

ACUERDO Y ENTENDIMIENTO INTERCULTURAL: POSIBILIDADES Y LÍMITES*

Klaus Held

Bergische Universität Wuppertal, Alemania

held@uni-wuppertal.de

Resumen

La ponencia presenta, en la primera y segunda parte, las posibilidades y límites del entendimiento intercultural. Con ello se explican fenomenológicamente las diferencias entre los mundos culturales, con base en las costumbres fundamentales y en los "profundos estados de ánimo" (*tiefe Stimmungen*). De este modo, se produce la distinción entre la dimensión de la praxis cotidiana, que se puede encontrar hoy a lo largo y ancho del mundo y en la cual no surge ninguna dificultad fundamental para el entendimiento intercultural, y una dimensión en la que deben superarse tales dificultades, pues en ella se cierne el peligro de un "clash" de las culturas. En la tercera parte de la ponencia se concretan estas explicaciones introductorias y generales, en la medida en que, en primer lugar, se desarrolla el significado de la familia y de la democracia en el desarrollo occidental hasta el dominio del principio de la subjetividad en la Modernidad; frente a ellos se contrapone el significado de la familia en el lejano Oriente. En segundo lugar se confronta el rol paradigmático del "subiectum", del "sujeto" en la gramática indoeuropea y en la ontología occidental con la estructura de la lengua japonesa, la cual está libre del sujeto. Con ello se muestra que se debe seleccionar otra vía para la superación de las dificultades fundamentales del entendimiento intercultural, a diferencia de la vía del recurso naturalista a los aspectos biológicos, comunes a todos los hombres, o a una derivación por el camino de una supuesta normatividad universal de los derechos humanos.

Abstract

In the first and second part, this essay shows the possibilities and limits of intercultural understanding. This explains, in a phenomenological way, based on the essential customs and "deep moods" (*tiefe Stimmungen*), the differences among cultural worlds. Therefore, the dimension of everyday praxis can be discerned, which can be found everywhere and poses no difficulty for intercultural understanding, but gives rise to a dimension in which such difficulties must be overcome. This is because a "clash" of cultures can arise there. In the third part of the essay, these introductory and general explanations become more definite, firstly, as far as the

* Conferencia pronunciada en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología, del 28 al 30 de abril del 2004, en la Universidad de Salamanca, España. Agradezco a Julio Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Cali, Colombia) la traducción de este texto.

meaning of family and democracy in the Western evolution developed until reaching the supremacy of the principle of subjectivity in Modernity. On the other hand, the meaning of family in the Far East is presented in contrast. Secondly, the paradigmatic role of "subiectum", of "subject" in Indo-European grammar and Western ontology is confronted with the structure of the Japanese language, which lacks the subject. All this shows that another way to overcome the basic difficulties of intercultural understanding has to be sought that is unlike the naturalistic approach to the biological aspects common to all humans or a derivation through a supposed universal normativity of human rights.

Desarrollaré mis consideraciones en tres partes. El título de la ponencia contiene junto a la palabra "entendimiento", la cual traduce el término alemán "*Verstehen*", el concepto "acuerdo". Lo que designan este par de conceptos, lo expresa la palabra alemana "*Verständigung*", la cual designa un "entendimiento". Pero se trata de un entendimiento que incluye el esfuerzo por llegar a un acuerdo. En conformidad con la problemática aquí indicada intentaré explicar en la primera parte de mis reflexiones, por qué el acuerdo entre los hombres no se origina por sí mismo, es decir, por qué para llegar a él necesitamos el esfuerzo que es expresado por el par de conceptos "acuerdo y entendimiento". En la segunda parte me concentraré en el problema del entendimiento intercultural para mostrar por qué a este entendimiento se pueden interponer obstáculos de carácter *fundamental*. En la tercera y última parte de la ponencia deseo presentar mediante un ejemplo –a saber, el entendimiento intercultural entre el hemisferio oriental y el occidental– cómo es posible dilucidar concretamente estas dificultades fundamentales. Mis reflexiones concluirán con la pregunta por el modo como podría ser posible la superación de tales dificultades.

