural sino tan sólo describir desde el exterior esta tierra de nadie abriendo ventanas y puertas para intentar comunicarnos.

Para ello podemos hacer las consideraciones siguientes.

7.- *Función transformadora de la filosofía*

La descripción meramente formal de la filosofía como aquella actividad humana que se interesa práctica y/o teóricamente por los últimos problemas de los

que es consciente el hombre, nos permite afirmar que pertenece a su cometido el vencer la posible (y real) inercia (física y sobre todo mental) del hombre que instalado más o menos cómodamente en su cultura no se esfuerza en ver más allá de su propio mito.

Es cierto que cada cultura ofrece a la filosofía el lenguaje que le hace falta para formular sus intuiciones. Pero no es menos cierto que cada filosofía trata de cuestionar los mismos fundamentos en los que cada cultura se basa; es ella la que investiga el contenido último de la visión del mundo más o menos explícita en cada cultura. Hemos insinuado ya que una diferencia específica de la filosofía con respecto a las demás 'disciplinas' consiste en ir para atrás en lugar de adelante, en cuestionar los cimientos en vez de apresurarse a trepar por un edificio (cultural) en vías de construcción. En este sentido, la filosofía es *skêpsis* genuina, revolucionaria, contestataria y transformadora.

Dicho con otras palabras. Cada filosofía emerge del seno de una cultura, y al mismo tiempo, cuestionando sus cimientos está en posición de transformarla. De hecho, todo cambio cultural profundo ha surgido de una actividad filosófica. Se ha dicho repetidamente que los filósofos, aunque con desfases cronológicos, son los que influyen mayormente en los destinos de la historia. Este carácter radical de la filosofía hace que se nutra en un subsuelo en el que están también enraizadas otras culturas. Queremos decir que un estímulo del pensar filosófico proviene de su contacto subterráneo con otras raíces. O cambiando drásticamente de metáfora será transcultural el que transporte semillas lejanas y las deje caer en el cavilar del filósofo (sin olvidar la ironía y el humor escondidos en este cavilar - una filosofía sin humor pierde el humus que la mantiene lozana y la preserva de marchitarse en fanatismo). Al intentar ser consciente de su mito, la filosofía se abre a la interculturalidad y así despliega su tarea transmitizadora, transformando la visión de la realidad propia de la cultura originaria.

Esta transformación se efectúa, aunque a velocidades que pueden ser muy distintas, en las dos culturas en cuestión. El auténtico encuentro entre culturas ocurre no necesariamente a mitad de camino, pero sí ciertamente fuera del terreno propio de ambas. De lo contrario no hay encuentro sino fagocitosis o rechazo. Insistimos en ello porque las escaramuzas (generalmente económicas, políticas y aun militares) de unas culturas en terrenos ajenos no son ejemplos de interculturalidad sino de dominio.

Cada filosofía es un esfuerzo humano por salirse de su propio mito, es un intento de salirse del horizonte del propio mundo, como representan aquellas miniaturas del renacimiento tardío que muestran al hombre agujereando los cielos empíreos para asomarse al universo infinito que empezaba a vislumbrarse por entonces. Toda filosofía al acercarse al *mythos* con el *logos* ejerce una función desmitologizante, aunque por otra parte necesariamente remitologice, como ya hemos dicho. No se puede separar el logos del mito ni el mito del logos.

Resumamos una situación muy compleja. Este acicate del filosofar se recibe tanto de los mismos avatares de la propia cultura como de los estímulos que provienen de las culturas ajenas. De ahí nuestro apartado siguiente.

8.- Interculturalización

La fermentación contemporánea dentro de la cultura dominante ha desencadenado una serie de esfuerzos para salir del aparente callejón sin salida de esta misma cultura.

Preocupada la cultura actual por la creciente especialización de los conocimientos, se ha empezado a cultivar, sobre todo en ambientes académicos, lo que ha venido llamándose *pluridisciplinariedad*. Consiste en abordar un problema perteneciente a una disciplina determinada con la ayuda de los métodos de otras disciplinas, aunque el problema sigue perteneciendo a la disciplina originaria. Es como la llamada de auxilio a otros compañeros para que suban a nuestra embarcación y nos ayuden a salvarnos del naufragio.

