

## CONFERENCIA DE CLAUSURA

# Europa y el entendimiento intercultural

Klaus HELD  
Univ. de Wuppertal

Las siguientes reflexiones se refieren a los recientes debates sobre el entendimiento intercultural. En cierta perspectiva se podría designar las posturas opuestas en esta discusión como un universalismo y un relativismo en la antropología. Los promotores de ambas partes hacen sospechoso al contrario respectivo de un oculto eurocentrismo. Mis reflexiones tienen la intención de mostrar que es posible un camino intermedio entre estos extremos. Este camino se dibuja si prestamos una atención más precisa al peculiar papel que la cultura europea ha jugado.

Mis reflexiones constarán de tres partes. Comienzo con el problema de la comunicación entre miembros de diferentes culturas de forma general. En ese momento el concepto de *temple básico* ocupará el lugar central que Heidegger introdujo en la fenomenología en una serie de textos una década después de *Ser y tiempo*. A continuación —en la segunda parte— pasaré a hablar de Europa, a saber: del temple básico en el que se basa, según mi interpretación, la cultura europea. Finalmente, en la tercera parte quiero retomar una vez más, desde la perspectiva europea así lograda, la problemática del entendimiento intercultural.

1. Deseo, antes que nada, plantear las preguntas para cuya respuesta se me presenta de gran ayuda el concepto de *temple básico*.

Después quiero comentar este concepto en sí mismo. Acorde con la vieja y célebre tesis *individuum est ineffabile*, lo individual no es comunicable, parece que la individualidad de una cultura no puede estar abierta a la comprensión de los miembros de otra cultura diferente. Aquí se presenta la primera pregunta: ¿Existe realmente una barrera insuperable para el entendimiento intercultural?

Tengo la impresión de que muchos filósofos se inclinan hoy a responder afirmativamente a esta pregunta. A ello subyace la mayoría de las veces la concepción de que cada cultura posee una inconfundible fisonomía, ya que se basa en un contexto de entendimiento que podría designarse, siguiendo a Wittgenstein, como "juego del lenguaje". Este juego del lenguaje regula el modo en que todo cuanto acontece a los hombres que viven en una cultura se torna comprensible y sustenta así una significación. La comunicación entre las distintas culturas parece topar con barreras infranqueables porque el significado de todo acontecimiento en el seno de una cultura es exclusivamente inmanente a dicha cultura, es decir, que sólo es comprensible en el contexto de su propio juego del lenguaje. Del mismo modo que no hay en general ninguna regla de juego válida para todos los juegos del lenguaje culturales, no existe por tanto ningún juego que constituiría en cierto modo el género de todas las especies de juegos. Por eso no puede haber ningún ámbito de referencia transcultural de significados ni, por lo tanto, ningún entendimiento intercultural ilimitado.

Cabe tender un puente entre esta interpretación y el concepto fenomenológico del mundo. También tiene validez fenomenológica el enunciado de que sólo la referencia de un significado particular a otros significados le confiere sentido pleno. Por eso se remiten todos los significados los unos a los otros. Mediante estas remisiones de sentido le es posible a cada hombre ordenar todos los acontecimientos de su vida en un amplio contexto de remisión y de esta manera comprenderlos. Por otra parte, este contexto no está por completo a la vista de los hombres en la vida cotidiana, sino que se les presenta tan sólo en ciertas secciones, que en las lenguas europeas pueden designarse respectivamente como un "mundo". Se habla del "mundo del

niño”, del “mundo de los trabajadores”, etc. Estos mundos constituyen —tal y como Husserl lo formularía— “Horizontes” para el comportamiento de los hombres que en ellos viven. Dado que también los horizontes remiten unos a otros a través de su sentido, se hallan todos reunidos en un abarcante contexto de remisión, que podríamos denominar con Husserl el “mundo” de esa cultura<sup>1</sup>.

Si, conforme a la interpretación bosquejada al principio, no existe ningún ámbito de referencia transcultural de significados, esto quiere decir, en lenguaje fenomenológico, que resulta inconcebible un mundo único que abarque todos los mundos culturales. Sin embargo, en contra de esta tesis habla con evidencia la experiencia —que normalmente cualquiera tiene hoy— del que tiene que tratar mucho en economía e industria con interlocutores de culturas extrañas: a todo lo ancho del mundo es posible un entendimiento sin barreras insalvables. Por ello hemos de preguntarnos: ¿cómo es compatible esta experiencia con aquella tesis? En cualquier caso, me parece evidente que todas las presentes reflexiones en torno a la comunicación intercultural deben partir del hecho de que la humanidad, por lo menos en los ámbitos mencionados, camina cada vez más hacia la fusión en un mundo único.

Esta uniformidad del mundo único se basa en el hecho de que existen en la actualidad —a través de la economía, la técnica industrial y la política relacionada con ellas— suficientes aspectos comunes como para ponerse de acuerdo sobre una compensación de todos los

---

<sup>1</sup> A los representantes de una posición universalista como A. Finkielkraut, en su polémico escrito *La derrota del pensamiento*, les gusta reprochar a los filósofos que utilizan el concepto de cultura, que ese concepto, en su utilización desde Herder, está viciado por la representación errónea de que cada cultura sería algo así como una bola cerrada. Para eludir esta crítica legítima, en mis trabajos hablo de mundos culturales, entendiendo el concepto mundo en el sentido fenomenológico. Los mundos entendidos de esa manera tienen como horizontes, es decir, como “límites” del campo de la orientación cotidiana, una clausura relativa, pero también son a la vez horizontes abiertos, porque en cuanto contextos de remisión remiten más allá de sí mismos a la dimensión en la que todos estos contextos se remiten unos a otros, a saber, el mundo único, sobre el que hablaré en la segunda parte.

intereses en competencia. Ahora bien, el esfuerzo por la compensación de intereses pertenece al ámbito de una tendencia, que en general forma parte de la vida humana. Me refiero a la tendencia a la autoconservación individual y colectiva, que se presenta en las múltiples necesidades de los hombres. La compensación social de intereses es tan sólo la forma en que se ha organizado la satisfacción de necesidades en el mundo moderno euro-americano.

