

# ANTROPOFANÍA INTERCULTURAL

R. Panikkar. Universidad de California en San Diego

1. La paradoja antropológica
2. Antropofanía intercultural
  - 2.1. Fenomenología epifánica
  - 2.2. Tres horizontes antropológicos
    - a) El horizonte *cosmológico*
    - b) El horizonte *teológico*
    - c) El horizonte *antropocéntrico*
  - 2.3. Ejemplos
3. Reflexiones finales

És per a mi un honor haver estat invitat a aquest congrés i al mateix temps una gran responsabilitat.

Un honor gratuït, ja que no sóc un antropòleg especialitzat, ni crec que l'antropologia pugui ésser una especialització com ja suggereix el final de l'*Alkibiades* I de Plató.

Una responsabilitat, perquè sóc conscient que he de respondre no sols a les vostres expectatives sinó a allò que s'espera d'una reflexió sobre l'home en la crisi actual on sembla que l'home s'hagi convertit en un explotador dels seus semblants sota l'excusa de la competitivitat com a únic estímulo antropològic de la societat actual. Què o qui és l'home no pot ésser una qüestió merament teòrica davant de la praxi esgarriosa de la història.

Mi presentación tendrá tres partes:

- I. Consideración crítica sobre el régimen epistémico de la antropología.
- II. Descripción sucinta de lo que sea una antropofanía intercultural.
- III. Reflexión filosófica sobre lo expuesto.

## *I. La paradoja antropológica*

Tenemos tendencia a monopolizar el sentido de las palabras. La palabra 'antropología' de hoy día suele significar «ciencia del hombre», entendiendo ciencia en su sentido moderno, y hombre como una especie muy particular del género animal. Y así tenemos una antropología empírica, otra cultural, otra filosófica, etc. Pero en el fondo, si por un lado no se traspasa el umbral de un *logos* empedregado, de un *logos* que quiere ejercer un monopolio sobre todo lo humano, y si por el otro no se supera el concepto de hombre, esto es, como especie, la «ciencia del hombre» se queda corta.

La palabra, en su sentido actual, parece ser que data de 1501, cuando el anatómico de Leipzig Magnus Hundt empieza a usarla. Hasta bien entrado el mismo siglo la antropología se estudiaba como un capítulo de la psicología metafísica que comprendía Dios, los ángeles y los animales. Pero aunque 'antropología' sea palabra moderna, su contenido se remonta a los albores de la civilización. El hombre en cuanto hombre es aquel ser que se pregunta por sí mismo. «Factus eram ipse mihi magna quaestio» (yo mismo me era un enigma) escribía Agustín autoexaminándose (*Confessiones*, IV, 4).

La locución *anthrôpologeîn* tenía sentido peyorativo de habla vulgar (Aristóteles, *Ethica nicomachea*, 1125 a 5) o bien significaba la condescendencia divina de hablar un lenguaje comprensible para los mortales (hasta Leibniz). Fue sólo cuando el *logos* se convirtió en la Diosa razón que la palabra antropología adquirió el sentido del estudio racional del ser humano, un sentido que aún conserva incluso en aquellos críticos de la razón que no se percatan de que si el hombre es más que razón resulta un tanto inapropiado estudiar lo que es el hombre a la sola luz de la razón, según el conocido cuento del borracho que habiendo perdido en la calle la llave de su casa (del conocimiento) la busca debajo de una lámpara (la de la razón) y que al ser preguntado por si sabía si la había perdido allí responde que no, pero que no podía hacer otra cosa puesto que allí había luz... (¿Tenemos sólo una lámpara?)

En el afán de subirse al carro prestigioso de la ciencia moderna muchas antropologías actuales que circulan con este nombre, al pretender ser objetivas, se han convertido en zoologías que estudian la especie zoológica humana. Una Enciclopedia de 1971 todavía describe la antropología como «ciencia del hombre, esto es, la ciencia de la evolución de la Humanidad y de los grupos humanos» [Rialp, II, p. 417]. Con ello se deja fuera de su alcance al hombre como persona única. La dimensión de unicidad, que es esencial para la dignidad de cada uno de nosotros, no tiene cabida en estas antropologías. Se nos convierte en un ejemplar de la especie humana, dejando fuera al hombre real que no puede caer dentro de la clasificación de las tales antropologías, puesto que el hombre real y concreto no es el clasificado sino el clasificador: y éste no puede entrar en la clasificación.

