
La contrariedad complementaria entre las culturas de Europa, de África y de Asia, en la base de América *

por Heinrich BECK

Universidad de Bamberg, Alemania

1. Introducción:

América como encuentro cultural

Estados Unidos y América Latina, en su identidad dinámica, marcan en cierto modo un compromiso de las culturas de Europa, África y Asia (hay que tener presente que en tiempos muy antiguos los indígenas americanos inmigraron desde Asia). En América, estas culturas capitales del mundo mutuamente se penetran, casi como una mezcla química de elementos generativos (por ejemplo, de hidrógeno y oxígeno). Bajo la presión de las circunstancias, esta mezcla se convierte en una nueva materia —la estructura molecular más compleja del agua—, la cual significa una síntesis e integración de sus elementos y una nueva estructura del ser. Sus reacciones químicas, las propiedades del comportamiento de sus elementos no se pueden simplemente deducir de sus orígenes, sino que el agua es algo cualitati-

vamente nuevo. De manera similar, en América las culturas de Europa, África y Asia se ven obligadas a integrarse y construirse en una nueva estructura del ser y de la conciencia humanas, lo cual significa algo cualitativamente nuevo.

Probablemente hasta ahora estas culturas, en gran medida, no han entrado en un encuentro real y viven una al lado de las otras casi sin ninguna comunicación y participación, o en parte también ocurrió o sigue aconteciendo un mutuo desprecio y choque cultural destructivo y humanamente indigno. Pero hay también signos de mejora: como ya ha sucedido varios veces en el pasado, sucederá de igual manera en el futuro, que las circunstancias de presión económicas, sociales, políticas y espirituales «claman» urgentemente por un cambio esencial del ser humano. Quizá, la evolución de la vida está aquí en la necesidad

* Este artículo se presenta como colaboración a la Resolución 53/22 de la ONU de declarar el presente año 2001 como Año del Diálogo entre Civilizaciones. Una versión más desarrollada de este trabajo se presentó en un libro homenaje al Profesor Arnulf Rieber.

de promover un «salto creativo» a un ser humano más rico, más integral, más humano. ¿Será África la «fábrica» de un nuevo tipo del ser humano, más complejo y humanamente más rico? [1].

Para entender desde la raíz esta oportunidad y, por decirlo así, la tarea histórica de Estados Unidos y América Latina, de servir al mundo como ejemplo y lugar privilegiado del encuentro cultural creativo, hay que preguntar por las propiedades características de las culturas originarias. Pues según este concepto, el ser cultural del hombre y las culturas parciales, geográfica e históricamente distintas, se comportan como la melodía y los tonos singulares o, dicho de manera más abstracta, como el todo y las partes. De allí nuestra tesis dice: existe una contrariedad complementaria entre los hemisferios culturales de Europa, África y Asia la cual significa la disposición onto-antropológica a una tal integración creativa.

Vamos a proceder en tres pasos:

En primer lugar miramos la relación esencial de la cultura con la naturaleza que a ella subyace y preguntamos, en cuanto la cultura está fuertemente unida a las condiciones naturales en que se desarrolla, y en qué medida éstas difieren, hasta un cierto grado, en Europa y en el hemisferio afro-asiático. Se insinúa la hipótesis, que ambos ámbitos culturales desde su fondo ontogénico son típicamente distintos pero, con todo eso, pueden complementar-se en su sentido humano.

En la segunda parte queremos probar y diferenciar esta hipótesis por fenómenos

empíricos, poniendo así más de relieve las características distintas y contrarias de las culturas al respecto. En ello se muestra, en primer lugar, un opuesto contrario entre las tradiciones culturales de Europa y Afro-Asia; entonces se destaca un opuesto subcontrario entre África y Asia.

En tercer lugar nos preguntamos, en una reflexión ontológica, si en la diferenciación cultural de la humanidad se expresa una estructura dinámica global de sentido, posiblemente dialéctico-triádica, que pueda dar impulsos y orientaciones para la interculturalidad, su entendimiento concreto y desarrollo ulterior.

2. Primera parte:

La relación de la cultura con la naturaleza y la contrariedad entre los hemisferios de Europa y Afro-Asia

La cultura, como expresión y realización de la vida humana, depende de las condiciones físicas del vivir, ante todo: la estructura de la superficie terrestre y el clima. En este contexto, la cultura es casi la reacción del espíritu humano a las exigencias, desafíos y provocaciones de la naturaleza: la «respuesta» del espíritu humano a la «llamada» de la naturaleza.

Este diálogo del espíritu con la naturaleza, del cual la cultura es resultado y parte, de vez en cuando tiene éxito, pero, sin embargo, en otras ocasiones fracasa. Porque este diálogo siempre se realiza por el concurso de dos componentes: por un lado la naturaleza acciona y habla al hombre, y él tiene que recibir y escuchar. Pero entonces, por otro lado, el hombre puede reaccionar y responder, en cuanto él se

pronuncia a la naturaleza, la forma y la determina, expresando, objetivizando y realizando sus ideas y su voluntad. Así la autoexpresión y representación del espíritu humano en la naturaleza por las obras de la cultura, supone la expresión y representación de la naturaleza en el espíritu humano y a ella, en cierto sentido, responde.

En esta perspectiva, los ámbitos espaciales capitales de la tierra, los continentes en cuanto manifiestan diferencias significativas en el carácter de la naturaleza, provocan reacciones y respuestas del espíritu humano, correspondientemente distintas y así se realizan creando diferentes tipos de cultura.

En primer lugar, el hemisferio afroasiático se presenta como un gigantesco bloque de tierra firme, cohesionado y relativamente poco fraccionado, como un inmenso continuo de contrastes y determinado por un así llamado clima de espacio, rico en fuerzas. (Se piensa, por ejemplo, en los vientos monzones y alisios que abarcan vastas regiones de Asia y África). Al contrario, el continente europeo muestra un rostro de paisaje finamente diferenciado e ininterrumpido y marcado por numerosos mares y lagos de tamaño mediano; domina aquí un clima moderado. Por eso no debe sorprendernos que en África y Asia la conciencia humana sienta la realidad como una unidad ilimitada de contrastes, desarrollando una capacidad y un hábito básico sensitivo-intuitivo correspondiente. Sin embargo, en Europa, la conciencia de la gente intenta ante todo distinguir y estructurar la realidad racionalmente y busca por definiciones y clari-

dad diferenciada. La primera disposición de la conciencia humana parece más inmediata y originaria en su relación con la realidad, la segunda, es decir, la diferenciación racional, significa más distanciamiento y reflexión abstracta. Las dos disposiciones de conocimiento y conciencia parecen ser opuestos y contrarios hábitos y proporciones al ser y así podrían complementarse en un encuentro intercultural, al enriquecer la vida espiritual de la humanidad.

Es claro que la descrita vinculación de la estructura de la conciencia y de la estructura de la naturaleza, no implica ningún deduccionismo monocausal de lo psíquico-espiritual desde lo físico material. La opinión según la cual lo espiritual y cultural no es más que un efecto solo de sus condiciones físicas y materiales, no atendería suficientemente a la libre autodeterminación del espíritu humano y a su propia responsabilidad para sus actos y disposiciones. Por eso, en este contexto no se habla de una determinación total, sino mucho mejor, de una disposición inicial de la conciencia por parte de la realidad física. La naturaleza de la cual el hombre procede y en la cual vive, le fija a éste una provocación y una tarea, a la que él intenta responder y adaptarse por un desarrollo correspondiente de su conciencia y actitud.

3. Segunda parte:

Ulterior elaboración de las disposiciones básicas de las culturas

Queremos explicar, primero, aún más la contrariedad espiritual fundamental entre el hemisferio europeo-occidental y el

afro-asiático y, segundo, una ulterior distinción, sub-contraria, entre el africano y el asiático.

3. 1. La contrariedad espiritual entre Europa y Afro-Asia

Mientras que en el opuesto contradictorio los dos juicios predicados totalmente se excluyen, en un opuesto contrario los juicios están distanciados lo más lejos posible, pero tienen una base común por la cual pueden mediatizarse. En este sentido, en lo siguiente, vamos a mostrar que la conciencia europea y la afro-asiática forman un opuesto contrario.

Como ha sido mencionado, la conciencia europea se inclina a una distinción y diferenciación racional y, así, acentúa y exhibe la pluralidad de los entes dentro de la unidad del ser experimentado, mientras que la conciencia afro-asiática más originariamente intuye el contexto profundo del todo y así mantiene y subraya la unidad del ser dentro de la pluralidad de los entes, lo que se manifiesta en múltiples fenómenos culturales a través de la historia.

Así, en Occidente la relación con la realidad se caracteriza por la intención de objetivar las cosas, de determinarlas y tomarlas directamente por conceptos racionales. Al contrario, el espíritu original del hemisferio afro-asiático, no intenta dominación, sino participación e integración en la intuible estructura de sentido de la naturaleza. En la conciencia europea, la unidad de la realidad emerge y se separa en una multiplicidad de diferencias; el acento va de la unidad a la multiplicidad. En la conciencia asiática y africana, la multipli-

cidad y lo distinto no se desmarcan explícitamente frente a la unidad básica, sino que permanecen en ella o regresan a ella. Frente a la pluralidad y diversidad se acentúa aquí la unidad. En el espíritu europeo, la fuerza originaria se encuentra en el análisis de las relaciones y en mantener separadas las diferencias; la debilidad, empero, se halla en peligro de una separación de las diferencias y de un extrañamiento. En el espíritu africano y asiático, la capacidad particular se halla en la conservación de equilibrio y la armonía de los contrastes en la unidad, la debilidad quizás, en una insuficiencia de diferenciación. El interés del europeo se dirige más hacia fuera; él busca su libertad por medio del dominio científico y técnico de la naturaleza material. La orientación del africano y del asiático se dirige, en cambio, claramente hacia dentro; ellos anhelan su liberación por medio de la integración en la naturaleza o en la unidad espiritual del ser.

Generalmente, pues, se puede decir que la conciencia europea subraya más y acentúa la pluralidad de los entes diferentes, mientras que el espíritu afro-asiático insiste más en la unidad del ser mental o natural. Esta tipificación se observa en la relación de la cultura respectiva a la naturaleza, al hombre y a lo divino. Vamos a dar algunos ejemplos de estas conexiones.

La relación con la naturaleza en occidente está caracterizada por la idea moderna de ciencia la que —no por casualidad— se originó en Europa. Esta ciencia intenta un análisis y disección racional de la realidad en partes distintas, de la unidad de la experiencia inmediata en unidades más pequeñas, para que de

éstas se puedan construir técnicamente nuevas unidades más complejas, las cuales corresponden a las intenciones creativas del hombre. Por actos de la ciencia y de la técnica disuelve las estructuras de la naturaleza dada en sus elementos y funciones elementales, y recompone estas nuevas estructuras según los fines de su espíritu. Así, se mediatiza la evidente intención del espíritu europeo de dominar la realidad. Al contrario, en África la conciencia humana siente la realidad directamente como unidad ilimitada. Por eso, la medicina afroasiática no tiene un método explícitamente lógico-analítico (como la europea). Más bien observa al hombre entero, su organismo entero o también su ámbito social. Según la medicina africana, por ejemplo, la enfermedad significa un debilitamiento de la fuerza vital, la cual emana continuamente desde la fuente divina al organismo entero. Si los «canales» de aquella fuerza están «obstruidos» deben «purificarse». La terapia, pues, ante todo consiste en la «eliminación de las perturbaciones», causadas por la enfermedad en el enfermo con respecto a la naturaleza desde cual vive, a sus prójimos con los cuales vive y también al invisible «trasfondo» divino en el cual vive.

Resumiendo, podemos decir: un opuesto contrario el que tiene que mediatizar en dirección a una medicina «integral» se halla entre la medicina europea que más se dirige a las partes distintas y menos al todo, por un lado, y la medicina afroasiática que más se ocupa del todo y menos de las partes, por otro lado.

El concepto de lo real contrario-complementario de las culturas occidental y afro-

asiática se pone de relieve especialmente en su relación con los prójimos. Muy típica de la cultura europea es su vigorosa acentuación de la persona individual frente a la conexión del todo real (hasta la degeneración en un individualismo egocéntrico). Con esto están vinculados varios fenómenos históricos: la proclamación de los derechos individuales del hombre como fundamento del «Estado de derecho», la exigencia de la libertad de conciencia, por la cual está simultáneamente exigido el respeto a la decisión individual de la conciencia, aún cuando ésta se oponga a la opinión común. Estos derechos básicos del hombre, sin duda, representan una contribución muy importante de la cultura occidental a una integración mundial y a un orden de la paz (no se conocen contribuciones similares desde otros círculos culturales). Esta tendencia a un destacarse del individuo produce evoluciones sociales, que —porque parcialmente representan exageraciones de lo individual— permanecen discrepantes con respecto al valor del ente humano: en la economía los «libres empresarios» (para los cuales es valedero solamente el principio capitalista del máximo provecho individual), en la política la idea democrática de la «autodeterminación» del pueblo (la cual puede interpretarse también en el sentido de un relativismo absoluto con respecto a los valores jurídicos y morales), en la ciencia el dogma de la «libre investigación» (la cual puede inducir al particularismo e individualismo ideológico) etc.

Asia, en cambio, no ve en la acentuación del individuo un valor deseable; más bien el yo individual debe ser superado y eliminado (tal como lo expresa el objetivo

de una vida contemplativa en el Hinduismo y en el Budismo), o totalmente integrado en lo colectivo, o bien, en la armonía del todo. El axioma de la «preponderancia del todo frente de las partes» es valedero también en los indígenas africanos. Aquí, el individuo está, por así decirlo, definido exclusivamente por su relación con los otros miembros de su tribu. Una cierta forma de vida está atribuida también a los antepasados, en cuanto (y solamente en cuanto) están presentes en la conciencia de sus familias y de la comunidad.

Por tanto, en la cultura afro-asiática, el sujeto individual siempre queda «oculto» y cubierto en el todo concreto, lo que de manera similar sucede en las artes. En la música africana, por ejemplo, es desconocido un «concierto» del tipo europeo. No hay ningún distanciamiento entre músicos y participantes y el auditorio solamente —y críticamente!— oyente, sino que todos los presentes están incluidos en el todo del ritmo de los tambores como actuantes. Es muy significativo en este contexto que ninguna cultura musical fuera de Europa (ni la asiática ni la africana) ha generado una polifonía real —una polifonía en la que las voces singulares son plenamente diferenciadas— y, a través de la pléthora de sus diferenciaciones, al mismo tiempo plenamente relacionadas a la armonía primigenia pre-establecida. Relacionado con este fenómeno ocurre que en el arte pictórico, la representación de la «perspectiva», la proyección de la «tercera dimensión» y definitoria del espacio, es un «invento» europeo (introducido por Leonardo da Vinci). La perspectiva es desconocida en la «pintura de la superficie»

china original, sobre la que está omnipresente el «medio indelimitable».

La referencia a lo real, contraria de las culturas, se muestra básicamente en proporción a la naturaleza que se aumenta en el comportamiento con los prójimos y culmina en la relación con lo absoluto y divino. Mientras que en la cultura occidental la diferencia del ser divino, ilimitado y absoluto, se destacó como «trascendencia» frente al mundo espacio-temporal, limitado y contingente, en la espiritualidad afro-asiática ambas dimensiones no divergen tanto; allá la cercanía y la «inmanencia» de lo divino se acentúan más.