Comienzo la primera parte de mi ponencia con la pregunta, ¿por qué es necesario el esfuerzo de querer convencer a los otros de la propia opinión y, a la vez, de estar dispuesto a dejarse convencer por los otros? La respuesta es muy sencilla: este intento es necesario pues los hombres tienen distintos "puntos de vista". El concepto "punto de vista" tiene propiamente un significado espacial y se refiere al hecho de que cada hombre está ligado mediante su cuerpo a un lugar, desde el cual él puede observar algo. Por cierto, yo me puedo desplazar desde mi sitio donde estoy ubicado ahora, hacia otro

lugar. En caso de que dicho lugar se encuentre dentro de mi campo visual, puedo mostrarlo y con ello designarlo como "allá". Pero una vez me haya desplazado hacia ese sitio, puedo afirmar respecto del lugar en el cual ahora me encuentro, que "yo estoy aquí". Por ende, hay un aquí que nunca puedo abandonar. Este aquí deambula, por así decirlo, de un modo inextraviable, con mis desplazamientos. (Esta observación de amplio alcance, la encontramos en el segundo tomo de la obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura*).

Lo primero es mi aquí con su condición inextraviable, el cual me separa irrevocablemente de los otros hombres, pues ellos están unidos a su aquí, que deambula con ellos. Me resulta imposible ocupar el lugar de otro hombre, el cual se encuentra "allí" con su inextraviable "aquí". A mi unión corporal con mi aquí deambulante pertenece también el hecho de que tengo necesariamente algo "a mis espaldas". Si bien es cierto que puedo voltearme y dirigir la mirada a algo que anteriormente no había visto, pues estaba detrás de mí; sin embargo no puedo evitar que el "aquí", al cual no puedo abandonar, a cuyo campo pertenece lo que se encuentra siempre atrás de mí, escape siempre a mi mirada. Pero también, este campo posterior coambula con todos mis movimientos, cualquiera que sea el movimiento. Dicho metafóricamente, llevo este campo al modo de un morral, que nunca puedo descargar.

Estas observaciones son válidas no sólo para mi lugar en sentido literal, es decir, espacial, sino también para mi lugar entendido en sentido amplio, a saber, el espacio vital al cual estamos unidos los otros hombres y yo respectivamente. Podemos emplear la palabra "mundo" para designar este espacio vital; pero "mundo" entendido no en el sentido de la totalidad de todo lo que hay, sino en el significado del lenguaje cotidiano, en el cual puedo hablar de "mi mundo" o del mundo de otro hombre. El modo como estoy necesariamente unido a mi mundo equivale al modo como existe necesariamente un campo al que nunca puedo observar frente a frente.

La consideración "de frente" no sólo es imposible con lo que *espacialmente* se encuentra a mi espalda, sino también con lo que está atrás de mí *temporalmente*. Por cierto, en mi vida existe el pasado, al que puedo con-

siderar de frente, es decir, lo puedo hacer objeto de mi atención, en cuanto me acuerdo expresamente de algo pasado. Pero también hay otro tipo de pasado, esto es, lo pasado, al cual siempre llevo conmigo como al mencionado morral y como tal nunca lo puedo mirar. Este pasado es todo lo que para mí ha llegado a ser la fija y sobreentendible *costumbre*.

Así como me volteo y puedo considerar algo que anteriormente yacía invisible a mis espaldas, del mismo modo puedo llegar a ser consciente de una determinada costumbre. Pero en ese preciso instante empieza a perder su carácter de costumbre, pues la costumbre se define en cuanto determina mi comportamiento, sin que yo lo note. La costumbre a la que puedo dirigir mi atención, deja de ser, en principio, costumbre. Por mi parte puedo cambiar muchas de mis costumbres e inclusive dejarlas, en la medida en que las hago objeto de mi atención. Sin embargo, nos resulta imposible despojarnos de la condición de costumbre. Cualquiera que sea el modo como me comporte, la condición de costumbre permanece irrevocable a mis espaldas, tal y como el campo espacial está tras de mí.

Con todo, mi mundo y el respectivo mundo de los otros está arraigado en esta condición de costumbre. El mundo está constituido, concretamente, por el espacio vital en el cual me oriento en mi comportamiento: conozco el contexto, al que pertenecen los hechos que me suceden al comportarme, cosas, hombres, sucesos, pensamientos, instituciones y todo lo semejante. Soy consciente de que debo dirigirme hacia el garaje de mi casa, para poder luego conducir mi auto hacia cualquier sitio. Dicho en términos generales, "sé" que determinados acontecimientos remiten a otros mediante el sentido que tienen para mí. Normalmente tengo a disposición este saber, de manera que no necesito hacerlo consciente, y justamente, este tipo de "saber" resulta posible mediante la costumbre. De la misma manera, mi mundo está anclado en una correspondiente condición de costumbre. De este modo resulta imposible que yo pierda el mundo y, por ello, lo llevo siempre conmigo, como el co-ambulante y abarcante aquí, al cual no puedo abandonar.

