

EXISTENCIA Y CULTURA

PLURALIDAD Y UNIDAD DE LA CULTURA

Es frecuente hablar, en nuestro tiempo, de "pluralismo" social, político, cultural, religioso; en todos los casos, si nos queremos entender de veras y encontrar un sentido preciso a semejante expresión, se hace necesaria una sostenida reflexión sobre lo que se quiere significar con el término "pluralismo". Pero como siempre connota el sentido de aquello que se declara "plural", se hace necesario, simultáneamente, un esclarecimiento previo no de la pluralidad sino de lo plural. Se parte, generalmente, de una observación de hecho, extrínseca, y "pluralidad" viene a significar lo mismo que multitud sin que esta comprobación implique un juicio valorativo; simplemente se dice que algo es plural o que existe pluralidad de tales cosas o de tal especie de cosas sin decidir que tal cosa sea la mejor, o la más verdadera o algo semejante. Por tanto, esta mera descripción extrínseca de un hecho (que tal cosa es plural) parece adecuada y carente de supuestos como punto de partida para meditar sobre la existencia en relación con la cultura y la pluralidad de culturas en nuestro mundo.

En efecto, en cuanto volvemos la reflexión sobre la historia del hombre y sobre nuestro propio mundo, no puede negarse que existe cierta multiplicidad cultural; esta comprobación es puramente extrínseca. Y precisamente este carácter de la primera descripción del problema conlleva la afirmación implícita de que hay algo (la cultura) que se manifiesta en una pluralidad; pero alguien podría decirnos que nada tienen en común culturas muy distantes, tanto geográficamente como por su desarrollo histórico y su contenido intrínseco y que, por consiguiente, la pluralidad sigue siendo extrínseca. Esto constituiría un engaño porque, si observamos bien, predicamos la "pluralidad" de una realidad *una*: la cultura, quizá podamos encontrar alguna identidad esencial como fundamento de la pluralidad. Por

eso es menester reflexionar sobre la cultura (a la que descriptivamente declaramos plural) para que se haga evidente, en lo posible, el carácter propio de su pluralidad.

La descripción elemental y extrínseca no parece descaminada desde el momento que indica ya cierta idea de la cultura y la simultánea posibilidad de su pluralidad. Respecto de lo primero, tendremos que repetir una vez más, ciertas implicaciones consabidas y apenas encubiertas en la palabra "cultura", las cuales nos conducirán como de la mano a vislumbrar los motivos profundos de la existencia de una pluralidad de culturas (europea, china, hindú, americana, etcétera). En efecto, cuando mentamos la cultura, el hombre común piensa en aquello que, siendo obra del hombre, tiene algún valor. Este mismo hombre no piensa en modo alguno que un artefacto técnico (un aparato de radar, un cañón antiaéreo) sea lo que él designa vagamente como cultura. Piensa, más bien, en una obra creada por el hombre que, en sí misma, conlleva un valor inútil (desde una novela a un libro de metafísica o un cuadro de Picasso). Y esta actitud corresponde a la primera significación de "cultura" como proveniente de *colo*, a su vez de *colam* cuya raíz es *kol*, de donde *boukólos* que es el boyero o el que apacienta bueyes; en esa línea de significación es también cultivar y, en los clásicos, *habitar*.

Esta primera descripción, elemental ciertamente, pone en evidencia que sólo el hombre es capaz de cultura y, más aun, que necesita cultivarse. Una Persona infinita (Dios) trascendería totalmente el ámbito de la cultura y, por el otro extremo, los entes subhumanos (que nada saben de sí) son incapaces de cultura. Por lo tanto, el ámbito de la cultura no puede darse sino dentro del ámbito del mundo de la persona humana. Desde este punto de vista todavía extrínseco y descriptivo, puede insinuarse cierta *unidad* de toda cultura; es decir, una unidad fundamental y fundamentante en cuanto propia y exclusiva del hombre. Y, al mismo tiempo, en cuanto posibilidad suya abierta a la más amplia diversidad de realizaciones culturales, parece insinuar una natural *multiplicidad* que al hombre común le permite hablar de "esta" cultura, de "aquella" otra o de culturas "extrañas" y cosas semejantes. Un hombre europeo o un rioplatense reconocerán como auténtica cultura a la cultura de la India, pero la verán como "otra", como "extraña" a su mundo cultural propio. Y, por eso, al mismo tiempo que se insinúa la unidad fundamental y fundamentante de la cultura, se insinúa también la multiplicidad de la cultura en el modo de su expresión histórica. Por eso, siempre será correcto hablar tanto de *la* cultura como de *las* culturas. Pero precisamente aquí se hace necesario abandonar la descripción para reflexionar sobre el fundamento de esta distinción apenas insinuada.