Ya antes del nacimiento de este mundo moderno se originó en todas las culturas, en el contexto de la interpretación y satisfacción de las necesidades que proceden de la tendencia a la autoconservación de la vida, una serie de patrones de comportamiento y constelaciones sociales comparables. Se los puede designar, con un concepto que Husserl gustaba emplear en sus manuscritos tardíos, como fenómenos de la generatividad<sup>2</sup>. A la generatividad pertenecen ante todo comer y beber, estar despierto y dormir, amor erótico, generación y nacimiento, lucha y conservación de la vida, juventud y vejez, contemporaneidad de las generaciones, enfermedad y muerte<sup>3</sup>.

Si hombres de culturas que nunca se habían encontrado hasta entonces podían entenderse mutuamente, era porque comprendían que tales fenómenos tenían también una significación para los "extraños".

<sup>2</sup> Los manuscritos están publicados en el tomo XV de la Husserliana, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, 3. Teil (1929-1935), hrsg. v. I. Kern, Den Haag 1973. Sobre el concepto y problemática de la generatividad en Husserl, comparar con el artículo del autor «Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt», en E. W. Orth (Hrsg.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie* (Phänomenologische Forschungen Bd. 24/25), Freiburg/München 1991, p. 305 ss., y para completar, «Husserl und die Griechen», en E. W. Orth (Hrsg.), *Profile der Phänomenologie* (Phänomenologische Forschungen Bd. 22), Freiburg/München 1989, p. 137 y ss.

<sup>3</sup> La necesidad de regenerar periódicamente nuestra vida es, según Husserl, lo natural en la vida humana. La "actividad" de los ejercicios en los que damos una interpretación a todos los sucesos en nuestro respectivo mundo supone que hay una esfera de predonaciones "pasivas", a la que se puede referir la actividad. Esa esfera es la generatividad como la naturaleza general en el hombre. Como capa "fundante" queda superpuesta por las capas de nuestras interpretaciones. El mundo cultural correspondiente se forma históricamente en la interpretación de esta capa.

Por cierto que esta significación ponía también barreras a su comprensión. La singularidad individual de los mundos culturales se manifiesta en su forma elemental, precisamente en que en ellos difiere el significado de los fenómenos generativos —comenzando por el comer y el beber. Sin lugar a dudas, cabe alegar muchos motivos para la explicación de esta diferencia de un caso a otro. Pero entonces se plantea la pregunta de si no existirá una razón que siempre está en juego en lo que concierne a la diversidad de las culturas y que resulta decisiva para que el entendimiento intercultural se tope por principio con un límite infranqueable.

Si hubiese que poner nombre a esta razón, sería bajo una condición: debería ser posible confrontar un mundo cultural único como un todo con los respectivos todos de otras culturas. Ahora bien, ¿qué puede garantizarnos que la interpretación de un mundo cultural como un todo no es una mera construcción filosófica? A lo que el fenomenólogo responderá: La interpretación debe estar respaldada por una experiencia, a saber: por una experiencia originaria. Si existe una experiencia originaria del todo de un mundo cultural, entonces habría de ser localizable entre sus miembros. Y entonces se plantea la cuestión de si los integrantes de una cultura pueden tener una experiencia tal.

Puesto que lo inconfundiblemente propio de una cultura se muestra a nivel elemental en los fenómenos de la generatividad, empiezo con estos fenómenos. En todos estos fenómenos de conservación de la vida aparece la conciencia de que la muerte pertenece, a modo de trasfondo, a la vida; el hombre percibe la situación de su existencia en vilo entre el ser y la nada. Esto se manifiesta de modo concreto en los templos (*Stimmungen*) —por cierto que no en los superficiales templos de la vida cotidiana, que enseguida se esfuman, sino en los *temples profundos*, que perduran. En ellos el hombre individual toma conciencia de que a su existencia pertenece la totalidad de un mundo como espacio de juego. Este todo le aparece, según el temple, “a otra luz”. El modo de ser de los hombres, que designamos con el moderno concepto de existencia, está determinado fundamentalmente por el hecho de que el hombre, a través de su situación de suspensión

entre el ser y la nada, está abierto al mundo. Esta apertura al mundo se le vuelve explícita como tal en los *temples profundos*.

Desde antaño la filosofía sólo a duras penas ha logrado hacer justicia al fenómeno del templo. Esto obedecía entre otras cosas a que los temples trasladan todos los acontecimientos con los que se ve implicado un hombre en su caso a una cierta atmósfera, sin que esta "atmósfera" sea categorialmente aprehensible como una cualidad de los acontecimientos singulares. Precisamente esta inaprehensibilidad puede ser interpretada como un indicio de que en los temples se anuncia de un modo no objetivo el mundo no aprehensible como totalidad. Heidegger ha desarrollado fenomenológicamente estas ideas, por primera vez en la historia de la filosofía, en su análisis del "encontrarse" (*Befindlichkeit*) en los §§ 29-31 de *Ser y tiempo*.

