

## Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad

---

**Summary:** *The characteristic patterns of culture clashes show that these can be evited only if the fictions of total identity and total difference are dismissed.*

*The cultural hermeneutics here proposed pleads for the finding of superposition areas as the only real possibility of comprehension and communication between cultures.*

**Resumen:** *Los patrones propios de los encuentros culturales muestran que los choques entre las culturas se evitan solamente si se rechazan las ficciones de identidad total y de diferencia total.*

*La hermenéutica intercultural que aquí se presenta, promueve el hallazgo de ámbitos de superposición como única posibilidad real de comprensión y comunicación entre las culturas.*

### I. Palabras previas: "Vivir con conquistas"

La formulación del tema "Vivir con las conquistas", ofrece muchos matices, muchos estratos, dice mucho y da, por lo mismo, ocasión para interpretaciones diversas, según se desee tomar esas cuatro palabras como verificación trágico-triste y resignada, como imperativo, como pregunta retórica o, tal vez inclusive, como si se tratara de un reto. Más allá de todas esas posibles interpretaciones de lectura, esta ponencia, dividida en tres partes, se ocupa de los patrones propios de los encuentros culturales.

En la primera parte se trata de lograr, en la medida de lo posible, una descripción fiel de algunos de los encuentros culturales sucedidos en la historia de la cultura humana, como, por ejemplo,

la expansión del budismo en China y el Lejano Oriente, del hinduismo en el Sudeste de Asia, la confrontación del Islam con la religión y la cultura de Zarathustra o la de la cultura y la religión europeas con las culturas y las religiones de Norte y Sud América.

En la segunda parte se intenta una topología de los modelos de encuentro, con una mirada de paso tanto a las coincidencias como a las diferencias esclarecedoras.

Por último, con la tercera parte se trata de formular una hermenéutica intercultural que no esté animada por la certidumbre peligrosa de que uno es el que cuenta con la verdad, la razón, la cultura y la religión absolutas.

No hay pocos de nosotros que, aún hoy en día, celebran como un avance de la humanidad la aparición del monoteísmo. Pero se cuenta con suficientes demostraciones y documentos, procedentes de la historia ya acontecida, que señalan que el espíritu del monoteísmo, enmascarado ya sea como religión, cultura, filosofía o política, ha tenido como consecuencias la intolerancia, la represión, la conquista, el subyugamiento, la aneación, la destrucción y, no en último lugar, el malogramiento del otro.

La hermenéutica intercultural por la que aquí se aboga y se lucha le permite a una verdad ser regulativa y ser considerada independientemente del lugar donde se produjo, aun cuando esté supeditada a él (*orthaft ortlos*). Rechaza en consecuencia cualquier filosofía, cultura o religión que pretenda poseer, en forma exclusiva, una *philosophia perennis* o una *religio perennis*. Con ello se produce, en primer lugar, como premisa para la posibilidad de una convivencia pacífica de las culturas, las religiones y las filosofías, la idea

de una cultura filosófica interna. Una hermenéutica así es un sendero cuyo recorrido resulta, a la vez, elemento constitutivo y meta superior.

## II. Algunos encuentros culturales y sus desenlaces

Sin necesidad de caer en la tentación de elaborar una metafísica de la historia y como resultado empírico en relación con la historia ya acontecida de la humanidad, se puede llegar a constatar que los mismos acontecimientos pueden ser considerados afortunados o desafortunados, según la óptica con que se miren. Así sucede con el llamado "descubrimiento" de América por Colón. La fortuna de los europeos que dejaban su continente por motivos múltiples para colonizar otros, constituía a la vez la desventura de los indios que ya ni podían ni tenían derecho de mandar en su propia casa.

Han transcurrido ya doscientos años desde que Lichtenberg escribiera, en un tono trágico-triste y preñado de historia, las palabras siguientes:

"El primer americano que descubrió a Colón hizo un mal descubrimiento."<sup>2</sup>

La génesis de Europa se compone, en parte considerable, de subyugación, explotación, negligencia e, inclusive, exterminio. Por ese motivo, aunque resulte incómoda la aseveración provocadora de que el europeo proviene del triunfo, no por eso deja de ser exacta.

El mito del rapto de Europa se venga de manera trágica y preñada de historia en el momento en que la bella hurtada se convierte a su vez en ladrona. ¡Qué ironía de la historia! Todorov resumió el descubrimiento europeo de América en el brevísimo:

"Comprender, tomar y destruir."<sup>3</sup>

Cierto es que no se da ni se ha dado nunca un encuentro de culturas, religiones o similares durante el cual no se den roces y tensiones. Pero el que algunos encuentros se produzcan de forma tan trágica y con consecuencias tan graves debe tener su origen en la manera propia de las culturas que chocan entre sí.