FUNDAMENTO ONTOLOGICO Y MOMENTO DE LA MEDIACION

Si solamente el hombre es capaz de cultura, ésta le pertenece constitutivamente; en cuanto capaz de cultura es el hombre consciente de sí; luego, en la base de toda obra cultural, preexiste la autoconciencia como posibilidad última de la creación cultural desde que sólo un ente autoconsciente puede crear cultura. Si es así, se hace evidente que el *ser* como tal alcanza en el hombre el momento de la autoconciencia; lo cual equivale a decir que el ser se hace consciente en él. El ente en quien el ser se muestra, es el hombre; por lo tanto, no hay distinción esencial entre el mismo aparecer del ser a la conciencia y la conciencia de la conciencia que es la conciencia de sí, lograda por primera vez en el hombre que es el ente que sabe del ser.

Entonces puede decirse que *el ser aparece en el ente* (autoconsciente). Pero se debe decir también que el ente autoconsciente se constituye en el mismo aparecer del ser a la conciencia. Es verdad que no es lo mismo el *ser como tal* (el Todo) y el *ente* autoconsciente; pero es el mismo el *acto* por el cual el ente finito tiene conciencia de sí y descubre el ser (que en él se muestra). Por consiguiente, es diverso el Todo del ser, del ente que sabe de él; pero es idéntico el acto por el cual el ente tiene autoconciencia y conciencia del ser. Por eso, tener conciencia de sí y conciencia del ser constituyen un mismo acto indivisible. Al mismo tiempo, este acto implica el Todo en cuanto en el hombre (en la conciencia del hombre) se muestra el ser del todo re-presente en él. El hombre re-presencia el ser y lo intelige. Y no hay intelección sin el ser que constituye la intelección misma. La intelección es intelección del ser y, sin éste, no es; y el ser es inteligido en el ente (hombre) en quien se muestra y su mostrarse co-incide con el acto de la autoconciencia.

Por eso, hablar de la cultura (sin haber indicado todavía qué sea en sí misma) equivale a aceptar la implicación del hombre en ella (sujeto de la cultura) y, en cuanto en él se muestra el ser, es ya haber puesto el problema siempre ineludible que es el problema del ser, tal como aparece "presenciado" en el hombre. El solo hecho de poner el tema de la cultura significa ponerlo en el plano metafísico donde debe ser resuelto. El ser, como dijimos antes, tiene en el hombre el lugar de su primera epifanía y, por eso, no se puede plantear el tema de la *cultura*, sin poner el problema del *ser* y, poner el problema del ser, es ya haberlo puesto en la *persona*, que es el sujeto de la cultura. Pero la primera epifanía del ser (participación del ser en el yo) im-