Es preciso diferenciar el encontrarse de la existencia auténtica con sus "profundos" temples, de aquél de la existencia cotidiana. El famoso y desacreditado ejemplo propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo* para un tal templo de la autenticidad era la angustia. No obstante, en la década que sucedió a esta obra, Heidegger fue más allá en su análisis de este ejemplo. Un resultado capital de estos análisis fue el descubrimiento de los *temples básicos* (*Grundstimmungen*)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Para la problemática de los temples básicos comparar en la *Heidegger-Gesamtausgabe* ante todo los tomos 65 (*Beiträge zur Philosophie*, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989) y 45 (*Grundfragen der Philosophie*, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1984). Además, del autor, «Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en D. Papenfuss u. O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Tomo I *Philosophie und Politik*, Frankfurt a. M. 1991. La afirmación de que el pensamiento de Heidegger podría ofrecer una ayuda decisiva para la penetración de la problemática de la interculturalidad, no es nueva. Pero me parece que hasta ahora no ha sido suficientemente utilizada de un modo concreto. Una intención colateral de las reflexiones aquí expuestas es mostrar que una toma en consideración no sólo programática sino también *concreta* del pensamiento de Heidegger debe basarse en sus análisis fenomenológicos, en este caso la fenomenología del templo básico. Ciertamente, los medios ofrecidos en esta fenomenología no son suficientes, en mi opinión, para desarrollar una fundamentación consistente del entendimiento intercultural, pues necesitarían el complemento de una fenomenología de aquella comunidad de todos los hombres que viene dada

En los temples profundos de la existencia auténtica se manifiesta la relación de los hombres a la totalidad del mundo, el ser-en-el-mundo como tal. Debido a esta relación al mundo, tales temples pueden motivar a los hombres, aisladamente o en grupos, a llevar a cabo tareas que en el mundo público despiertan la atención de un modo duradero. Ejemplos a este respecto son acaso los imponentes éxitos alcanzados en el deporte a base de un largo tiempo de entusiasmo incesante, o las “obras de su vida” de artistas, literatos, políticos, para las que suministró energía un insaciable gozo por el mundo, un amor indeleble, un incesante temor o desesperación. Mientras que el resultado de un arraigado y duradero<sup>5</sup> temple reclama pública atención, el temple auténtico, que sube de la base de la existencia —a saber: su apertura al mundo— puede convertirse en la base para una transformación del mundo cultural común y así cabe denominarlo temple básico. La hipótesis de mis reflexiones subsiguientes reza así: la diversidad de temples básicos motiva la distinta significación de la generatividad en las diferentes culturas y por ende la especificidad individual de estos mundos<sup>6</sup>.

---

por su naturaleza somática. Por eso me remito en el texto a la fenomenología husserliana de la generatividad.

<sup>5</sup> La experiencia de un temple profundo es algo raro y se limita a momentos especiales. Pero no se debe confundir momento especial con momento fugaz. La experiencia de momentos presentes sin consistencia caracteriza la vivencia cotidiana de los temples superficialmente mutables. La “instantaneidad” de la experiencia de un temple básico tiene en sí algo característicamente consistente, pues unifica la totalidad de mi existencia en su carácter de ser nacido y en su mortalidad y la convierte en experienciable en cuanto al ser posible que ella es. Hablando figurativamente, el temple cotidiano fugaz me da una toma fotográfica momentánea de mi vida, mientras que la experiencia auténtica de un temple fundamental es comparable a un retrato magistral, que permite ver en la apariencia presente la totalidad de la existencia del retratado.

<sup>6</sup> Husserl admite que en el análisis fenomenológico de la generatividad es posible prescindir de todas las interpretaciones culturales y de esa manera lograr la capa fundamental natural, invariable e intercultural de la coexistencia humana en su pureza. La generatividad libre de toda interpretación sería la legalidad puramente biológica de la autoconservación de la vida. Pero no se da en la experiencia concreta hu-

¿Por qué es precisamente a los temples a lo que los mundos culturales deben en primer lugar esta especificidad? Cualquiera que es conmovido por un temple profundo tiene la experiencia de que la vivencia le deja por de pronto sin habla y que todas sus tentativas de formular en palabras lo vivido se revelan insuficientes. Uno puede compartir lo vivido, y llegar a hablar de ello, con hombres que se encuentran en el mismo temple, pero no puede comunicarlo a aquellos que desconocen dicho temple.

Los temples básicos, compartidos por los miembros de una cultura, colocan así un límite infranqueable para el entendimiento con los hombres de otras culturas. Este límite resulta por cierto normalmente imperceptible en el entendimiento de la vida cotidiana, pues la existencia cotidiana inauténtica se caracteriza por el hecho de que la conmoción a través de temples básicos es tan sólo una posibilidad que permanece latente bajo la superficie, como la fuerza de un volcán dormitante. El camino reglado de la vida cotidiana requiere una situación del temple sin altibajos. Por eso ni siguiera los fugaces y superficiales temples —en cierto modo como las inocuas señales de humo de aquella fuerza volcánica— pueden cobrar ningún perfil destacado<sup>7</sup>. Esta indiferente situación de temple —que Heidegger desig-

---

mana. Ciertamente me parece metodológicamente posible prescindir, con Husserl, de los contextos de interpretación particulares variables. Pero no está permitido prescindir en general del hecho de que los fenómenos de la generatividad nunca puedan ocurrir libres de interpretación. Husserl debería aclarar por qué todos estos fenómenos permiten y exigen de antemano desde sí mismos ser interpretados culturalmente. Sin tal explicación la teoría de la generatividad incurre en un naturalismo, que Husserl siempre ha rechazado. La explicación que ofrezco en el texto dice: porque el ser humano vive todos los fenómenos de la generatividad incrustados en los temples básicos del carácter de ser nacido y de la mortalidad, son, de antemano, aptos para ser interpretados y necesitados de interpretación.

<sup>7</sup> El mundo nos "dice" cosas distintas según el temple básico en el que nos surge como mundo. Pero el correspondiente "significado" del mundo como totalidad no es expresable en cualquier designación lingüística, porque las designaciones que denominan algo, para tener un significado, deben estar en algún contexto con la referencia intencional a algo que aparece en el mundo. La experiencia de aquello que *permite* aparecer lo que se manifiesta en el horizonte, el mundo mismo, nos deja, en



nó en *Ser y tiempo* como «desvaída carencia de temple» (*fable Ungestimmtheit*)— no permite tampoco que se haga manifiesto el límite del entendimiento intercultural. Así se explica por qué es posible un ilimitado entendimiento intercultural en las prácticas cotidianas económico-técnicas del mundo actual.

