

# La confiança marc del diàleg intercultural<sup>1</sup>

ALFONSO GUAL GUAL  
Universitat Jaume I

## 1. Introducció

La confiança, no la certesa o la veritat, és el que pot conduir-nos a un tipus distint de relació amb l'altre que done ciment a una pau individual i acords institucionals que reforcen aquesta relació. La confiança es recolza en la creença, no necessàriament religiosa, tot i que com afirma Doudou Diène, director de la divisió per a projectes interculturals de la UNESCO, «El diàleg interreligiós és una dimensió capital del diàleg entre les civilitzacions i cultures» (Panikkar, 2002: 23). La pau entre les religions està a la base de la pau entre les cultures.

La confiança és una creença constituïda per l'experiència comuna de tot ésser humà davant del dolor, el sexe i la fam, que es reflexa als mites.

Ens trobem en un moment en el qual els mites, lluny de desaparèixer o de reflectir una consciència primitiva, com manifestaven els antropòlegs de finals del s. XIX i principis del XX dintre del seu paradigma evolucionista, lluny de ser superats per la ciència, són els encarregats d'aplanar el camí a l'ésser humà per aconseguir la seua supervivència en aquest planeta amenaçat per l'autodestrucció, de la qual és capaç l'ésser humà com fruit de l'ús dels mites i de la raó instrumental, i el seu fruit la tecnologia i la ciència.

Davant la pluralitat de tradicions i cultures distintes ens trobem amb dues posicions ben diferenciades: els que en tractar els continguts de les cultures diuen que no poden entrar en diàleg per ser aquestes incommensurables (A. McIntyre) i els que, partidaris del diàleg i l'apropament entre cultures, situen aquest diàleg en un pla formal i amb unes condicions molt difícils d'acomplir en la pràctica quotidiana (J. Habermas). Aquestes posicions ens porten a pensar que la relació entre les cultures és pràcticament impossible, la interculturalitat és un somni.

Tanmateix, la pràctica diària ens diu que les distintes cultures són capaces de conviure i cooperar (Gual, 2003), membres de distintes cultures (immigrants) viuen entre nosaltres sense estar en conflicte. La pregunta és: què fa possible aquesta convivència? Si el discurs racional esmentat abans no ho fa possible, ¿no serà que comencem a compartir mites i les nostres cultures ja tenen un punt de contacte?

## 2. La incommensurabilitat de les cultures

Si com defensa A. McIntyre (2000) les tradicions són incommensurables, la incommensurabilitat constitueix una relació entre dos o més sistemes de pensament i pràctica, cadascun dels quals incorpora al llarg d'un període de temps determinat el seu esquema

---

<sup>1</sup> Traducció del castellà d'Anna Estellés Palanca (Universitat Jaume I).

conceptual particular. Qualsevol que reclame la possessió de la veritat sobre un judici, una teoria, una noció, o sobre la relació entre ment i objecte expressada en tot ell, ho fa des de determinat punt de vista, des del si de les tradicions d'indagació, més que des de qualsevol altra de les seues rivals incommensurables. Quan tracta les virtuts assenjala que cada una de les principals teories sobre virtuts alberga al seu interior, fins a cert nivell significatiu, la seua pròpia filosofia, així com les seues pròpies política i sociologia filosòfiques. Elles són les que condicionen el mode en què els adeptes a cadascuna d'aquestes teories construiran, classificaran i caracteritzaran els seus descobriments empírics rellevants pel que fa a l'existència humana. No existeix cap mètode neutre i independent per a caracteritzar tals matèries.

Els sistemes morals alberguen al seu interior els seus propis estàndards i les seues pròpies mesures d'interpretació, explicació i justificació. En comparar la teoria de les virtuts amb l'aristotèlica en termes que ja són, d'entrada, aristotèlics i que pressuposen la veritat del punt de vista aristotèlic, està implícita la noció d'ordre racional característica de la metafísica occidental, i exclouent precisament de la noció d'ordre estètic, fonamental en el confucianisme. Per a poder iniciar el més mínim moviment, per molt vacil·lant i indecís que siga aquest, en la direcció de l'acord racional, hem de partir del desacord, fins i tot sobre com caracteritzar allò sobre el que no estem d'acord.