*Tí pot 'oîn o ánthropos*; «¿Qué es el hombre?» (Platón, *Alkibiades*, 129 e). Lo preguntó ya Sócrates explícitamente dirigiendo la atención al conocimiento de sí mismo.

La antropología platónica que influyó profundamente en Occidente hasta bien pasado el Renacimiento parte de la interpretación socrática de la famosa frase de Chilón, uno de los siete sabios de Grecia, y luego grabada en el frontón del templo de Apolo en Delfos: *gnothí sautón*, conócete a ti mismo. Este *sí mismo* es el hombre. El hombre es aquel *autós* que no puede conocerse a sí mismo si no se ve en el espejo del otro –y en última instancia de Dios, diría Sócrates haciéndose eco de una sabiduría ancestral. No voy a entretenerme en hacer una tipología de las muchas ciencias antropológicas que circulan con este nombre. Voy solamente a señalar una aporía.

La aporía puede formularse diciendo que la antropología es una ciencia imposible o que no es ciencia en el sentido moderno de la palabra. En efecto, el hombre es un ser cuyo autoconocimiento pertenece a su misma naturaleza, de manera que lo que el hombre piensa de sí mismo no le es extraño y entra en su misma definición de

hombre. Ahora bien, para saber lo que el hombre es hay que preguntárselo a sí mismo. Pero este *sí mismo* no lo agota ninguna posible respuesta objetiva. Si el objeto de la antropología es el hombre, el hombre se ha convertido en objeto. Y el hombre no es sólo ni primordialmente un objeto. Es un sujeto, pero un sujeto con una característica fundamental: su autocomprensión pertenece a su misma constitución. El hecho de que el hombre se conozca a sí mismo o crea conocerse a sí mismo pertenece a lo que el hombre es: el hombre es el ser que se conoce a sí mismo, que reflexiona sobre sí mismo, que se plantea a sí mismo el sentido de su existencia por muy inadecuadas que puedan ser sus respuestas. En resumen, el hombre como sujeto no puede ser objeto de ninguna ciencia que lo objetivice.

El hombre es el conocedor y no sólo lo conocido. De ahí que no tengamos derecho a decir lo que el hombre es si excluimos a cualquier conocedor, es decir si no escuchamos a la última vieja de la última isla de los últimos tiempos para que diga lo que ella piensa que es. Ahora bien, lo que uno piensa de sí mismo no tiene porque coincidir con lo que piensan otros de ellos mismos. Si lo que piensa el hombre de sí mismo pertenece a este sí mismo y este sí mismo es la humanidad entera, sería una afrenta a la dignidad humana considerarlo como un mero objeto desde una perspectiva monocultural. La antropología requiere una participación plena de la intersubjetividad humana. La antropología es constitutivamente intersubjetiva –lo que no significa subjetivista. Hay también objetivaciones, siempre relativas, de intersubjetividades, que constituyen cabalmente los mitos.

Esto tiene graves consecuencias. Mencionaremos sólo una: la antropología no es posible en el sentido de las demás ciencias modernas, para las cuales se usan palabras similares como geología, microbiología...

Hay sin embargo una manera honrosa de salvar la palabra, y además más tradicional y profunda: antropología puede significar no tanto el estudio con el *logos* del objeto hombre como la escucha con todas nuestras capacidades perceptivas del *logos* humano, esto es, de lo que el hombre dice sobre sí mismo, de su propio *logos*. *Anthrôpolegein*, antropología en el sentido de *legein*, sería la narrativa que el hombre hace sobre *sí mismo*; sería el decir del hombre sobre sí mismo, el habla que el hombre habla y dice, y con la que se expresa cuando intenta decir lo que él es. Antropología sería entonces no el *logos sobre* el hombre, sino el *logos del* hombre. Pero para esto hay que saber *escuchar* las diversas voces, las diversas canciones, las diversas melodías que el hombre dice, que el hombre canta.

Este *legein* es importante. Este saber escuchar requiere evidentemente simpatía, amor y conocimiento de lo que los otros dicen de sí. Sin simpatía no se puede entender, sin amor no nos abrimos al otro, sin conocimiento no se puede saber lo que los otros dicen de sí –y para conocerlo, en cierta manera, hay que ensimismarse en el hombre. Esto nos introduce de pleno en nuestro tema, puesto que el hombre se interpreta, se ha interpretado y entendido a sí mismo muy diversamente según las distintas culturas de la humanidad.