Otro esfuerzo consiste en una transferencia metodológica, esto es, en aplicar el método propio de una disciplina a otra. A este esfuerzo se le ha llamado *interdisciplinariedad*. Aquí no llamamos a que nos vengán a ayudar, sino que nos pasamos al navío de los otros, o por lo menos queremos navegar juntos. Es evidente que si un método ha de ser eficaz debe ser adherente y más o menos homogéneo al objeto a investigar. Sólo podrán ayudarnos si son expertos en el funcionamiento de nuestra embarcación. Así puede aplicarse el método matemático a la física, pero no sería adecuado aplicarlo a la teología, por ejemplo. Con otras palabras, la interdisciplinariedad sólo puede aplicarse a disciplinas homogéneas.

Más recientemente se ha introducido el vocablo de *transdisciplinariedad* para denominar un método que pretende traspasar las fronteras de las disciplinas. Cuando ni los remos ni las velas de nuestra embarcación sobre el río nos sirven pedimos auxilio para que nos echen cuerdas y nos arrastren desde la orilla posiblemente para navegar río arriba. Este método quiere confrontar las más diversas disciplinas y acercarse a una inteligibilidad plural de la complejidad de los fenómenos humanos ⁹. Nos hace falta navegar sobre las aguas y caminar sobre la tierra. Pero tanto el hecho de que partimos de las disciplinas existentes en la cultura contemporánea como la exigencia de que los métodos a utilizar han de ser forzosamente dependientes de las mismas disciplinas, hace que no se traspase el campo de la cultura en el que las disciplinas tienen su razón de ser. Los marineros sobre la embarcación y los sirgadores desde las orillas, ambos se esfuerzan en hacernos remontar siempre el mismo río.

⁹ Cfr. la interesante obra de B. Nicolescu, *La transdisciplinarité*, Rocher, Monaco, 1996, que inaugura todo un movimiento y que ha publicado ya un manifiesto colectivo (en Arrábida, 1994) sobre la transdisciplinariedad.

La transdisciplinariedad representa un paso decisivo hacia la interculturalidad, pero estamos aún dentro de disciplinas que se pretenden universales y que pertenecen a una cultura particular. Estamos aún dentro del síndrome de la globalización, como el *studium generale* de siglos atrás creía en una única *ars magna* que pudiera fundar una verdadera *universitas*, unificando todos los conocimientos. El desafío de la interculturalidad es más desconcertante, pero por esto debe ser más humilde y no pretender desplazar a la transdisciplinariedad sino situarla - y relativizarla. Se preguntará si lo adecuado es la *universitas* o no más bien una *pluriversitas*.

En otro orden de cosas se habla también de *inculturación*. Dos son los ejemplos mayores: el cristianismo y la ciencia moderna junto con su tecnología. El presupuesto inicial es, evidentemente, que estos dos grandes hechos históricos de la humanidad son supra-culturales y que por tanto tienen la posibilidad y aun el derecho de inculturarse en las distintas culturas de la humanidad sin por ello hacerles perder su identidad.

Después de todo lo que venimos diciendo, debería quedar claro que a no ser que defendamos una concepción reduccionista de la cultura no hay fenómeno humano que pueda aspirar a ser supra-cultural. Ello no quita que no pueda haber valores o cosmovisiones que, habiendo nacido en una determinada cultura, puedan ser adoptados o aceptados por otras. No negamos que pueda e incluso deba haber valores relativamente transculturales; pero ello no es sinónimo de *transculturalidad*. A este respecto puede hablarse más bien de *interculturación* o de fecundación mutua.

Hemos insitado en la polisemia de las palabras, y yo mismo he utilizado este último vocablo como reinterpretación posible de la inculturación en la reflexión cristiana actual ¹⁰. En nuestro contexto intercultural este vocablo también nos podría servir como símbolo de la vía media aludida entre el solipsismo cultural y la globalización imperialista.