Los límites del entendimiento se suscitan sólo, cuando surgen los temples básicos que otorgaron históricamente a una cultura su singularidad individual. La tesis de que ha habido constelaciones históricas de determinados temples básicos —a las que denominaré en lo sucesivo “situaciones de temple básico”— que marcaron decisivamente a los mundos culturales, no es, en mis reflexiones hasta el momento, más que una suposición sistemáticamente deducida. A fin de que pueda ganar fuerza de convicción, ha de ser justificada de modo concreto y empírico para el origen histórico de culturas determinadas. No me considero capaz como europeo de suministrar esta prueba para cualesquiera culturas extra-europeas. Sin embargo, me parece del todo posible el intento de esbozar a qué situación de temple básico debe nuestra cultura europea su singularidad individual.

2. El primer punto de apoyo para la procedencia de la cultura europea a partir de una situación del temple básico lo constituye la conocida afirmación de Platón y Aristóteles según la cual al comienzo de la filosofía y de la ciencia se hallaría el *asombro*. El temple del asombro comprende la admiración ante el hecho de que en conjunto el mundo existe, “en lugar de no existir”. El hombre, dominado por el asombro, se enfrenta a este “prodigio” con un cierto respeto, ya que siente que no está en su poder el que tenga lugar la existencia del mundo en lugar de la nada. La reserva ante el hecho de que de la oscuridad de la nada emerja la luz del mundo en donde pueden

---

ese sentido, sin palabras. Sólo el recubrimiento cotidiano de los temples básicos en la inautenticidad nos permite recuperar el lenguaje con sus designaciones usuales.

aparecer las cosas, permite que este mundo se presente luminoso ante los hombres y por ello como un hermoso orden —en griego *kósmos*.

Los hombres sólo pueden acceder originariamente a la experiencia del orden mediante las remisiones de sentido, a través de las cuales todas las significaciones pertenecen al contexto comprensible de su mundo cultural. El orden del mundo, fenomenológicamente considerado, consiste fundamentalmente en que los horizontes particulares —las secciones en las que les ocurre a los hombres el amplio contexto de remisiones— no se separan en una multiplicidad inconexa. Pero, para poder ser experimentados en sentido propio en su copertenencia, los horizontes deben en primer lugar manifestarse como algo propio. Por eso el respeto ante el prodigio del mundo único conduce en los griegos a una curiosidad que, con una consideración nueva para con lo propio en su caso, se dirige a los múltiples horizontes de la vida humana<sup>8</sup>. Esta curiosidad motiva la “exploración” —en griego: *historié*— de los múltiples horizontes culturales en la ciencia empírica más temprana, que por eso se designó a sí misma con la palabra “*historié*”.

Según mi interpretación, la filosofía nació sólo en torno al año 500 a. C., a saber, debido sobre todo a que Heráclito, como crítico de la *historié*, preguntó cómo casaba la multiplicidad cultural en ella investigada con la unidad ordenada del Cosmos único. La unidad es “lo común”, que ocupa una posición privilegiada frente a lo múltiple<sup>9</sup>. Heráclito utilizó en ese contexto una comparación ilustrativa

---

<sup>8</sup> Cfr. del autor, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlín/Nueva York, 1980, p. 67 y ss.

<sup>9</sup> Por eso el “mucho-saber” de la *historié* no enseña a tener “espíritu” (*nous*), a saber, a estar abierto para la iluminadora unidad del mundo uno como cosmos. Esta unidad, que reúne en sí la multiplicidad de los muchos mundos culturales particulares, se alumbra sólo para aquellos pocos que están preparados para la experiencia auténtica y lo captan como el *lógos*. En el *lógos* se hace comprensible cómo lo diferencial y lo propio de los mundos particulares respectivos, en griego: lo *ídion*, es trascendido por lo común del mundo uno, lo *koinón*. Cfr. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 40. Además, del autor, o. c., (ver nota 8) p. 187 y ss.

para nuestro caso: También para los ciudadanos de una *polis* lo más importante es lo común, a saber, la ley, el *nómos*, al que debe su orden la vida en común<sup>10</sup>.

La comparación supone que la *polis* es también un mundo. Esto es en efecto así porque otorga un espacio público a la multiplicidad que aflora en las opiniones divergentes de los ciudadanos. La democracia inventada en la polis griega de Atenas se basa en la situación de igualdad jurídica de los ciudadanos, con la que se expresa que el conflicto entre sus opiniones no es sólo soportado, sino que constituye la sustancia de la vida pública en común<sup>11</sup>. La divergencia de los numerosos pareceres se explica por el hecho de que los ciudadanos se orientan en la vida cotidiana en sus horizontes particulares. La *polis* permite indirectamente, con la liberación de la expresión de opiniones para todos los ciudadanos, que estos horizontes adquieran validez. Por otra parte le importa igualmente que se salvaguarde el orden común, el *nómos*. En virtud de esta complementariedad la *polis*, en tanto que mundo, es comparable con el cosmos.

La democracia deja hablar sin estorbos a los ciudadanos, a fin de mantener abierta la posibilidad de que las nuevas y desacostumbradas opiniones muestren a la acción común el camino hacia nuevos comienzos a través de los cuales pueda renovarse el mundo de la *polis*. Si alguien abre paso a lo nuevo con su parecer, ello es posible porque el mundo —como podemos expresar en alemán— “se le presenta bajo una nueva luz” y “una luz ha despuntado” para él. Semejantes metáforas pueden hallarse asimismo en otras lenguas europeas. Apuntan a que la apertura para la dimensión abierta y, en este sentido, luminosa, del mundo, a través de la cual los horizontes se abren para la acción, pertenece a la existencia humana.

El moderno concepto de existencia desde Kierkegaard significa que el ser del hombre singular tiene el carácter del ser posible, es

---

<sup>10</sup> Cfr. Diels/Kranz 22 B 44, además, o. c., (ver nota 8) p. 138 y ss.