Eso que, en el subcontinente de la India, todavía hoy en día llamamos cultura hindú es el resultado de elementos arios y prearios cuya mezcla conoce primero la contigüidad y, más tarde, la

convivencia. Verdad es que los arios, de piel clara, tendencia nómada y belicosos, subyugaron a la población original y que no la estimaban en mucho e, inclusive, que instituyeron el exceso de las castas, pero no hubo un exterminio devastador. Eso también se evidencia en el hecho de que el hinduismo muestre rasgos tanto prearios como arios. Una mezcla similar apenas si se dio luego, en la larga historia de dominación extranjera, sea musulmana o cristiana, de la India.

La cultura hindú del sudeste de Asia tiene otros rasgos. Los comerciantes hindúes llegaron alrededor del siglo V después de Cristo a esa zona, pasando por Borneo, y ahí permanecieron casi hasta el siglo XVI. Hubo colonias hindúes en la península malaya, en las islas indonesias, en Camboya, Siam y Birmania.

Lo atestiguan las influencias religiosas y culturales de las épicas hindúes, tales como el Ramayana o el Mahabharata. El dominio de la cultura hindú no fue muy agresivo; se caracterizó más bien por el interés ideológico-cultural. Eso ha sido expuesto, en forma convincente, por el historiador hindú Panikkar.<sup>4</sup>

En el siglo XV se produjo una confrontación definitiva entre el Hinduismo y el Islam: los musulmanes que emigraban de Gujrat a Indonesia descargaron un ataque encarnizado contra la cultura hindú. Por ese tiempo fue que el hinduismo se empezó a replugar del sudeste de Asia. Pero todavía, en los nombres de muchos indonesios y en la isla de Bali, se reconoce la influencia de la cultura hindú.

De otra forma transcurrió el encuentro del Islam con la religión de Zarathustra. La cultura preislámica de la antigua Persia es la del antiguo Irán, tierra de los arios, de ahí el nombre. Ya para el siglo V antes de Cristo los persas habían levantado, prácticamente, un imperio. Pero el imperio de los aqueménides llegó a su fin con la entrada de Alejandro el Grande de Macedonia.

En el reino de los sasánidas, la religión de Zarathustra era la religión del estado. Aquí y allá emplearon la violencia en contra de cristianos y maniqueos. Pero ese reino no pudo resistir el embate de los árabes musulmanes. Tras la conquista arábiga del antiguo Irán, casi toda la población fue mahomatizada utilizando medios poco delicados. De eso dan fe, aún al día de hoy, los seguidores de Zarathustra que, en ese entonces, se vieron obligados a dejar su patria para dirigirse a la India. Bombay es todavía un bastión de la religión y la cultura parsis.

El encuentro del budismo con las religiones y las culturas del Lejano Oriente se desarrolló de otra forma. Cuando el budismo hindú se puso en camino hacia China, ya tenía a su crédito grandes éxitos en Sri Lanka. Al principio, en China fue comprendido como una especie de Taoísmo. Ya para el año de 355 a los chinos se les permitía oficialmente adoptar el budismo. Había problemas, pero el encuentro no resultó destructivo.

Claro está que la expansión del budismo también sufrió altos y bajos, pero no se llegó a la extirpación de ninguna de las tres grandes corrientes religioso-ideológicas de la China, a saber, el confucianismo, el taoísmo y el budismo. En relación con la contigüidad o, inclusive, la convivencia de las tres corrientes, existe un refrán chino:

Tres doctrinas para una sola familia.

Lo que muestra con claridad que no es necesario que cada encuentro religioso o cultural degenera en confrontación.

Un desarrollo trágico fue el del encuentro de Europa con América. Que algunos encuentros no llegan a convertirse en convivencia tolerable, aunque sea llena de tensiones, lo saben de sobra las culturas de los dos continentes americanos. El título, chillón, de un libro es "El continente crucificado". No existe, hasta el momento, ninguna esperanza de resurrección.

Hoy sabemos, y lo sabemos por Colón mismo, que los indios lo recibieron con los brazos abiertos. El por qué lo hicieron puede evaluarse de diversa manera. Si fue que creyeron en la posibilidad de una contigüidad o de una convivencia sin necesidad de renunciar a lo propio o si es que esperaban a un dios blanco en este contexto es asunto de segunda importancia. Que así lo hicieron resulta por sí un modelo paradigmático para todo tipo de encuentros.