Otra palabra, también polisémica, que podría servirnos sería *pluralismo*. En ambos casos se trata de no cortar posibles comunicaciones humanas sin tener que reducirlas al común denominador de una razón única ¹¹.

¹⁰ Por lo que se refiere al cristianismo, que nos ofrece un buen ejemplo, pero en el que no podemos aquí entrar, *cfr.* las contribuciones de la *Indian Theological Association*, poco conocidas fuera de su ambiente (notando su maduración a lo largo de los años): J. B. Chethimattam (ed.), *Unique and Universal. Fundamental Problems of an Indian Theology*, Dharmaran College, Bangalore, 1972; J. Pathrapankal (ed.), *Service & Salvation*, TPI, Bangalore, 1973; M. Amaladoss, T. John, G. Gispert-Sauch (eds.), *Theologizing in India*, TPI, Bangalore, 1981; G. van Leuwen (ed.), *Searching for an Indian Ecclesiology*, ATC, Bangalore, 1984; K. Pathil (ed.), *Socio-Cultural Analysis in Theologizing*, ITA, Bangalore, 1987; K. Pathil (ed.), *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, ISPCK, Delhi.

¹¹ Me excuso de no ser más explícito sobre el tema del pluralismo inherente a la interculturalidad por haberlo tratado prolija y repetidamente en otras ocasiones. *Cfr. v. gr. Invisible Harmony*, Fortress, Minneapolis, 1995, y J. Prabhu (ed.), *The Intercultural*

En esta ocasión acaso sea pertinente hacer algunas consideraciones, que reduciremos a tres, centradas en lo que podría llamarse una metódica de la interculturalidad. Planteemos primero la problemática general.

La metódica propia de la interculturalidad no puede ser la que se sigue para interpretar y comparar textos. Pero tampoco puede ser una hermenéutica de contextos. Para interpretar un texto se precisa saber leer. Para interpretar un texto hace falta conocer el pretexto que lo ha hecho posible. La hermenéutica adecuada para la tal empresa es aquella que me permití llamar diatópica. Los *topoi* o lugares culturales, son distintos y no se puede presuponer *a priori* que las intenciones que han permitido que emerjan los distintos contextos sean iguales. Pero con las cautelas necesarias de una hermenéutica diatópica pueden relacionarse contextos y llegar a una cierta comprensión de ellos.

Pero como hemos dicho ya antes, las culturas no pueden reducirse a contextos que albergan y dan sentido a diferentes textos. Los textos pueden dar respuestas distintas a un problema. Los contextos son los que nos plantean el problema, pero no es legítimo suponer que los problemas de las distintas culturas sean los mismos (sólo que con distintas respuestas). Son las mismas cuestiones las que son diferentes.

Y no obstante, decíamos, la comunicación humana no es imposible porque el hombre es mucho más (no menos) que razón y voluntad. El texto está movido por la razón, el contexto por la voluntad. Pero la textura humana es anterior a texto y contexto y no es fruto ni de nuestra razón ni de nuestra voluntad. Nos está dada, es don, la encontramos, la reconocemos, la aceptamos o nos rebelamos en contra de ella, pero ahí está como materia prima, que algunos llamarán divina, Dios o de alguna otra manera. Nos basta reconocer que la prioridad última pertenece a lo dado, al don, a lo que recibimos o creemos recibir.

Desde esta perspectiva la interculturalidad es también un dato. Y aunque cada uno de nosotros, desde nuestro interior, intentemos abarcar o situar a las demás culturas, al menos formalmente, no podemos menos que reconocer que el mismo instrumental del que disponemos para aproximarnos a las otras culturas también nos viene forjado por la cultura en la que vivimos. Hay una dimensión femenina en el hombre que ha sido demasiado ignorada en la mayoría de reflexiones filosóficas.

a) La primera consideración después de esta reflexión general es poco popular en la cultura predominante: el campo de la interculturalidad no pertenece a la voluntad, se le escapa, se encuentra allende toda voluntad de poder, conocer y querer.