Con lo anterior queda respondida la primera pregunta planteada al inicio de nuestra reflexión: para lograr el acuerdo entre los hombres se requiere el intento de convencer a los otros y, a la vez, estar dispuesto a dejarse

convencer, pues los mundos de los hombres son insalvablemente distintos, como el respectivo, abarcante y co-ambulante, aquí. También cada cultura humana es un mundo, un abarcante aquí que está arraigado en una respectiva condición de costumbre. De ahí que las culturas se diferencian mediante las costumbres. Con ello paso al segundo punto de mis reflexiones.

La "globalización" progresiva de todos los campos de la vida ha llevado, en la actualidad y en todo el planeta, a que innumerables hombres de diferentes culturas se entiendan mutuamente en distintos campos, así, por ejemplo, en la economía y en la política, en la ciencia y en los medios de comunicación, en el deporte, en el turismo, etc., y a que alcancen acuerdos en todos los ámbitos de la vida. Así, las diferencias culturales parecen desaparecer progresivamente en un mundo común a todos los hombres y la superación de las dificultades parece haberse convertido en una tarea práctica cuando intentamos lograr un acuerdo. Por ello, podría darnos la impresión de que en el camino hacia el entendimiento intercultural ya no se interponen obstáculos de carácter *fundamental*. En esta segunda parte de mi ponencia intento mostrar por qué sostengo frente a esta impresión que el entendimiento intercultural es aún un problema fundamental.

Para ello parto de una diferenciación necesaria entre dos dimensiones del entendimiento intercultural. La primera es la dimensión de la praxis, que logra de hecho este entendimiento, tal y como lo podemos observar en el mundo actual. En la segunda dimensión, de carácter más profundo, el entendimiento tropieza con dificultades de principio.

Cuando actualmente en la práctica internacional de la economía o la política, etc., se logra convencer a miembros de otras culturas sobre la propia opinión, esto se debe, manifiestamente, a que hay un interés común. Por su parte dichos intereses comunes se basan, en último término, en la tendencia a la conservación de la vida. El espectro de posibilidades de conservación de la vida se extiende desde la satisfacción de las necesidades diarias de cada hombre, hasta la conservación de la humanidad en general, mediante la procreación y educación de las nuevas generaciones, es decir, la preocupación por el relevo de la vieja generación por la joven generación. Podríamos denominar con un concepto de Husserl, tomado de sus manus-

critos tardíos, a esta preocupación como "generativa". Si la consideramos detalladamente, ella constituye también el fundamento de la conservación de la vida individual y cotidiana, pues la joven y la vieja generación se necesitan mutuamente. Todos los hombres poseen en común la "conservación generativa de la vida", y esto hace posible, en último término, el entendimiento intercultural en la praxis mundial de la actual convivencia.

La indicada condición común se funda en el hecho de que tanto nosotros los hombres, como los animales, estamos sometidos a la necesidad de la conservación de la vida. Este hecho podría darnos la impresión de que el entendimiento intercultural carece, en principio, de dificultades fundamentales, pues el entendimiento sólo parece posible en la medida en que todos los hombres, independientemente de la cultura de la cual provengan, poseen aspectos comunes en su comportamiento como seres vivos. Pero tal optimismo se apoyaría en una falacia naturalista, pues si bien es cierto que nuestro comportamiento responde a las necesidades que nos dicta la naturaleza, desde el comer y el beber, hasta la procreación de nuevas generaciones, ello lo realizamos inevitablemente, sin embargo, bajo la forma de costumbres culturales. No hay ningún comportamiento humano que fuera "puramente natural", sin cultura.

Esto lo podemos ver claramente cuando atendemos al presupuesto elemental de la conservación generativa de la vida, esto es, a la renovación de las generaciones mediante el nacimiento y la muerte. Si consideramos esto de cerca, encontramos aquí la dimensión más profunda del entendimiento intercultural, en la cual pueden aparecer dificultades que se manifiestan como insuperables. Con la experiencia concreta del nacimiento y de la muerte y con todo lo que con ello está asociado, entra en juego un fenómeno, al cual corresponden en alemán y en inglés las palabras "*Stimmung*" o "*mood*", que se pueden vertir al español, si bien insuficientemente, como "temple" o "estado de ánimo". El idioma inglés dispone para ello también de las palabras "*attunement*" y "*atmosphere*". (Por su parte, el idioma chino actual posee la palabra "quifen" y el japonés y el Coreano el concepto "*ki-bun*").