<sup>11</sup> Sobre la rehabilitación fenomenológica de la opinión política, cfr. del autor, «Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats», en J. Schwartländer y D. Willoweit (Hrsg.), *Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein/Straßburg 1986.

decir, del ser posible de sus siempre nuevas posibilidades de acción. Este ser posible se origina con cada nacimiento, en que un hombre singular “ve la luz del mundo”, como se puede decir en español igual que en alemán<sup>12</sup>. Cuando, a través del conflicto político de opiniones, cae una nueva luz sobre el mundo y gracias a ella se hace posible un nuevo comienzo en la vida en común, esto viene a ser algo así como una repetición del nacimiento. Estos pensamientos han sido desarrollados sobre todo por Hannah Arendt<sup>13</sup>. Quiero recoger y afirmar su concepto de “ser nacido” (*Gebürtlichkeit*): La consideración democrática para con los otros de otras opiniones está motivada en su raíz por el respeto ante el renovarse de la luz del mundo en la existencia del hombre singular desde nuestro carácter de ser nacido.

---

<sup>12</sup> La vida humana no es sino un poder ser; pues también nos podría permanecer oculta o escapársenos en su conjunto como posibilidad. Por eso, toda indicación de posibilidades concretas de existencia y de ese modo toda comprensión de remisiones horizontales a la concesión de la posibilidad de existencia descansa en ese ocultamiento y escape. Esta concesión es el mundo como dimensión de la apertura para la manifestación horizontal. Bajo el nacimiento hay que entender, desde una perspectiva existencial fenomenológica, el surgimiento del mundo junto con mi propio ser posible a partir de aquel ocultamiento o escape. El retraimiento implicado en el temple básico de la admiración es la respuesta a aquel ocultamiento o escape. En la admiración tenemos experiencia de que el oscuro abismo del ocultamiento se retira en favor de la claridad que otorga a la manifestación. Se retira en ese otorgamiento. En realidad no es sino ese retirarse y en cuanto tal permanece extraño. Por eso también implica la admiración un susto ante esa extrañeza. Pero el susto es captado por un temple de receptividad recatada para el regalo del surgimiento del mundo a partir de esa retirada. Este momento en el temple fundamental de la admiración puede llamarse, con Heidegger, timidez.

<sup>13</sup> Sobre el poder empezar y sobre el carácter de ser nacido cfr. ante todo su *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Munich 1960, p. 164 y ss., p. 242 y ss.; y *Vom Leben des Geistes*, tomo II, *Das Wollen*, Munich/Zurich 1979, p. 105 y ss., p. 195 y ss. Es cierto que Hannah Arendt no se ha designado a sí misma como fenomenóloga, pero en mi opinión ha llevado adelante en cuanto al tema la fenomenología del mundo político de forma decisiva. En el artículo nombrado en la nota 4 he tratado de mostrar, en conexión con Hannah Arendt, que Heidegger ha postergado el carácter de ser nacido de la existencia en favor de su mortalidad —con el resultado de una interpretación de lo político totalmente insuficiente.

Esta renovación sucede también al hombre cuando, en el asombro, se vuelve receptivo a que surja el bello orden del mundo —el cosmos—, en lugar de permanecer en lo oculto por la oscuridad de la nada. También este temple es así producido por el respeto, la reserva ante la renovación desde nuestro carácter de ser nacido. Dado que el ser nacido de la existencia se presenta en el respeto, se trata de un temple básico, pues el ser nacido da a la acción la fuerza para nuevos comienzos, a través de los cuales puede transformarse el mundo. Si en la existencia auténtica entra en acción el ser nacido, se genera un temple de partida que capacita al hombre para poder empezar.

Los principios transformadores del mundo, a través de los cuales se mostró con los griegos el camino a la cultura europea, fueron dos posibilidades recién descubiertas de la existencia humana, dos programas de vida, que entretanto han conseguido validez mundial: la vida con la ciencia y la vida en la democracia. Análogamente a como el respeto contenido en el asombro motiva en la *historie* una nueva consideración para con lo propio de los múltiples mundos culturales, el mundo público de la *polis* democrática se basa en un respeto que conduce hacia una consideración para con la multiplicidad de los horizontes propios de los ciudadanos. Así pues, la situación del temple básico que dio origen a la cultura europea, se halla esencialmente marcada por el respeto desde nuestro carácter de ser nacido.

Mediante la fusión en la antigüedad tardía de la cultura antigua, tal y como se había desarrollado sobre los fundamentos griegos, con la creencia bíblica, se ratificó el significado del respeto para la cultura europea desde nuestro carácter de ser nacido. En la fe cristiana se trata del renacimiento de lo singular desde la fuerza de la resurrección del Redentor, con la que se vence la oscuridad de la muerte. De ese modo cobra una nueva forma el respeto por lo particular. Sólo con este segundo principio histórico, la tradición fundada en su origen griego ha adquirido la dimensión geográfico-política, que desde entonces se conoce como europea<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre este segundo nacimiento de Europa —nacimiento esencialmente romano

Como consecuencia de esta línea de tradición greco-cristiana se pudo llegar en la época moderna a la Declaración de los Derechos Humanos. Son desde su raíz meras variaciones de un único derecho originario, procedente del respeto desde nuestro carácter de ser nacido, a saber: del derecho de todos los hombres a tomar parte, con sus propios horizontes a cuestas, desde el libre conflicto de opiniones, en la formación del mundo público común<sup>15</sup>.

3. Una vez que he expuesto en sus líneas fundamentales la situación europea de temple básico, el concepto de los derechos humanos me lleva de nuevo al problema del entendimiento intercultural. La idea de los derechos humanos ha surgido en Europa a partir de la situación del temple básico de esa cultura, pero actualmente todo el mundo los invoca. En ese contexto tales derechos, recientemente, son interpretados de un modo altamente significativo para el entendimiento intercultural. En efecto, aunque en las declaraciones clásicas de derechos humanos se concede el derecho a la autodeterminación a la persona individual, se ha convertido hoy en un lugar común extender este derecho a los pueblos.