El que Europa permitiera que el encuentro se convirtiera en confrontación, conquista e, inclusive, exterminio, se debe a la seguridad fatal del Occidente de estar en posesión de normas absolutas. Pero este tema acaba de discutirse, suficientemente, en relación con la celebración de los quinientos años.

### III. Un intento de clasificación

Elaborar una tipología resulta siempre una empresa audaz, aunque también sea necesaria.

Tentativamente, podría hablarse aquí de cuatro tipos distintos, a saber:

1. el modelo pluralista-politeísta,
2. el modelo absolutista-monoteísta,
3. el modelo dualista tendiente al equilibrio y
4. el modelo de superposición, más allá de la ideología de la unidad o de la ideología de la diferencia total, basado en los puntos en común que, por múltiples motivos, ya están presentes en mayor o menor cantidad.

Hoy en día ya no se necesita justificar mayormente el que una teoría pluralista-politeísta y su práctica sea preferible a una teoría absolutista-monoteísta y a su práctica. "Para la humanidad", escribe Levi-Strauss, "no hay nada más peligroso que el monoteísmo. Si se desea, puede uno remontarse hasta los orígenes de la aparición de las religiones judía y cristiana... Sus desventajas son la intolerancia, el imperialismo y la seguridad peligrosa de que se dispone de una verdad y de una razón absolutas y únicas"<sup>5</sup>.

Todas las ideologías afectadas por el espíritu del prefijo "mono" contribuyen a una dialéctica trágica del encuentro. No poseen ni humildad ni escepticismo en relación con la pretensión de poseer la única verdad. Pues aun si desearan comprender a los otros en el encuentro, temen tener que sacrificarse a sí mismos. Y como no quieren el suicidio, se dedican a la expansión, la asimilación total e, inclusive, al exterminio. Con todo derecho llama Adorno a la identidad el origen de la ideología. Muchas veces se ha formulado ya la pregunta: ¿Es que Europa no entenderá jamás? Se podría radicalizar esto y preguntar más bien: ¿Soportará jamás un encuentro pacífico el monoteísmo estricto?

### IV. Hermenéutica intercultural

Pareciera ser que hemos buscado menos el fenómeno y la actualidad de la interculturalidad de lo que lo hemos vivido. La filosofía de la hermenéutica que nos interesa es ya lo suficientemente radical como para reconocer cuánto depende de la tradición hasta nuestro propio punto de vista. La filosofía hermenéutica que apunte a la comprensión intercultural debe satisfacer las exigencias que impone una teoría según la cual, ni el mundo del que nos ocupamos, ni tampoco los conceptos, métodos, concepciones o sistemas que desarrollemos al hacerlo, representan dimensiones apriorísticas históricamente invariables.

Precisado el concepto del punto de vista y rechazada la pretensión de universalidad que supone, se pasa a explicar la tesis de independencia de la ubicación supeditada a la ubicación (*standorthaften Standortlosigkeit*) que nos hará posible continuar avanzando, ya que nos llevará a desarrollar una hermenéutica intercultural que se encuentre más allá de las dos ficciones de la conmensurabilidad total y de la inconmensurabilidad absoluta de las culturas. La teoría de la superposición, con su carácter metonímico, utilizada en forma nueva y más amplia, nos ofrece aquí una base fenomenológicamente segura. Ya que no queremos introducir la superposición ni *per definitionem* ni, tampoco, de manera formal-lógica o en forma de identidad filosófica, presentamos algunas fuentes del origen de las superposiciones. Sigue latente la interrogante de qué tan fenomenológica fue en realidad la filosofía de la cultura del mismo Husserl.

El problema de la interculturalidad está íntimamente relacionado con el problema del *alter ego*, sólo que éste representa una dimensión social, cultural, de aquél. Si lo otro no es solamente lo otro de mí mismo ni, tampoco, la diferencia en relación conmigo mismo, sino que se considera como lo otro, que no soy y, aparentemente, no seré jamás, entonces se ha de manejar con cuidado el asunto de la verdad del relativismo. Quien no tome esto en serio muestra tendencias esencialistas.