Hay un estado de ánimo de la vida cotidiana que sustenta la condición de costumbre, gracias a la cual poseo mi mundo a mis espaldas. Pues mi mundo tan sólo puede estar arraigado en la condición de costumbre, porque ella está vinculada a una confianza fundamental en la permanencia del mundo. Dicha confianza nos resulta plenamente sobreentendida y, a la vez, permanentemente inatendida. Así mismo, ella no se basa en el conocimiento teórico o en alguna comprobación, sino que nos vivifica bajo la forma de un estado de ánimo fundamental, el cual atraviesa totalmente nuestra vida diaria.

Las experiencias en el ciclo de la vida y de la muerte interrumpen inevitablemente este estado de ánimo. Con la muerte de cada hombre desaparece su mundo, el cual había emergido con su nacimiento. En consecuencia, la permanencia de mi mundo que resulta sobreentendible para el estado de ánimo cotidiano, es estremecida por los estados de ánimo en el ciclo del nacimiento y de la muerte. Tales estados de ánimo presentan diferentes formas, desde la gran alegría por el nacimiento de un hijo deseado hasta la desesperación por la muerte de un ser querido. Entre ellos encontramos el amor, el respeto, el asombro, el susto, la angustia y muchos otros "sentimientos" profundos, a los cuales Heidegger ha designado en su pensamiento después del "giro" ("*Kehre*") como "*Grundstimmungen*", "estados de ánimo fundamentales".

Ellos no nos asaltan a partir de la nada, sino que duermen en cada uno de nosotros. Así como una fuerte capa terrestre refrena un volcán activo subyacente, del mismo modo nuestro estado de ánimo cotidiano no permite que surjan los estados de ánimo que nos perturban desde la profundidad. Tan sólo podemos vivir con estos estados de ánimo profundos y latentes, en cuanto dejamos surgir en nuestra convivencia costumbres –preferiblemente de la moral y de la religión–; mediante éstas se contiene el posible surgimiento de tales estados de ánimo en el transcurso "normal" de la vida, es decir, en el transcurrir que está ordenado de un modo determinado.

Puesto que los estados de ánimo profundos son la fuente más intensa y duradera del sentido de pertenencia entre los hombres, constituyen el terreno especialmente abonado para aquellas costumbres que fundan la con-

dición común de todo un mundo cultural. Y, qué clase de costumbres, fundamentales para una cultura, surjan, depende de la correspondiente constelación de los profundos estados de ánimo². Las costumbres que fundan la cultura, y que a la vez están arraigadas en los profundos estados de ánimo, penetran el amplio espectro de la convivencia; ellas abarcan desde los modos de comportamiento corporal y las posibilidades fonéticas, gramaticales y retóricas del lenguaje, hasta las formas de convivencia que se reconocen como normales, es decir, las "costumbres" de una sociedad –el *êthos* en el sentido aristotélico. Las costumbres juegan un rol decisivo en el mutuo intento de convencer a otro en una situación de acción común, pues todos los hombres las tienen como trasfondo, en la espalda, y son determinados por ellas, voluntaria o involuntariamente, en el contexto de sus relaciones con los otros.

Los mundos culturales se diferencian fundamentalmente por las constelaciones de profundos estados de ánimo que predominan respectivamente en tales mundos, y por las correspondientes costumbres. Las grandes dificultades del entendimiento intercultural surgen porque los estados de ánimo profundos son ambivalentes. Ellos no sólo producen el más intenso sentido de pertenencia, sino que también tienen la peculiaridad de "dejarnos atónitos, sin palabras" y, por consiguiente, pueden dificultar –más aún, impedir– el entendimiento. La praxis cotidiana no permite normalmente el surgimiento de las posibles conmociones efectuadas por los estados de ánimo profundos. Pero con ello no desaparecen estos estados de ánimo y, por tanto, existe siempre el peligro de que entre los mundos culturales, debido a sus costumbres fundamentales, arraigadas en los profundos estados de ánimo, surja un profundo abismo. Esto puede provocar una impresión totalmente contrapuesta al mencionado optimismo naturalista referido al entendimiento intercultural. Asimismo, parecería que el intento de los miembros de dife-

² Tales constelaciones de estados de ánimo y las costumbres determinadas por ellas son contingentes. A los factores que las influyen pertenecen, en primer lugar, la situación histórica de la comunidad de hombres, que habita una determinada región de la tierra, pero también la carga genética de dichos hombres y no en último lugar la situación geográfica de la región con su correspondiente clima.

rentes culturas de convencerse mutuamente estuviera condenado al fracaso y que, además, para decirlo con Huntington, sería inevitable una colisión (un "clash") de las culturas.