Con él se adjudica, entonces, a cada pueblo el derecho de mantener la individualidad inimitable de su tradición singular. Resulta, pues, natural que del derecho de cada pueblo a la autodeterminación se deduzca también la tarea de mantener viva la conjunción de temples básicos que configuran su cultura tradicional y subyacen bajo la misma. Detrás de esta exigencia reposa, entre otras, la esperanza de que un respeto tal por lo particular inconfundible de las culturas sirva para la paz. Pero contra ello se alza una duda: los temples bási-

---

y latino—, al que en la reflexión de Heidegger sobre el “otro comienzo” frente al primer comienzo en los griegos se le da decididamente poca importancia, cf. del autor «Husserls These von der Europäisierung der Menschheit», en C. Jamme y O. Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M. 1989, p. 23 y ss.

<sup>15</sup> Sobre esto, cf. también del autor el artículo mencionado en la nota 11.

cos, en virtud de su carácter prelingüístico, tienden por principio un límite al entendimiento. ¿No se erigen de esta forma barreras entre los pueblos y entre los grupos étnicos dentro de los pueblos que, desde una perspectiva política, deberán conducir casi siempre a fuertes tensiones?

Para responder con concreción a esta pregunta, se debería analizar entonces las situaciones del temple básico de culturas singulares, para ver si dan lugar a tal recelo. Hablando en términos generales, la persistencia en la propia situación del temple básico de una determinada cultura es amenazadora para las otras culturas, si en ella reside la tendencia a oprimir a las otras culturas. ¿Qué hay de ello a este respecto en la cultura europea? Incontestablemente ha tendido a lo largo de su historia hasta el presente a adoctrinar ideológicamente y a someter políticamente a su dominio a pueblos con otras culturas. Pienso que los europeos deberían en primer lugar confesarse que esto no fue ningún “accidente de tránsito” casual de su cultura. La tentación de imperialismo cultural y político residía ya en el descubrimiento griego de la complementariedad entre el orden del mundo único y la multiplicidad de los horizontes limitados. ¿Por qué?

Los horizontes limitados de la vida cotidiana tienen, en tanto que fronteras —horizonte significa por cierto “línea fronteriza”—, la función esencial de proteger la propia vida ante la infinidad de las posibilidades de existencia venidas de “afuera”, con el fin de mantenerla abarcable. De ahí que su carácter fundamental sea el carácter cerrado. La conmoción por temples básicos inaugura para los hombres el acceso a la totalidad del mundo único, que termina con este encierro trascendiendo los horizontes particulares. En tanto que con el cosmos, tal y como fue descubierto en el temple básico griego del asombro, no se significaba objetivamente nada más que el mundo uno y trascendente, debería haber sido concebido como una dimensión de apertura infinita que ofrecía cabida para absolutamente todos los horizontes cerrados experimentables. Y análogamente el orden democrático no habría podido imponer a la libre multiplicidad de las opiniones ninguna restricción en este sentido. La pregunta, por tanto, es: ¿Por

qué pudo desarrollarse tan diversamente la realidad histórica posterior?

Dado que el mundo único aparece, mediante su trascendencia, como el orden que encierra todas las secciones del horizonte, puede ser interpretado por su parte, en virtud de este carácter abarcante, como un horizonte cerrado y pierde así su infinita apertura. De este modo puede darse que se pretenda que, el horizonte limitado del propio mundo cultural y un determinado orden del mundo político, que resulta de la fijación en un horizonte particular de opinión, sean el mundo único<sup>16</sup>. Así, la abierta multiplicidad de los horizontes, que ya era reconocida como complemento de la trascendencia del mundo único en la *historie* y en la democracia de la *polis*, puede ser negada precisamente en nombre de este mundo único.

A más tardar con la cristianización de la cultura antigua, desde entonces sucumbió la cultura europea a este peligro. Esto se mostró ante todo en su relación a la particularidad de las culturas extrañas. A partir de la originaria disposición a la renovación desde nuestro carácter de ser nacido, Europa hubiese podido estar abierta para percibir en lo extraño nuevas posibilidades de existencia que hiciesen saltar, en virtud de su procedencia de otra situación del temple básico, la vieja barrera habitual del horizonte cultural propio. En lugar de ello, ni la misión cristiana ni el colonialismo político posterior estaban en situación de reconocer lo culturalmente extraño como nuevo y tenerlo presente para preservarlo contra la decadencia.

No obstante, la cultura europea no está abocada fatalmente a esta relación con lo extraño. La diferencia, afinada en el comienzo griego, entre los horizontes limitados —entre los que se incluye el de la propia cultura europea— y la apertura del mundo trascendente único,

---

<sup>16</sup> La peculiar apertura de esa dimensión de aparición unitaria podría confundirse con la universalidad relativa de un horizonte, porque se había olvidado el otorgamiento del comienzo del mundo en un nacimiento a partir de la oscuridad del ocultamiento o escape. Este olvido estaba condicionado por la indiferencia del mismo escape; pues en la aparición en el modo de un horizonte está en juego sólo como un movimiento, que consiste en volver a la oscuridad a costa del comienzo en el nacimiento.



hace posible un reconocimiento explícito de otros mundos culturales. Pero contra esta afirmación se alza una evidente objeción: ¿Qué puede proteger la cultura europea para no descuidar de nuevo casi por completo esta posibilidad, al igual que en su tradición precedente?

Hay que señalar de entrada que la situación del temple básico europeo nunca ha permanecido por completo latente. Esta situación se ha presentado reiteradamente en el hecho de que Europa, si incurría en un peligroso desarrollo, como una especie de enfermedad venenosa, era capaz también de desarrollar el antídoto<sup>17</sup>. La conmoción ante los caminos fallidos de la cultura europea permitió que se despertara una vez más en ella, con un nuevo colorido, el viejo temple básico del ser nacido y el carácter de partida de este temple confirió a Europa, en todas sus épocas, la energía para comenzar de nuevo y para renovarse.