Diferents comprensions de l'existència porten a diferents catàlegs de virtuts, diferents estils i modalitats de deliberació i d'acció, classes de discursos distints, diferent ús del material empíric, de l'aforisme i de l'anècdota. Però, la incommensurabilitat no impedeix un debat i un encontre racionals. En aquest encontre una tradició es reconeix inferior quan la seua pròpia història condueix a un fracàs radical, a l'esterilitat, a la manca de recursos davant d'un problema, i la rival proporciona recursos adequats per explicar per què va fracassar l'altra, segons els seus propis criteris. Açò porta un imperialisme cultural implícit: una d'entre les tradicions en lliça pot acabar contingentment per alçar-se com racionalment superior a totes les seues rivals. És quan es produeix l'assimilació, integració per desaparició de l'altre.

### **3. Les condicions formals del diàleg entre tradicions culturals**

Si ens fixem en els requisits formals de tot diàleg racional entre tradicions com assenjala J. Habermas (1999), ens adonem de la dificultat d'acomplir-les.

L'objectiu és fomentar una valoració recíproca de les cultures i formes de vida estranyes més enllà de les diferències en allò que ateny a orientacions axiològiques fonamentals.

Açò suposa com pressupostos previs: a) renunciar a la imposició violenta de les seues veritats de fe, a la imposició mitjançant instruments militars, estatals o terroristes; b) reconèixer a l'altre com interlocutor amb drets iguals amb total independència de la valoració que meresquen les seues tradicions i formes de vida; c) ser reconeguts també com participants en un discurs en què, de mode general, cada part pot aprendre de l'altra.

No obstant, tot açò solament es pot aconseguir sota condicions de llibertats que s'hagen atorgat de manera simètrica i mitjançant l'adopció de perspectives que s'hagen introduït de mode recíproc.

Segons J. Habermas (1999: 52), «Pluralisme cosmovisional» significa que les diferents doctrines comprensives, tant si s'estenen per tot el planeta com si ho fan solament a l'interior

de la pròpia comunitat política, discuteixen entre si sobre la veritat de les seues declaracions, la rectitud dels seus manaments i la credibilitat de les seues promeses sense tenir que limitar-se al tipus de raons de les quals cap esperar a les societats modernes un reconeixement general i públic.

Admet que a les controvertides qüestions cosmovisionals, és a dir, a les qüestions existencials, fins i tot un intercanvi discursiu conduït racionalment no acaba sempre en un acord. El dissentiment pot resultar persistent.

Sols cal fer una ullada a la nostra actualitat per a veure quant lluny estem d'aquest ideal de diàleg. Els poders hegemònics, com diria P. Bourdieu, als distints camps de vivència de l'ésser humà condicionen aquest diàleg (Gual, 2003).

#### 4. El mite com a lloc d'encontre

Els mateixos defensors de la incommensurabilitat matisen que sempre hi ha zones de contacte entre les tradicions. Els llenguatges i les tradicions incommensurables no han de ser vistos com mòndades estanques autocontingudes, que no comparteixen res en comú (Bernstein, 2000). Encara que no es done una commesuració perfecta, existeixen sempre punts de solapament i entrecruament. No s'ha de sucumbir al «mite del marc». Els nostres horitzons lingüístics estan sempre oberts. És possible la comparació i en ocasions la «fusió d'horitzons».

Tanmateix, mai podem eludir la possibilitat real pràctica de que no aconseguim entendre tradicions «alienes». Gadamer i Derrida assenyalen que solament mitjançant l'encontre involucrat amb l'altre, amb la seua alteritat, podem assolir una comprensió més informada i matisada de les tradicions a què «nosaltres mateixos» pertanyem. És en l'encontre genuí amb el que és altre i aliè, on podem aprofundir en la comprensió de nosaltres mateixos. Creiem de mode tan natural en els nostres mites que necessitem a l'altre per a descobrir el nostre propi mite. En el «diàleg dialogal», ens dirà R. Panikkar (2002: 43), l'altre és un «alter» i no un «alius», un proïsme i no un estrany. Sense aquesta obertura a l'altre, els mites col·lectius poden tornar-se extremadament perillosos. El *Mythos* és un «allò» que descobrim com tal perquè el situem dintre d'un horitzó comú que ens permet deixar de preguntar per l'enèsim ¿per què? L'acceptem com evident, obvi, natural, vertader, convincent, i no sentim la necessitat d'una regressió a l'infinit. Creiem en allò de tal manera que ni tan sols «pensem» que creiem en allò, «és evident». La comunió en el *mythos* permet la comunicació intercultural, ja que ens permet aprehendre el sentit d'allò que l'altre diu inclòs quan no compartim el seu món conceptual.

L. Cencillo (1998) ens assenjala un lloc comú a tots els éssers humans, un «*mythos* universal». Així són els mites de l'origen: dels aliments i del foc, del mal, de la procreació sexual, de la violència; i també, mites molt estesos però no universals: els germans (Caïn/Abel), el sacrifici primordial, el tresor amagat, la peregrinació ètnica, l'arbre/fruït prohibit, l'elecció enganyosa o el personatge/do valuós però sense aparences i menyspreat. Ara bé, Panikkar (2002: 49) ens diu que el vehicle del mite no és el concepte sinó el *símbol* i és la consciència simbòlica la que ens obre al mite. Si el seu vehicle és el símbol, la seua essència i el seu poder és la fe. Si no es creu en ell, deixa de ser mite i es converteix en mitologia que narra «mites», literatura, narració de mitemes ens dirà. És aleshores quan existeixen mites

transculturals en temps concrets i espais limitats: les «faules» budistes, els mites grecs i indis, les «històries» africanes, les paràboles dels evangelis, la «raó» de la il·lustració, els arquetips de la *psiche* humana, els «contes» de la literatura. Tots aquests “mites” tenen un passaport segellat amb molts visats culturals i són essencialment polisèmics. Tanmateix, no poden reclamar una validesa universal que travesse tots els espais i tots els temps. Els mites perduren durant segles i semblen ser capaços d’adaptar-se i adoptar sistemes conceptuals diferents. Tot i això, de la mateixa manera que hi ha conviccions mítiques que han perdut la seua validesa com el canibalisme, el sacrifici humà, l’esclavitud, la inferioritat de les dones, així com Déu era un símbol quasi universal, per diverses causes aquest *mythos* perd la seua força d’atracció. Hui, hi ha mites que pretenen la seua universalitat, com són una ètica mundial, un mercat mundial, una democràcia planetària, uns drets humans globals; i el *mythos* de la pau, que està adquirint importància universal, sembla generar una acceptació universal, malgrat la divergència d’opinions en allò relatiu a la seua natura i els modes d’assolir-la. Segons R. Panikkar, s’ha d’esperar i preparar una convergència de mites perquè prospere la comunicació intercultural. La dificultat està, segons ell, en que tenim cert control sobre el *logos*, però no podem manipular directament el *mythos*. Jo afegiria que hui al menys és un dels grans intents; que s’assolesca o no, el temps ho dirà. Però aquesta convergència de *mythos*, no és ja una imposició? Com diu molt bé per la mutació d’una cultura de guerra a una de pau, el canvi ha d’aplegar al terreny del *mythos* i no simplement del *logos*. L’art, la literatura, el cine, transmeten un *mythos* de pau o de guerra?

## 5. El *mythos* de la pau

En els anys 80 predominava el cine de ciència-ficció pacifista de S. Spielberg, com ara *Encontres a la tercera fase* (1977), on apareixen mites com el sacrifici primordial i la peregrinació (Gual, 2002). Seria interessant també analitzar pel·lícules com *Matrix* o *El senyor dels anells*. ¿No deuen el seu èxit a alguna cosa més que els efectes especials? ¿No serà el fet de tractar temes que tot ésser humà pot entendre perquè el doten de sentit?