En este sentido, el ejemplo más ilustrativo lo constituyen las actuales dificultades entre Occidente y los países islámicos pertenecientes al hemisferio oriental. Deseo concretar mis reflexiones con base en un ejemplo tomado del ámbito del entendimiento entre las culturas de Oriente y Occidente y, de este modo, doy paso a la tercera parte de mis reflexiones.

En el hemisferio oriental, no sólo en el Islam, sino también en el lejano Oriente, la familia es reconocida como la forma fundamental de la convivencia. La sociedad se construye en conformidad con las normas dispuestas por la familia. El rol paradigmático de la familia no es producto del azar, sino que se explica a partir de la conservación de la vida, la cual ya he mencionado como el móvil fundamental de todos los intereses. Las grandes y antiguas tradiciones culturales, incluso las europeas, se basaron en el hecho de que el cuidado de la conservación individual de la vida, mediante la satisfacción de las necesidades diarias, y la conservación generativa de la vida, por medio de la procreación y crianza de los hijos, compartían el mismo espacio vital.

Aristóteles fue quien por vez primera, puso esa doble tarea de la familia como tema de la filosofía en el principio de su *Política*. En la búsqueda de una definición de la convivencia en la *polis*, en la ciudad, él se preguntó por las condiciones de su surgimiento. Ya en aquella época la ciudad estaba constituida democráticamente, es decir, la parte dominante de la población la conformaban los "ciudadanos", aquellos miembros de la *polis*, que estaban en iguales condiciones, desde el punto de vista de la libertad, para participar en la toma de decisiones. El presupuesto fundamental para el origen de la *polis* democrática lo constituía, según Aristóteles, el *oikos*, la "casa", con lo cual aquí se hace referencia no sólo al edificio, sino también al mantenimiento del hogar, es decir, el modo como la familia convive –la familia, pero no entendida en el sentido de la pequeña familia de la sociedad occidental moderna, sino en su forma pre-moderna, en la cual convivían tres

generaciones bajo un mismo techo. La casa, así entendida, conformaba el lugar de la conservación de la vida, en el doble sentido aquí expresado.

La necesidad de la conservación de la vida, requiere de reglas determinadas, cuya observancia debe asegurarse mediante la coerción. Esta coerción presupone una jerarquía, pues debe haber un miembro de la familia que la ejerza. Por ello, en el *oikos* domina la desigualdad. A pesar de que en la ciudadanía de la *polis* democrática rige el principio de igualdad, Aristóteles puede designar al *oikos* como presupuesto de la *polis* ciudadana. Esto es, en la familia se prepara la experiencia de igualdad democrática de un doble modo: en primer lugar, el hombre y la mujer en matrimonio, quienes constituyen el núcleo de la familia, están en igualdad de condiciones, pues dependen uno del otro para la conservación generativa de la vida, esto es, para la procreación de los hijos. Teniendo en cuenta esta situación, Aristóteles puede afirmar en la *Ética a Nicómaco* que es posible la amistad entre los esposos; y una relación comparable entre los esposos se presenta en la antigüedad en las cartas del apóstol Pablo. En segundo lugar, según Aristóteles, los hijos son iguales entre sí, en el sentido de que todos son hermanos. Como lugar de la conservación generativa de la vida la familia es, por tanto, ambivalente, desde el punto de vista de la igualdad y la desigualdad.

Como consecuencia de esta ambivalencia, las concepciones de la familia en los hemisferios oriental y occidental llegaron a desarrollarse con el tiempo cada vez más separadamente. La desigualdad vivida paradigmáticamente en la familia fue aquello que las culturas fuera de Europa habían visto como lo natural. De ahí que se haya transferido, teniendo como punto de referencia a la familia, una estructura jerárquica a toda la sociedad. El ejemplo clásico lo constituye la ética del confucianismo en China. En el predominio cultural del principio de la desigualdad subyace una tendencia, según la cual la igualdad ciudadana y democrática aparece, por así decirlo, como algo antinatural, pues la condición común de la convivencia democrática se basa en el debate y la discusión que se genera entre las múltiples opiniones que representan los ciudadanos, lo cual es no sólo admitido, sino que es lo constitutivo de la democracia.