Las asoladoras consecuencias que, con la moderna irradiación técnico-económica de la cultura europea, tienen lugar simultáneamente sobre toda la tierra, han permitido una vez más que surja un nuevo temple. Este temple es un profundo espanto a la vista de la manifiesta devastación ecológica que se propaga por todo el globo terráqueo. En este espanto se da cuenta el hombre de que el mundo no se reduce a ser un mero depósito, que pone a su disposición recursos manipulables para la explotación industrial. Con el respeto contenido en el asombro ante el maravilloso surgimiento del mundo desde la nada, esta indisponibilidad era reconocida como posibilidad ya en el comienzo griego. En el espanto de lo moderno puede renovarse radicalmente este respeto y con él la situación del temple básico del ser nacido con su energía para el poder empezar. Por eso conviene a Europa reaccionar ante aquel espanto, no con resignación, sino con la disposición a un nuevo comienzo.

---

<sup>17</sup> Con motivo del año de Colón, no se necesita más que recordar que la misma España que hace cinco siglos trajo infinita desdicha a los pueblos del Nuevo Mundo —como por desgracia hemos de conceder—, por el mismo tiempo, en el pensamiento y acción de figuras tales como Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Carlos V y otras grandes personalidades, allanó el camino para el moderno derecho de los pueblos.

Un nuevo comienzo desde el espíritu del ser nacido posibilitaría asimismo un nuevo respeto por las culturas extrañas. Pero en este lugar se anuncia de nuevo una objeción ya mencionada hace un momento: Si este respeto se basa en un redespertar de temples básicos, el entendimiento intercultural parece así desembocar en un callejón sin salida, toda vez que lo vivido en temples básicos específicos de la cultura no es comunicable a los miembros de otras culturas. De esta forma, el aludido respeto parece conducir menos a la reconciliación esperada que a aquella peligrosa forma de animosidad provocada por la situación de ausencia de habla.

En la primera parte había explicado provisionalmente la posibilidad de entendimiento intercultural porque la indiferencia de temple de la vida cotidiana no permite que se tornen perceptibles las fronteras que sólo se hacen sentir en las experiencias del temple básico. Sin embargo, esta explicación no es suficiente, pues ciertamente hace inteligible por qué ha sido y es posible el entendimiento intercultural en la existencia cotidiana, pero deja incontestada la pregunta decisiva: ¿No se bloquea por principio un tal entendimiento mediante el nivel existencial de la autenticidad, es decir, de la vida no-ordinaria perturbada por los temples básicos? ¿Y no significaría esto que una autorreflexión de la cultura europea a nivel del temple de la autenticidad habría de comportar también esta negativa consecuencia?

La pregunta puede ser respondida con un claro "no". Con el respeto de las diferentes situaciones de temple básico que fundamentan la cultura se reconoce en general lo que distingue en suma a cada experiencia de temple básico: Ella abre para el hombre el acceso al mundo único, que trasciende todos los horizontes limitados de la vida cotidiana. Gracias a la posibilidad de experimentar temples básicos, están todos los hombres abiertos para "el" mundo único. Esta apertura es el auténtico fundamento que todos ellos puedan entenderse mutuamente. El entendimiento intercultural comienza por cierto en la vida cotidiana, arrancando de la comunidad de la generatividad. Pero supone la apertura al mundo constitutiva del ser humano (*Menschsein*) como dimensión común a todos. Esta dimensión es por principio experimentable a través de los temples básicos,

pero sólo se explicita como tal en el surgimiento efectivo de tales temples.

Así pues, la reflexión de la cultura europea en relación a su propia situación de temple básico no es ningún encapsulamiento particularista frente a los extraños ni por tanto tendencialmente comprometedora de la paz, sino que permite justamente también que se manifieste la apertura al mundo común a todos los hombres y trae con ello de forma universal a conciencia la dimensión del entendimiento de todos los hombres sin restricción.

Sin embargo, hoy se dirige contra esto de buen grado la siguiente objeción: La tesis presuntamente universalista, según la cual todos los hombres, en tanto que hombres, poseen en común la apertura al mundo, es ella misma un pensamiento europeo. Si se la propone como fundamento para el entendimiento intercultural, entonces las culturas extraeuropeas se encajan con ello en una comunidad bajo presentación europea.

Los no europeos podrían preguntar a los europeos qué les da derecho a hablar de una comunidad del ser humano de todos los hombres, es decir, a definir una clase de entes que serían delimitables de otros entes mediante el criterio del "ser humano". ¿Pueden aplicar los europeos semejante "definición" del hombre a los miembros de otras culturas y llegar de esta manera a la aceptación de un mundo humano común único? Al europeo no le está permitido apartarse de esta pregunta pues, según la interpretación basada en la segunda parte, es efectivamente el caso que el hablar del ser humano de todos los hombres está en general condicionado por el temple básico europeo del respeto desde nuestro carácter de ser nacido.

Sólo porque este temple básico permaneció vivo, pudo llegar a la moderna declaración de los derechos de todos los hombres en tanto que hombres y a la formación de la idea de un mundo único, que trasciende todos los horizontes particulares, —un mundo en el que todos los hombres, en tanto que hombres, viven en común. Por consiguiente, los europeos deben reconocer que son pensables —y también parece que existen— las situaciones de temple básico fundadoras

de cultura que no conducen a un puesto privilegiado de los hombres en tanto que hombres, ni tampoco a la admisión de un mundo único común a todos los hombres. Precisamente si la cultura europea se aventura en un respeto radical sobre la base del espanto de lo moderno, debe respetar esto.

Pero con esto surge una paradoja: El fundamento normativo y teórico para el respeto de la singularidad de las culturas extrañas, la idea del ser humano autodeterminado y la idea del mundo único, se basan en la situación de temple básico europea; ahora bien, aquel fundamento normativo y teórico parece perder su validez justamente mediante la radicalización de esta situación del temple básico. No obstante, si seguimos apelando a este fundamento, éste aparece como un último resto de un imperialismo cultural europeo, que irrumpe ahora más bien con el disfraz de una antropología presuntamente universalista pero, en rigor, eurocéntrica.