## II. Antropofanía intercultural

El título de este congreso me inspira a comentarlo diciendo que la «identidad humana» en este «fin de milenio» nos enfrenta con un *imperativo intercultural* insoslayable. No podemos por más tiempo tratar las demás culturas de la humanidad como folklore, por no decir como primitivas y «subdesarrolladas». El hombre se aparece a sí mismo muy diversamente según las distintas culturas. No podemos ya referirnos al ser humano solamente desde una única perspectiva, desde una única cultura, aunque luego se estudien concienzudamente *las otras*. Las culturas no son especies de un género 'cultura'. La cultura en general es una mera abstracción conceptual. Cada cultura es como una galaxia que crea sus criterios de verdad, bondad y belleza; cada cultura es un mundo con *ontonomía* propia, lo que no significa que estemos condenados a un solipsismo cultural o a que no podamos criticar las demás culturas entrando en un diálogo dialogal, como no me he cansado de abogar en tantas otras ocasiones. La interculturalidad no es ni multiculturalidad (que es imposible, puesto que la supuesta multiculturalidad sería una cultura superior, pero *otra* cultura) ni atrincheramiento cultural de mónadas culturales. Hay comunicación posible entre ellas, sea por simbiosis, ósmosis, dialéctica y dialógica en todos los campos de la actividad humana. Lo que no podemos hacer es reducir el hombre a un solo modelo.

La pregunta filosófica que emerge es la siguiente: ¿Debemos, pues, renunciar a saber lo que es el hombre? No, puesto que el hombre es un ser parlante y podemos aprender a escucharle.

Los requisitos de la escucha, aparte de la actitud existencial de la simpatía, son el conocimiento y el amor, los dos en unión inseparable, lo que no quiere decir fusión indistinguible.

Se trata pues del arte y la ciencia del saber escuchar, escuchar al otro y entender lo que dice de sí mismo, pues todo hombre es fuente de conocimiento y *a fortiori* toda cultura. Debemos pues entender no sólo lo que vemos sino también lo que oímos, lo que los otros dicen de sí. De ahí la expresión de *antropofanía* en cuanto estudio de las manifestaciones del hombre sobre sí mismo y no sólo de nuestras propias convicciones acerca del ser humano. El centro de gravedad se desplaza del individualismo cultural a la comunidad humana.

### 1. Fenomenología epifánica

Antropofanía sería el esfuerzo de comprender la manifestación de lo que el hombre dice sobre sí mismo. He dicho comprender, pero quizás hubiese preferido decir describir inteligiblemente. Una de las ramas más pujantes de la filosofía es la fenomenología, que intenta describir lo que aparece, *tò phainómenon*.

Una frase críptica de San Agustín que precede a su confesión de ser precisamente un hombre me servirá de introducción a lo que me he permitido llamar con el nombre nuevo de *fenomenología epifánica*: «Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum» (*Conf.* X, 6, 9). Mi pregunta es mi mirada, mi intencionali-

dad, mi contemplación (traducen algunos); su respuesta (la de las criaturas) es su manifestación, su apariencia, su belleza (traducen otros).

En la fenomenología *noética* clásica (es decir, de Husserl) el *noëma* es lo que aparece a la consciencia trascendental purificada de todas sus adherencias interpretativas. Esto vale dentro de una tradición de la esencia y de una interpretación de la consciencia como racional. Lo que aparece, aparece a esta consciencia y en ella se forma el *noëma*, el concepto objetivable y universalizable. Todos debemos confesar que 'vemos' aquello que esta fenomenología nos ha descrito desnuda y sobriamente. Pero esto no vale para una fenomenología religiosa en la que el creyente afirma ver algo más que lo que el mero observador noético ve. No basta entonces que describamos el *noëma* de su creencia, sino que debemos poder penetrar en el *pisteuma* de lo que él cree ver, si pretendemos describir inteligiblemente el fenómeno religioso. Si el observador noético piensa que describe una tontería cuando describe el culto a la Diosa Juno o la creencia en Shiva describe muy bien lo que el tal observador ve, pero no describe lo que el creyente cree. Describe su *noëma* pero no el *pisteuma*, aquello a que llega con su *nous*, pero no con su *pistis*, con la razón, pero no con la fe. Hay que llegar, pues, al *pisteuma* para poder describir adecuadamente lo que el creyente cree ver. De otra manera describiremos lo que nosotros vemos pero no lo que a él le aparece. Y una buena fenomenología debe abstenerse de juzgar sobre la verdad «objetiva» del fenómeno.