En aguda contraposición, vemos que la condición común de la convivencia en las culturas del lejano Oriente se funda, partiendo de su origen en China, no en la confrontación o en la discusión, sino en la armonía; una armonía que se garantiza fundamentalmente en las estructuras jerárquicas tomadas de la familia. Sin embargo, dicha armonía se pudo imponer como modelo de las costumbres, pues así lo requería una determinada constelación de estados de ánimo profundos. La descripción y el adecuado análisis de dicha constelación en el espacio cultural del lejano Oriente les corresponde a los filósofos de esa cultura. Sin embargo, como filósofo occidental puedo hacer el intento de caracterizar a grandes rasgos la constelación de estados de ánimo que ha encaminado a Occidente, a partir de la Grecia antigua, hacia la democracia de los derechos humanos y hacia la concepción occidental de la familia en la modernidad, las cuales están en estrecha conexión.

Esta constelación de estados de ánimo fue determinada originariamente mediante el reconocimiento que tenían entre sí los miembros de la *polis* griega como ciudadanos con iguales derechos. Se encontraban en un estado de ánimo y en una actitud determinada por él, mediante los cuales admitieron la presencia del otro individuo en el espacio público de la *polis*. Los griegos designaron este estado de ánimo y esta actitud como el *aidós*, que se puede transcribir mediante la expresión "pudor vergonzoso". Con este pudor, se preparó en la antigüedad el respeto moderno por la dignidad y por los derechos del hombre, que se basan en ella. El voluntarismo del Medioevo tardío hizo posible el tránsito a la Modernidad. El profundo estado de ánimo de este voluntarismo, que se alimentó de la experiencia cristiana del ilimitado poder del Dios bíblico, generó un estado de radical inseguridad. Así, en el tránsito hacia la Modernidad, surgió, a partir de una ya antigua aspiración científica a producir conocimientos estables, una aspiración hacia una seguridad absoluta respecto de tales conocimientos. Descartes desarrolló la duda metódica para alcanzar tal seguridad.

Esta duda tiene como consecuencia un nuevo uso epocal del antiguo concepto de *subiectum*. Esta palabra —la traducción latina del concepto aristotélico *hypokeímenon*— designaba, en la ontología pre-moderna, lo

subyacente a cualesquiera determinaciones, y lo que, a la vez, las porta. Lo único que le parece indudable a la búsqueda cartesiana de la seguridad absoluta es la conciencia humana, como el auténtico portador de todas las determinaciones. De este modo, del antiguo *subiectum* devino el "sujeto" en el sentido moderno, es decir, el hombre como "dueño y señor de la naturaleza", tal y como una vez lo llamó Descartes.

El dominio del "sujeto" empezó ya desde la antigüedad en el campo del lenguaje, cuando los estoicos, basándose en Aristóteles, desarrollaron la gramática europea. El *subiectum* designaba en ella aquella parte de la oración enunciativa a la cual se le adjudica el predicado. Así llegó a ser el sujeto el portador de todas las frases y, con ello, del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje juega un *rol* especial en las costumbres arraigadas en los profundos estados de ánimo, pues él es aquella costumbre, que prioritariamente posibilita la condición común de los hombres en un mundo cultural.

La profunda diferencia entre el mundo cultural oriental y el occidental se muestra de un modo especialmente claro en que el lenguaje de Japón, el país del hemisferio oriental que aún hoy es líder en cierta perspectiva, no conoce ningún sujeto. Si quiero formular en japonés la frase "el señor Held a llegado a Salamanca", diría: "Held san wa Salamanca e kimashita". Si la consideramos exactamente, esta frase no es ninguna expresión sobre un sujeto con el nombre "el señor Held", sino una frase, que en principio ha sido construida como las denominadas "frases impersonales" de los idiomas indoeuropeos, por ejemplo "hacía frío". Este "hacía frío" designa un estado pasado o un acontecimiento pasado. La parte que hace las veces de portador —en la ejemplificada frase japonesa, "kimashita"— expresa de un modo semejante que un llegar a Salamanca ha tenido lugar como un acontecimiento pasado.