Esta consecuencia es en un respecto acertada y en otro equivocada. El nivel de la filosofía alcanzado con Kant nos prohíbe una ontología ingenua, que cree poder hacer afirmaciones sobre el ser del mundo y del hombre sin rastrear las condiciones subjetivas de tales afirmaciones en la experiencia humana. La condición de posibilidad de una ontología crítica del ser-humano-en-el-mundo-único es la situación de temple básico europea: Sin ella no sabríamos nada del ser de un mundo único que trasciende todos los horizontes y nada de la existencia de los hombres en tanto que hombres, definida a este propósito mediante la apertura.

En esto hay que dar la razón a la mencionada duda, pero existen en zonas lejanas de esta tierra culturas que no buscan tan sólo el entendimiento con Europa en el nivel cotidiano de la comunicación técnico-económica, sino que se han aventurado con decisión a una vida conforme a las dos nuevas posibilidades de existencia originariamente encaminadas en Grecia: los programas de vida "Vida con la ciencia" y "Vida en la democracia". El origen de estos programas de vida radica en el temple básico europeo del ser nacido. Las culturas extra-europeas que, en nombre del derecho de autodeterminación, hoy se defienden contra la extranjerización causada por Eu-

ropa, han declarado ya con ello su conformidad con el programa de la democracia de los derechos humanos, tanto si se dan cuenta de ello como si no. Pero frente a tales culturas no es ninguna arrogancia europea el derivar una base teórica y normativa de entendimiento intercultural a partir del temple básico que hace posible ese programa<sup>18</sup>.

Ahora bien, ¿no podría ser el caso que la conformidad otorgada de facto a ambos programas de vida sea ya una autosumisión internalizada y velada al imperialismo cultural europeo? Si uno se aventura en el concepto del ser humano único en el mundo único, se condena a sí mismo a conformar la propia existencia desde la situación del temple básico europea y con ello a extrañarse de la propia tradición.

Esta objeción sería lícita si la recepción de ambos programas de vida acarrearase necesariamente la ruina de las posibilidades de existencia que resultan de los temples básicos no europeos. Este peligro existiría tan sólo si el mundo único, que se abre a los hombres en virtud de la situación de temple básico europea del ser nacido, fuese idéntico a los horizontes limitados de una determinada cultura —precisamente la europea. Pero justamente no es este el caso. Porque el mundo único trasciende todos los horizontes culturales<sup>19</sup>, vale lo

---

<sup>18</sup> Además no hay que excluir, que hayan temples básicos de otras culturas que también posibiliten, una ontología universal del ser humano en el mundo único. Por ejemplo el Budismo ha podido, convertirse en familiar en al menos tres mundos culturales caracterizados por tipos de lenguajes y por tanto de entendimiento radicalmente diferentes, las lenguas hindús, las chinas y las de Corea y Japón. Esto indica que las realizaciones culturales del Budismo proceden de un temple básico que predispone a sus seguidores a la apertura al mundo único que trasciende todos los horizontes culturales limitados. Por eso puede ocurrir que la situación europea de temple básico sólo nos ha capacitado a poner en conceptos una actitud que también era posible sobre la base de los temples básicos de otras culturas.

<sup>19</sup> La distinción expresa entre los horizontes culturales plurales y el mundo único que los trasciende se encuentra ya, en cuanto al tema, en Husserl, cuando, en su período tardío, contraponen al horizonte único universal “mundo” los mundos particulares, y cuando destaca la diferenciación entre los mundos particulares con la diferencia entre “mundo cultural familiar” y “mundo extraño” (Cf. a este respecto los artículos del autor señalados en la nota 2. Sin embargo, un fallo fundamental de

contrario: La experiencia europea del temple básico comprende precisamente la diferencia entre el mundo único y cada horizonte particular —incluido el europeo.

Hay que conceder que esta diferencia se ha oscurecido en las épocas de Europa entre el origen griego y la modernidad, pero la renovación del respeto desde nuestro carácter de ser nacido, purificada mediante el espanto de lo moderno, concede a la cultura europea la oportunidad de una autocrítica, gracias a la cual la diferencia pueda destacarse con nueva claridad. Por eso perdura también para las demás culturas la mejor oportunidad de preservar su singularidad individual, pese a la estandarización económico-técnica del mundo actual, no en un encapsulamiento frente al pensamiento europeo, sino en la participación en este proceso de autocrítica europea. Europa, con la fuerza del comienzo desde el carácter de ser nacido que le sigue siendo propia, debería activar enérgicamente este proceso en su pensamiento y en su acción.

---

los análisis de Husserl es que en general no puede aclarar por qué el mundo único se diferencia de los mundos culturales particulares. Para él ambos mundos tienen el carácter común de ser horizontes, es decir, campos de orientación que tienen un límite móvil. Dado que el mundo único para Husserl es, como los mundos particulares un horizonte, puede aceptar que lo construimos de algún modo a partir de esos mundos particulares, por efectuaciones interpretativas especiales, por las cuales ampliamos a lo universal los límites de nuestros eventuales horizontes parciales. Pero eso no puede ser; pues que haya algo así como un mundo único, nos es familiar antes de que formemos cualquier horizonte de mundo particular. El mundo es la dimensión en la que los objetos *con* sus horizontes surgen para nosotros. Es algo así como un espacio abierto que da lugar a la aparición intencional en-horizontes. En la medida en que estemos familiarizados con el mundo, de entrada, estamos más allá que cualquier aparición de carácter horizontal. Siempre la hemos trascendido ya hacia la dimensión que posibilita a priori toda aparición de carácter horizontal. Este pensamiento constituye el punto de partida de los análisis de *Ser y tiempo* con los que Heidegger ha continuado la teoría husserliana de la aparición intencional y horizontal —es decir, la fenomenología—, pero a la vez la ha revolucionado. En relación a esto, ver del autor, «Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger», en *Philosophie der Endlichkeit*. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag, editado por B. Niemeier y D. Schütze, Würzburgo, 1992.