De la misma manera que los esquemas de las filosofías, también las diversas culturas denotan sus raíces y su carácter de sedimentación. De hecho nos encontramos hoy en día en una *edad del mundo* (como dice Scheler) que se caracteriza por su situación hermenéutica recién surgida. Una situación donde Asia y Africa se sienten de nuevo atraídas por Europa y, Europa, por Asia y Africa. Lo novedoso es que ahora los continentes no europeos toman parte en la conversación utilizando su propia voz. Esa situación novel constituye la interrogante a la que debe responder la hermenéutica intercultural. Si una hermenéutica no permite que lo otro se manifieste como algo independiente, evidencia un *malum hermeneuticum* y aquí se considera una hermenéutica reductiva. Una hermenéutica de ese tipo se caracteriza porque, en primer lugar, presupone determinada filosofía de la historia, determinada metafísica y determinada forma de pensar; porque, en segundo lugar, las absolutiza; en tercer lugar, las convierte en hipó-

tasis, ya sea en forma especulativo-metafísica, fundamental-ontológica o como teoría de la comunicación; y, en cuarto lugar, como consecuencia, al intentar comprender, transfiere las estructuras que le son propias a lo que desea comprender.

Los conceptos de cultura y filosofía experimentan hoy en día una ampliación de horizontes nunca vista. Partimos del hecho de la pluralidad de las culturas. De hecho no existe la cultura pura al considerar la multiplicidad de sus voces.

Aquel que considere que la existencia de otras culturas amenaza la suya propia, deberá despedirse de la costumbre con la que se ha encariñado de elevar su propia cultura a paradigma o de considerarla la única ubicación posible, pues el fenómeno de la interculturalidad no muestra ninguna preferencia por cultura alguna. También se trata aquí de despedirse de lo axiomático por principio (Marquard). Cuando un niño extraña a una persona que no conoce y se esconde tras la madre, su conducta resulta comprensible y, sin más, se considera infantil. Si sucede algo parecido, en sentido figurado, con un filósofo de la cultura que, para peores, pretenda ser filósofo de cultura comparada, se siente uno desconcertado e incapaz de encontrar una expresión adecuada para semejante conducta. No existe ningún derecho de pretender que se cuenta con el punto de Arquímedes, menos aún cuando varias posiciones lo reclaman para sí y, en vez de muchas perspectivas, dejan sólo una, la propia, con lo que maltratan más de lo debido al espíritu del círculo hermenéutico. Comprender la no-ubicación ubicada (*standorthaften Standortlosigkeit*) nos ofrece una salida de un círculo hermenéutico prácticamente dogmatizado. El "querer comprender" y el "querer ser comprendido" son inseparables, y nuestro enfoque torna dinámica la inmovilidad de la ubicación.

Si el dilema hermenéutico de la filosofía intercultural consiste precisamente en que la no-ubicación impide la comprensión, pero el limitarse a depender de la ubicación altera la sustancia de lo que se desea entender y, en consecuencia, todavía no se comprende, entonces resta la posibilidad de superar el carácter limitado de la dependencia de la ubicación por medio de una reflexión no mundana de orden superior, como si se estuviera por encima de todas las ubicaciones. Nadie disputa que existan determinadas superposiciones entre las culturas o las filosofías, e igualmente incontrovertida resulta la comprobación de que

esas superposiciones, por más pequeñas e insignificantes que parezcan, representan la base de la comprensión intercultural. Es mérito de Europa que hoy exista un universalismo de cuño moderno, aun cuando, contra toda esperanza y toda expectativa, no tenga aspecto exclusivamente europeo.

Cuando todo se supedita a la meta de que el otro comprenda, se da en realidad una duplicación de la autocomprensión. Los misioneros e, inclusive, los orientalistas aprendieron, con ese espíritu y a costa de mucho esfuerzo, idiomas que les eran extraños, tales como el sánscrito, el chino y el árabe, con el objeto de tener la posibilidad de que el otro lograra comprender la religión y la cultura propias.

Mircea Eliade planteó la interesante pregunta de por qué fue que al espíritu asiático no le fue posible afianzarse en Europa de la misma manera que le fuera posible a la cultura grecolatina en el primer Renacimiento. Para Schopenhauer, el descubrimiento del sánscrito, de las Upanichad y del budismo en el siglo XIX fue un acontecimiento comparable con lo sucedido en el primer Renacimiento. Eliade le da el nombre de "segundo Renacimiento" y es de la opinión de que el primero fue posible en Europa porque lo tomaron en serio filólogos, filósofos, teólogos, literatos, artistas, etc. Del fracaso del segundo Renacimiento no se puede culpar tan sólo a los orientalistas, indólogos, aun cuando sea cierto que enfatizaron casi únicamente la comprensión del lenguaje y no se preocuparon (o no se podían preocupar) por el conocimiento específico.

