

¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?

Los estudios comparativos, todavía en boga, forman parte de la corriente de universalización, característica de la cultura occidental. El occidente, que ha cambiado su estrategia de dominio sobre los otros pueblos, trata de mantener (la mayor parte de las veces de forma inconsciente) cierto control, esforzándose en establecer una visión global del mundo, por medio de los estudios comparativos. Esta tendencia a la homogeneización y al «pensamiento global» puede tener un efecto boomerang llevando a la descentralización y al pluralismo, una vez que la sabiduría de las otras culturas es más conocida. Paradójicamente, la filosofía comparativa, que tiene una tendencia a superar la pluralidad de las cosmovisiones, puede terminar legitimando sistemas mutuamente irreconciliables y convirtiéndose en baluarte del pluralismo.

Trataré de ofrecer una definición de filosofía comparativa y argüiré que es diferente de todos los demás estudios comparativos por razón del sujeto mismo que compara. Esta exclusividad encuentra su expresión paradójica en mi tesis, según la cual, la filosofía comparativa es imposible como disciplina independiente, y que no obstante, surge en el reconocimiento mismo de su imposibilidad ¹.

¹ Esta es mi tesis en mi trabajo 'Aporias in the Comparative Philosophy of Religion', *Man and World* 3-4 (1980) 357-83.

Nagarjuna viendo un conjunto de sistemas (*drsti*) delante de sí, emprendió la crítica de todos ellos; pero no hizo filosofía comparativa. De forma parecida, Aristóteles comenzó frecuentemente su trabajo describiendo las opiniones de sus predecesores, pero su filosofía no fue una filosofía comparativa. Descartes, desconcertado por la multiplicidad de sistemas filosóficos, estableció un método que le liberase de todas esas dudas; pero nunca hubiera soñado con escribir filosofía comparativa. Sankara y Tomás de Aquino, conscientes de la enorme disparidad de opiniones, hicieron de este hecho un argumento para la conveniencia de la *sraddha* y la *fides* respectivamente, pero no hicieron filosofía comparativa. Si la filosofía comparativa tiene un status propio, este no consistirá ni en una mera historia de la filosofía, ni en una filosofía basada, simplemente, en la crítica de filosofías previas. De otra forma, estamos dando un nuevo nombre a una vieja disciplina. En ese caso cada filosofía crítica es filosofía comparativa porque se compara a sí misma con otros sistemas de pensamiento, y se constituye sobre esos análisis.

La filosofía comparativa tiene un ilustre precursor, al cual debe en gran parte su existencia y que, al menos parcialmente, es responsable de su éxito: la filología comparativa. El nacimiento de la filología comparativa a mediados del siglo pasado constituyó el medio por el cual la erudición provinciana occidental amplió su comprensión de algo tan fundamental, humanamente hablando, como el lenguaje. La filología comparativa es posible, aún cuando no pretende ser un metalenguaje. Max Müller dio su Conferencia Inaugural en la Universidad de Oxford en 1868. Pero doce años antes ya había escrito sobre «mitología comparativa»². Fue el Papa Clemente V en 1311 quien erigió en cuatro universidades europeas (París,

2 Max Müller, *Chips from a German Workshop*, 2 vols. (Scribner's, Nueva York 1902) 2: 1-141.

Oxford, Bolonia y Salamanca) lo mismo que en Roma, cátedras de Hebreo, Caldeo y Arabe³. Desde ese momento el fermento no murió. Pero la filología comparativa tiene un sujeto material muy diferente del de la filosofía comparativa.

El status independiente de la filosofía comparativa se debe de diferenciar de las nociones convencionales de comparación usadas por todos los pensadores sistemáticos. Necesitamos expresar nuestras ideas frente a los antecedentes de otras opiniones, bien explícita o implícitamente establecidas. Cada filósofo, quiéralo o no, está en diálogo con todo el mundo filosófico que le rodea (como también, con cualquier otro pensamiento anterior). Cuando Kant escribe su crítica, lo hace como una «revolución Copernicana», reaccionando contra formas previas de filosofar; cuando Sankara expone su sistema entra, igualmente, en abierta polémica con el *karmakāndins*, los budistas y otros. En este sentido cada filosofía es una filosofía comparativa en cuanto que se compara a sí misma —y aparentemente con éxito— con otras visiones filosóficas. Pero este no es el modo específico de entender la filosofía comparativa, como una disciplina independiente de la filosofía de un pensador o de una escuela. Nos apoyamos sobre los hombros de nuestros predecesores; pero el concepto contemporáneo de filosofía comparativa trata de ser una disciplina autónoma. Pretende, temáticamente, comparar dos, o más, o todas las visiones filosóficas y darles un tratamiento justo sin —al menos idelamente—, suscribir ninguno de ellos. En este trabajo examino la pretensión que la filosofía comparativa tiene, de ser una disciplina independiente, con su propio método y sujeto material, el cual nos libera del horizonte limitado de una simple visión filosófica que todo lo comprende, haciéndonos realmente, «ciudadanos del mundo» o «habitantes de este

3 Cf. Concilii Viennensi (1311-1312), decretum 24, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3 ed. (Instituto per le scienze religiose, Bologna 1973) p. 379.

planeta». Esta es la ilusión que me gustaría disipar: «Gobierno Mundial», «Ciudad Global», «Una Tecnología», «Mercado Mundial», «Civilización», *lingua universalis*; una única visión de las cosas, una filosofía universal, llamada filosofía comparativa. En resumen, el monomorfismo de una realidad monolítica.

Pero podemos preguntarnos: ¿cuál es el estado de la cuestión, acerca de la filosofía comparativa? Desde el punto de vista nominal, podemos fácilmente ver que es un tipo de filosofía. También podemos asumir, que es esa filosofía que resulta de comparar distintas corrientes filosóficas. Entonces podemos preguntarnos: ¿qué clase de filosofía es la filosofía comparativa? E inmediatamente surge otra pregunta: ¿cuál es el estado de la cuestión acerca de la filosofía?, ¿es acaso una cuestión filosófica? Las preguntas acerca de los fundamentos últimos de la poesía, la geografía, el ejercicio físico o el amor, pertenecen, tradicionalmente, a la filosofía. Entonces la cuestión acerca de la filosofía, o bien pertenece a la filosofía misma, o a una especie de metadisciplina que renuncia a ser filosofía, ya que la parte de un conjunto no puede abarcar o valorar todo el conjunto. ¿Qué es? Se podría responder que es un problema lingüístico o histórico. Pero, aún entonces, podríamos preguntarnos por el estado de la lingüística y de la historia, y así comenzar de nuevo todo el proceso de razonamiento. Necesitaríamos una teoría histórica o lingüística particular, como base de la filosofía comparativa. ¿Pero cuál sería el criterio que utilizaríamos para elegir una teoría lingüística o histórica particular, sobre cualquier otra? Y ello requeriría una lingüística o una historia comparativa basada en alguna otra cosa, y así sucesivamente.

Podemos aceptar que hay una actividad humana que se pregunta por los procesos de cuestionamiento y reflexión de las cuestiones finales. Tradicionalmente, la filosofía trata de este tipo de problemática. Por lo tanto po-

demos contestar a la pregunta, no sólo afirmando que preguntar acerca de la filosofía es una cuestión filosófica, sino que este tipo de pregunta es la función específica y constitutiva de la filosofía misma. Aristóteles ya había sugerido lo mismo, al hablar de la ciencia que busca dentro de su propio fundamento ⁴. «¿Cómo conocer al cognoscente?» y no sólo cosas, se preguntaban de la misma forma los *Brhadaranyaka Upanisad*. Es interesante resaltar, incidentalmente, que Grecia, de forma impersonal, pregunta acerca de la naturaleza del conocimiento. Grecia quiere conocer el conocimiento. India se pregunta con una urgencia personal y existencial, acerca de la naturaleza del cognoscente. India quiere conocer al conocedor ⁵.

Aquí comienza la problemática clásica, inherente a la naturaleza misma de la filosofía. Por un lado quiere abordar las cuestiones últimas acerca de la naturaleza de la realidad. Por el otro se pregunta, en un nivel más profundo, por la naturaleza de su misma empresa, acerca de su propio preguntar. «La filosofía comienza en la conciencia reflexiva», decía el post-kantiano K. C. Bhattacharya ⁶, remedando a los Vedas («Lo que soy, no lo sé»), y a los Vedantas («¿Qué soy yo?»), lo mismo que Agustín («Quaestio mihi factus sum») y muchos otros.

La filosofía comparativa es un tipo peculiar de filosofía que compara filosofías. La dificultad estriba en saber qué tipo de filosofía es ésta. ¿Es una filosofía que establece juicios sobre las demás, o una metafilosofía que establece otra filosofía de orden superior? El dilema parece insuperable.

Habiendo reflexionado sobre la palabra filosofía, centrémonos ahora en el significado del término «com-

4 Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 2 (982b8).

5 Cf. *Brhadāranyaka Upanisad*, 4.5.15; 2.4.14; 3.4.2.

6 K. C. Bhattacharya, 'The Concept of the Absolute', en G. B. Burch, ed., *Search for the Absolute in Neo-Vedanta* (University Press of Hawaii, Honolulu 1976) p. 175.

parativa». La gramática no puede ser obviada de forma tan sencilla. ¿Por qué decimos filosofía comparativa y no filosofía comparada, como dicen las lenguas Romances?, o ¿*vergleichende Philosophie*, y no *vergleichene*, como sugieren las lenguas Germánicas? (filosofía comparadora).

La «filosofía *comparadora*» sería una filosofía que temáticamente procede por medio de comparaciones con otras filosofías, tomando como punto de partida la filosofía que establece la comparación. «La filosofía *comparada*» sería el resultado del proceso de una filosofía que se compara a sí misma con otras filosofías. ¿Es esto todo lo que hace la «filosofía *comparativa*»?

Posiblemente toda la frase es una expresión elíptica que significa «Ciencia Comparativa de la Filosofía», lo mismo que tenemos *vergleichende Literaturwissenschaft* o *science comparée des religions*. Estas dos últimas pueden existir, pero ¿tenemos una «ciencia» que compara filosofías? ¿Es «ciencia» y no «filosofía»? Esta cuestión es esencial.

La primera respuesta es simple. La filosofía comparativa es filosofía y en cuanto filosofía no es mejor que cualquier otra. Es simplemente otra filosofía, con las limitaciones que tienen todas las demás. Si no hay un lenguaje universal, no hay una filosofía comparativa universal. Pero examinemos esta afirmación de un modo crítico.

La cuestión acerca de la filosofía comparativa puede ser una cuestión filosófica. Pero de lo que no hay duda es de que se trata de una cuestión específica. No pregunta por la naturaleza de la realidad, o por la esencia del preguntar en general. Se cuestiona acerca de una, muy particular y problemática, clase de filosofía, llamada filosofía comparativa. La cuestión específica debe de estar clara. La filosofía comparativa es esa filosofía expresa que compara filosofías existentes. La pregunta por la filosofía comparativa no solo hace referencia a sus status epistémico y a su

carácter filosófico, sino también, al lugar que ocupa en la empresa filosófica. ¿Qué es lo que cuestionamos cuando nos preguntamos acerca de la naturaleza de la filosofía comparativa?

Nos preguntamos acerca de cómo una filosofía se relaciona con otra, o cómo diferentes escuelas filosóficas se relacionan la una con la otra, o cuál es su visión acerca de problemas concretos, cómo se interrelacionan y cómo los podemos comparar, de forma que descubramos una tipología que nos proporcione una comprensión más profunda de todos ellos. Nos preguntamos acerca de cómo se interpreta la tarea del filosofar y qué presupuestos aportan a esta tarea aquellos que la realizan. Pero al tiempo que hacemos todo esto, somos conscientes de que nosotros hacemos lo mismo, es decir, aportamos todas nuestras suposiciones para llevar a cabo nuestra investigación. Por lo tanto una filosofía comparativa crítica tendrá que preguntar acerca del tipo de filosofía, o la actitud filosófica que asume cuando hace filosofía comparativa.

En la escena contemporánea encontramos diversas interpretaciones de filosofía comparativa. Todas ellas dependen de la filosofía implícita que subyace a la pregunta. Examinaré cinco tipos: la filosofía trascendental; filosofía estructural o formal; filosofía lingüística; filosofía fenomenológica; y filosofía dialógica o imparativa, esforzándose por comprender, comparar y, eventualmente, evaluar la visión de diferentes escuelas filosóficas respecto a los problemas filosóficos.

Una definición de filosofía comparativa, como hipótesis de trabajo, podría ser la siguiente: el estudio filosófico de uno o algunos problemas a la luz de más de una tradición. Pero, obviamente, lo que uno entiende por estudio filosófico depende del tipo de filosofía que profesa. Más aún, incluso para elegir las tradiciones objeto del nuestro, usamos ciertas categorías filosóficas de comprensión, de

forma que necesitamos clarificar el tema de la filosofía implícita en cualquier filosofía comparativa.

Argumentaré que todas estas opciones que nos dan un tipo diferente de comprensión de la filosofía comparativa, en último término, no ofrecen una base satisfactoria para una verdadera filosofía comparativa independiente. Es más, todas ellas juntas nos dan una visión de la fuerza y de la debilidad de esta (¿nueva?) disciplina, la cual está todavía en proceso de búsqueda de su propia identidad y justificación. Y como he dicho, su naturaleza consiste en esforzarse por un ideal tan reconocido como imposible.

Cualquiera que sea esta filosofía, la filosofía *comparativa* tiene que ser comparativa para hacer honor a su nombre. Tiene que establecer una escala universal de diferentes autocomprensiones de las distintas filosofías. Comparar es una actividad de la mente humana que toma una postura neutral con respecto a las cosas comparables. Cualquier comparación tiene, de alguna forma, que trascender su sujeto material. En cualquier comparación se requieren tres cosas: por lo menos dos *comparanda*, y el *comparans*, el cual es un tercer elemento que tiene que estar igualmente distante y fuera de los *comparanda*, de las cosas a ser comparadas. Y aquí surge de forma ambigua la idea de *transcendencia*, que muchas filosofías tratan de evitar. Si la filosofía en último término es un asunto humano, la filosofía comparativa podría ser solamente manejada desde un punto de vista suprahumano. Necesitaría un fulcro arquimedeano que quedase fuera del alcance de las partes contendientes. Sin recurrir explícitamente a una deidad trascendente, la filosofía comparativa aparece así como una especie de filosofía transcendental. Aparece como una filosofía que estudia las condiciones posibles de su propio filosofar, lo que cuestiona el status de todas las aserciones filosóficas a la luz de la unidad de conciencia en el acto de conocimiento mismo. Esta filosofía pretende ser la que subyace en la

actividad última del reflexionar humano acerca de su propio funcionamiento. Sería una filosofía a priori, y en este sentido, una metafilosofía.

Esta es una filosofía crítica válida. ¿Pero se la podría llamar filosofía comparativa cuando asume una concepción de la filosofía que probablemente es la más comprensiva pero que ciertamente no es universal? El punto de vista de la filosofía comparativa tiene que ser, seguramente, transcendente pero también necesita ser neutral y no prejuiciado.

Podemos tener aquí una evaluación válida de las filosofías y sería capaz de obtener una filosofía comparativa convincente *para mí*. Pero el nombre «filosofía comparativa» parece impropio, porque tiene que ajustarse a las filosofías comparadas, y algunas de ellas no aceptarán mi juicio acerca de sí mismas, porque está basado en una escala de valores que no reconocen. En otras palabras, tengo que comparar filosofías tratando de salir de mi propia filosofía, ¿pero es esto la filosofía comparativa, o sólo una tarea de mi propia filosofía?

Se podría replicar que la filosofía transcendente que pretende ser una especie de a priori de las filosofías, podría representar el trabajo de comparar las filosofías ya que provee de una plataforma apropiada, aún cuando pudiera no ser aceptada por todas las filosofías afectadas. Esta puede ser una filosofía comparativa convincente para mí, pero no satisface una de las reglas constitutivas de la filosofía comparativa, si esta última tiene que tener cualquier identidad específica. El sujeto material de la filosofía comparativa no es el objeto tradicional de la filosofía —llámese realidad, como es el caso, verdad o lo que sea— sino sólo un aspecto muy específico; es decir, no debe de reducir a los cognoscentes a objetos conocidos o entendidos (por nosotros). La filosofía comparativa no puede aceptar un método que reduce todas esas visiones a la visión de una única filosofía.

Históricamente hablando, la filosofía comparativa se desarrolló como parte de la religión comparativa y esta última se basó en la creencia de la razón trascendente bis a bis con todos los fenómenos religiosos. Como resultado, la razón se consideró cualificada para valorar las religiones, y así proceder a su comparación basándose en una escala racional-transcendental. De forma similar ausmiendo que las filosofías son el producto de la razón, una especie de razón pura sería cualificada para actuar como el *comparans* en el reino de las filosofías. Las dos objeciones más importantes a tal interpretación son, por un lado, los diversos aspectos y formas de la racionalidad y, por el otro, el hecho de que muchas filosofías no se comprenden a sí mismas como *opus rationis*, sin ser por ello irracionales.

Una filosofía transcendental puede ser demasiado ambiciosa para jugar el papel de la filosofía comparativa. Probablemente una simple filosofía estructural o formal haría mejor la función. La filosofía comparativa puede ser una especie de análisis formalizado de los modelos comunes presentes en los diversos sistemas filosóficos. Y de hecho, muchos de los esfuerzos dirigidos a la construcción de una filosofía comparativa genuina, hoy en día, caminan en este sentido.

No pretendo criticar aquí este intento. Pero cuenta con un sólido conjunto de presuposiciones. Asume que la anatomía es suficiente para la fisiología. Más aún, asume que las relaciones entre las filosofías, o las opiniones filosóficas pueden ser formalizadas en una especie de álgebra, como si el dinamismo interno de las filosofías dependiera de leyes matemáticas. En otras palabras, asume la traducibilidad de las visiones filosóficas en fórmulas formales, iguala la coherencia matemática con la comprensión humana hecha y derecha, y así sucesivamente. Lo que la filosofía transcendental pretende hacer en el reino de la conciencia, esta filosofía más formal pretende ha-

cerlo en el dominio de los modelos. Podemos así llegar a unas estructuras comunes de conducta o de pensamiento. Podríamos describir útiles paradigmas estructurales de los modos en que las diferentes filosofías han procedido en sus intentos por descifrar la naturaleza de la realidad. Podríamos llegar a una especie de comparación de los modelos estructurales que subyacen a las diversas filosofías, y desde esta perspectiva a una tipografía (más bien que tipología) de los sistemas filosóficos, pero esto no podría ser llamado filosofía. Más bien sería análisis estructural.

Pero el análisis estructural ofrece una base reduccionista para la filosofía comparativa. ¿Por qué debe la realidad conformarse ciegamente con leyes estructurales? ¿Por qué las leyes de la mente tienen que ser idénticas con las leyes de la realidad —si es que tiene sentido hablar de esto último—?

Más aún, el análisis estructural no se dirige a la mayor parte de los asuntos acerca de los cuales se cuestionan las filosofías tradicionales. La filosofía transcendental es demasiada filosofía para llevar adelante la tarea de la filosofía comparativa. El análisis estructural es una filosofía demasiado corta para la misma tarea. Ambas son útiles, la primera nos da una comprensión filosófica más sofisticada de la variedad de filosofías, la segunda desvela modelos y estructuras del funcionamiento del espíritu humano en distintos contextos.

Una tercera opción es la de la filosofía lingüística, la cual no es sinónimo de análisis lingüístico. Cada filosofía puede ser equiparada con un lenguaje. Después de todo, toda filosofía usa lenguajes, y nosotros somos capaces de comprender los diferentes lenguajes e incluso compararlos bajo perspectivas diferentes. La dificultad descansa, de nuevo, en el hecho de que una perspectiva elegida, cualquiera que ésta sea, no es filosóficamente neutral a la

hora de jugar el papel de una filosofía verdaderamente comparativa.

El gran mérito de esta opción, sin embargo, está en que nos muestra la relativa autonomía (más bien *ontonomía*) de cada filosofía y su relativa completud. Cada lenguaje es, no obstante, autónomo e internamente completo. Esta opción nos hace conscientes de que para comprender no necesitamos propiamente comparar, ya que no llevamos los *comparanda* a una escala neutral, sino que llevamos un *comparandum* al campo de la inteligibilidad del otro; en otras palabras, traducimos. Traducir significa encontrar las equivalencias correspondientes (equivalentes homeomórficos) entre las diferentes lenguas. En orden a descubrir los equivalentes, necesitamos un tercer elemento que una los diversos universos del discurso. Requerimos una triple comprensión: captar el significado de una palabra en una lengua, su equivalente en castellano (si el castellano es la otra lengua) y una intuición creativa que permitirá al traductor flotar por un momento sobre los lenguajes, antes de aterrizar en la expresión o expresiones correctas y apropiadas. Cada traducción transforma tanto el lenguaje anfitrión, con nuevos matices de significado y asociaciones de la nueva palabra traducida, como el lenguaje desde el que la traducción es hecha.

Pero incluso cuando los obstáculos de la traducción son superados, el problema real para una filosofía comparativa lingüística permanece todavía. Descansa en el problema de la comprensión real de afirmaciones contradictorias. Podemos ser capaces de hablar la lengua, digamos, de los *ātmapadins*, y con alguna habilidad podemos tener éxito también hablando la lengua de los *anātmavadins*. Pero cuando surge la comparación después de haber expuesto los argumentos de cada una de las partes, nos tendremos que parar ante la visión básicamente incompatible de dos realidades. Podemos incluso conjeturar la

psicología y la geografía implícita, u otros factores que hayan predispuerto a las gentes o a las culturas a tomar una de las visiones, pero estas hipótesis no cubrirán el vacío. Tendremos, entonces, que comparar las posturas desde una tercera plataforma independiente, que es nuestra y no de ellos. En el mejor de los casos, habremos logrado una exposición de los diferentes sistemas, una especie de filosofía lingüísticamente basada. Pero esto no es todavía la filosofía comparativa. Una lista de afirmaciones contradictorias no hacen filosofía. Es más, podemos todavía obtener visiones filosóficas muy valiosas.

Muy frecuentemente lo que tiene lugar bajo la denominación de filosofía comparativa son simples comparaciones de los modos en que un problema filosófico particular es visto por más de una escuela filosófica. Podemos estudiar, por ejemplo, los diferentes usos y concepciones de *pramānas* en las clásicas *darśanas* índicas, o la teoría de la causalidad entre las filosofías oriental y occidental que ha usado esta teoría. Podemos comparar, criticar, e iluminar diferentes aspectos de la causalidad, derivándolos de las diferentes visiones de los sistemas en juego.

Un cierto método filosófico descansa bajo esta opción. Fenomenología aquí es la filosofía implícita. Comparamos fenómenos y conceptos, como estados de conciencia frente a un antecedente común ofrecido por un análisis fenomenológico, y así podemos alcanzar importantes puntos de vista pluriculturales. Este método es una fructífera contribución a la filosofía comparativa, en cuanto que nos ofrece visiones transversales de problemas similares en diferentes sistemas filosóficos, pero no nos puede dar un sustituto para una filosofía comparativa verdaderamente independiente. Y esto por dos razones fundamentales: la primera es que cada problema particular arrancado de su propio *humus* o contexto, no representa el problema real de la panorámica filosófica concerniente, sino sólo nues-

tra interpretación acerca de ella (la moderna causalidad científica aplicada a la astrología, por ejemplo). Segundo, tampoco la suma total de todos los problemas filosóficos nos daría la visión unitaria que muchas filosofías tienen. Como mucho lo que podríamos tener podría ser llamado una cierta filosofía. En cuanto fenomenología es filosofía. Pero una fenomenología de filosofías no es lo mismo que una filosofía comparativa.

Una quinta opción es la que puede ser llamada filosofía dialógica o filosofía imparativa. La principal dificultad con la filosofía comparativa es precisamente su punto de partida. Y cualquier intento de comparar filosofías comienza, consciente o inconscientemente, en una postura filosófica que se abre a otras filosofías y trata de entenderlas desde la perspectiva inicial —a pesar de que en el proceso, cambia. Esta empresa sólo es posible en diálogo con otras visiones filosóficas. Debe de profundizar y cultivar una actitud de aprendizaje a partir de todas ellas. En latín medieval este proceso se llamaba *imparare*: de ahí el nombre de «filosofía imparativa», para denotar una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, pero sin pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso.

La filosofía imparativa sugiere que:

1. Tenemos que ser conscientes de que la mayor parte de las filosofías se miran a sí mismas como únicas y, frecuentemente, como últimas. Así no podemos justificadamente comparar, es decir, unir (*com*) en un mismo pie (*par*) lo que supone ser único e incomparable.

2. Podemos en vez de *imparare*, aprender, estando dispuestos a pasar a través de las diferentes experiencias filosóficas de otra gente⁷.

⁷ *Imparare* es un verbo latino no clásico, *in-parare*. *Parare*, preparar, proporcionar, proveer. *Comparare*, tiene el mismo sentido de dejar las cosas dispuestas, arreglar. *Paratus sum*, estoy dispuesto. Podemos notar que hay un *par* (*paris*), igual, de

3. Este aprendizaje es reflexivo y crítico, porque toma en cuenta la experiencia humana acumulada hasta el tiempo presente y lleva cada cosa a un análisis crítico por medio de las herramientas disponibles para el mismo, manteniendo la apertura y provisionalidad para el tiempo venidero. La filosofía imparativa sería esa actitud filosófica convencida de que no podemos escaparnos al hecho de tomar postura donde quiera que filosofemos, y que tal limitación hace nuestro filosofar relativo a empresas similares acometidas desde diferentes ángulos. La filosofía imparativa no pretende poseer un punto de apoyo fuera del tiempo y del espacio y por encima de cualquier otra filosofía desde la cual escrute los diferentes constructos filosóficos humanos.

4. La filosofía imparativa es críticamente consciente de la contingencia de sus propias asunciones y de la inevitable necesidad de descansar tanto en limitadas como en presuposiciones no examinadas todavía⁸. No somos la única fuente de (auto)comprensión.

5. Es constitutivamente correcto preguntarse por sus fundamentos más básicos, si esto es requerido por cualquier otra escuela filosófica. Nada es no-negociable.

6. Su primera preocupación temática conforma la búsqueda para el fundamento primordial del filosofar.

7. Está abierta a un diálogo dialógico con otras visiones filosóficas, y no sólo a la confrontación dialéctica y al diálogo racional.

8. Más aún, trata de formar su visión filosófica de la realidad tomando sistemáticamente en cuenta el alcance

donde proviene el *comparare* de la religión comparativa; y el *paro*, establecer, poner, de donde el *imparare* de la religión *imparativa* se deriva. El *imparare* de la religión imparativa sugiere lo contrario del *dis-antepare* del latín medieval, de donde proviene el castellano *desamparo*, abandono, desesperanza. La religión comparativa, no compara formalmente, sino que une, penetra las apariencias y supera la dispersión y la desesperanza de los credos y tendencias, a primera vista antagónicos.

8 Somos conscientes de nuestras asunciones, no de nuestras pre-sub-posiciones. Podemos descubrir lo que tenemos enfrente de nosotros (*pre*), pero no lo que está a la base (*sub*) de lo que nosotros «suponemos».

universal de la experiencia humana en tanto le es posible hacerlo en cualquier situación concreta.

Ya he indicado que tal filosofía imparativa puede ser uno de los mejores modos de representar una de las aspiraciones de la denominada filosofía comparativa, llamada a superar visiones provinciales y chauvinistas, y a cultivar la tolerancia y la comprensión de toda la riqueza que la experiencia humana posee. Pero todavía me pregunto si esto puede ser estrictamente llamado filosofía comparativa.

Puede haber otras filosofías implícitas en diversas filosofías comparativas existentes, pero estos ejemplos pueden ser suficientes para mostrar que no hay una filosofía comparativa independiente, como disciplina autónoma.

Más aún, podemos preguntar si no tendremos una filosofía comparativa propia por una combinación de todas las actitudes filosóficas implícitas. La respuesta es un claro no, porque lo que aflora en esta cuestión es si podemos tener una filosofía comparativa de filosofías comparativas. Ello movería simplemente el problema a un tercer grado de filosofía comparativa de filosofías comparativas de segundo grado y así indefinidamente, ya que no hay razón, cualquiera que sea, por la que la filosofía comparativa de filosofías comparativas deba ser solamente una.

Lo que realmente tenemos aquí es una pluralidad de filosofías y de filosofías comparativas. Si la verdad es una, ¿cómo puede haber una pluralidad de filosofías pretendiendo cada una de ellas verdades últimas? La filosofía comparativa está consciente o inconscientemente, estimulada por dichas cuestiones.

Podemos formularlo de la siguiente forma. ¿Podemos pasar, de facto, de una *pluralidad* de filosofías (o filosofías comparativas) a un *pluralismo* filosófico, de iure? Este es un problema muy importante hoy, y una cuestión filosó-

fica con consecuencias prácticas y vitales en todas las ramas de la actividad humana. Es obvio que el pluralismo filosófico no puede ser sólo una superfilosofía, una especie de metafilosofía, ya que prácticamente todas las filosofías pretenden poseer una carácter último dentro de su propia esfera. Más aún, por su misma naturaleza, el pluralismo no permite ningún tipo de supersistema o metafilosofía. El pluralismo no trata de la multiplicidad o diversidad como tal, sino de la inconmensurabilidad del constructo humano en asuntos homólogos. El problema del pluralismo toca los límites de lo inteligible (no sólo para nosotros, sino en sí mismo). Plantea el mayor reto al espíritu humano. Toca las orillas de lo inefable, y al hacerlo, del silencio.

La comparación de filosofías implica una comprensión de las mismas; o, en otras palabras, el proceso exige una actividad hermenéutica propia. Me permito decir que el método propio aquí consiste en una clase de hermenéuticas, diferentes de las de tipo morfológico y diacrónico. La llamo hermenéutica «diatópica». La hermenéutica diatópica es el método requerido de interpretación, cuando la distancia para superar, necesaria en cualquier comprensión, no es sólo la distancia que se establece dentro de una cultura singular (hermenéutica morfológica), o un tiempo (hermenéutica diacrónica), sino más bien la distancia entre dos (o más) culturas, que han desarrollado independientemente, y en espacios distintos (*topoi*), sus propios métodos de filosofar y sus modos de alcanzar la inteligibilidad, junto con sus propias categorías.

El gran problema, en una aproximación hermenéutica tal, es el modo peculiar de precomprensión necesaria para superar las limitaciones del propio mundo filosófico. Este problema tiene lugar dentro de una misma cultura. Pero en nuestro caso tenemos algo específicamente distinto. Estamos bajo un *mythos* diferente, u horizonte de inteligibilidad. Comprendemos porque estamos dentro de un

círculo hermenéutico. ¿Pero cómo podremos comprender algo que no pertenece a nuestro círculo? Si sonrío a un mono como expresión de mi amistad, el simio probablemente me atacará. El ve mis dientes e interpreta mi conducta como expresión de que le quiero morder. Si muevo la cabeza verticalmente arriba y abajo, algunas personas entenderán que estoy de acuerdo, y otras en desacuerdo. Algo limitado se consideró como símbolo apropiado de perfección para los griegos, porque era inteligible. En la India sería lo opuesto. En otras palabras, ¿cómo nos comunicaremos antes de deshacer el obstáculo (esto es una tradición) que nos da la clave para descifrar nuestro mensaje?, ¿y cómo vamos a ser capaces de comprender la clave que se nos ha dado?; ¿por qué otro símbolo? ¿Podemos preguntarnos por una clave última?

Si tomamos a otros filósofos seriamente, como fuentes de autocomprensión y visiones independientes del universo, no podemos minimizar este problema y asumir que cada uno habla indoeuropeo o vive en un mundo geométrico euclideo, o en un universo animístico. El Occidente puede haber rechazado en el plano mental la idea de que la humanidad ha descendido de Adán y Eva como simple pareja, pero muchas de sus reacciones espontáneas proceden todavía de la aceptación de este mito. Así hablamos de una razón universal y de la unidad de la naturaleza humana, significando con ello nuestra propia concepción de universalidad, razón y naturaleza humana. La hermenéutica diatópica ha de proceder sin asumir necesariamente este mito, como un a priori de las condiciones de inteligibilidad.

En una palabra: ¿cómo pasaremos los límites, la primera vez, para ir hacia otra cultura totalmente independiente? Se podría replicar que la cuestión es retórica, ya que la «primera vez» siempre ha pasado. Nosotros ya hemos entrado de hecho en el contacto con otro. Dando por supuesto que éste es el caso en la mayoría de las veces,

todavía, en un sentido no absoluto, existen culturas y filosofías que han creado su propia concepción del universo sin influencias históricas importantes. El problema es teórico y sirve para clarificar los principios de la hermenéutica diatópica, ya que constantemente tenemos que tratar con gente que no ha entendido lo que otra filosofía está tratando de decir. Tratan de interpretarla de acuerdo con sus propias categorías y han olvidado el punto de vista de la filosofía original. De hecho, disipar las malas interpretaciones es una de las principales tareas de la filosofía comparativa. ¡Cuántas opiniones gratuitas circulan en el mundo de hoy, fuera de las minorías selectas, acerca de las religiones africanas, por ejemplo, o incluso acerca de las grandes religiones históricas!

Tomando como ejemplo la sabiduría Védica, como se muestra fundamentalmente en Mimamsa, me gustaría proponer la intuición de *apauruseya* como el principio fundamental de hermenéutica diatópica. El *apauruseya* dice que los Vedas no tienen autor, no porque no haya escriba o poeta que hay completado todas esas palabras por «primera vez», sino porque son un lenguaje primordial que contiene palabras primordiales, y así, no hay necesidad alguna de autor detrás de ellas que explique su significado. Si éste no fuere el caso, el autor, debería de explicar el significado de las palabras por medio de otro lenguaje y así sucesivamente. Los Vedas afirman símbolos primordiales por medio de los cuales conocemos aquello que es existencialmente importante, y por medio de los cuales también conocemos otras cosas. El sentido de un símbolo que está en el símbolo mismo. Si tuviésemos necesidad de otro símbolo para explicar su sentido, esta segunda «cosa» sería el símbolo real. *Apauruseya* afirma el lenguaje primordial, un lenguaje que no tiene necesidad de otra forma de lenguaje para comunicar lo que significa.

El ser humano es un *animal loquens*, pero nosotros no hablamos lenguaje. Hablamos un lenguaje, y otras perso-

nas hablan otros lenguajes que nosotros no conocemos. El lenguaje primordial está escondido a nuestros respectivos lenguajes, no en cuanto un lenguaje, por supuesto, sino en cuanto lenguaje. En el esfuerzo por comunicarnos mutuamente —al principio sin una comprensión adecuada, luego lentamente disipando falsas imaginaciones y malas interpretaciones— forjamos un lenguaje común, alcanzamos una comprensión mutua, atravesamos los límites. Esto es lo que yo llamo filosofía dialógica. No quiere decir la imposición de una filosofía o de un modo de comprender sino la creación de un universo común del discurso en un encuentro auténtico que tiene lugar en el diálogo dialógico, no de una vez por todas, sino en el encuentro actualizado.

Aquí no asumimos ningún círculo hermenéutico. Creamos ese círculo a través del encuentro existencial. No comenzamos un diálogo dialéctico, que acepta a priori algunas reglas sobre las que el diálogo tiene lugar. La teoría aquí no puede ser sacada de la práctica.

La hermenéutica diatópica no es sólo teoría. Las reglas aquí no proceden ni de la comprensión ni de la teoría de la práctica. Al mismo tiempo, la praxis implica teorías del encuentro entre los distintos participantes. Ambos están presentes y son requeridos al mismo tiempo.

En suma, ¿cómo podemos reducir a cero, o por lo menos acortar, la distancia entre dos *topoi* de la hermenéutica diatópica? La respuesta aquí es una en la que teoría y praxis se encuentran. Sólo esas personas que, por una razón u otra, han atravesado existencialmente los límites de, por lo menos, dos culturas y se encuentran en su casa en ambas, serán capaces primero de entender, y luego de traducir. Las hermenéuticas diatópicas no son universales. Funcionan, generalmente hablando, entre dos *topoi* distintos, no entre muchos. Llevan un lenguaje, una cultura, una filosofía a otro lenguaje, otra cultura, religión etc., haciéndola comprensible. La hermenéutica diatópica

es tanto un arte como una ciencia, tanto una praxis como una teoría. Es un encuentro creativo, y para la creatividad no existen precedentes.

La hermenéutica diatópica no puede prescribir reglas específicas de interpretación. Si queremos interpretar otra filosofía básicamente distinta, deberemos ir a la escuela de esta filosofía y meternos en el universo de su discurso tanto como nos sea posible. Tenemos que superar nuestros parámetros y sumergirnos en un proceso participativo del cual puede ser que no veamos salida. El proceso puede ser comparado al aprendizaje de una nueva lengua. Al comienzo traducimos comparando con nuestra lengua madre, pero cuando hemos alcanzado un alto nivel pensamos y hablamos directamente en este otro universo lingüístico. Los *topoi* son conectados simplemente acudiendo allí y actualizando el encuentro. El proceso se podría comparar con un auténtico proceso de conversión (a la otra filosofía). La fecundación mutua tiene lugar.

Hay que resaltar que no hemos aducido fórmulas como «naturaleza humana común», «revelación primitiva», «necesidades elementales», «unidad del género humano» o «un Dios Creador», porque nuestro problema es previo a todas esas explicaciones y persiste, incluso, sin las hipótesis mencionadas. Una «naturaleza», «revelación», «tradición», «Dios» o cualquier otro factor unificador no nos exonera de la inevitable carga de comprender esas palabras y tener nuestra noción personal acerca de su significado. Pero nuestra interpretación no necesita ser «la de ellos», ya que nosotros podemos entender la naturaleza humana de forma muy distinta, y podemos no postular a priori lo que otros entienden. En una palabra, ¿cómo interpretaremos su interpretación, si a priori no tenemos la clave de su código? Solamente realizando en la praxis la hermenéutica diatópica, funciona.

Volviendo ahora al punto de partida, recuerdo mi tesis de que una disciplina independiente llamada filosofía

comparativa no es posible, estrictamente hablando. No podemos negar la existencia de una disciplina con influencia creciente, bajo esta denominación. Crece mientras que, precisamente, intenta lo imposible. Intenta superar la pluralidad.

Lo que la filosofía comparativa trata de comparar son los mitos finales sobre los cuales ciertas culturas han construido sus mundos. La mitología comparativa es entendida como la comparación de leyendas e historias sagradas. Pero ahí no puede haber una comparación neutral de mitos, porque todos permanecemos en un mito y no podemos eliminar el horizonte último en el cual estamos situados y con respecto al cual entendemos. Desde el momento que abrimos nuestros sentidos, mentes o espíritus o cualquier nombre que queramos o podamos usar, lo hacemos dentro de un mito en el cual permanecemos, vivimos y tenemos nuestra conciencia.

En otras palabras, la filosofía comparativa en cuanto filosofía, nos hace conscientes de nuestro propio mito por medio de nuestra introducción en el mito de los demás, y por esta misma razón cambia nuestro horizonte. Desde el momento que descubrimos nuestro horizonte deja de ser tal y aparece como otro distinto. La filosofía comparativa no desmitologiza; transmitifica. Transforma nuestro mito desde el momento que lo descubrimos como tal. Nos salva de caer en una falacia o de creer que todos los demás viven en mitos excepto nosotros. La filosofía comparativa, en cuanto filosofía, es un proceso continuo. Si nosotros esperamos resultados definitivos, nos frustraremos; nuestro mundo dejaría de existir. El fracaso mismo del proyecto de una verdadera filosofía comparativa, como juicio de todas las filosofías, destapa su naturaleza real.

Durante demasiado tiempo en el Occidente moderno, la cuna de la nueva «filosofía comparativa», se ha creído en su propia superioridad y ni tan siquiera se ha considerado la plausibilidad de una reflexión filosófica seria, que

fuera más allá de las orillas del mar Mediterráneo y sus colonias. Africa puede tener psicología, la India religión, la China ética y así sucesivamente, pero la filosofía es vista exclusivamente como la invención genial del espíritu griego, implantada por el genio europeo e injertada más tarde en otras partes del mundo, especialmente en Norteamérica. Este optimismo ingenuo se desmorona hoy.

Dejando de lado otros problemas acerca de la naturaleza de la filosofía, llegamos paradójicamente a una conclusión muy positiva acerca de la función de la filosofía comparativa en el mundo moderno.

La filosofía comparativa sería algo más que filosofía *comparada* o filosofía que *compara*. Es filosofía imparativa y de contraste. La filosofía comparativa nos hace profundamente conscientes de que no podemos hacer filosofía en un vacío, o sólo «entre nosotros mismos». No podemos hacer filosofía sin contrastar y aprender. Tenemos que contrastar nuestras nociones previas y aprender de las opiniones de los otros. Necesitamos, más aún, estar dispuestos a contrastar nuestras propias conclusiones. Cada filosofía cumple esta triple función: profundiza nuestras nociones comunes (prefilosóficas), aprende de las experiencias de los otros, y somete a crítica radical los resultados obtenidos. En este sentido cada filosofía es filosofía comparativa.

Dando marcha atrás, recordamos lo que fue apuntado al comienzo, la filosofía comparativa tiene un efecto boomerang desde sus primeros impulsos. Inconscientemente quiere ser una superfilosofía del espíritu crítico del Occidente moderno, estableciendo juicio sobre cualquier cosa que exista bajo el sol, no siendo crítica de sus propias asunciones y de lo que la filosofía es. Hoy somos cada vez más conscientes de que el verdadero espíritu filosófico ya no está seguro de que la búsqueda de la certeza sea el cometido real de la filosofía. Necesitamos retroceder y po-

ner al mismo paso (*comparare*) las diferentes manifestaciones de la experiencia humana, comenzando por un nuevo proceso del filosofar, tratar de comprender, reflexionar, conformar y transformar, tratar de conocer la realidad con ayuda de todos los medios a nuestro alcance. No hacemos filosofía comparativa como una disciplina independiente, este es el modo en que el adolescente reclama la autonomía; lo hacemos de forma madura como una actividad *ontonómica* del espíritu humano, contrastando cada cosa, aprendiendo de todos los lugares y criticando, radicalmente, la empresa misma.

RAIMUNDO PANIKKAR