En los idiomas indoeuropeos podemos vincular diversas informaciones a un estado como "hace frío", de tal manera que un acontecimiento es referido mediante frases impersonales de distintos modos, por ejemplo: "en Salamanca hace frío" o "me dio frío". De un modo comparable, el grupo de palabras "Held san wa" designa un "motivo" o "asunto", así como un mensaje es anunciado mediante un tema o finalidad; el idioma inglés dispone

para ello de la palabra "concern". La palabra "wa", posterior a las palabras "Held san", "señor Held", significa "con motivo de", es decir un "concern". La frase completa dice: con el motivo "señor Held" ha tenido lugar un llegar a Salamanca.

Así están construidas, en principio, todas las frases japonesas. En la estructura de este idioma se expresa una cierta jerarquía entre los acontecimientos o estados y el hombre individual. Los acontecimientos o estados en el mundo son lo que primero y por doquier tiene lugar. A ellos se subordina todo lo secundario, es decir, lo concernido o motivado por los acontecimientos. Un individuo o una comunidad humana pueden pertenecer al motivo o asunto concerniente. En este sentido, los motivos pueden ser interrogados por el modo, bueno o malo, como ellos se incorporan a los acontecimientos o a los estados. Si ellos se incorporan bien, entonces domina la "armonía".

Que todos los motivos puedan considerarse respecto de su capacidad para incorporarse a un contexto determinado, indica un estado de ánimo, mediante el cual la armonía llega a ser la norma fundamental de las costumbres que portan la cultura. De hecho, la armonía ha sido designada ya varias veces como el auténtico y significativo modelo cultural del lejano Oriente. Ahora bien, tanto un profundo estado de ánimo referido a la necesidad de armonía, como una costumbre fundamental arraigada en él, mediante la cual el individuo se incorpora a los acontecimientos y estados superiores, excluyen de antemano que el individuo pudiera llegar a ser sujeto en el sentido gramatical u ontológico.

El ser del sujeto, esto es la "subjetividad" como principio del pensar y del actuar, se impuso en la Modernidad occidental ante el estado de ánimo de profunda incertidumbre, propio del Medioevo tardío. En consecuencia, se llegó a formular en la época de la Ilustración la primera "declaración" de los derechos del hombre, la cual llegó a ser el fundamento de la democracia moderna. Asimismo, la igualdad entre las personas casadas, cuyo albor se vio ya en la antigüedad europea –como se puede ver en Aristóteles y en Pablo–, devino hacia la igualdad entre dos "sujetos", que se han asociado gracias al sentimiento del amor; su matrimonio se basa en un contrato, el cual ellos mismos concertan, en calidad de sujetos individuales y responsa-

bles. Hasta este desarrollo de Occidente en la Modernidad, otras instancias eran competentes para la concertación de un matrimonio en la mayoría de las culturas, por ejemplo, los padres o los agentes matrimoniales. Mediante el dominio del principio de la subjetividad, se ha "subjetivizado" tan profundamente toda la representación de la familia en Occidente, especialmente en los tres últimos siglos, que la principal tarea del *oikos*, la conservación generativa de la vida, ha perdido cada vez más significado. Ello ha tenido muchas consecuencias; entre ellas, el crecimiento exponencial de las separaciones en los países occidentales y en todos los países que asumen cada vez más los modos de vida de Occidente. Por lo demás, no me interesa criticar este desarrollo, sino tan sólo describirlo.

Teniendo presentes tales consecuencias, no es ninguna casualidad de que Oriente, ya sean los países islámicos, ya sean China y su entorno cultural, reproche a Occidente la destrucción progresiva de la familia. Precisamente, este ejemplo de la familia muestra que las costumbres que configuran la cultura, pueden aparecer en un caso límite como irreconciliables y, así, llevar consigo el peligro de una enemistad entre las diferentes culturas. Por ello, surge la pregunta con la cual quiero concluir mis reflexiones: en el caso de una divergencia entre las costumbres que configuran las culturas, las cuales están arraigadas en constelaciones de estados de ánimo profundos, ¿existe un camino para evitar dicho peligro?