plica el simultáneo descubrimiento de lo "otro" del yo autoconsciente: "lo otro" en el sentido de lo no-tocado por el hombre. Lo que me es exterior y, en cierto modo, "me hace frente". Esto debe ser dicho, sin embargo, de un modo restringido porque si lo que, originariamente se me hace presnete es el Todo del ser, no hay un "fuera", un "otro" en sentido absoluto; pero sí lo hay en sentido relativo porque lo no-tocado por el hombre que le hace frente, aparece después como cierta segunda epifanía del ser. Y a esta segunda epifanía del ser llamamos comunmente "naturaleza" en un sentido diverso y más restringido que el que tuvo para los griegos. Empero, como se verá, la naturaleza, en cuanto aparece como lo que me hace frente (exterioridad) implica un estadio anterior y más originario en el cual no hay conciencia de ella sino cierta *indistinción*. Puedo yo estar como "fundido" con la naturaleza y éste mi estar fundido, confundido o identificado con ella aparecerá como necesariamente *previo* y, por lo tanto, anterior a la conciencia de su hacerme frente como segunda epifanía del ser. También mi cuerpo, desde un punto de vista subjetivo, se me aparece con el mismo aparecer del ser a la conciencia; es el "límite" (nunca claramente determinable) entre lo de "dentro" y lo de "fuera". Lo que me es exterior encuentra en mi cuerpo su límite (respecto de mí) y lo que me es interior encuentra en el cuerpo su límite; por eso el cuerpo (que implica *todo* el hombre) se comporta como el "puente" del existente con lo "otro". Y, fundamentalmente, lo "otro" es la naturaleza. Si es así, para tener conciencia de la naturaleza es menester una "distinción", cierta ruptura con ella. El niño (y el hombre primitivo) vive en estado de *inmediatez* con la naturaleza; en este estadio anterior a toda ruptura, a toda distinción o mediación, no le es posible al hombre, por ejemplo, crear una obra cultural en sentido estricto. Para ello es necesario, antes que nada, tener conciencia de lo que le hace frente en cuanto tal; es decir, debe acontecer un momento de *mediación*, posterior a la indistinción o inmediatez con la naturaleza.

Es cierto que este estadio primitivo de inmediatez o indistinción con la naturaleza se expresa de diversos modos (particularmente de modo mágico en el primitivo) y logra manifestaciones muy bellas de folklore que, precisamente, indica (ingenuamente) aquella inmediatez o indistinción. Cuanto más, esta expresión, anterior a la "separación" crítica, es pre-cultural o, si se quiere, para-cultural en cuanto expresa el fondo (a menudo riquísimo) desde el cual debe emerger el momento de la cultura. En verdad, no hay cultura sin este transfondo de lo pre-cultural todavía sumido en la indistinción existencia-naturaleza. Por consiguiente, el estadio de la *inmediatez*

implica algo así como el "humus" de la cultura, el secreto conjunto de posibilidades soterrada en la anterioridad de la indistinción. El hombre primitivo que imita la voz de las aves, el que pone su oído en el suelo para conocer el número de cabezas de una tropilla, que quiere captar los sonidos de la naturaleza sin mirarla como "lo otro", que trata espontáneamente de expresarla en un dibujo, que duerme en pleno campo gozando (pero sin conciencia crítica de ello) de la inmediatez de la tierra (de su tierra) ese hombre no hace otra cosa que mostrar su inmediatez con la naturaleza, en todo el intransferible encanto de su fresca virginidad. Por eso es necesario el momento de la *mediación* (que es mediación del espíritu del hombre) para que la naturaleza, al aparecer como "lo otro" (segunda epifanía del ser) permita simultáneamente al hombre (y en cierto modo le exija) la síntesis de la naturaleza con su propia actividad creadora. En otras palabras, el hombre solamente puede "crear" una obra (como el Partenón, por ejemplo) si es capaz de unir, en la creación, los elementos intrínsecos de "lo otro" con la actividad creadora de su espíritu. La naturaleza, en cuanto transfondo del cual ahora se ha mediatizado el hombre, le dona el "material" de la obra y el existente pone su "forma". Pero para ello es menester el momento de la *mediación*. No se trata aquí de una mediación del pensamiento que, al mismo tiempo que descubre el objeto lo pone como tal (como es el caso del idealismo hegeliano) sino de la *mediación* del pensamiento que descubre el ser en su momento de exterioridad (segunda epifanía del ser) y con el cual permanece siempre *inadecuado*. Así, pues, en este ámbito de la mediación puede aparecer y aparece la cultura. Sólo en él puede el hombre "cultivar" la tierra y "habitar" en ella porque, previamente, la ha visto "en frente".