A aquest inici del s. XXI apareix una mitologia de la guerra que ajuda a justificar-la. En el context americà, com assenyala J. M. Guelbenzu (2003), l’art no avança el futur però intueix molt bé el present. En la literatura de Tolkien, en *El senyor dels anells*, apareix com un model que comunica: el bé i la pau som nosaltres —qui siga que siguem— i el mal ve sempre de fora i tracta de trencar la nostra ben guanyada pau mitjançant l’amenaça i la conquesta. Els defensors del Bé situen les hordes del Mal a l’altre costat d’una frontera traçada de mode terminant perquè no es mesclen ni es confonguen. També, P. Subirós (2003) insisteix en això: H. Melville i C. McCarthy en *Blood meridian*, on tot joc aspira a la categoria de guerra, doncs en aquesta l’envit ho devora tot, joc i jugadors. La guerra és el joc definitiu, perquè a més la guerra és un forçar la unitat de l’existència. La guerra és Déu. Ph. Roth en *Human stain* i D. Delillo en *Underworld* no són derrotistes, sols miren i contenen el que veuen: l’eix del Mal està allí, en la seua terra, exactament enganxat a l’esquena de l’eix del Bé. El Bé que els mira i protegeix és també l’ull del Mal. L’economia virtual, hiperespeculativa, i la guerra neta, intel·ligent, com dues variants d’una mateixa negació, la de la confosa i problemàtica realitat ordinària, la dels individus reals i concrets com éssers humans. Un mode de vida embogit i embogidor, de diabòlica intel·ligència, de ciència sense consciència.

D'altra banda, el *mythos* de la pau també pretén aplegar a nosaltres mitjançant l'art dels cors musicals. Cors que poden contribuir tant o més a la fecundació mútua entre cultures que les «erudites» reunions acadèmiques, dirà Panikkar. Un exemple el tenim a l'orquestra West Eastern Divan, que reuneix a joves músics de distintes creences i països d'Orient Pròxim, fundada en 1999 per Daniel Barenboim, músic d'origen jueu (Buenos Aires, 1942) i Edward Said, escriptor i assagista palestí (Jerusalem, 1935), premis Príncep d'Astúries de la Concòrdia. Aquest darrer autor assenyala: «És cert que els intel·lectuals no tenim poder, però contribuïm a canviar l'opinió de les persones, oferim vies alternatives i una visió del món que transcendeix a la política». Sembla que donen la raó a Plató quan diu: «Canviar la música d'un poble és més important que modificar la constitució d'un poble» (*República*, 424c). A través de l'esport, *Fictions fin de siècle* (M. Augé, 2000, 2001), apareixen nous ritus sacralitzats com l'esport a nivell mundial, un ritu participa dels valors simbòlics i escenifica el mite. En la seua manifestació gestual, complementa la verbalitat del mite.

## 6. El mite i el llenguatge simbòlic base de la confiança

El mite sol integrar el símbol però és molt més (Croatto, 2002: 63). La referència a allò transcendent es fa per via de la primordialitat. És l'expressió per antonomàsia de la cosmovisió, a més d'oferir models per a les pràctiques socials i rituals. El procés de simbolització de les coses necessita la sintonia amb una experiència interior que desencadena la seua conversió en significants d'una "altra cosa". El símbol (una cosa, una persona, un succés) és un element d'aquest món fenomènic que ha sigut trans-significat, en quant significa més enllà del seu propi significat primari o natural. El símbol dóna en «transparència» (Ricoeur, 1969: 180), és com una lent que permet veure allò que sense ella no es veu. En el mite, els deus instauren les coses que en una cultura determinada són considerades significatives. El cosmos, l'ésser humà, les lleis, els costums de tota mena (treball, ús d'instruments, vestits, habitatge, arts medicinals), els ritus, els llocs sagrats, determinades formes d'oració, les mateixes Escripures Sagrades.

Podem concloure que els mites reflecteixen alguna cosa més que una estructura universal (Levi-Strauss), donen resposta a problemes de tot ésser humà com assenyala Malinowski, i ho fan en un llenguatge que tot el món pot entendre: el llenguatge simbòlic, la metàfora de què parla H. Blumentberg. Ell mateix (2003) diu que el mite pal·lia l'angoixa que genera el que ell anomena «l'absolutisme de la realitat», un horitzó inassolible que s'expressa en el silenci aterrador del cosmos i la seua pròpia soledat en aquest cosmos. Si el mite és la resposta humana a l'aclaparadora presència d'un univers aliè, mut i insondable, i serveix per a donar nom i sentit a les coses, tota cultura no és sinó «elaboració del mite», però a més, necessàriament es gesta en i des del mite.