De hecho, lo que aparece al hombre no es sólo lo que se le muestra a su *nous*. A no ser que postulemos que sólo el *nous* es el único órgano del conocimiento, el único ojo con el que el hombre ve. La interculturalidad nos impide caer en un tal reduccionismo.

Una *fenomenología epifánica* intentará describir al hombre como el hombre se ve, se manifiesta, se entiende, se comprende, se describe a sí mismo. Y entonces nos encontramos con que el hombre no utiliza sólo la *episteme* o el *logos*, sino que también se vale de otros órganos de rango distinto. La tradición escolástica cristiana y la tradición budhista tibetana, y con otras imágenes otras muchas culturas, recurren a los tres ojos con que el hombre entra en contacto con la realidad: el ojo de la carne (de los sentidos), el ojo de la mente (de la razón) y el ojo de la fe (de la intuición o del intelecto puro). Así, por ejemplo, Ricardo de San Víctor, influenciado por Dionysius Areopagita, habla de los tres ojos: *carnis, mentis et fidei* (que operan *experiendo, ratiotinando et credendo*) (*De Trinitate*, I, 1). Nicolás de Cusa nos habla de *sensatio, imaginatio, ratio et intellectus* (*De coniecturis*, II, 14). Para saber lo que el hombre es no basta con la sensación, hace falta la imaginación, luego introducir la razón y finalmente el intelecto intuitivo. Eliminando cualquiera de estos ojos la humanidad se vuelve estrábica cuando no tuerta.

Los sistemas filosóficos de la India discuten a porfía sobre los medios válidos de conocimiento verdadero (*pramāna*). Hay distintos modos de llegar a este conocimiento válido. El primer *prāmāna* se refiere a la percepción (*pratyakṣā*). Sin la experiencia sensual, el hombre deja de ser hombre, se extasia, se va y pierde tierra. El segundo *prāmāna*, tan humano como el primero, es la inferencia (*anumāna*). En función de la razón vemos claro que esto sigue a lo otro. Es una segunda forma de llegar al

conocimiento válido, de ver lo que las cosas son y de entender lo que se me dice. El tercer modo es la palabra testimonial (*sabda*), la palabra autoritativa, la palabra a la cual damos verdaderamente asentimiento y que creemos porque el parlante tiene autoridad, reconocemos sus credenciales, y la palabra es palabra, no es escritura, no es libro. Es el reconocimiento de que no lo podemos saber todo por nosotros solos. El cuarto sería la comparación (*upamâna*), que también nos sirve para conocer. Lo que se supone o presupone (*arthâpatti*) sería el quinto. Un sexto *prâmana* olvidado en otras latitudes se denomina *anupalabdhi*, lo que se sabe que se ignora, lo que nos abre a la libertad; sabemos que hay algo más que ignoramos. No entro en esta *agnosia*, que dirían los griegos, emparentada con la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa: aunque aquí estamos en otro registro pues no se trata de un conocer que no sabemos sino de un darse cuenta de la no-existencia (*abhava*), del vacío, del no-ser.

Aduzco estos ejemplos para evitar el peligro de una antropología reduccionista y contribuir a superar el falso dilema de la racionalidad/irracionalidad. Para que el hombre responda a la cuestión acerca de su identidad debe echar mano de todos los medios que tiene a su disposición para autoconocerse.

## 2. Tres horizontes antropológicos

Pero hay algo más. El autoconocimiento del hombre no se lleva a cabo en el vacío. El hombre en sí no existe. El hombre existe en una tierra, bajo un cielo y junto a otros muchos seres entre los cuales sus semejantes ocupan un lugar especial. En otras palabras: la idea que el hombre tiene de sí mismo depende del horizonte de inteligibilidad en el que se sitúa o se encuentra situado; depende del mito en el cual vive, se mueve y piensa. Cómo el hombre se aparece a sí mismo, sus distintas *fanías* (manifestaciones, es-clarecimientos, visiones), darán lugar a otras tantas antropologías, que preferimos llamar *antropofanías*, las diferentes visiones que el ser humano tiene de sí mismo. Esta antropofanía intercultural intentaría captar, dentro de lo posible, cómo el hombre se ve a sí mismo. Pero solo nos vemos bajo una determinada luz que nos rinde visibles (*phainomena*).