No hubo nunca una conversación seria con los filósofos especializados, los teólogos y los literatos. Si hoy en día, en el reencuentro con las culturas asiáticas, estuviéramos en el umbral de un *tercer Renacimiento*, no sería tanto por mérito de los orientalistas sino más bien como resultado de la formación tecnológica mundial y de la presencia del Asia en la situación histórica actual. Para que el destino de este tercer Renacimiento sea un éxito intercultural, estamos llamados todos a contribuir desde nuestra ubicación propia. Ninguna cultura, ya sea asiática o europea, africana o latinoamericana, puede desenvolverse hoy en día, exclusivamente, en su propia tradición, sin volverse provinciana.

Entre las escuelas clásicas de la filosofía hindú, la doctrina jaina de la existencia de diversas perspectivas (anekânta-vâda) brinda un punto

de partida muy prometedor, tanto para una filosofía comparativa como para una hermenéutica intercultural. Como cancelación de todo absolutismo, parte del carácter complejo de la realidad y lo explica ayudándose con la parábola de los ciegos y el elefante.

Esta teoría no niega la multiplicidad de puntos de vista, aunque sí el que cualquiera de ellos pueda ser considerado como absoluto. Otros sistemas han objetado que la filosofía hindú es relativista. Los especialistas en lógica jaina, por su parte, no les han reclamado a los críticos que estuvieran atados a su propio punto de vista sino el que lo consideraran absoluto.

Al intentar definir la verdad por medio de la tradición y la tradición por medio de la verdad, se hace uno culpable de una *petitio principii*. Tal filosofía confunde además la verdad de la tradición con la verdad *en la* tradición. Löwith, con la mira puesta en la pretensión de Heidegger de poseer un acceso especial al ser, dice:

"El pensamiento de la historia del ser se limita a la historia temprana del mundo occidental como si el ser universal sintiera una preferencia especial por occidente".\*

El fenomenólogo Husserl dice en su discurso vienés "Crisis de la humanidad europea y la filosofía", leído los días 7 y 8 de mayo de 1935 ante la Asociación Cultural de Viena, que lo propiamente europeo es lo espiritual y no lo geográfico, tecnológico o civilizador.

Más allá del esquema, válido en todas partes, de lo extraño y lo familiar, Husserl cree encontrar algo excepcional en Europa. "Lo sentimos precisamente en nuestra Europa. En ella hay algo singular que también sienten en nosotros todos los demás grupos humanos como algo que, independientemente de cualquier consideración utilitaria, se convierte para ellos, como motivo inquebrantable de autoconservación espiritual, en razón para europeizarse siempre, mientras que nosotros, si nos entendemos bien, por ejemplo, no nos indianizaríamos jamás. Supongo que sentimos (y con todo y su falta de claridad ha de tener este sentimiento una razón de ser) que nuestra humanidad europea goza de una entelequia innata..."<sup>7</sup> Uno se siente tentado a preguntarse si es ésta una nueva edición de la teoría de las ideas innatas, esta vez en el campo de la filosofía de la cultura. Aquí le reprocha Feyerabend a Husserl una ignorancia atroz pues, ¿qué podrá saber Husserl del ser real de la cultura de los nuer?

Cuando se habla, siguiendo a Husserl y no sólo a Husserl, de la "europeización de la humanidad", el término "la humanidad" no constituye tan sólo una magnitud abstracta, proyectiva, que se podría dar, máxime, en sentido del "como-si" o como "idea regulativa", sino que Europa misma se abstrae de Europa. No se puede negar la europeización de la humanidad en el sentido del *hardware*. Pero el *software* de la europeización no constituye un bien común de la humanidad. Y eso está bien así. Las culturas japonesa, china e hindú toman el *hardware* de la cultura europea y, en ese sentido, se occidentalizan pero no se europeizan. En su *software* siguen siendo, inconfundiblemente, cultura japonesa, china o hindú. Confundir lo propio de las técnicas civilizadoras con europeización de la humanidad es precipitado y percedero y corresponde a una profecía que se autorrealice (*self-fulfilling-prophecy*). Con seguridad, no sería sofisticado afirmar que el hablar de europeización es europeo. Si alguien pretendiera haber descubierto, de una vez por todas, el asunto hermenéutico universal, de validez transétnica y transcultural, pondría en evidencia un intento de corte cripto-hermenéutico.<sup>8</sup>

Ambos filósofos, Heidegger y Jaspers, muestran, en relación con su posición en cuanto a la filosofía, opiniones que se contradicen entre sí. Para Heidegger, la expresión "filosofía europea" es una tautología. ¿Será una tautología del tipo de los "solteros solteros"? No se le puede ni se le debe atribuir a Heidegger una tautología de ese tipo, que es sólo analítica y depende únicamente de la definición dada. Tendría entonces que tratarse de una característica fundamental del espíritu griego, europeo. Si fuera ese el caso, y hay mucho que indica que ése es el sentido, con el debido respeto, se le debe reclamar a Heidegger el que privilegie de forma inadmisiblemente una ubicación, además, el que no esté informado en relación con las demás ubicaciones en que también se filosofó originalmente.<sup>9</sup>

Jaspers es de una opinión completamente diferente. Para él, la *philosophia perennis* no es propiedad de nadie. Toda hipótesis de la *philosophia perennis* impide la comunicación, independientemente de dónde se dé, ya sea en Europa o en Asia. Que el camino por el que echara a andar Jaspers le dé sentido al discurso de una filosofía comparativa es algo que aquí no es necesario recalcar especialmente. Jaspers es uno de los pocos filósofos modernos que, a través de su tesis

del tiempo axial, o sea, de los movimientos culturales filosóficos simultáneos en la China, la India y en Grecia, le da al adjetivo "europeo" un significado que sí le corresponde. Lamentablemente, esa tesis no fue tomada en serio hasta las últimas consecuencias.

Se mencionan a continuación algunas de las consecuencias que se pueden deducir de la hermenéutica intercultural esbozada más arriba:

1. La función intercultural de la filosofía ya no consiste en tratar de extender a filosofía global la manera cultural de ver las cosas, pues esto no constituiría sino una edición nueva, con la meta en monopolizar el discurso con una máscara cosmopolita puesta.

2. Todo esfuerzo que se realice, desde un punto de vista intercultural, en relación con una filosofía, debe esforzarse por lograr un intercambio de terminología filosófica, una concordancia de términos, una metonimia.

Indiscutiblemente, las transferencias siempre son problemáticas, pero eso es válido en forma general. Si fue y es posible una transferencia del *logos* griego a la *ratio* latina, al dios padre cristiano, a la *Vernunft* alemana y a las demás traducciones a los idiomas nacionales europeos, también debería ser posible otra transferencia de los conceptos *logos*, *on*, *verdad*, *ser*, *sat*, *cit*, *atman*, *tao*, *li*, aunque, con seguridad, resulta más difícil. Al principio, los términos griegos tampoco estuvieron muy relacionados con los términos romanos o cristianos. Cada traducción es, a la vez, una actividad hermenéutica que infiere la intención en que se basa el término. Por medio de un esfuerzo honesto se podría llegar a la terminología transcultural que tanta falta le hace a la filosofía comparativa. Comprender es más que tan sólo traducir. En el ámbito del pensamiento asiático, por ejemplo, la palabra sánscrita *dhyāna* sufrió la transformación al *chan* chino y al *zen* japonés.

3. La interculturalidad no consiste en algo concreto de determinada culturalidad; no se nace en ella como en un mundo cultural y vital concreto. Tampoco es un sincretismo de culturas y filosofías.

En realidad, la interculturalidad es el nombre que se le da a una actitud, a un enfoque, que, al no tratar las diferencias entre las culturas ni en gradaciones teóricas ni en forma reductiva, promueve la unidad sobrepuesta pero no la homogeneidad. Además, la interculturalidad consiste en

una vivencia intuitiva de pasajes entre las culturas. Se trata de pasajes metonímicos, demostrables fenomenológicamente.

El énfasis exclusivo en la identidad, en la unidad como homogeneidad y del universalismo de contenido ya determinado convierte, de hecho, la comprensión en una farsa. El convencimiento de una diferencia total, de una simple multiplicidad, de una pluralidad sin compromisos, ya en su planteamiento torna imposibles la comprensión y la comunicación. La diferencia total ni siquiera puede articularse. Las películas de ciencia ficción constituyen un ejemplo evidente al respecto.

Entre nosotros está muy extendida la opinión de que la adopción de determinado aparato terminológico, de determinado sistema de categorías y de determinada dicción va con la tesis de que uno sólo puede entender aquello que en su esencia sea lo propio. Por el contrario, a partir del siglo VI, Japón estuvo, por un largo tiempo, bajo la influencia de la técnica, la organización e, inclusive, la ciencia chinas, sin que por ese motivo se sinizara. La filosofía cristiana utilizó el aparato filosófico griego sin helenizarse. Los aparatos terminológicos también pueden integrarse en otra cultura. El budismo chan resulta un buen ejemplo.

El círculo de la percepción que actuaba como medida del desarrollo de una hermenéutica supeditada a la ubicación se ha vuelto demasiado estrecho. La actual situación hermenéutica intercultural se desborda de la interpretación griego-europea y judeo-cristiana del ser y nos exige tomar distancia de toda conexión precedera entre ontología y hermenéutica, entre tradición y verdad. La hermenéutica intercultural, si es en el sentido de un escepticismo moderado, ha de ser discreta y reservada, tanto en relación con su escepticismo en cuanto a la diferencia sola como en relación con su seguridad en cuanto a la versión absoluta. Sólo así se puede evitar la guerra civil entre las "hermenéuticas singularizantes" (Marquard).

El asunto hermenéutico intercultural no es un asunto aparte del de la dependencia de la ubicación. Es una instancia reflexivo-meditativa de mayor rango que acompaña a este asunto como si se tratara de una sombra. Por ese motivo está también en posición de observar al llamado círculo hermenéutico. Ese asunto hermenéutico vago, a la sombra, no tiene, como lengua materna, una lengua determinada, ni una cultura determinada

como *la* cultura. Encarnado como asunto dependiente de la ubicación, tiene, desde luego, su propia lengua y determinada tradición y cultura, con la conciencia adicional de que, como asunto concreto, podría haberse constituido de otra manera. Así se evita la apropiación violenta o el descuido total de las otras culturas. El signo distintivo de un asunto nada más supeditado a la ubicación es su carácter mundano que persiste en la ingenuidad de no poder percibir su propia ubicación como una entre las muchas posibles.

No es sino hasta en el pasado más cercano que Europa experimenta, en forma realista, cómo es que la ven los no-europeos, cómo es que se ven a sí mismos y a sus propias creaciones culturales. Este cambio de perspectiva les ayuda a los dos lados, siempre y cuando todos los lados se hayan desprendido de sus anteojeeras.

## V. En cuanto a la procedencia de las superposiciones

### 1. La evolución biológica y la tesis de las superposiciones

Junto a su existencia como ser cultural, el ser humano es y será un ente de la naturaleza, lo quiera o no lo quiera. La investigación biológica actual nos hace posible discernir que, a pesar de las extensas diferencias entre las razas (color de la piel, tipo de pelo, etc.), las discrepancias no son considerables. La investigación genética ha mostrado que se pueden encontrar variaciones tanto entre los miembros de una misma raza como entre razas diversas. Los organismos no constituyen nada más totalidades sólo unitarias ni tampoco son nada más sólo diferentes. También entre ellos se dan superposiciones.

La evolución biológica puede haberse ocupado de que algunos patrones se tornaran hereditarios. El que la vida, desde la hormiga hasta el ser humano, posea la tendencia instintiva de mantenerse con vida, puede ser parte de las estructuras que, en el plano de las culturas, condicionan la razón de que, los unos a los otros, se permitan vivir. Desde luego que debe diferenciarse aquí entre las leyes estrictas de la naturaleza y las necesidades culturales, tan inestables. Sabemos hoy en día que el ser humano solamente puede aspirar a una posición privilegiada si ésta goza de igual derecho e igual valor que la de las demás especies de la naturaleza, pues él también está en

el mismo gran presupuesto de la gran naturaleza. La conciencia es una manera del ser naturaleza y no al revés.

## 2. Revolución cultural

La naturaleza humana parece conocer una copresencia, una simultaneidad de naturaleza y cultura.

Junto con el primer patrón de definición biológica, el segundo patrón, de evolución cultural, enfatiza la aparición de diversas estructuras de conducta cultural, las cuales, como se han mantenido, se siguen reproduciendo y se convierten en hereditarias, en sentido figurado. Claro está que los patrones culturales no tienen tan larga vida como los biológicos.

## 3. El modelo egoísta del interés propio ilustrado

Ya Thomas Hobbes concede que el ser humano es egoísta por naturaleza. Pero hace falta una explicación para que este ser, egoísta de raíz, haya logrado mantenerse con vida, a pesar de todos los riesgos. En la lucha de todos contra todos debería haber perdido el ser humano y un único "Leviatán" hubiera sido incapaz de conservarse solo.

El modelo egoísta del interés propio ilustrado enfatiza los logros del pensamiento calculador a la hora de producir ámbitos de superposición. El interés propio exige una estrategia inteligente, de manera que también el otro logra la satisfacción de sus necesidades. Una estrategia de este tipo resulta en superposiciones productivas, que sólo se pueden recomendar a todos los interesados.

## 4. El bien común como ámbito de superposición

Con seguridad, el ser humano no es solamente un ser egoísta. Si fuera así, no existirían fenómenos tales como el amor paterno y materno, las amistades verdaderas, la ayuda de buena fe. Este modelo explicativo para la aparición de las superposiciones parte de la existencia de una disposición para la solidaridad humana. Existe una tendencia dirigida al bienestar general.

## VI. Comentario final

No se discute el que hoy se esté dando un cambio en el pensamiento mundial y filosófico-cultural. Pero aún está por ver si este cambio surge por coacción externa o si corresponde más bien a un cambio de sentido filosófico. No nos podemos limitar tampoco en la conversación filosófica a ser nada más exportadores o importadores.

El interés en la filosofía comparada ha aumentado mucho en los últimos años. Pareciera corresponder a una necesidad, a un anhelo, y también a una intuición. Esa intuición no convierte en paradigma a la filosofía occidental ni, tampoco, a las filosofías hindú o china. Si la paradoja de la xenología reside en que lo ajeno no es solamente idéntico ni tampoco totalmente diferente, y que tampoco se puede superar con teorías escalonadas, entonces quiere decir que debe considerarse el fenómeno de lo que se alterna y de lo que oscila como característica constitutiva de la experiencia de sí mismo o de lo ajeno.

Casi todas las disciplinas que llevan el adjetivo "comparado" se han visto privadas de una carrera respetable y, en los círculos académicos, no se las toma muy en serio. Muchas de esas disciplinas deben agradecerle su aparición al encuentro de la Europa moderna con los países no europeos. Sin embargo, la filosofía cultural comparada no constituye tan sólo un esfuerzo por comprender culturas ajenas; también trata de comprender épocas tempranas de la cultura propia. La comprensión comparada puede poner al descubierto modelos de pensamiento filosófico que muestran semejanzas mayores con una tradición filosófica ajena que con la propia. Así, por ejemplo, el materialismo hindú está más cerca del de Hobbes que del idealismo de la filosofía Vedānta.

Hemos permitido que, en nuestras reflexiones, los desiderata de la multiplicidad cultural, más allá de la identidad y de la diferencia, sean la base de la filosofía cultural comparada. Sobre esta base se constituye una hermenéutica intercultural para la que lo extraño de lo ajeno es deseado por los dioses y por la naturaleza. Lo ajeno no es sólo mi eco. Así, la hermenéutica que sirve de base a la filosofía intercultural, y que la maneja y la guía, no es ni hermenéutica de la identidad ni, tampoco, hermenéutica de la diferencia total. La primera convierte la comprensión en redundante, la otra hace que la comprensión sea imposible. Por eso quisiera decir que la hermenéutica inter-

cultural es analógica, lo que, a la vez, es el nombre del método.

En cuanto al contenido, llamaría a nuestra hermenéutica una hermenéutica de la sobreposición, pues rechaza las ficciones de la identidad total y de la diferencia total y busca y encuentra ámbitos de superposición que garantizan la comprensión y la comunicación.

La hermenéutica intercultural, por la que aquí se lucha y se aboga, es un sendero cuyo tránsito, ya en sí, resulta elemento constitutivo y meta superior. No es tan sólo una teoría filosófica de la hermenéutica; es más que una doctrina, pues también es una técnica espiritual que está en condiciones de transformar a los mismos seres humanos. En esto está también la tarea pedagógico-filosófica de la hermenéutica intercultural en el contexto mundial de la filosofía intercultural. Pues el mundo de la reflexión de la hermenéutica filosófico-intercultural no debe separarse demasiado del mundo de la vida y de la experiencia de la situación intercultural. Por demasiado tiempo han hablado los filósofos de la luz de una razón. Más bien deberían hablar de la luz de las muchas experiencias - la metáfora de la luz vista desde el otro lado.

\* Texto presentado en Viena (Simposio sobre el tema "Vivir con Conquistas", nov. 1992).

## Notas

1. El filósofo argentino Arturo Roig ve en este descubrimiento en realidad un ocultamiento. De hecho, Europa trae una nueva edición de sí misma a los países no europeos. Cf. Roig, A.: *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
2. Citado en FAZ del 13 de marzo de 1992.
3. Todorov, T.: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, 1982, p. 163 ss.
4. Cf. Panikkar, K.M.: *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich, 1955.
5. Strauss, L.: *FAZ-Magazin*, Semana 5, Cuaderno 622, 31 de enero de 1992, pág. 54.
6. Löwith, K.: *Geschichtliche Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, p.175.
7. Husserl, E.: *Die Krisis*, Hua Bd. VI, La Haya, 1962, p.320.
8. cf. Henningsen, M.: "Vom Anspruch und Elend des europäischen Universalismus", en: *Merkur*, 8, Año 37, 1983, pp. 894-902.
9. Cf. Cho, Kah, K.: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg i. Br., 1987, p.15.

Trad. Silvia Kruse Quirós

Prof. Dr. R.A. Mall  
Robert-Koch-Straße 9  
D-5216 Niederkassel 3  
Alemania.