La interculturalización genuina no es la inculturación de una cultura que se considera superior o con el deber de 'inculturar', salvar, colonizar, civilizar... Es un fruto espontáneo de la condición humana, es un resultado natural de la vida del hombre sobre el planeta, es un *hieros gamos*, si se quiere abusar de una cierta 'mitología' en la que los Dioses mueven los hilos de las afinidades electivas y los

avatares de la historia. Las relaciones sanas entre las culturas, aquellas que no buscan ninguna clase de conquista, pertenecen al mismo dinamismo del «yin/yang» de la realidad, al mismo 'commercium' entre lo divino y lo humano, como la misma historia atestigua.

De ahí la necesidad de un corazón puro; aunque al haber pronunciado la palabra necesidad ya introducimos la gran tentación de quererla dirigir y aun manipular para la realización de nuestras 'buenas intenciones', justificadas tan a menudo al socaire de que es la Voluntad Divina (interpretada por nosotros, inevitablemente). Más aún, querer poseer un corazón puro ya lo manciella, desear el *nirvâna* es el mayor obstáculo para conseguirlo, o pensar de antemano cómo vamos a dar testimonio del Espíritu ya nos hace perder no sólo la credibilidad sino la misma fuerza (pureza, gracia) del Espíritu.

En una palabra, la metódica de la interculturalidad no es voluntaria, es simplemente natural.

b) La interculturalidad se escurre también de las garras del intelecto (¿no decimos a-prehender, com-prender, «to grasp» y «be-greifen»?). No es de la competencia de la razón. La razón sólo puede operar desde su propio campo, y desde el terreno particular de un espacio y tiempo determinados. La conocida «Sociología del Conocimiento» incluye también una Historia y una Geografía del Conocimiento. Nuestra inteligencia está inserta en el tiempo y en el espacio y no puede funcionar sin estar inscrita en ellos y circunscrita a unos espacios y tiempos muy particulares. Convendría señalar aquí, aunque fuera parentéticamente, que aun aquellas culturas que geográficamente experimentamos como colindantes no son contemporáneas, sino diacrónicas. Cada cual tiene su espacio y vive en su respectivo tiempo. Ni el reloj ni el sol son los señores del tiempo humano, ni Newton ni Einstein quienes han descubierto el espacio.

De ahí que la razón, que es siempre nuestra razón, no sea el juez competente para el *negotium* de la interculturalidad. La primera consecuencia de ello es que la llamada filosofía comparativa es una mera imposibilidad y un resto de aquel pasado imperial y colonialista que el discurso intercultural nos obliga a mencionar más de una vez. La fundamentación es muy simple. Para una filosofía auténticamente comparativa nos haría falta un fulcro neutral, imparcial y por tanto externo a toda filosofía. Ahora bien, éste, por definición, no existe. La filosofía, como se la quiera definir, se caracteriza por la pretensión de no admitir una instancia superior que la mande o la supere. Esta instancia sería entonces la auténtica filosofía. Es significativo al respecto recordar que los estudios comparativos surgieron cuando la Diosa razón reinaba monárquica y despóticamente en la cultura occidental. Y hoy día, aunque ya no sea reina absoluta, no ha abdicado aún de su trono de monarca constitucional - dando así rienda a la lucha, política incluso, por el poder, cada cual con su razón instrumental.

Años ha introduce la noción de «filosofía imparativa» para emplazar más adecuadamente nuestra irreprimible aspiración a conocer el panorama humano

concreto tal como se presenta a nuestro intelecto. No podemos comparar, pero sí podemos y debemos aprender («imparare» de la alta latinidad) y por tanto criticar, de las sabidurías de otras filosofías y culturas ¹².

En una palabra, la razón no tiene por misión gobernar (al hombre), pero a ella le compete la función de policía. La razón que reina y con mucho honor en más de una cultura, no puede autoconsagrarse monarca de todas las culturas. Pero la alternativa no es el caos.

c) La alternativa, si así queremos llamar a este esfuerzo por describir la interculturalidad, no debe renunciar ni a la razón ni a la voluntad, sino sólo a superar toda idolatría. La vía media se abre al darnos cuenta de la función y poder del mito al lado del papel imprescindible pero no exclusivo del logos en el hombre. A esto lo he llamado la *nueva inocencia*.