EL ACTO, LA OBRA Y EL VALOR CULTURAL

Si la síntesis entre naturaleza y actividad creadora depende del previo acto de mediación del espíritu, es claro que la creación de una obra de cultura depende del existente que *quiere* realizarla. Esto significa que es necesario que el ser-total se haya escindido en la relación ontológica originaria (sujeto-objeto) momento que implica ya la conciencia de sí (acto de participación del yo en el ser) y la conciencia del ser en cuanto *descubierto* (verdad) y en cuanto *querido* (bien). Así, pues, en las obras creadas por el hombre o en los artefactos fabricados por él, así como el existente es el lugar de participación del ser, así también el existente participa algo en la obra o en el artefacto; participa (y *se* participa) en cuanto la exis-

tencia implica el bien que es el ser en cuanto *querido*. Pero, siendo así, el bien, por el acto del existente, se participa en la obra o en el artefacto. El bien participado necesita pues del concurso de la voluntad del existente. Es necesario *querer* cierto bien, *tal* cosa que creo o fabrico para que el bien (que es el ser en cuanto querido) se-participe en ella; luego, el bien participado en la obra constituye el *valor* de la obra; al mismo tiempo implica el valor del existente que la hace; por eso es, por un lado, objetivo (como lo que conlleva la obra misma) y, por otro, es subjetiva (interior) por referencia al existente que crea la obra valiosa. Entonces, el valor de una cosa es el bien participado en ella y como este valor es siempre *relativo a*, remite al Absoluto que, en cuanto es uno con el bien, sería el Valor absoluto, del cual no hablamos aquí.

Habida cuenta de esta clarificación previa de la idea de valor, una obra cultural es así denominada precisamente porque le asignamos un *valor*. Pero un valor especial. En efecto, ya vemos que toda obra de cultura (desde la más modesta hasta la más sublime) conlleva un determinado valor que, en cuanto depende de la voluntad (el querer el ser bajo cierto respecto por parte del existente) naturalmente reconoce infinidad de posibilidades y de grados de realización nunca plena. Por eso, para poder discernirlo es menester que distingamos (supuesto ya el momento de la mediación) los elementos que de hecho se presentan cuando mentamos "la cultura". Lo primero que se nos aparece es lo que llamamos la *obra* cultural; pero, al mismo tiempo, caemos en la cuenta que no existe obra sin el *acto* cultural, es decir, sin el acto del existente que pone la obra como tal después del descubrimiento de la naturaleza (mediación). Por este camino quizá podamos dar una respuesta a la interrogación acerca de la esencia de la cultura. Un cuadro de Rafael, en sí mismo, es la *obra*; la actividad viva y creadora de Rafael, es decir, su propio hacer (que tiene su raíz en aquel querer originario) la obra misma participando en ella un valor, es el *acto* cultural. Este acto de participar el valor es, como se ve, *subjetivo* y *objetivo* y cuando hablamos de una obra de cultura sabemos que es inseparable del acto subjetivo que pone el valor en diversos grados posibles.

El valor cultural, para que sea cultural precisamente, para que sea *reconocido* como tal, es menester que, en su propia participación, se muestre como cierto fin en sí mismo (aunque relativo). Más aún, que se muestre para ser *visto* (con los ojos del espíritu en los ojos de la carne). Por eso el valor cultural participado en la obra (que es también *toda* la obra) ha sido "puesto" para ser *contemplado*. Esto se dice, naturalmente, de la obra y no del acto personal; pero como