Desde este punto de vista podríamos distinguir un triple horizonte o telón de fondo sobre el cual las distintas culturas de la humanidad se han autointerpretado: el cosmológico, el teológico y el antropocéntrico.

a) Un horizonte *cosmológico*. También aquí, simplificando por motivos heurísticos, encontramos tres tipos: el hombre se ha visto como *una cosa más* entre las cosas, como un *microcosmos* y por tanto con un cierto rango superior en el orden cualitativo con respecto al mundo, o bien como el resultado de una *evolución* de entre los demás seres, en especial de los animales. También aquí el hombre se ve a sí mismo superior, pero esta vez en el orden cuantitativo –está más desarrollado, más evolucionado. Estas tres antropologías, especialmente la última, podrían calificarse de *ascendentes*. El hombre conquista su puesto en el cosmos –en donde se encuentra su centro de gravedad.

b) Un horizonte *teológico*. Otros tres tipos aparecen también aquí. En el primero, el hombre es una *imagen* de Dios, imagen más o menos desfigurada o perfecta, en cuyo último caso podría llegar a considerarse un *microtheos*. En un segundo modelo el hombre se considera una *emanación*, bien sea de lo Uno, de Dios o del Ser. Un tercer caso lo representa la visión del hombre como un espíritu caído o también como una «caída» geográfica pero no histórica, por así decir, puesto que sería un espíritu encarnado y como tal superior a ángeles, démones y aun Dioses (según diversas culturas). Estas antropologías podrían caracterizarse como *descendientes*. El centro de gravedad está en la divinidad.

c) Un horizonte *antropocéntrico*, que también lo vemos como triple. En el primer caso lo esencial del hombre es su *corporeidad*, su cuerpo vivo (y no es, por tanto, materialismo indiscriminado) que con métodos empíricos vamos conociendo cada día mejor. Una segunda perspectiva sería la *histórica*, el paso del hombre sobre la tierra en su peregrinación nos va descubriendo lo que el hombre es. El método sociológico tendría aquí la prioridad. Dentro del mismo horizonte también podemos incluir el estudio del hombre en su *autocomprensión*, bien sea como ser racional, animal *loquens, symbolicus, religiosus*, etc. Estos tres tipos de antropologías podrían denominarse *participativas*, puesto que su estudio sólo puede hacerse en relación a un contexto más amplio de aquél en que el ser humano participa.

Ni que decir tiene que este esquema no es rígidamente exclusivo. Hay posibles cortes transversales y mutuas influencias.

Más que elaborar pormenorizadamente lo que hemos indicado mencionaremos algunos casos que nos darán una idea de la amplitud de las opiniones que el ser humano ha tenido sobre sí mismo.

### 3. Ejemplos

1. – Tomemos un primer ejemplo del *Purusa sukta*, el gran himno del *Rg Veda* (X, 90, 1-16), del que traduzco algunos versos:

«El hombre tiene mil formas  
 ...  
 abraza la tierra por todos sus costados  
 ...  
 El hombre ciertamente es el Todo,  
 lo que fue y lo que será  
 ...  
 Todos los seres son un cuarto de él,  
 tres cuartos es lo inmortal en los cielos».

2. – Veamos un segundo ejemplo. El *Satapatha Brahmana* (I, 7, 2, 1-6), otro libro

sagrado de la tradición védica, dice que el hombre nace con cuatro vínculos o deudas (*rma*). Para vivir plenamente tiene que desvincularse, tiene que desligarse de estas «religaciones» que constituyen la «religación» de toda religión. Las cuatro deudas o vínculos son las siguientes: a los Dioses, a los sabios, a los padres y a los hombres.

El primer vínculo lo deshace con el Sacrificio, esto es, con el culto védico que es la cooperación del hombre al sostenimiento del universo.

La segunda deuda la cumple cuando recita y estudia los Veda, esto es, cuando se nutre de la tradición de sus antepasados y asimila la sabiduría de los que le han precedido.

La tercera deuda la cancela cuando a imitación de sus progenitores, él también tiene o por lo menos desea descendencia.

El cuarto vínculo lo liga a toda la humanidad y le obliga a cumplir con el deber de la hospitalidad, esto es, cuando recibe, cobija y alimenta a sus semejantes.

No hace falta hacer notar que estamos delante de otra antropología.

3. – Nuestro tercer ejemplo puede limitarse a recordar la creencia común en muchas tradiciones y cultivada especialmente en la China, donde se considera al hombre como el intermediario libre y responsable entre el cielo y la tierra; sin él ni el cielo es completo ni la tierra se sostiene. Los «cuatro grandes» dice el Tao Te Ching (25) son el *tao*, el cielo, la tierra y el hombre (comúnmente representado por la figura del emperador).

4. – En cuarto lugar podríamos mencionar la creencia común de la Grecia clásica en la divinidad del hombre, ya sea escondida, en potencia, realizada, perdida, etc.

«Yo os saludo, que ya soy Dios inmortal para vosotros y no más mortal» dice Empédocles en un fragmento (112, 4) utilizado luego por Plotino para confirmar su idea de que el auto-conocimiento del hombre le hace descubrir su verdadera naturaleza inmortal y divina (Enn. IV, 7, 10, 38), siguiendo las normas de Platón (en el ya citado *Alkibiades*, 132 b).

5. – Escribe el Génesis (I, 26-27):

«Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza, dijo Dios» una sentencia comentada por el judaísmo y el cristianismo, seguidos por el islam.

6. – La consciencia crítica occidental podría decirse que comienza con la dramática cuestión del africano Agustín:

«Quaestio mihi factus sum» me hago cuestión de mí mismo, me he convertido en problema, aunque el «mihi» no es «me» y mucho menos el ego. De ahí que la antropología upanishádica no pregunte qué es el hombre ni siquiera quién es el ser humano, sino *ko'ham?*, ¿quién soy yo?

7. – Citaremos solo un séptimo ejemplo del tiempo intermedio entre la Edad Media y el Renacimiento, Nicolás de Cusa, quien escribe, en el capítulo *De homine* de su libro *De Coniecturis*, II, 14:

«Ya que la unidad de la humanidad existe humanamente densificada (*contracta*) de la misma manera abraza a toda la naturaleza según esta misma contracción...

El hombre es por tanto Dios, aunque no de modo absoluto, puesto que es hombre; él es, a saber, un Dios humano.

El hombre es también el Mundo, aunque no todas las cosas de forma concreta (*contracta*), puesto que es hombre. Él es un microcosmos o un mundo humano.

El ámbito de la misma humanidad abarca a Dios y al universo mundo en virtud de su potencia humana.

El hombre puede ser un Dios humano y Dios humanamente; él puede ser un ángel humano, una bestia humana, un león humano, un oso o cualquier otra cosa.

En el poder de la humanidad existen todas las cosas a su modo [humano].

...

Pues la humanidad es una unidad que es infinitud humanamente concreta (*contracta*).

...

No hay pues otro fin de la actividad creativa de la humanidad que la misma humanidad».

8. – La antropología de Pico della Mirandola ensalza la dignidad del ser humano, como ha sido ampliamente estudiado. Explica a modo de fábula que Dios ha hecho bien todas las cosas, pero al hombre lo ha dejado a medio hacer, para que se haga a sí mismo y que haciéndose a sí mismo salve a la humanidad y al cosmos. Añade que si el hombre es un *parvus mundus* (un microcosmos), también el mundo es un *magnus homo*, un hombre grande:

«Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo»  
(*Heptaplus*, in fine).

9. – Una visión antropológica intermedia nos la da el judío converso y exiliado Juan Luis Vives en un pequeño opúsculo escrito en 1518: *Fabula de homine* (*Opera Omnia* IV, 1-8).

Para entender esta y otras fábulas tenemos que recurrir al conocimiento simbólico, que no es el conceptual y que es superior a éste (aunque no antagónico).

Júpiter da una suntuosa fiesta (como no podía ser menos) en honor del aniversario de su mujer Juno (la siempre joven, si seguimos la etimología, de *iuvenis*). Después del banquete, el creador, o mejor el demiurgo, hace surgir el gran teatro del mundo con su multitud de criaturas que aparecen en el escenario.

Entre ellas llama la atención una criatura revestida de una máscara (*persona*). Es el hombre. La máscara es su cuerpo, la persona que no permite que los Dioses

reconozcan en él al hijo de Júpiter. Los Dioses se entusiasman (literalmente) al ver su actuación jugando con todas las otras criaturas y haciendo cosas estupendas. Pero la admiración aumenta cuando se quita la máscara y ven su naturaleza divina e inmortal por encima del «ingenium» humano.