Insinuamos ya al principio que la cultura actualmente dominante había apostado por el logos en todas sus dimensiones, pero que había descuidado el *mythos*, reduciéndolo al papel de cenicienta del primero.

No es este el lugar para revalorizar al *mythos* y devolverle su justo papel¹³. Bástenos con señalar que su función es esencial para una filosofía intercultural.

9.- *Mythos y logos*

Intentemos llegar a una cierta conclusión. Las culturas son plurales. Hay innegablemente una pluralidad de culturas en el mundo, no sólo en tiempos pasados, sino también en el actual. Hemos criticado ya la fácil tentación de la cultura predominante de fagocitarlas a todas, con el consuelo de que así las hace evolucionar hacia una cultura superior, y que por lo tanto no pierden realmente nada. Es el síndrome moderno de la «conversión» según el cristianismo de la segunda mitad de este siglo, síndrome que se manifiesta aún más crudamente en la mentalidad científica contemporánea: no hay que abjurar de nada, hay que superar y progresar.

En el vocabulario que venimos empleando se podría decir que la pluralidad de culturas es un hecho patente al logos; su pluralismo un mito, evidentemente para aquellos que creen en él.

¹² Cfr. mi elaboración en "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", *Man and World*, The Hague, Boston, London, 1980, XIII, 3-4, pp. 357-383, y "What is Comparative Philosophy Comparing?", G. J. Larson and E. Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 116-136.

¹³ La bibliografía es inmensa. Me permito señalar, por su importancia, los dos volúmenes con amplia bibliografía de Ll. Duch, *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona, 1995, y *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona, 1996.

Por pluralismo entiendo la actitud humana que reconociendo la contingencia de todo lo humano y que el hombre no sólo es objeto sino también sujeto de conocimiento, reconoce que hay sistemas de pensamiento y culturas mutuamente incompatibles y aun contradictorios, y que sin embargo el hombre no se encuentra capacitado para emitir un juicio absoluto sobre ellos. Ello no significa claudicar de la crítica ni de la obligada oposición a determinadas formas de cultura que se consideran nocivas o erróneas desde la perspectiva de la otra cultura.

Pero el meollo de la filosofía intercultural no es tanto el de habérselas con casos límites o decisiones a tomar sobre posibles aberraciones, sino de buscar caminos de interculturalidad que, sin querer construir otra torre de Babel, no renuncien a la comunicación humana. Ello significa que se renuncia al «bulldozer» espiritual y material, pero no al habla humana que es espiritual y material a la vez, esto es, al diálogo.

Ya dijimos que éste es el lugar del diálogo. Lo que hace falta para la convivencia cultural es el diálogo dialogal, cuya condición, entre otras, es el respeto mutuo.

Decimos diálogo dialogal y no meramente dialéctico porque este último presupone ya el primado de un logos (muy restringido, por otra parte) que muchas culturas no reconocen.

El diálogo entre culturas exige no sólo el respeto mutuo sino también un mínimo de conocimiento mutuo, que no es posible sin simpatía y amor.

Todo esto nos introduce en la revalorización y acaso reinterpretación transformadora de una noción que, por ser muy helénica, acaso pueda servir como trampolín a la interculturalidad. Nos referimos, obviamente, al mito que es palabra, que es narrativa, que es consciente, que no es incompatible con el logos, pero que es irreducible a él. No podemos abarcar la realidad por muy proteico que sea nuestro esfuerzo: ni el individuo solo, ni una cultura sola, ni el hombre aislado del cosmos y de lo divino.

No podemos, por otra parte, en cuanto hombres, renunciar a la aspiración a la totalidad, no podemos contentarnos con una parte de un todo del que somos de alguna manera conscientes. Y he aquí que el binomio *mythos-logos* parece abrirnos la ventana a aquella visión que, insatisfecha con el *pars pro toto* se percató de que (sin dominarlo) ríe, goza, vive... el *totum in parte*.

La interculturalidad continua siendo esta tierra de nadie, de la que todos podemos gozar siempre que no la queramos poseer.