En la religiosidad africana los antepasados mismos están entrando paulatinamente en la dimensión de lo divino. Y aún lo divino a veces se comprende como el origen de la serie de antepasados. Así, por ejemplo, según el cristianismo específicamente africano, Jesucristo está interpretado como el primer antepasado, omnipresente y todopoderoso, como omnipotencia inmanente en todos los entes.

En la religiosidad asiática igualmente la trascendencia está menos acentuada que la inmanencia de lo absoluto y divino, sea que la vida humana está totalmente determinada como destino («kismet») por su fondo divino y entre ambos no existe ninguna distancia por la cual se posibilita la libertad (con el Islamismo), o sea que lo divino (según la comprensión hindú) se manifiesta siempre de nuevo y de manera limitada, básicamente con igual rango en los distintos tiempos y lugares, como en los llamados «Avateres».

Por eso el hombre asiático no se considera como trascendente «verticalmente» a sí mismo y sus condiciones espacio-temporales (como es típico de algunos místicos europeos), sino que busca entregarse «horizontalmente» a sí mismo en el todo común. Compárese en este contexto el «mandamiento de la sabiduría» en el Taoísmo: fundirse a sí mismo serenamente sin 'sí mismo' con la corriente de la naturaleza y del destino; o el principio ético del Confucionismo: ordenarse totalmente en la estructura de la sociedad.

En contraste con este hábito más «femenino» (más receptivo y respetuoso) aparece la cultura europea en primera línea «masculina», es decir determinante y dominante. Tal mentalidad se expresa —y culmina— en la religión cristiana, tal como ella se ha interpretado en Europa en una comprensión 'típicamente europea' de la religión. Aquí el ser divino no se entiende como inmanente con la naturaleza, sino más trascendente, no como madre que da a luz y trata con amor, sino como padre que crea el mundo y se coloca frente a él (que el mundo se 'objetiva'). Él es su «Señor y soberano todopoderoso», lo que puede aún acrecentarse, en la reflexión trinitaria, como un «triumvirato». Al contrario, en la espiritualidad asiática se adoran diosas y, con ellas, la feminidad y la maternidad.

Está claro en este contexto que un concepto de lo divino más completo y más adecuado no se puede obtener, si uno (el europeo o el asiático) impone la desaparición del otro. Es más bien necesario una combinación integrante de ambos, es decir una combinación, acto-teóricamente funda-

da, tanto de la espontaneidad como de la receptividad. Pues de tal modo las unilateralidades en las disposiciones mentales occidentales u orientales pueden superarse en la perspectiva fructífera de un encuentro abierto.

3.2. La subcontrariedad entre África y Asia

El 'opuesto contrario', ejemplificado por las aclaraciones anteriores, no excluye grados intermediarios o transiciones continuadas. Así incluye el 'opuesto subcontrario', cuyos polos expresan una mayor cercanía que los del opuesto contrario. A lo que parece ahora, aquel opuesto subcontrario se puede introducir en la reflexión de las interrelaciones de África y Asia. Pues, según las caracterizaciones arriba presentadas, las esferas culturales de África y Asia concuerdan en la desvalorización de la racionalidad analítica y abstracta. Aprecian más bien la conciencia intuitiva de la «unidad del contexto», la armonía y el equilibrio de los opuestos. Pero dentro de estas comunidades algunas diferencias significantes se ponen de relieve, representando el opuesto subcontrario. Así el ensayo de comprender ontológicamente la estructura geográfica de la cultura del género humano se perfila aún más.

Sin duda, la culturalidad africana y asiática acentúan la armonía y la unidad integral; pero lo hacen en una manera cualitativamente opuesta: la espiritualidad africana desde un impulso del ser natural, la asiática desde la tranquilidad distanciada y serena. Estas caracterizaciones, vamos a explicarlas bajo el triple aspecto de la relación a la naturaleza, al hombre y a lo divino y absoluto.

La mentalidad africana se expresa propiamente por movimientos rítmicos. La música, la danza y el drama penetran en toda la vida y en todas las regiones de la existencia. El ser de la naturaleza material se experimenta como un acontecimiento totalmente rítmico. Este movimiento se continúa por medio de una 'identidad eidética' hasta lo espiritual y se presenta perfectamente por las obras culturales. La mentalidad asiática, en cambio, muestra un hábito más contemplativo, el cual puede profundizarse en una mística filosófica, como en el Budismo. La unidad, la armonía y el equilibrio se basan en una «insistencia» comunitaria enfrente de la naturaleza y en un dejar venir y suceder todas las cosas.

En la cultura africana el espíritu entra, por así decirlo, en la materia, «vibra» con ella, se «encarna» en ella y la satisface. En la cultura asiática, en cambio, el espíritu se retira de la materia, en cuanto busca traspasarla, incluso superarla, como en el Hinduismo.

Conforme a eso, en la cultura africana la unidad del ser espiritual se encuentra en y con la pluralidad de los entes materiales, en medio de ellos; es inmanente a ellos. En la cultura asiática, por el contrario, aquella unidad se busca más allá de los entes materiales; es trascendente a ellos. La «armonía africana» procede del ser; se realiza por una vitalidad primogenia. La «armonía asiática» procede de la consciencia; se realiza por la tranquilidad distanciada espiritual.

La relación a la naturaleza, en la cual el espíritu intenta no dominar la naturale-

za científico-técnicamente, sino vivir con ella consonantemente, se prolonga hasta la relación al hombre. En eso, quizás, las diferencias típicas de las culturas pueden destacarse más distintamente. Mientras que en la cultura occidental el individuo humano está distanciado por estrictos límites frente a los otros, según la concepción africana la individualidad humana consiste exclusivamente en sus relaciones a los prójimos, al todo de la tribu y de la naturaleza. En ello se ve el sumo valor de la individualidad humana.

Según la concepción asiática, en cambio, la individualidad se define como algo que tiene que superarse a causa de sus limitaciones. Se encuentra condicionada por el hundimiento del espíritu en la materia, el que por su multiplicación espacio-temporal sufre su limitación de su unidad. Así, en la espiritualidad asiática, el deseo por unidad y armonía ilimitadas implica la superación de la materia así como de la individualidad humana.

Estas concepciones diferentes de la individualidad humana se continúan, en cierto modo, más allá de la muerte. Según el concepto de la cultura africana las almas de los difuntos viven en la comunidad de sus familias; las ayudan, inspiran y protegen como sus «buenos espíritus». Según el concepto asiático es, por ejemplo en el Hinduismo, un mal y un signo tanto de falsa detención como de falta de libertad, si las almas de los difuntos aún permanecen entre los vivos. Conforme a eso, los cadáveres en la cultura africana se entierran (deben devolverse a la unidad inmediata de la naturaleza material). En el Hinduismo, empero, se incineran (a fin de

que puedan terminar su superación de la materia).

Una expresión ulterior, típica de la diferencia entre la espiritualidad africana y asiática con respecto a la relación al prójimo y a la comunidad puede verse en la diferente manera por la cual la cultura se transmite: En África es la tradición oral, la que a través de la palabra viva lleva una expresión directa de la vida de las generaciones. En cambio, en Asia se prefiere la tradición escrita, la cual muestra frente a las generaciones intermediarias un cierto «estado propio» y una cierta «distancia».

La concepción de unidad y armonía, diferentemente acentuada en los espacios culturales de África y Asia, se manifiesta finalmente en la relación a lo absoluto y divino. Mientras que, como ya se ha mencionado arriba, en la mentalidad europea la diferencia y la trascendencia del ser divino están elaboradas racional-agudamente en frente del mundo limitado y contingente, en los espacios culturales de África y Asia se acentúan la unidad de ambos y la inmanencia del absoluto y divino.

Eso, de una manera más inmediata, ocurre en la cultura africana: Lo divino aquí está concebido como el origen de los antepasados, por el cual la corriente vital emana. Así lo divino es efusivamente junto al género humano y a la naturaleza y permanece en ello creativamente eficiente. En la espiritualidad asiática falta tal inmediatez e la inmanencia vital de lo divino; más bien aquí se realiza un distanciamiento espiritual, causado ante todo por un tender a la superación de lo

material «adentro». Por eso podría hablarse de una 'inmanencia de la trascendencia como trascendencia'. Así en el Islamismo, oriundo de Asia occidental, el dios uno y absoluto se concibe en verdad como trascendente frente a la multiplicidad del acontecimiento mundial, pero de tal manera que este acontecimiento por él está totalmente determinado y una distancia del encuentro libre apenas se concede. El Hinduismo sud-asiático conoce una multitud de manifestaciones de lo divino en la naturaleza y la historia de modo que la unidad de lo divino parece ser sumergida en la diversidad del mundo, pero sin entremezclarse con él absolutamente. En Asia del Este el Budismo, el Taoísmo y el Confucionismo conciben lo absoluto no como un «tú» personal, trascendente enfrente del mundo y del género humano, sino —de manera diferente— como base inmanente de medida. De allí resulta el hábito ético de una específica «tranquilidad serena» y «sabiduría».

4. Tercera parte: Interpretación onto-antropológica de estas disposiciones como estructura dinámica (triádica-dialéctica)

A fin de prevenir posibles malentendidos se indicará lo siguiente: las disposiciones culturales arriba descritas deben ser comprendidas como objetivaciones no solamente de una facticidad empírica, sino de una disposición espiritual fundada en el ser humano. Por eso pueden evitarse no solo la posición monística, según la cual las diferencias no serían más que «variaciones» arbitrarias de un «tema» cultural único e idéntico, sino también la posición pluralística, según la cual las culturas par-

ciales no tendrían ninguna base común y quedarían —sin vínculos humanos— en una simple e infructuosa co-existencia. Se insinúa en este contexto más bien una interpretación de los extremos en el sentido de una semejanza graduada o de un organismo espiritual.

Según tal interpretación los miembros individuales muestran una cierta autonomía e independencia así como una relativa necesidad de complementación recíproca. Pues no es sino en la interacción de la complementación que logran alcanzar la «totalidad del ser», hacia lo que están pre-dispuestos, y en el cual encuentran su propia y completa identidad. A diferencia de un organismo puramente biológico, cuyos miembros están en cierta medida determinados en su función por algo distinto, aquella identidad es, por la unidad trascendente del todo, un organismo espiritual, el cual consiste de miembros que reciben su determinación de su propia decisión libre y responsable, la cual pueden tomar como respuesta a exigencias reconocidas de mayor sentido. Es decir: las personas humanas no son puramente «objetos», sino sobre todo «sujetos» del dinamismo de la comunidad humana y de la paz mundial.

En esta perspectiva onto-antropológica la cultura en general aparece como resultado de un continuo encuentro entre naturaleza y espíritu. Esta relacionalidad óptica se manifiesta, sin embargo, de una manera diferente en cada cultura parcial: En la cultura europea-occidental — lo que se destaca especialmente desde los principios de la edad moderna — el espíritu sobre todo está dirigido al orden racional, a la dominación técnica de la naturaleza y a la asi-

milación de ella con respecto a su provecho para el hombre. La naturaleza no se comprende como un valor y un sentido subsistente, lo que implica un parcialmente agresivo y destructivo hábito. El espíritu aquí se comporta hacia la naturaleza como una antítesis.

En cambio, en la tradición cultural afroasiática el espíritu busca primeramente armonía y unidad, es decir participación e integración. Esta tradición, así, implica no solo la unidad, sino también la diferencia de espíritu y (pues de otro modo no se podría hablar explícitamente de una unidad de ambos), promoviendo así un hábito de síntesis.

Una 'síntesis', sin embargo, se basa en la reunión de una 'tesis' y 'antítesis'. Tiene, por lo tanto, su base tanto en la una como en la otra. En vista de esta doble raíz de la síntesis, se entiende que en la cultura africana se realiza la vida en cuanto el espíritu fluye de y en la naturaleza material (en el sentido de participación directa): En la cultura asiática, en cambio, se realiza la unidad espiritual más por medio del distanciamiento y de la confrontación con respecto a la naturaleza material. Así la cultura asiática acentúa la proce-sión de la síntesis a partir de la antítesis.

Con eso se manifiesta el perfil concreto de una interpretación integral-ontológica de la unidad entre la naturaleza y cultura en el sentido de un concepto del ser triádico-dialéctico: La naturaleza (la cual precede a toda elaboración cultural como el subyacente original «Ser-en-sí») se comporta, por así decirlo, como la 'tesis', enfrente de la cual la cultura europea-occidental se des-

taca agudamente como la antítesis (el «Ser-enfrentado-a-sí»). Las culturas de África y Asia representan —de una manera respectivamente diferente— la síntesis y la armonía del espíritu humano con la naturaleza (el «Ser-regresante-a-sí» o la Re-in-sistencia del Ser).

Así se abre la mirada a la posibilidad de un «con-cierto» armónico creativo de las culturas mundiales. A lo que parece, en ello están puestos el desafío y la tarea de hacerse permeables —una cultura para la otra—, de marcar las unilateralidades y limitaciones humanas como tales y de ensayar el cómo eliminarlas. De tal modo, quizás, podrá desarrollarse, por medio de una complementariedad recíproca, una humanidad plenamente viva, es decir culturalmente diferenciada y universalmente integrada.

Nuestro intento de interpretar la unidad actual de naturaleza y cultura en un sentido dialéctico-triádico podría recordar, en algunos aspectos, el principio de la filosofía hegeliana. Pero no comparte las presuposiciones idealistas. Por la designación de la naturaleza como 'tesis' está prescindida de la concepción que la naturaleza sea una «posición» del espíritu absoluto. Con la naturaleza en nuestro contexto se concibe solamente al ser inmediato y relativamente indiferenciado, el cual precede y subyace a la elaboración espiritual y a la cultura. La designación de la cultura occidental como 'antítesis' tampoco implica una agresividad esencial, sino más bien un enfrentarse, lo que como tal representa un proporcionarse constructivamente a la naturaleza (aunque, es verdad, esta potencia y capacidad originariamente positiva, en

el curso de la historia en parte se ha pervertido en un hábito y actitud negativo y destructivo). Tampoco aceptamos que la antítesis, en cuanto es un mal estado, negativo-destructivo y hiriente, siempre y necesariamente emboca a la síntesis, es decir al bien, la armonía y la paz; y tampoco que no hay otro camino al bien que antes produzca el mal. Un tal idealismo dialéctico, que justifica un racionalismo filosófico, no correspondería ni a la experiencia de la historia ni a la libertad y autorresponsabilidad del hombre.

La terminología hegeliana, que hemos usado (con algunas restricciones) puede concebirse como la versión moderna-occidental de un concepto triádico de lo real. Una versión antigua-occidental se encuentra, por ejemplo, en la doctrina platónica de la «tricotomía del alma».

Conforme a esta doctrina está considerada primeramente un «Alma de los Apetitos», el cual funciona como la base de la vida y corresponde al bajo vientre. Contrariamente opuesta a ella está situada el «Alma-Espíritu», el cual es el lugar de la intuición y participación de las ideas y corresponde a la cabeza. Entre estas dos mediatiza el «Alma del Temperamento», que representa el asiento de la valentía y corresponde al pecho o al corazón.

Con respecto a estas atribuciones se puede decir que la mentalidad europea se refiere especialmente a la «cabeza», mientras que en la cultura afro-asiática se acentúa el «corazón», desde el cual el hombre se dispone y vive. En ello, según las explicaciones anteriores, la cultura africana está motivada más por el «vien-

tre», la cultura asiática, en cambio, más por la «cabeza».

El concepto triádico de la realidad en la filosofía occidental se ha elaborado sobre todo en el neo-platonismo (en Plotino, en Proclo y en Pseudo-Areopagita). Pero puede encontrarse también en otros círculos culturales de modo que se insinúa aquí la presunción que por el concepto triádico se representa un «arquetipo» interculturalmente válido.

En el espacio cultural africano se conoce aquel arquetipo triádico. Según una tradición mitológica egipcia, por ejemplo, la unidad de lo divino se diferencia en sí misma por la tríada de los dioses principales Re (=Dios Creador), Ptah (=Dios Palabra) y Amun (=Dios Espíritu). El primero puede comprenderse como la fuerza primigenia vital (especialmente del sol), el segundo como la conciencia que se realiza distanciándose desde el origen, el tercero como una indicación de la alegría amorosa por la cual los entes están reunidos.

En el espacio cultural asiático se encuentra primeramente la «Trinidad» hindú (trimurti) de los dioses principales Brahma, Vishnu y Shiva: El ser primigenio e ilimitado se ocupa como «Dios Creador» (Brahma) al emerger en una variedad de seres limitados. Esta pluralidad es evocada por el «Dios Sustentor» (Vishnu), pero luego es replegada por el «Dios Destructor» (Shiva) en la unidad ilimitada del comienzo. A estos tres conceptos mitológicos de dioses se les asocia los tres momentos filosóficos del Ser: Sat - Chit - Ananda: a Brahma corresponde con particular efectividad el «ser reposado en sí» (Sat), en

Vishnu resalta, sobre todo, la conciencia, o bien, el Logos (Chit), y mediante Shiva, finalmente, debe sobrevenir la armonía voluptuosa (Ananda).

Por tales indicaciones del carácter trascendental y transcultural del pensamiento triádico, nuestro ensayo de un entendimiento onto-hermenéutico de la conexión integral entre naturaleza y cultura, sin duda, puede confirmarse y ponerse en una base más amplia.

Vamos a concluir nuestras explicaciones por una vista a la posible continuación de la interpretación presentada en el sentido de una «Analogía et Participatio Trinitatis», como se ofrece por una visión cristiana filosófica-teológica. Eso aparece en este contexto especialmente significativo, porque Jesucristo ha vivido en un lugar en el que las culturas de Europa, África y Asia se entrecruzan.

Conforme a aquella visión la realidad primigenia divina se concibe como unidad tri-personalmente estructurada: La divinidad, esto es, el ser ilimitado en que se basa toda limitación y multiplicidad del ente, está consciente de sí mismo en una palabra esencial («Logos»), donde se coloca, al frente de sí, su esencia más íntima y la «contempla». Así se conduce el ser divino respecto a su palabra, que es su imagen viva e igual, como un «padre» respecto a su «hijo» en una confrontación personal. En la plenitud amorosa de su encuentro los «anima» un espíritu común, en el que se reúnen y se gratifican mutuamente. En ello cada dualidad y oposición están traspasadas (no «borradas» o «extinguidas», sino «llenadas» y «levantadas»).

Partiendo de allí, se puede formular que la cultura europea, en tanto que muestra en su historia, de manera particular, el surgimiento y enfrentamiento del pensamiento conceptual concerniente a la naturaleza material, participa preferentemente en el nacimiento del Logos de Dios (aún cuando aquí, con vistas a la alienación del «Logos europeo» frente a la naturaleza y al origen divino, en términos cristianos se trata, seguramente, más bien de una participación en el «logos divino crucificado»).

La cultura asiática, en tanto que ella busca la unidad del espíritu en el distanciamiento y confrontación respecto a la materia, hay que entenderla especialmente en relación con la procesión de Espíritu divino a partir del Logos divino, que emergido de su origen «paternal-maternal» se encuentra distanciado y confrontado con él. La cultura africana, en tanto que acontece en ella la unidad vital-espiritual de todo ser directamente en la naturaleza material misma, que se experimenta como espiritualidad consumada y en movimiento, parece participar en la procesión del «Espíritu Santo» divino del «Dios Padre» (o bien «Dios Madre») y «vibrar» en ese acontecer divino.

De esta manera, se presentan los tres espacios culturales de la tierra: Europa, África y Asia, partiendo de su origen común, motivados por su sentido y «convocados» a una cooperación significativa en la realidad cultural estructurada de la humanidad.

5. Conclusión

¿El futuro como síntesis cultural creativa?

Desde su fondo ontológico las culturas por principio configuran una contrariedad complementaria; son dispuestas y, en cierto modo, destinadas a interrelacionarse entre sí en un sentido dialéctico-triádico profundo.

Pero en realidad, empero, ese sentido se ha alienado y en parte pervertido de vez en cuando hasta un contra-sentido. Especialmente a causa de eso las culturas sufren experiencias dolorosas de mutuos desconocimientos, frustraciones, violencias y desconfianzas.

Esto implica: Las culturas singulares tienen que superar sus unilateralidades tradicionales y las varias limitaciones y deficiencias humanas. La interrelación entre las culturas tradicionales, entretanto globalizada (por ejemplo por «internet»), fracasaría globalmente y una oportunidad histórica se desaprovecharía, si las diferencias culturales no se compensasen en un sentido positivo-complementario. Para toda la humanidad, no hay otra posibilidad de sobrevivir. Esto es valedero, ante todo, con respecto al poder destructivo enorme de la técnica moderna, que se mostraría en el caso del abuso de la energía nuclear o de la ciencia bio-técnica.

Hoy, las culturas de Europa, de África y de Asia, ya se han penetrado mutuamente, lo que acontece también ejemplarmente en América. Como ya hemos dicho, se podría compararlo con una mezcla de elementos químicos generativos: Bajo la

presión de las circunstancias actuales (las cuales, como tales, son resultados de procesos históricos, a veces muy complicados) las culturas tradicionales están llamadas a originar nuevas calidades humanas del comportamiento. Las culturas tienen que generar una conciencia humana integral con elementos desde Europa, África y Asia, pero elevada creativamente a otra cualidad humana.

Posiblemente, los sufrimientos actuales de la humanidad en cada nivel del ser —en el ámbito religioso y moral, económico, social y político— los cuales aumentan ante todo en América, se pueden entender como ‘dolores de parto’ que llevan a un nuevo ser humano, más integrado, más libre y responsable, más humano y amoroso. Ciertamente, el «nacimiento» podría fallar, podría no encontrarse la base para una paz que asegure la continuación de la existencia y la ulterior evolución cultural de la humanidad. Podría ser que la formación de una identidad más integral y humana, se malograra por falta de receptividad y por falta de una disposición a la co-operación con el manantial divino permanentemente creativo. Podría ser que el género humano se pierda en una catástrofe cósmica. Seguro que por medio de la filosofía no se puede predecir si la historia del mundo se realizará y cumplirá en la dirección de una identidad siempre más profunda, o si está condenada a fracasar por la desorientación y negación humana.

Pero en lugar de un pesimismo y fatalismo, los cuales justamente evocan y causan aquello de lo que se angustian, y en lugar de un optimismo desconsiderado que cree que todas las cosas van a mejo-

rarse automáticamente, hay que abrirse a la alternativa de una esperanza metafísicamente fundada. En esta esperanza se encuentra la responsabilidad auténtica frente a la historia humana, la responsabilidad que no exige el saber anticipado de acontecimientos futuros, sino más bien el riesgo sensato que —según un dicho del filósofo Peter Wust— por un ‘mínimo de entendimiento en el sentido’ arriesga un ‘esfuerzo máximo’.

¿Podemos, en este sentido, quizás decir que estamos ante un salto creativo de la evolución ?

Dirección del autor: Heinrich Beck, Marcusplatz, 3, Postfach 1549, D-96045 Bamberg, Alemania.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 10.1.2001

Notas

- [1] Cfr. BECK, H., el artículo trilingüe: Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis, en BECK, H. y SCHMIRBER, G. (eds.) (1995) *Kreativer Weltfriede durch Begegnung der Weltkulturen* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik) Vol. 9 (Peter Lang, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien) pp. 17-69; Paz mundial como unidad dinámica de contrastes culturales. Fundamentos onto-hermenéuticos para una comprensión de la estructura de la cultura humana, como perspectiva de una comprensión «dialéctico-triádica» de la realidad, en BECK, H. y SCHMIRBER, G. (eds.) (1996) *Paz creativa a partir del encuentro de culturas del mundo* (Maracaibo, Editorial de la Universidad de Zulia), pp. 21-88; World peace as dynamic unity of cultural contrarities. The onto-hermeneutic basis for an understanding of the structure of the culture of mankind as a perspective for a «Dialectic-Triadic» conception of reality, en BECK, H. y SCHMIRBER, G. (eds.) (1996) *Creative peace through encounter of world cultures* (Sri Garib das Oriental Series, n.º 200), (Delhi, Indian Books Centre) pp. 19-65. Vid también BECK, H. Das ek-insistentielle Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften in der abendländischen Kultur, en BECK, H. y QUILLES, I. (eds.) (1988) *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV.*

Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen Insistenzanthropologie, 1-6 Sept. 1986 An der Univ. Bamberg (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Vol. 1), (Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris), pp. 171-186; BECK, H. (1996) Transkulturelle Aspekte menschlicher Identität. Ein kultur- und evolutionsphilosophischer Beitrag zur Aktuellen Neuorientierung, en MATIS, H. (et al., eds) (1996) *Festschrift für J. Hanns Pichler* (Berlin)

Summary:

The complementary and contrary opposition relationship among the cultures of Europe, Africa and Asia, as the origin of the American culture

The cultural being of the human person and the specific cultures are related as the whole and the part. There is a complementary and contrary opposition among all the cultures, being necessary to look for its active integration. The paper studies the relationship between culture and nature in order to know if there is a global dynamic of sense that could be the basis of interculturality, analyzing the constitutive elements of each of the main world cultures.

KEY WORDS: World cultures, Interculturality, Nature v. culture