D'aquesta manera, amb R. Panikkar (2002: 64-69), reconeixem que cada cultura és una galàxia que viu del seu propi *mythos*, en el qual adquireixen valor concret el que anomenem bé, veritat, bellesa i fins i tot, realitat. El punt de partida del diàleg és l'encontre existencial en un intent genuí de diàleg. El propi diàleg mostrarà allò que ocorre en ell, molt abans que postulem les seues «condicions de possibilitat», en un nivell personal. En aquest nivell, el punt de partida no està prèviament preparat per una ment, o esbossat per una voluntat de poder o d'utilitat. No hauríem d'oblidar la insistència en la puresa de cor per part de la

majoria de les tradicions humanes: Naiskarmya karma de la Gita, la innocència requerida als Evangelis, l'espontaneïtat de l'amor suffí, la instintivitat del Tao, l'eliminació del desig al budisme, la importància de la pura vida a l'animisme. Confiança en lloc de veritat. Confiança significa fiar-se, posar fe en alguna cosa o en algú, posar el cor. Per tractar amb el *aliud* necessitem certesa, per tractar amb l'*alter* la confiança és prou. La pau no pot estar fundada sobre la certesa/seguretat, sinó sobre la confiança/confidència. Per «comprendre» una altra cultura no basta conèixer els seus conceptes, fa falta també comprendre els seus símbols. La comunió en el *mythos* crea solidaritat, però al mateix temps té el perill del fanatisme quan no està compensat pel *logos* del diàleg intracultural.

Per evitar aquest perill, com assenyala Diana de Vallescar (2002: 145), cal traçar una «propedèutica intercultural»: com procedir i què es juga en aquest tipus de relacions. Reaprendre a pensar i viure en clau intercultural suposa reconèixer els mites que creem i que funden la nostra confiança, suposa traure a la consciència la inconsciència filtrada socioculturalment, assajar camins que ens permeten ampliar camps de consciència, sense la qual cosa serà difícil assolir una major comprensió mútua.

## BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, M. (2000): *Fictions fin de siècle*, París, Fayard.  
 — (2001): *Ficciones de fin de siglo*, Madrid, Gedisa.
- BERNSTEIN, R. J. (2000): «Incommensurabilidad y alteridad a revisión», dins DEUTSCH, E. (ed.): *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairós, 91-109.
- BLUMENBERG, H. (2003): *Trabajo sobre el mito*, Barcelona. Paidós.  
 — (1985): *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal.  
 — (1996): *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama.  
 — (1997a): *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.  
 — (1997b): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- CENCILLO, L. (1998): *Historia sistémica de los dioses*, Madrid, Ediciones Fundación.
- CROATTO, S. (2002): «Las formas del lenguaje de la religión», dins Díez de Velasco, F. i F. GARCÍA BAZÁN: *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 61-99.
- DEUTSCH, E. (ed.) (2000): *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairós.
- DÍEZ DE VELASCO, F. i F. GARCÍA BAZÁN (2002): *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, GR. (coord.) (2002): *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GUAL GUAL, A. (2002): «Del lenguaje mitológico a la ciencia ficción. Análisis antropológico», *Actes del XIV Congrés de Filosofia*, Peníscola-València.  
 — (2003): «Nivells del diàleg i possibilitats d'arribar a acords interculturals institucionals», *I Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía*, Universitat de València.
- GUELBEZU, J. M. (2003): «El eje del bien», *El País* 15-V-2003, 13.
- HABERMAS, J. (1999): *Fragmentos filosófico-teológicos. La lucha de los poderes de las*

- creencias*, «Karl Jaspers y el conflicto de las culturas», Madrid, Trotta.
- MCINTYRE, A. (2000): «Incommensurabilidad, verdad y la conversación entre confucianos y aristotélicos acerca de las virtudes», dins DEUTSCH, E. (ed.): *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairós, 110-130.
- PANIKKAR, R. (2001): *El diálogo indispensable*, Barcelona. Península.
- (2002): «La interpelación intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural». dins GONZÁLEZ R. ARNAIZ, GR. (coord.): *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid. Biblioteca Nueva, 30.
- RICOEUR, P. (1982): *Finitud y culpabilidad. La simbólica del mal*, Madrid, Taunus.
- SUBIRÓS, P. (2003): «Utopías imperiales», *El País*, 15-V-2003.
- VALLESCAR PALANCA, D. DE (2002): «La cultura. Consideraciones para el Encuentro Intercultural», dins GONZÁLEZ R. ARNAIZ, GR. (coord.): *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 141-162.