El Padre de los Dioses invita al hombre a sentarse a su lado para continuar viendo la representación de la fiesta; mientras, Mercurio hace circular la estupenda máscara del hombre, su cuerpo humano dotado de una corporeidad bellísima que además posee el privilegio del pensamiento superior.

Una vez terminadas las celebraciones el hombre se vuelve a poner su máscara, su persona, pero ya todo el mundo sabe, él mismo y los otros, que, aunque disimule, es digno de la mesa de los Dioses y del júbilo eterno del banquete divino.

Es el mismo Vives quien nos dice:

«La primera ciencia del hombre es la de hablar». [*De tradendis disciplinis* III, 1 (Opera omnia, VI, 198)].

Dando un salto a la actualidad, termino con dos frases más.

10. – Una es de Zubiri:

«El hombre no es sólo una realidad que *es* sino una realidad que no puede ser sin pretender ser algo que aún no es. Las piedras no pretenden ser nada». [*Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid (Alianza) 1996, p. 184]

Esta pretensión constituye al hombre : y por tanto no puedo saber lo que el hombre *es* sin conocer su pretensión. Pero las pretensiones son muy distintas. No las puedo deducir a priori.

11. – La otra es del antropólogo Geertz:

«The aim of anthropology is the enlargement of the universe of human discourse». [*The Interpretation of Culture*, New York (Basis Books), 1973, p. 14]

### III. Reflexiones finales.

Estas breves pinceladas nos habrán servido, así espero, para superar el monoculturalismo, todavía tan enraizado en Occidente. Y si alguna disciplina está preparada para superarlo es precisamente la antropología, pues estudiando al hombre no puede limitarlo al occidental moderno.

Quisiera señalar solamente algunas lecciones que pienso que se podrían aprender de lo expuesto.

La primera sería que no nos podemos considerar por más tiempo como la cúspi-

de de la evolución humana, como si el movimiento de la historia y del hombre desembocasen en el espécimen de nuestros días. Piénsese lo que se quiera de las teorías evolucionistas, éstas no pueden en manera alguna justificar la creencia que nos encontramos en la cúspide del desarrollo humano ni que el hombre actual sea la flor y nata de la evolución humana. Las cosas son mucho más complejas.

Una segunda lección consistiría en reconocer la relatividad cultural que no permite establecer comparaciones ni baremos con patrones que se toman por absolutos por encima de toda cultura.

Ni que decir tiene que esta relatividad no debe confundirse con ninguna clase de relativismo, que se destruye a sí mismo en su misma formulación. Ninguna concepción del hombre puede absolutizarse, lo que no quiere decir que no podamos defender nuestras opiniones.

Un corolario importante de esta relatividad de las culturas es el reconocimiento del *pluralismo* como la forma adecuada de acercarnos al fenómeno humano. He hablado y escrito tanto sobre ello que me permito no ser más explícito.

Otra lección que podríamos sacar de una antropología intercultural es la siguiente: nos abre los ojos a las deficiencias de los respectivos sistemas, y nos prepara para una doble crítica, interna y externa. Estudiando las concepciones antropológicas de otras culturas reparamos mejor en las faltas de nuestro sistema y podemos así perfeccionarlo.

Pero al mismo tiempo nos autoriza a criticar también los otros sistemas o visiones del mundo. Hemos dicho que no podemos prescindir de lo que el hombre piensa sobre sí mismo para conocerle a fondo; pero no hemos afirmado que *todo* lo que uno piense sobre sí mismo tiene el mismo valor. Existe la posibilidad de alucinaciones y desvaríos. Pero hay más. Yo no soy sólo lo que yo pienso de mí; soy también lo que los otros piensan de mí. La naturaleza del hombre es dialógica. El hombre no es sólo lo que la antropología moderna piensa; es también lo que las otras antropologías han descrito, y mucho más. La vida humana continúa.

Y esto no es tampoco todo. El hombre es más que pensamiento y por ende más que lo que los unos y los otros piensan del hombre. El ser humano es más que una *res cogitans*. Ser es más que Pensar.

Una antropofanía intercultural nos facilita una fecundación mutua entre las distintas culturas de la humanidad; fecundación que exige conocimiento y amor, como ya hemos insinuado.

Este es el destino, el reto, la dificultad, la fecundidad, y también la belleza, de una *antropofanía intercultural*.