En algunas corrientes de la filosofía actual, se cree contribuir al entendimiento intercultural mediante la fundamentación de normas universales que abarquen las culturas y que sean, a la vez, independientes de la historia, como en el caso de los derechos humanos y de la democracia derivada de ellos. El ya mencionado optimismo naturalista respecto del entendimiento intercultural se basa en las necesidades que están prescritas *naturalmente* y que son comunes a todos los hombres. De un modo análogo, los teóricos normativistas creen poder excluir las dificultades fundamentales en el entendimiento intercultural mediante el recurso a las necesidades *espirituales* que son comunes a todos los hombres. Tras el recurso a las necesidades se encuentra en ambos casos, admitida o inadmitidamente, el ideal de una comprobación "obligatoria" semejante de las matemáticas.

Pero, precisamente, los derechos humanos permiten reconocer este camino como una ilusión. Ellos presuponen una dignidad del individuo que debe ser protegida, la cual se basa en su determinación como "sujeto", cuyo carácter es occidental y moderno. Esta determinación ontológica no debe separarse de la suposición gramatical de un *subiectum* en la frase. En la época de la Ilustración surgió la concepción de una gramática universal, para la cual resultaba sobreentendible orientarse a la construcción de los idiomas indoeuropeos. Aún Husserl retomó esta concepción en la cuarta *Investigación Lógica*. En la perspectiva de tal concepción debe aparecer la construcción carente de sujeto, tal y como sucede en el idioma japonés, como una especie de déficit; respecto de un motivo como "Held san wa", en la frase aquí ejemplificada, se supone que con ello sea "mentado propiamente" el sujeto de la frase. Ya que la fundamentación normativa de los derechos humanos, de carácter universal, debe apoyarse bajo el presupuesto de un "sujeto" humano, con ello se transforma una estructura del pensamiento occidental en un modelo obligatorio de interpretación para todas las culturas.

Tan sólo si el *subiectum* fuera un momento estructural de la condición de costumbre, de carácter imprescindible para todos los mundos culturales, entonces una argumentación normativa basada en él podría convencer a los miembros del hemisferio oriental respecto del valor universal de los derechos del hombre. Dicha argumentación normativa también podría motivarlos para asumir la moderna democracia, basada en los derechos humanos, no meramente como una forma externa, sino para apropiarse de ella mediante una actitud interior como modo de convivencia en comunidad. Pero, bajo estas circunstancias, la coerción espiritual ejercida mediante la argumentación normativa, no es otra cosa que un imperialismo cultural de Occidente frente al hemisferio oriental, el cual sucede al previo imperialismo político.

Entonces, surge la pregunta de cómo es posible convencer a los orientales de otra manera que no sea mediante el recurso a normas, presumiblemente universales, para la aceptación de costumbres originariamente occidentales. El ejemplo de la familia señala la vía para responder esta pregun-

ta: la familia en el sentido del *oikos*, la cual encontramos como el lugar de la conservación generativa de la vida, no por mera casualidad, tanto en el lejano Oriente como en el Islam, contiene los elementos de igualdad, anteriormente mencionados. Sin embargo, dichos elementos de igualdad no pudieron entrar culturalmente en acción a través de la constelación de profundos estados de ánimo dominantes en el hemisferio oriental, sino que permanecieron casi completamente latentes. Empero, estos elementos pueden ser descubiertos, visto desde Occidente, mediante el diálogo intercultural. Tan sólo así se encuentra un enfoque libre del imperialismo cultural, cuyo fin es ganar al interlocutor oriental para el principio de igualdad de la democracia y, por ende, también para los derechos humanos, que llevan consigo la democracia.

Este ejemplo muestra que sólo es posible convencer a los miembros de otra cultura, si se parte de costumbres, comparables interculturalmente, pertenecientes al campo de la conservación de la vida y si, con ello, se iluminan posibilidades de experiencia. Si bien es cierto que ellas estaban contenidas en las respectivas costumbres de la otra cultura, sin embargo habían permanecido ocultas mediante su constelación de estados de ánimo profundos. Esto resulta válido no sólo en *una* dirección, es decir, para la relación del hemisferio occidental con el oriental, sino también para la relación contraria. Para cada mundo cultural, en el trato con otros mundos culturales, permanece abierta la posibilidad de liberar de su ocultamiento, en los ámbitos de costumbres generativas parcialmente concordantes, posibilidades de experiencia del otro lado que han permanecido latentes y de "exhortar al otro a la reflexión" y, así, admitir tal posibilidad. Con todo, esta "exhortación a la reflexión" no es "concluyente" al modo de una prueba matemática. No hay ninguna garantía científica para alcanzar el entendimiento intercultural, tal y como se lo proponen el optimismo naturalista y el normativista.