el acto creador es el acto de un existente concreto, en toda obra cultural su valor es siempre valor *personal*. Y semejante valor, en cuanto valor de contemplación, es esencialmente diverso del valor útil, es decir, del valor que sirve para algo; cuando se dice que "sirve para" algo, se quiere indicar que implica una finalidad allende sí mismo, a otra cosa a la cual se subordina. Por eso, un valor es útil (el de una máquina, por ejemplo) cuando, en su misma acción, "sirva para" y, sobre todo, cuando lo hecho por él, a su vez, implica (por ser de su esencia) su servidumbre a una acción concreta, por ejemplo atornillar una cosa. En el quehacer técnico, el artefacto conlleva un valor útil que "sirve para". Y si no sirviera para nada, o no sería técnico o sería tan defectuoso que no cumpliría su fin propio de objeto técnico. Pero, cuando hablamos de valor cultural decimos algo muy diverso, porque la obra creada misma (momento objetivo) implica un valor de *contemplación* (in-útil) y el acto cultural (momento subjetivo) es la misma actividad *participante* del existente humano. Por consiguiente la cultura es participación de la persona en una obra de contemplación. En otros términos, el valor cultural *adviene* a la existencia (personal) y adviene por el acto de la persona que es la forma constitutiva de la cultura. Este acto constituyente de la cultura (por el cual se participa un valor inútil) se produce siempre *después* de la mediación del espíritu respecto de la naturaleza, la cual es, en cierta medida, recreada por el hombre; por eso la pura naturaleza se comporta como la "materia" de la cultura; en esa perspectiva, la naturaleza, respecto del acto cultural (y *en* la obra cultural en sí misma) es mediata como aquello "de lo cual"; pero es inmediata como presencia recreada en la obra por el acto de la persona.

Este momento necesario de la mediación que despliega el acto cultural y la obra, es un momento del espíritu; es decir, es un momento *espiritual* sin el cual no existiría ni mediación ni cultura. Aun dentro de una concepción materialista del mundo y de la vida, la sola admisión de la existencia de la cultura como producto de la actividad del hombre "separada" de la naturaleza (lo no tocado por el hombre) implica la mediación, el extrañamiento; pero la mediación no puede efectuarse dentro de un pleno de materia pues entonces toda mediación en el seno de la materia resulta ilusoria. Hay mediación porque hay espíritu. Desde que hay mediación es posible la cultura. Luego, la cultura es obra del espíritu.

En consecuencia, la cultura nace, aparece, fuera de toda posible confusión con una actividad todavía en cierto modo indistinta con la naturaleza cuando la persona es capaz (previo el acto de la mediación) de participar (y participarse) el ser en una obra de valor con-

templativo. En este mismo sentido, en cuanto la persona es sujeto de la cultura y autor de la cultura, se comprende por qué la cultura es esencialmente *personal*; pero en cuanto participa en la obra un valor contemplativo que siempre trasciende al acto mismo del "creador" de la obra (pues debe ser co-participado universalmente por todas las personas) deviene un valor *trans-personal*, universal. Y, así, en toda auténtica obra cultural, se implica un valor a la vez personal y transpersonal, existencial y universal. Por eso los grandes tipos humanos creados por el novelista, por ejemplo, como don Quijote, son intensamente *personales* y plenamente "locales" y, al mismo tiempo, *universales*. En verdad, no podría ser de otra manera, pues la búsqueda (artificiosa y falsa) de una "originalidad" a priori (por así decir) quita al acto cultural su propia esencia desde que lo disfraza y desnaturaliza y, por eso, no participa el ser en la obra y su resultado no pasa de efímeras fabricaciones pseudoculturales. Esta verdadera corrupción del acto cultural es totalmente contradictoria con aquel estadio primitivo del hombre anterior a la mediación del espíritu respecto de la naturaleza; en este último caso, ciertas "creaciones" como, por ejemplo, transcripciones rupestres, ciertas melodías primitivas, son todas formas primitivas de "cultura", como se dice corrientemente; pero, en realidad, no constituyen formas acabadas de cultura (aunque hayan durado siglos) sino *pre-culturas* o, cuanto más, *para-culturas*, por sugestivas y bellas que fueren. En verdad, nunca será posible trazar una clara línea definitiva entre pre-cultura y cultura propiamente tal. Muchas veces nos encontraremos con formas culturales muy próximas a lo pre-cultural o con ciertos estadios preculturales que no sabremos decir a ciencia cierta si no son ya propiamente culturales. Pero la existencia (la persona) no es geométrica ni mecánica y ese margen gris debe subsistir siempre.

