

## EL TRASFONDO MÍTICO DE LA RAZÓN

**JOSÉ SARRIÓN CAYUELA**

Doctor en Filosofía  
Profesor Encargado de Cátedra  
Facultad de Educación  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jsarrionca@upsa.es

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* Abordar la cuestión del sustrato mítico de la razón ilustrada es, cuando menos, introducirse en uno de los prejuicios que más celosamente se protege en Occidente. La potencia hegemónica de la razón occidental, en sus distintas versiones, hace muy difícil la reflexión crítica sobre los reduccionismos en los que está visión nos ha sumergido. Así, el filosofar ha sido distinguido con frecuencia del no-filosofar con un criterio cultural, a veces racista. Pero nuestra visión es otra. El planteamiento ilustrado se asienta sobre un sustrato mítico del hombre y de la realidad. El objetivo de este trabajo es doble: presentar sucintamente las limitaciones de nuestra cultura privatizada por la razón y abrir el debate sobre la racionalidad que no relegue otras visiones al ámbito de lo in-significante.

*Palabras clave:* interculturalidad, mito, prejuicio ilustrado, razón ilustrada, razón intercultural, trasfondo mítico, racionalidad.

### THE MYTHICAL BACKGROUND OF REASON

*Abstract:* To approach the question of the mythic background of enlightened reason is, at last, to get into one the most protected prejudices in the West World. The predominant power of Western Reason, in all its different versions, makes the critical reflection about the reductionisms of this vision very difficult to attend. This way, to philosophise has been frequently distinguished from no-philosophise with a cultural judgement which, sometimes, has been considered as racist. But we raise a different perspective. The enlightened approach is established upon the mythical background of Man and Reality. The end of this work is double: to introduce, concisely, the limitations of our current culture which has been privatized by Reason and to open the debate about rationality which does not set relegate other perspectives to the field of insignificance.

*Keywords:* enlightened prejudice, enlightened reason, intercultural, intercultural reason, myth, mythic background, rationality.

1. PLANTEAMIENTO<sup>1</sup>

Hablar de sustrato mítico de la razón es, cuando menos, arriesgarse a entrar en el camino de lo oscuro e impreciso. “Sin embargo, el atractivo de la penumbra es extraordinariamente fuerte. A muchos les permite afirmar con más seguridad realidades que no se atreverían a identificar a la luz del día”<sup>2</sup>. Penetrar en la penumbra del mito para tratar de desvelarlo como estructura fundante de la razón es, en definitiva, el objetivo final de nuestro trabajo.

En esta parte nos adentramos en la problemática de la crítica a la racionalidad vigente en los paradigmas actuales del pensamiento desde dos ámbitos distintos, el de la filosofía occidental y el de la filosofía intercultural. Y, ¿por qué reflexionar sobre la razón científico-técnica y no sobre otra? Porque esa es la que ha asumido la hegemonía en nuestra cultura. Evidentemente, cabe la postura de quien niegue que esa sea razón suficiente, fuera de la fascinación por la idea de lo claro y preciso.

A nuestro modo de ver, ¿qué resquicios quedan para afirmar que la razón tiene en el fondo una base mítica? Partimos de la necesidad de analizar la crisis de la racionalidad científico-técnica occidental como quiebra del paradigma cultural vigente en nuestro ámbito geográfico<sup>3</sup>. Desde esta posición postularemos la necesidad de abrir la misión de la filosofía a la recuperación de la racionalidad en un sentido más humanista, centrado en los valores éticos universales.

Posteriormente se trata de presentar una breve ubicación de nuestro planteamiento en el contexto de la emergencia y auge de la filosofía intercultural en el panorama del pensamiento actual. Tomaremos este punto como referencia para construir un discurso capaz de reconocer el trasfondo mítico de toda razón, de toda racionalidad. Por supuesto, sin ignorar las aportaciones realizadas por Occidente. Ese esfuerzo colectivo ofrece a la humanidad planteamientos que ya son un fruto asumido con carácter universal. Y son fruto del desarrollo de la racionalidad vigente en los paradigmas occidentales<sup>4</sup>.

1 “Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición”. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 337.

2 José María MARDONES MARTÍNEZ, *El retorno del mito*, Madrid, Síntesis, 2000, p.11.

3 Por su propia naturaleza, la racionalidad mítica no puede ser estática, sino que actúa como horizonte regulador para comprender la realidad cambiante de nuestro mundo. Cf. Hans BLUMENBERG, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 15-16 y 103-105.

4 Esta reflexión se incluye en otra más amplia, presupuesto del que partimos en nuestro trabajo y horizonte hacia el que queremos caminar: tomar conciencia de la radical igualdad y dignidad de las personas sin ningún tipo de distinción. Previamente, se impone la necesidad de la crítica al tribunal

Por último nos centraremos en la pregunta por la existencia de un trasfondo mítico en la filosofía occidental a lo largo de su historia. De entrada nos preguntamos si es posible plantearse la pregunta<sup>5</sup>. Posteriormente nos adentramos en los distintos tipos de filosofía que ofrece en la actualidad la razón intercultural por donde poder caminar.

De esta forma pretendemos dejar despejado el camino para investigar la posibilidad de unir, a partir de la razón crítica, mito y filosofía<sup>6</sup>.

## 2. CUESTIONAMIENTO DE LOS FINES DE LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL

En Occidente, uno de los motivos que subyacen a la crisis de la cultura es la absolutización de un determinado tipo de racionalidad: la científico-técnica. Su origen es muy conocido: “La filosofía de la Ilustración nos transmitió la existencia de una “Cultura” –con mayúscula– que se caracteriza por ser única, universal y permanente. Desarrollada bajo una comprensión metafísico-esencialista, semejante a un todo homogéneo y estático, hipostasiada y deducida de un modelo ideal –la cultura occidental-. Este modelo proveyó las normas para juzgar toda la realización cultural de nuestro sistema –mundo, interpretando las diferencias como fallo, déficit o retraso cultural”<sup>7</sup> cuya consecuencia no es más que la admisión, como único paradigma de validez, el de la filosofía occidental que encierra un uso excluyente de la racionalidad<sup>8</sup>.

En el siglo XX la Escuela de Frankfurt constituye, no el único, pero sí uno de los exponentes más explícitos de la reacción de la filosofía actual contra ese

---

de la razón. Razón occidental, hegemónica, que en su uso social ha generado la justificación de los mayores desastres de la humanidad desde el S. XVIII hasta hoy. Dicha razón impera a partir del esfuerzo cultural de Occidente con el paso del mito al logos. Desde la arrogancia de la razón supuestamente emancipada, sostener que todo aquello que no entra dentro del ámbito de la razón es algo del pasado. Ya no tiene sentido, es in-significante. La Razón ilustrada, pública y publicada, quedaría como el último reducto de responsabilidad para dar cuenta de la realidad, de toda la realidad posible de conocer.

5 La Historia de la Filosofía, tal y como se presenta en los manuales, es la historia de un mito, el mito de la filosofía en sí que, caída del cielo, hubiera desembarcado en Grecia en beneficio, eso sí, del Occidente hegemónico.

6 Sheldrake muestra cómo la perspectiva científica se ha convertido en un sistema de creencias que actúan como auténticos dogmas intocables. Cf. Rupert SHELDRAKE, *El espejismo de la ciencia*, Barcelona, Kairós, 2013, pp. 13-18 y 385-389.

7 Diana de VALLESCAR PALANCA “Coordenadas de la Interculturalidad”, en *Diálogo Filosófico*, 51, 2001, p. 390.

8 Cf. *ib.*, pp. 389-390.

desarrollo unidireccional de la razón moderna y la consiguiente idolatría de lo científico-técnico<sup>9</sup>. En la actualidad aparecen muchas voces críticas con este planteamiento de la pretensión monopolística de la ciencia, herencia del propio giro que experimentó la filosofía a partir de la Modernidad, como hemos indicado más arriba<sup>10</sup>.

Si es verdad que la filosofía es un intento por comprender la realidad y, si como dice Kant, la filosofía es conocimiento racional por conceptos<sup>11</sup>, entonces entra dentro de la función peculiar de la filosofía suministrar aquellos conceptos que nos permitan una mejor comprensión de la realidad. Y, si la realidad en cuestión es algún aspecto problemático de la situación actual, dichos conceptos pueden servir no sólo para comprender, sino también para denunciar, e incluso para apuntar posibles vías de solución<sup>12</sup>.

Supuesto esto, no es menos cierto que el protagonismo habrá que darlo a aquellas visiones (conceptos al fin y al cabo) que sean capaces de aceptar la flexibilización de la racionalidad científica y filosófica desde una complementariedad de enfoques<sup>13</sup>.

La tesis queda planteada en los siguientes términos: Puesto que el mito encierra en el ámbito de la estructura social un tipo de respuesta articulada a los grandes interrogantes humanos, ¿qué razón lógica remite al mito al ámbito de lo insignificante? ¿Qué tipo de racionalidad envuelve al mito? ¿Es posible hablar de una filosofía cuyo sustrato cultural sea el mito? ¿Cabe adentrarse en la racionalidad del mito como camino de encuentro con la racionalidad de los mitos sobre los que se asienta la filosofía occidental? Y, en último término, ¿desde qué criterios cabe aceptar cierta complementariedad de enfoques que permitan establecer una filosofía intercultural desde la visión que proporciona el mito? La gran dificultad

9 Ésta es la preocupación central de la obra conjunta de dos de los máximos representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno, titulada *Dialéctica de la Ilustración*, que se publicó por primera vez en 1947. Cf. Max HORKHEIMER y Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos (1947/1969)*, Madrid, Trotta, 1994.

10 Uno de los nombres más relevantes es el filósofo Jürgen Habermas, considerado como el último gran representante de la Escuela de Frankfurt. Sobre la articulación de J. Habermas en la tradición central del pensamiento sociopolítico occidental moderno, vid. Enrique MENÉNDEZ UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 15-55. Pertenecen a esa tradición de pensamiento: Kant, Hegel, Marx, Freud, los nombres de los padres de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer y Marcuse) y su último gran representante, Habermas. Cf. ib., pp. 13, 15.

11 Inmanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 837/ B 865. Traducción castellana de P. Ribas: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988.

12 Cf. VALLESCAR PALANCA, Diana de, *op. cit.*, p. 390.

13 Cf. Eudoro RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, *Introducción a la Filosofía. Perspectiva latinoamericana*, Bogotá, Centro de Enseñanza desescolarizada, Universidad Santo Tomás, 1988, pp. 413-442.

es que en el contexto filosófico en que nos movemos, hablar de trasfondo mítico de la razón no deja de generar una cierta ruptura con los planteamientos de la filosofía tradicionalmente entendida<sup>14</sup>.

El estudio intenta centrarse en abordar la flexibilidad, la creatividad y la complejidad que el relato mítico encierra en la cultura estructurada por la razón, y la razón científico-técnica. Todo al servicio de la afirmación rotunda de que el hombre, la sociedad y la naturaleza constituyen una realidad concreta y total<sup>15</sup> y que configuran una unidad sobre la que actúan cuestiones particulares: desarrollo de una filosofía específica, una teología, o una teoría científica. Racionalidad que se perfila, no tanto en deducciones lógicas, sino en explicar el *porqué* y *cómo* se van modificando los esquemas mentales en función de la conceptualización que dan razón de las opciones y los comportamientos concretos<sup>16</sup>.

Es interesante contrastar algunos *sueños dulces de la razón pura y científica* que, asentada en la seguridad de su significancia<sup>17</sup>, deja otros mundos en el área de lo in-significante, con todas sus consecuencias humanas. La urgencia social de dar respuesta a ciertos interrogantes sobre la interculturalidad, después de la crisis de la filosofía occidental, hace, a nuestro modo de ver, que esta reflexión vaya tomando conciencia colectiva de la realidad multicultural con sus desarrollos particulares, que puedan permitir una salida al túnel en el que ha embarcado a toda la humanidad la hegemonía del movimiento cultural de Occidente.

La absolutización de la razón técnica, gran mito<sup>18</sup> de nuestra cultura actual, llega hasta los planes obligatorios de enseñanza y a los programas de investigación universitaria<sup>19</sup>. Es un hecho que la cuantía más abundante de partidas presupuestarias y ayudas a la investigación se dan a los proyectos que justifiquen su

14 Lo que sucede con otras tradiciones filosóficas como la alemana, anglosajona, ... Cf. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro, ib., p. 421.

15 Cf. AA.VV., *Mundos africanos*, México, F.C.E., 1975, pp. 9-24.

16 Hay autores que defienden una teoría de que los rasgos culturales y los biológicos van en la misma dirección o son aspectos del desarrollo de la evolución natural y sólo son comprensibles como un todo. Cf. Ervin LASZLO, *Mankind in Transition: the Evolution of global Society*, Pergamon Press, 1977.

17 Es interesante a este respecto tener en cuenta las observaciones que expresa Fornet-Betancourt sobre el sometimiento de la razón a intereses concretos nada puros. Cf. Raúl FORNET-BETANCOURT, *Transformación intelectual de la filosofía*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001.

18 Aquí sí que tomamos la palabra mito en el sentido en que lo define Mircea Eliade, Cf. Mircea ELIADE, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 28 y ss.

19 Cf. *Diseños Curriculares Base de Enseñanza Infantil, Primaria y Secundaria*, en donde se presenta constantemente al alumno los paradigmas propios de la razón técnico-práctica como única válida universalmente, dejando para el ámbito puramente personal y afectivo o como "temas transversales" de una razón pura práctica, ética y socialmente aceptables. También es ilustrativo consultar los reales decretos de ayuda a la investigación del último año por los Ministerios de Educación, Cultura y Deporte y Ciencia y Tecnología.

relación con las tecnologías y sus aplicaciones. Generalmente sólo en la medida en que las humanidades se ajustan a estos parámetros tienen posibilidad de ser valoradas. En este contexto difícilmente puede ser aceptada como válida una cultura que no participe de estos presupuestos. Entonces, sin negar lo que supone de aportación el horizonte de la razón valorada desde el sentido occidental, científico-técnico, es necesario someterla a crítica.

Trataremos de orientar esta crítica como base sobre la que sea posible reconocer la validez de la filosofía de planteamientos culturales distintos de los nuestros<sup>20</sup>. También porque urge denunciar la absolutización de la razón técnica como soporte racional de actuaciones de Occidente que funcionan como coartada para toma de decisiones políticas que implican a miles de millones de seres humanos. Y, por último, por considerar que detrás de este planteamiento crítico subyace la reivindicación de un esquema social más acorde con la exigencia de interculturalidad que en estos momentos emerge como consecuencia de los fenómenos migratorios y el proceso de mundialización de la economía, por desgracia, en sentido único.

El esquema queda razonado de esta forma: la racionalidad científico-técnica se hace absoluta arrinconando cualquier planteamiento humanístico de la realidad. Sin planteamiento humanístico no hay posibilidad de comprensión de toda cultura que no aporte éxitos en el ámbito de la utilidad técnica. Luego, si las culturas no occidentales no responden a este esquema, no hay espacio para sus enfoques filosóficos<sup>21</sup>. Sólo cabe el desprecio de que es objeto el campo de las humanidades y la pretensión monopolística de la ciencia y la técnica<sup>22</sup>, con las consecuencias que conlleva para la mayor parte de la humanidad, ajena a estas pretensiones.

### 3. LA RACIONALIDAD MÍTICO-SIMBÓLICA

Ya hemos abordado la crítica a la hegemonía de la racionalidad científico-técnica. El motivo de esta crítica, que viene formulándose desde el s. XIX, y, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX y en estos primeros años del s. XXI, es

20 No pretendemos generar una contraposición entre filosofía occidental como mera ideología impositora y una posible vía para considerar un pensamiento filosófico de otros horizontes distintos del nuestro. En todo caso lo que pretendemos es ver su posibilidad, su originalidad, sus raíces y sus puntos de referencia y conexión con otras filosofías. Cf. RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro, *ib.*, pp. 438-439.

21 Es interesante la propuesta que a este respecto plantea Panikkar cuanto habla de la necesidad de reconfiguración del concepto de filosofía en el ámbito cultural europeo. Cf. Raimond PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Sígueme, 1990.

22 Cf. a este respecto Ana María ANDALUZ ROMANILLOS, "Críticas y alternativas a la racionalidad neopositivista", *Religión y Cultura*, XXXIX (1993) 184, pp. 93-127.

la limitación de esa racionalidad para plantear y resolver los problemas humanos por el agotamiento de su horizonte epistemológico, encerrado en una visión etnocéntrica, de la que difícilmente es capaz de librarse la propia filosofía crítica<sup>23</sup>.

En el presente apartado vamos a exponer una nueva propuesta: la racionalidad mítico-simbólica. La crítica a la racionalidad científico-técnica no resuelve por sí misma la insuficiencia del planteamiento filosófico para abordar la génesis de un pensamiento intercultural, porque no supera la tendencia a marginar como in-significante la estructura racional de otro tipo de pensamiento: el pensamiento mítico<sup>24</sup> y otras formas de pensamiento simbólico que buscan más la comprensión del mundo de vida<sup>25</sup>.

Así las cosas, parece que un conocimiento filosófico expresado desde una visión científico-técnica no posibilita un diálogo con otras formas de racionalidad. Más todavía si, abandonando la racionalidad ilustrada, nos sumergimos en el ámbito del mito.

La racionalidad mítica, justo es decirlo, es complicada por la ambigüedad de sus significados que son tantos como sus representaciones. Por su vinculación directa con la vida, resulta compleja y, tal vez, inaprehensible y por eso muchas veces se le ha relegado como un pensamiento pre-lógico<sup>26</sup>.

Ahora bien, la perspectiva cambia cuando se abre el horizonte de la racionalidad. Una parte de la ciencia actual reivindica el caos, y el mito es parte del caos, como un orden superior de racionalidad. Este planteamiento provoca el conflicto porque está demandando una forma superior al orden lógico. Es como un conjunto de manifestaciones a otra escala distinta del orden fáctico que impulsa

23 Cf. MARDONES MARTÍNEZ, José María, *op. cit.*, p. 90-91.

24 En el fondo de este discurso está la aniquilación de una de las formas más ricas de expresión polifónica y vital de la humanidad. Cf. LLuis DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 52-65.

25 Como expresa Mardones citando a Panikkar: "El símbolo indica que, además del conocimiento de la racionalidad analítica que descompone los elementos y corre el riesgo de no ver la totalidad, existe un tipo de conocimiento que se orienta a la totalidad de un proceso y lo capta de una sola ojeada, sin análisis ni reflexión consciente". MARDONES MARTÍNEZ, José María, *El retorno del mito*, *op. cit.*, p. 31 y, desde otro punto de vista, en pp. 151 y 80-81.

26 Desde el inicio de los estudios de la Historia de la Filosofía, en las facultades de Filosofía y anteriormente en el Bachillerato, vemos cómo existe un supuesto que señala que el inicio de la filosofía es justamente el paso del mito al logos. Este logos es el encargado de afirmar que este mundo no es un caos, sino que es un mundo ordenado, cosmos, y se rige por un principio, principio lógico. La cultura ha dado un gran paso en el mundo griego, progreso, se dice, porque ya es posible explicar el orden de este mundo a partir de un principio ordenador. El mito queda relegado como algo in-significante dentro de la racionalidad establecida por el logos. El mito es algo perteneciente al mundo del caos. Por lo tanto no puede dar razón de sí mismo, no se rige por un orden o, si existe un orden, éste viene puesto por el mismo logos, erigido así en tribunal de validez universal.

un tipo de ordenamiento más complejo e impredecible desde los esquemas de comprensión actuales. Orden que nos habla de la caída de las barreras entre las disciplinas, orden que co-implica cualitativamente al conjunto de racionalidades, orden para el que la mejor manera de conocerlo es observar cómo prosigue su dinámica. Resulta muy sugerente la tesis de Braun cuando califica el caos como la ciencia de la naturaleza global de los sistemas humanos.<sup>27</sup>

Desde aquí nos enfrentamos a “la crítica de la crítica a la hegemonía de la racionalidad científico-técnica”. La razón de abordar esta crítica es porque ella misma está impregnada de una fuerte carga etnocéntrica, tal y como reclaman sus autores. Es decir, si hemos hecho el recorrido por la crítica a la racionalidad científico-técnica, habrá que admitir la posibilidad de afrontar los problemas desde otros tipos de racionalidad generados en otras culturas<sup>28</sup>.

Es decir, ya no vale situar al mito como perteneciente a un estadio arcaico y superado que va siendo asumido en sus funciones por la racionalidad crecientemente ilustrada y crítica. A pesar de todo sigue pesando mucho la visión de Geertz: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”<sup>29</sup>.

Parece que deberíamos apelar al potencial semántico de la religión o lo mítico simbólico porque la misma racionalidad se alimenta de potenciales que son ignotos y, a pesar de ello, muy significativos para la comunicación y aún para el ejercicio del pensamiento crítico<sup>30</sup>. De esta manera cualquier pregunta que uno tenga acerca de ¿qué significa tal o cual cosa, desde el punto de vista de tal cultura?, pasa a ser, ¿qué sentido tiene esa cosa para esas personas? Como el concepto de sentido es eminentemente subjetivo, hay que tener presente que el sentido de algo siempre se compone de significados diversos y simultáneos, de manera que encontrar el sentido de algo consiste en descubrir el conjunto de significados simultáneos que ese algo tiene para el grupo de gente que lo vive<sup>31</sup>.

27 Cf. Eliezer BRAUN, *Caos, Fractales y cosas raras*, México, F.C.E., 1995, pp. 144.155.

28 Tomamos aquí cultura como el “sentido” de la vida. Si tratamos de definir a la cultura a partir de cómo nos ayuda a comprendernos entre seres humanos, la cultura es entendida como una red, malla o entramado de sentidos que le dan el significado a los fenómenos o eventos de la vida cotidiana, y, como veremos, surge como un producto del comportamiento humano y de la vida social situados en un ambiente histórico, geográfico/climático y productivo (material e intelectual). Cf. AUSTIN MILLÁN, Tomás Ramón, *op. cit.*, p. 15.

29 Clifford GEERTZ, *op. cit.*, p. 50.

30 Cf. MARDONES MARTÍNEZ, José María, *op. cit.*, p. 81.

31 Cf. Tomás Ramón AUSTIN MILLÁN, “*Comunicación Intercultural: Fundamentos y Sugerencias*”, en *Antología sobre cultura popular e indígena I*, Lecturas del Seminario Diálogos

Pero el sentido de la globalización que estamos viviendo en los últimos años ha generado un conjunto de prácticas que llevan a un callejón sin salida, cuando no a un enfrentamiento, entre el mundo del poder (más concentrado y vigoroso) y el ámbito de la marginación y exclusión. Y, frente a estos hechos, ¿qué cabe esperar de las culturas, o mejor, de las filosofías que encierran esas culturas? Clifford Geertz en un párrafo muy citado dice que “la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos– como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control, planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”) que gobiernan la conducta<sup>32</sup>.

La cuestión que surge casi tozudamente es que si la filosofía debe dar cuenta de la realidad en un contexto cultural determinado y éste se sitúa en un universo globalizado, ¿es posible abrir el ámbito filosófico a posiciones más abiertas en clave de una comunidad de comunicación intercultural? Y, en definitiva, ¿es posible hablar de filosofía en el mito?

El tema que nos ocupa no es, ni única ni principalmente, un tema sociológico, sino que cuestiona seriamente los planteamientos de la filosofía. O, ¿no es también la filosofía la que debe hacerse cargo y encargarse de los problemas de nuestra sociedad si quiere responder desde la dignidad del ser humano a los problemas acuciantes de nuestro entorno?

La realidad mundial en la actualidad se ve sumergida en una encrucijada de fenómenos sociales que son nuevos. Las diferencias cada vez más intensas entre el primer y tercer mundo, la necesidad de mano de obra importada del tercer mundo a nuestros países ricos, una mayor conciencia de la pluralidad cultural y religiosa, la globalización, los nuevos movimientos sociales, el protagonismo de ciertos movimientos como los relativos al género, el rechazo teórico y brotes reales de xenofobia, el fanatismo de ciertas interpretaciones religiosas, la lucha por el reconocimiento de los Derechos Humanos, incluido el reconocimiento a los derechos de los pueblos, la organización de los Estados en unidades supranacionales y los efectos culturales que produce el influjo constante de la información, los medios de comunicación y transporte<sup>33</sup>.

Estos fenómenos están implicando un fuerte proceso de transformación cultural y, en cierta manera, de la realidad concreta de nuestras vidas cotidianas. Los

---

en la Acción, Primera Etapa, Editado por la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, CONACULTA, México DF, México, 2005.

32 GEERTZ, Clifford, *op. cit.*, p. 51.

33 Cf. VALLESCAR PALANCA, Diana de, “Coordenadas de la interculturalidad”, en *Diálogo Filosófico*, *op. cit.*, pp. 388-389.

problemas son nuevos y empiezan a demandar una reconfiguración de nuestro modo de ver, comprender y actuar en la realidad.

Por otra parte, esta realidad sugiere nuevas demandas que implican la revisión de nuestros marcos teóricos para dilucidar con claridad nuestro tiempo, sus cambios y sus exigencias. De lo contrario, es más difícil la comprensión de nuestra realidad y nuestros enfoques sólo reproducirán innumerables contradicciones, en cierta manera irresolubles<sup>34</sup>.

Y, aunque las relaciones interculturales existen desde siempre, surge en estos momentos una necesidad nueva: la de fundamentarlas. De manera que nos permita esclarecer los aciertos y desaciertos en el modo de practicar dichas relaciones. Así, este problema debe ser abordado fundamentalmente desde el estudio filosófico que nos permita configurar un paradigma en el que se tenga acceso a la explicación de la integridad de los fenómenos de las culturas particulares. Se da por supuesto que la mentalidad científico-técnica aborda el pensamiento mítico y sus expresiones simbólico-rituales desde una posición de superioridad que le permite la supuesta eficacia de sus resultados<sup>35</sup>. Esa mirada ha relegado a la marginación todo tipo de discurso y lenguaje que no se ajuste a sus presupuestos metodológicos. Es una marginación, pues lo que se arrincona en esos límites recibe el calificativo de “espacio pre-científico”. Y lo pre-científico, o ha sido superado, o debe conservarse únicamente en la esfera de lo privado. El ámbito de lo público es el de la razón, la técnica y la ciencia. ¿Cabe la reflexión social en el interior de estas coordenadas? ¿La religión no será un producto irracional que carezca de sentido? ¿No hay que desechar por irrelevantes los símbolos y los ritos?

“El mito”, se halla siempre en el origen de los pueblos, las culturas y las creencias. Las religiones se asientan en los relatos legendarios de los orígenes que reflejan el tiempo primordial en el que los dioses eran poderosos actores de los acontecimientos. Se trata de relatos fundantes que explican la “razón sagrada de ser” del mundo, de los pueblos, de las creencias y de los que, además, surge una cosmovisión capaz de articular y estructurar a todos los que se abren a la vida en el interior de una sociedad, de una cultura y de una religión determinadas. El mito posee ese poder humanizador que los psicólogos llaman “socialización y personalización”. El mito, pues, hace personas y construye sociedades en torno a los valores hondos que sus relatos expresan<sup>36</sup>.

34 Cf. *ib.*, p. 389.

35 Es interesante, a este respecto, la mirada teológica. Vicente Botella aporta una reflexión al diálogo teología, filosofía y ciencia en el que también aparece la crítica a un pensamiento absolutizador de la mentalidad científico-técnica. Cf. VICENTE BOTELLA CUBELLS, “Mitos, símbolos y ritos”, en *Ecuménica*, V.I, 1 1998.

36 Cf. MARDONES MARTÍNEZ, José María, *op. cit.*, p. 132.

El lenguaje propio del mito es el simbólico. El uso de los símbolos viene dado cuando no somos capaces de expresar realidades que nos invaden o que constatamos fuera de nosotros. La realidad nos ha llevado a definir los mitos como símbolos y éstos como signos. Ahora bien, lo característico de los signos es significar, es decir, contener una gran fuerza de significación. Tanto para el que emite el signo como para aquellos que lo reciben. De manera que un signo deja de serlo cuando ya no es relevante por haber perdido su significación. Cuando un signo necesita de muchas explicaciones es que ya ha perdido su sentido. Probablemente una de las causas de la insignificancia que para muchos sectores sociales tiene la filosofía es porque ha tenido necesidad de dar tantas explicaciones a las que tienen acceso solamente los entendidos, y puede que éste sea un fallo muy de fondo.<sup>37</sup>

El símbolo es un tipo especial de signo que aparece cuando se quiere expresar lo que es difícil de expresar con el lenguaje unívoco. Como indica su etimología griega, el símbolo consigue poner juntas, unir, reconciliar realidades diversas. Esta capacidad de acercar lo diverso, de una forma armónica y significativa, revela que el símbolo tiene una estructura trascendente: en su materialidad, en lo que muestra, hay inscrito “algo más”, que es lo que se capta y resulta revelador. De esta forma el símbolo hace hablar a la realidad y “da que pensar”. En suma: el símbolo transporta a lo profundo, a las vivencias fundantes y estructurantes de lo humano. Por eso el lenguaje religioso es un lenguaje simbólico: revelador de las creencias sagradas originales y originantes. Los símbolos del agua, la luz, el centro, la noche, la fecundidad, la ascensión, etc., están ligados a los relatos míticos de las religiones. Por medio de ellos se comunican de un modo eficaz los valores verdaderamente humanos que, por otros conductos, no llegarían a captarse tan vivamente.

Desde esta perspectiva la filosofía no puede ignorar al mito ya que ignorarlo significa decaer en su propio contenido por más que el momento sea radicalmente materialista o racionalista. No creemos que el hombre moderno haya perdido el sentido de lo simbólico. Tal vez los instrumentos culturales que se ofrecen para su estudio no son los más adecuados<sup>38</sup>.

37 Para ver la relación entre mito, símbolo y signo es interesante el trabajo de Learch. Cf. Edmund LEARCH, “Símbolo” en *Sacramentum mundi*, VI, Barcelona, 1976, pp. 133-137.

38 Vale la pena recordar aquí la relación que todo contenido simbólico y mítico tiene con las religiones. Todas las religiones sin excepción, son deudoras del símbolo y del rito. Sus relatos primordiales se han elaborado en clave simbólica y se actualizan ritualmente. Por esa vía los creyentes de las distintas religiones se inician en los “misterios” salvíficos respectivos, hasta alcanzar la madurez personal y grupal. Por esta vía llegan a sentirse, y a ser reconocidos, miembros activos en la comunidad religiosa. Cf. BOTELLA CUBELLS, Vicente, “Mitos, símbolos y ritos”, op. cit.

## 4. HACIA UN NUEVO PARADIGMA: ODRES NUEVOS PARA VINO NUEVO

La primera tentación es intentar hablar de planteamientos interculturales nuevos con esquemas tradicionales del pensamiento filosófico. Como indica Diana de Vallescar, “es frecuente que los especialistas en temáticas como el multiculturalismo o la interculturalidad aunque ven la necesidad de pensar en otros términos la nueva panorámica mundial, sin embargo, no cesan de reproducir la misma limitación: pensarlos a través de los mismos términos y marcos tradicionales. Cuando, al parecer, se nos exige reconfigurar, crear nociones y enfoques distintos”<sup>39</sup>.

Lo que aquí se propone es, más bien, un programa de trabajo para provocar un cambio de paradigma en el ejercicio del quehacer filosófico. Pero, ¿desde dónde es posible situar dicho cambio?

Y, lo primero que reclama la configuración de un paradigma nuevo, es situarse en una perspectiva dialéctica distinta. El cambio más significativo lo localizamos en la contribución para romper las barreras creadas por las estructuras monoculturales de las filosofías tradicionales. Dicho en forma más positiva, cultivando una actitud filosófica que parta del reconocimiento de la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales y sus consiguientes formas de argumentación y de fundamentación.

Esta insistencia se debe a que la diversidad cultural no es, como en algunos casos se cree, algo ajeno a la filosofía; no es un asunto de competencia estrictamente sociológica. Es preciso justificar por qué la diversidad cultural es un hecho que involucra fuertemente a la filosofía y no tendría sentido hablar de filosofía intercultural si no se pretendiera desde ese estudio filosófico. Es necesario generar espacios de reflexión sobre la ontología de la realidad, a partir de la existencia de diferentes culturas, así como espacios de reflexión sobre la posibilidad de una ética intercultural y una epistemología<sup>40</sup>. ¿Cabe la posibilidad de abrirse al abanico de múltiples planos, con visiones, a veces contrapuestas? Esta tarea puede que sea el primer ejercicio de interculturalidad.

Otra perspectiva nos presenta un discurso en clave de la filosofía de la liberación; como plantea Fornet-Betancourt: “Desde la perspectiva de la filosofía intercultural que defiende como una riqueza la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias, lo primero que debe ser problematizado en el contexto de este fenómeno mundial que se impone hoy con

39 *Ib.*, nota 3, p. 388.

40 Cf. Mónica GÓMEZ SALAZAR, “La diversidad cultural, una consecuencia de la ontología humana”, Universidad de Barcelona, II Seminario de Ciencias Sociales. *Interculturalidad e integración social*, Barcelona, Abril de 2002.

el nombre de globalización, es justo el derecho con que se hace. Es legítimo, en efecto, preguntar: ¿Con qué derecho se globaliza? Y esta pregunta es tanto más urgente y legítima cuanto que este fenómeno de la globalización nos confronta hoy con un proceso de consecuencias aplastantes que cambian y transforman nuestras condiciones de vida desde la directiva de una política económica neoliberal que cree disponer de la clave exclusiva del futuro de la humanidad. En lo esencial, la globalización es actualmente el resultado de una expansión incontrolada del neoliberalismo político y económico, con la finalidad expresa de homogenizar y monotonizar el planeta según las exigencias del mercado capitalista”<sup>41</sup>. En definitiva el monstruo que se devora a sí mismo.

Esta pretensión no deja de ser más que un reflejo de la dependencia cultural e ideológica de los pueblos marginados que, a la larga, impide un camino autónomo sin contaminaciones propias de los derrotados del pensamiento europeo.

Por eso, esta denuncia de la hegemonía del pensamiento europeo, dicho occidental, va en conexión con la imposición a nivel mundial del concepto de globalización neoliberal que nos invade. Sin embargo, el mismo autor trata de situar el discurso recuperando la filosofía occidental pero resituando sus fronteras y estableciendo ciertos límites. “El supuesto de que las culturas son lugares filosóficos, lugares que posibilitan prácticas específicas de eso que se llama filosofía, implica que se parte de la necesidad de desoccidentalizar la filosofía desde su origen, es decir, “desde la cuna”; pero no por un afecto antioccidental ni para regatearle méritos a Occidente, ya que esa desoccidentalización significa simplemente un *poner a Occidente en su lugar*; es decir, verlo como un lugar de tradiciones complejas que, desde siempre, ha estado en relación con otros mundos y que, en cuanto tal, no es el lugar de toda la filosofía posible sino el lugar de ciertas posibilidades de filosofía”<sup>42</sup>.

41 FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización”. En op. cit., p. 389.

42 Ibid., “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *Diálogo Filosófico*, 51 (2001) p. 54.