UNIDAD Y PLURALIDAD DE LA CULTURA

Es posible ahora extraer algunas conclusiones: En cuanto al *acto* (que es acto *de* la persona implicante de toda la persona) es evidente que la cultura como acto emerge de la misma constitución ontológica del hombre, y, aunque sería una definición incompleta o parcial en grado extremo, no sería erróneo decir que el hombre es un ente cultural. Si la cultura *como acto* es un constitutivo del hombre, se sigue que la cultura es *una* en cuanto atributo de la persona. Existe pues una anterior y esencial *unidad* de la cultura, común a todas las culturas posibles. Así, pues, cuando se nos pregunta por la unidad

y pluralidad de la cultura, parece que hay que responder que, primordialmente, la cultura es *una* como acto de la persona.

Pero, esta misma unidad de la cultura (que preexiste como posibilidad anteriormente a la mediación del espíritu en la naturaleza) no implica necesariamente (salvo que neguemos la libertad del hombre) que el acto debe ejercerse del mismo modo; en tal caso, toda manifestación cultural debería ser idéntica a cualquier otra y tener sus mismos caracteres, lo cual es manifiestamente absurdo y contrario a la experiencia más corriente. Por ello, la unidad de la cultura (preexistente a todos los actos culturales de la persona) implica diversidad en cuanto a los *modos de ser ejercido el acto*; es decir, todo acto cultural en cuanto compromete a toda la persona con todo su intransferible complejo. Por consiguiente, hay *pluralidad* en cuanto al *modo* y *unidad* en cuanto al *acto*.

Supuesta la unidad ontológica del acto y la diversidad personal e individual en cuanto al modo de ejercerlo, se sigue naturalmente que cuando hablamos de *las* culturas, mentamos la pluralidad de culturas que emergen de la diversidad del modo del ejercicio del acto cultural. De manera que, desde el acto individual hasta lo que suele llamarse "las grandes culturas", todas tienen sus raíces en el *modo* de ejercicio del acto. Entonces, dadas ciertas modalidades étnicas, ciertas circunstancias históricas y diversísimos factores que escapan a una reflexión como la presente, ciertos núcleos sociales expresan *un modo general de ser ejercido el acto cultural*. Y digo "general" solamente en el sentido (concreto) de ser compartido por todos los que pertenecen a ese núcleo social, y, por eso, estamos, en tal caso, frente a una determinada cultura *diversa* (a veces profundamente diversa) de otra cultura (de la nuestra, por ejemplo); pero ni esa ni la nuestra podrían haberse producido sin la previa y fundante unidad de la cultura como acto. Podemos y debemos, por consiguiente, hablar de *unidad* y de *pluralidad* de las culturas.

Entonces, un determinado "mundo cultural", sin negar la originalidad cultural individual de cada persona creadora de cultura, manifiesta por lo menos un común denominador, una línea de sentido que nace del *modo* general de ser ejercido el acto cultural y, por eso, configura *una* cultura determinada o manifiesta un determinado "mundo cultural". Si es así, la cultura, al cabo, expresa la totalidad del modo de ser un pueblo o de un grupo social determinado; porque el ejercicio del acto cultural (en cuanto emerge de la misma constitución ontológica del hombre que lo ejerce) es *signo* de lo que es la persona que lo ejerce o el pueblo o grupo social que de él participa y que, en cierta medida, también mediatamente lo ejerce.

Por esa razón, conocer la cultura de un pueblo es conocer, al menos hasta cierto punto, a ese pueblo, desde que la cultura lo expresa. Naturalmente que semejante conocimiento de la cultura se adecua al momento histórico del cual es inseparable. Y también se comprende que aun culturas tan distantes y profundamente diversas a la nuestra (y por la nuestra entiendo la cultura occidental, greco-latino-cristiana, europea y argentina) como podría ser la cultura china, reconocen, en el fondo, un hilo conductor que debemos perseguir y que radica en la misma estructura ontológica del hombre: La unidad de la cultura como acto de la persona.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba