

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

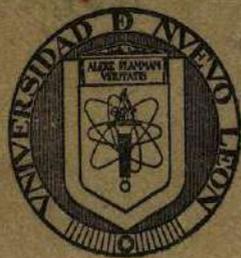
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

HEMEROTECA

8



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1967

Sin duda que en el goce estético hay también una delectación de los sentidos, pero el sentido goza de lo bello en cuanto que es penetrado y saturado por la inteligencia, desanimalizándolo en cierta manera y elevándolo hasta hacerlo instrumento adecuado del goce estético.

La belleza que el hombre puede contemplar y amar se da al sentido sublimado en una intuición simple de las formas, que es todo lo contrario a una abstracción. Es muy justa la observación de Kant al decir que el goce estético es la captación de un "universal sin concepto", pues en la intuición estética se goza de las formas sin trabajo ni discurso, bebiendo en las cosas bellas, como el ciervo en las fuentes el agua, la claridad del ser.

Aunque la belleza se vincula a la verdad en el sentido de que todo esplendor de lo inteligible dice relación a la inteligencia, no es la belleza, empero, una especie de verdad sino de bien, pues es ella, esencialmente, deleitable. La belleza como el bien despierta el deseo y produce el amor, mientras que la verdad, en cuanto tal, sólo ilumina. El amor produce un éxtasis, una salida de nosotros mismos, este éxtasis es un reflejo tenue de aquel otro del perfecto amante, del bienaventurado que contempla "cara a cara", goza y ama a la Belleza subsistente.

Las condiciones para que la belleza se dé, han de tomarse en un sentido formal. No hay una sola manera como una cosa puede ser íntegra, perfecta en su acabamiento. La falta de brazos es una carencia demasiado grande para que un mujer sea bella, pero no para que sea bella la Venus de Milo. El menor boceto de Rafael o de Leonardo tendrán más completud que el más acabado de Montenegro o de Tamayo.

La proporción debe ser, también, adecuada en cada caso, no son las mismas proporciones de un efebo que las de un atleta, las de un niño que las de un adulto, las de un hombre normal que las de un enano. Ambas: proporción y completud, deben tomarse en relación con el fin de la obra producida y que es el esplendor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia.

Añadamos sólo que la belleza es relativa, tanto en el sentido de la naturaleza y el fin de la obra bella, como de las condiciones bajo las cuales se toma, por eso una música puede ser bella para unos y para otros no y una cosa puede lucir bella en un lugar y en otro fea y todas son bellas sólo bajo determinados aspectos.

La belleza es análoga y proporcional, por eso no se dice igual de una cosa que de otra, pero por lo mismo que hay una fuente de ser que es el Ser por sí mismo subsistente hay también una fuente de belleza, la Belleza por sí misma subsistente que arrebatada por la embriaguez del goce y mueve al amor.

PLURALISMO CULTURAL Y SABIDURÍA CRISTIANA

Ensayo de Filosofía de la Cultura

DR. ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba

I

SER, EXISTENCIA, CULTURA

1. Examen previo del problema

ES FRECUENTE HABLAR, en nuestro tiempo, de "pluralismo"; y se habla de pluralismo social, de pluralismo político, de pluralismo cultural, de pluralismo religioso. En todos los casos, si nos queremos entender de veras y encontrar un sentido preciso a semejante expresión, es menester 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" (la cultura, la religión, lo político) 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 mera comprobación implique un juicio valorativo; simplemente se dice que algo es plural o que hay pluralidad de tales cosas o de tal especie de cosa sin decir que tal cosa es 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 el tema de la pluralidad cultural. En efecto, no puede negarse que, en cuanto volvemos la mirada reflexiva sobre la historia del hombre y sobre nuestro mundo, que hay cierta multiplicidad de culturas; pero esta comprobación, si bien parece muy exacta, es puramente

extrínseca; y este carácter de la primera descripción del problema lleva consigo la afirmación implícita de que hay algo (la cultura) que se manifiesta en una pluralidad; pero entonces alguien podría decirnos que nada tienen en común culturas muy distantes, tanto físicamente como por su desarrollo histórico y su contenido intrínseco y que, por tanto, la pluralidad sigue siendo puramente extrínseca. Pero esto sería un engaño porque, si observamos bien, predicamos la "pluralidad" de una realidad: la cultura; y, por tanto, quizá podamos encontrar alguna identidad esencial como fundamento de la pluralidad. Por eso es necesario reflexionar sobre la cultura (a la cual descriptivamente señalamos como plural) para que se haga evidente, en lo posible, el carácter propio de su pluralidad.

Si afinamos el análisis, la descripción elemental y extrínseca no parece descaminada desde el momento que indica hacia una 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 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. En efecto, cuando mentamos la cultura, el hombre común piensa en aquello que, siendo obra del hombre, tiene algún valor o extraordinario valor; y este mismo hombre no piensa, al menos directamente, que un artefacto técnico (un aparato de radar o un cañón antiaéreo) sea lo que él designa vagamente como cultural. Piensa, más bien, en algo creado por el hombre (desde una novela hasta un libro de Metafísica o un cuadro de Picasso). Y esta actitud básica, primera, corresponde (como es sabido) a la significación misma de "cultura" en cuanto proviene de *colo*, a su vez de *colam* cuya raíz es *kol*, de donde *boukólos* que es el boyero o el que apacienta bueyes; pero, en esta línea de significación es también cultivar y, en los clásicos, *habitar*. Y la sabiduría de la lengua parece indicar entonces que la cultura implica la idea de cultivo del hombre o el acto de cultivar-se (que es lo que luego debe cuidarse); el hombre, precisamente, "habita" en este ámbito creado por él como expresión de cultivar-se. El se pone, en cierto modo, en lo que crea y cuida y se *ve* en ello. Y el hombre común, aunque no piense críticamente estas implicaciones más profundas, en cierto modo lo indica cuando señala como "cultura" las obras valiosas creadas por el hombre y que constituyen cierto mundo donde él habita como en lo propio. En verdad, llama "hombre culto" a aquel que "entiende", que vive connaturalmente, que enriquece y se enriquece, en un determinado mundo cultural; y llama "inculto" al que no distingue ni entiende y "choca" con la obra cultural (el salvaje o primitivo absoluto); lo cual prueba que la cultura no es simplemente un conjunto de obras que forman la trama del mundo "cultu-

ral", sino, principalmente, un acto propio del hombre, acto que implica la totalidad de la persona.

Naturalmente que esta primera descripción, elemental ciertamente, al nivel del hombre cotidiano, pone en evidencia que sólo el hombre es capaz de cultura y necesita cultivar-se; una Persona infinita trascendería totalmente el ámbito de la cultura y los entes subhumanos (que nada saben de sí) son incapaces de cultura. Por tanto, el ámbito de la cultura no puede darse sino dentro del mundo de la persona humana. Si es así, es claro que la cultura, vista exteriormente todavía, debe ser común y propia de las personas, es decir, del hombre, de todo hombre, al menos como posibilidad abierta; o sea que todo hombre es o puede ser sujeto de la cultura, aun el más primitivo tiene la capacidad para ello. Desde este punto de vista (todavía descriptivo) podría insinuarse cierta *unidad* de toda cultura, es decir, cierta 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" cultura o de culturas "extrañas" o cosa semejante. Un hombre europeo o un rioplataense, reconocerá como auténtica cultura, la cultura de la India, pero la verá como "otra", como "extraña" a su mundo cultural propio. Y, por eso, al mismo tiempo parece haberse insinuado la unidad fundamental y fundamentante de la cultura, se ha insinuado también la multiplicidad de la cultura en el modo de su expresión histórica. Por eso, siempre es verdad hablar de la cultura, tanto como de las culturas. Y, simultáneamente, llegados a este punto de la descripción, se hace necesario reflexionar sobre el fundamento de esta distinción apenas insinuada.

2. Fundamento ontológico y momento de la mediación

Si, como se ha insinuado, solamente el hombre es capaz de cultura, se sigue que la cultura le pertenece *constitutivamente*; pero si le es constitutiva, la pregunta por la cultura revierte sobre el hombre como tal que es el *sujeto* de la cultura y sobre él mismo habrá que meditar para una determinación del concepto de cultura. Pues bien, así como el hombre es el único ente capaz de cultura, sólo el hombre tiene conciencia de sí; en la base de toda obra cultural, preexiste anteriormente la autoconciencia como posibilidad última de la creación cultural desde que sólo un ente autoconsciente puede crear cultura. Pero, si es así, lo que se hace evidente es que el *ser* como tal por así decir tiene en el hombre el momento de autoconciencia; lo cual

equivale a decir que se hace consciente en él. En otras palabras, el ente en quien el ser se muestra, es decir, en el cual se hace evidente, es el hombre; por 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 se puede decir que *el ser aparece en el ente* (autoconsciente); pero se debe decir también: el ente autoconsciente se constituye en el 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 tanto, es diverso (como es obvio) 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, hasta cierto punto, pliega en sí o implica el todo en el sentido que en el hombre (que sabe de sí) se muestra el ser del todo re-presente en él; el hombre re-presencia el ser y lo entiende; 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 entendido en el ente (el hombre) en quien se muestra y su mostrarse co-incide con el acto de la autoconciencia.

Por eso, hablar de la cultura (sin haber todavía indicado qué sea en sí misma) es implicar en ella al hombre (sujeto de la cultura) y (en cuanto en él se muestra el ser) es ya haber puesto el problema fundamental que es el problema del ser, tal como aparece "presenciado" en el hombre. Por tanto, el solo hecho de poner el tema de la cultura, es ponerlo, al mismo tiempo, en el plano metafísico donde debe ser resuelto. El ser, según dije antes, tiene en el hombre el lugar de su primera epifanía y, por eso, no se puede poner 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) implica 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 sentido, "me hace frente". Pero solamente en cierto sentido porque si lo que, originariamente (relación ontológica originaria) se me hace presente, es el Todo del ser, no hay, en verdad, un "fuera", un "otro" en sentido absoluto; pero sí lo hay en sentido relativo porque lo no-tocado por el hombre y que le hace frente, aparece después como cierta segunda evidencia o segunda epifanía del ser. Y a esta segunda epifanía del ser llamamos comúnmente "naturaleza" (que tiene diverso sentido al estrictamente griego). Pero, 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 sólo *indistinción*. Puedo yo estar "fundido" con la naturaleza y este mi estar confundido con ella aparecería como *previo* y, por tanto, anterior a la conciencia de su hacerme frente como segunda epifanía del ser. Si afinamos más el análisis, se ve que mi cuerpo, desde cierto punto de vista subjetivo, al mismo tiempo que aparece con el mismo aparecer del ser a la conciencia, es el "límite" (nunca claramente visible) 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 a *todo* el hombre donde se muestra el ser) se comporta como el "puente" del existente con lo "otro". Y, fundamentalmente, lo "otro" (expresamente no digo "el tú" pues éste es constitutivo del yo y aparece en el mismo acto por el cual aparece el yo) es la naturaleza. Si es así, para tener conciencia de la naturaleza es menester una "distinción", una ruptura con ella. El niño vive (aun desde antes y sobre todo desde antes de nacer) en estado de *inmediatez* con la naturaleza, como, hasta cierto punto, el hombre plenamente primitivo, "natural", por así decir; en este estadio anterior a toda ruptura, a toda distinción o mediación, no es posible al hombre, por ejemplo, crear una obra cultural en sentido estricto; para ello es menester, antes de nada, tener conciencia de lo que me hace frente en cuanto tal, es decir, debe advenir el momento de la *mediación* que es 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 (sobre todo mágicos en el primitivo) y aun suelen lograr manifestaciones muy bellas de folklore que, justamente, 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 veces riquísimo) desde el cual debe emerger el momento de la cultura. En verdad, no hay cultura sin este trasfondo de lo pre-cultural pero aun sumido en la indistinción existencia-naturaleza. Por tanto, el estadio de la *inmediatez* implica algo así como el "humus" de la cultura, el secreto conjunto de posibilidades soterradas en la anterioridad de la indistinción; el hombre primitivo que imita la voz de las aves, que pone su oído en el suelo para conocer el número de un rebaño, que quiere captar los sonidos de la naturaleza sin mirarla como "lo otro", que trata de expresarla en un dibujo, que duerme en pleno campo gozando con la inmediatez de la tierra (de "su" tierra) no hace otra cosa que mostrar su estado de inmediatez con la naturaleza, con todo el intransferible encanto de su fresca virginidad cultural. Por eso, es menester 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) simultáneamente permita 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 trans-fondo 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*. Por tanto, no se trata aquí de una mediación del pensamiento que, al mismo tiempo que descubre el objeto lo pone (como es el caso del idealismo hegeliano) sino de la *mediación* del pensamiento que descubre el ser en su momento de exterioridad (o segunda epifanía del ser) y con el cual permanece siempre *inadecuado*.

Así pues, en este ámbito de la mediación —como si dijéramos en este "espacio"— puede aparecer (y aparece) la cultura. Solamente en ese ámbito el hombre puede "cultivar" la tierra y "habitar" en ella porque, previamente, la ha visto "en frente".

3. El acto, la obra y el valor cultural

Supuesto entonces que la síntesis entre naturaleza y actividad creadora depende del previo acto de la mediación del espíritu, es también claro que la creación de una obra de cultura depende del existente que *quiere* realizarla; pero esto significa, a la vez, que es menester que el ser total se haya escindido de la relación ontológica originaria (sujeto-objeto) y semejante momento implica, él mismo, ya la conciencia de sí (acto de participación del yo en el ser) ya 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 el existente participa algo (ya veremos qué es este algo) en la obra o en el artefacto; es decir, participa (y *se* participa) en cuanto la existencia implica (profundamente) 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 un artefacto. El bien participado necesita pues del concurso de la voluntad del existente. Es necesario *querer* cierto bien en *tal* cosa que yo hago para que el bien (que es el ser en cuanto querido) se participe en ella; luego, el bien participado en la obra es el *valor* de la obra; pero, al mismo tiempo, implica el valor del existente que la hace; por eso, por un lado, es objetivo (como lo que conlleva la obra misma) y, por otro, es subjetivo (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 siempre es relativo, remite al

Absoluto que, en cuanto es uno con el bien, sería el Valor absoluto (y del cual no hablamos aquí).

Era necesaria esta previa clarificación de la idea de "valor" porque aparece inmediatamente que fijamos nuestra reflexión sobre lo que comúnmente denominamos "cultura". En verdad, a una obra cultural cualquiera, la denominamos "cultural" precisamente porque le asignamos un *valor*; pero un valor especial. En efecto, si nos fijamos bien, se ve que toda obra de cultura (desde la más modesta a la más grandiosa) conlleva un determinado valor que, en cuanto depende de la voluntad (el querer el ser el existente) naturalmente reconoce infinidad de posibilidades y de grados de realización (nunca plena). Por lo tanto, 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*. Y lo primero que se nos aparece es lo que espontáneamente denominamos la *obra* cultural; pero, al mismo tiempo, caemos en la cuenta que no hay 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). Entonces podremos dar una respuesta a la interrogación por la esencia de la cultura. Un cuadro de Rafael, el cuadro en sí mismo, es la *obra*; la actividad viva y creadora de Rafael, es decir, su propio hacer emergente (que tiene sus raíces 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, interior y exterior, 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 siendo 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 (y como la obra en su totalidad es participación en el ser el valor es *toda* la obra también) ha sido "puesto" para ser *contemplado*. Pero 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 al valor útil, es decir, al valor que sirve para algo; cuando uno dice que "sirve para" algo, quiere indicar que implica una finalidad que va 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, "sirve para" y, sobre todo, cuando lo hecho por él, a su vez, implica (es de su esencia) su servidumbre a una acción concreta (por ejemplo, atornillar una cosa). Por eso, en el quehacer

técnico, el artefacto conlleva un valor útil que "sirve para"; y si no sirviera para, o no sería técnico o, por defectuoso, no cumpliría su fin 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 lo tanto, en cierto modo, la cultura es la 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 (en la cual se participa un valor in-útil) se produce siempre *después* de la mediación del espíritu respecto de la naturaleza, la cual es, en cierta medida, re-creada por el hombre; por eso, la pura naturaleza se comporta como la "materia" de la cultura, si empleamos el término "naturaleza" en un sentido bien amplio; 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 afectuarse dentro de un pleno de materia pues entonces toda mediación en el seno de la materia resulta ilusoria; por eso, desde que hay mediación hay espíritu; desde que hay mediación es posible la cultura. Luego, la cultura es obra del espíritu. Y entonces, la cultura nace, aparece, allende 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) al ser en una obra de valor contemplativo. 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 *transpersonal*, universal. Y así, en toda auténtica obra cultural, se implica (y toda ella en su entera realidad) 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, a la vez y por eso mismo, *universales*. Y, en verdad, no podría ser

de otra manera, pues la búsqueda (artificiosa y falsa) de una "originalidad" *a priori*, por así decir, quita el acto cultural desde que los disfraza y desnaturaliza y, por eso, no participa el ser en la obra y el resultado de tales intentos no pasan de efímeras fabricaciones pseudoculturales. Esto es completamente diverso al estadio del hombre anterior a una plena mediación respecto de la naturaleza, en cuyo caso, ciertas "creaciones", como por ejemplo, ciertas transcripciones rupestres, ciertas melodías arrancadas a la naturaleza indistintamente o al hombre mismo, todas las formas primitivas de "cultura", como se dice, en realidad no son formas acabadas de cultura (aunque hayan ocupado siglos) sino *pre-culturas* o, cuanto más, *para-culturas*, por bellas que fueren.

En verdad que no sería nunca posible trazar una línea clara y definitiva entre la pre-cultura y la cultura propiamente tal y 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 persona no es geométrica ni mecánica y ese margen gris debe subsistir siempre.

4. Unidad y pluralidad de la cultura

A esta altura de mi reflexión, se pueden extraer algunas conclusiones: En cuanto al *acto* (que es acto *de* la persona e 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 es así, es decir, si la cultura como acto es un constitutivo del hombre, se sigue que la cultura es *una* en cuanto atributo de la persona; hay pues una anterior *unidad* de la cultura, común a todas las culturas posibles. Así pues, cuando se nos pregunta por la unidad y la pluralidad de la cultura, parece que hay que responder que, primordialmente, hay *unidad* de la cultura en cuanto 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 la negación de 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 mismas características; lo cual es absurdo y contrario a la experiencia más corriente. Por eso, 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 que todo acto cultural (aun el que va de individuo a individuo) en cuanto compromete a la persona total

con todo su complejo intransferible de misterio personal, emplea, al ejercerse, un modo intransferible. Por tanto, en cuanto al modo, hay pluralidad y hay unidad en cuanto al acto.

Por lo tanto, siempre supuesta la unidad ontológica del acto y la diversidad personal e individual en cuanto al modo de ejercerlo, se sigue naturalmente que cuando hablamos (y está bien) de *las* culturas, mentamos la pluralidad de culturas que emergen de la diversidad del ejercicio del acto cultural. De modo 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 entonces frente a una determinada cultura *diversa* (a veces profundamente diversa) de otra (de la nuestra por ejemplo); pero *esa* (ni la nuestra) no podría haberse producido sin la previa y fundante unidad de la cultura. Así pues, debemos hablar de *unidad* y de *pluralidad* de las culturas; o más exactamente de unidad de *la* cultura y pluralidad de *las* culturas.

Entonces, un determinado "mundo cultural", sin negar la originalidad cultural individual de cada persona (que crea cultura), receipta al menos un común denominador, una línea de sentido del modo de ejercicio del acto cultural y, por eso, configura *una* cultura determinada o determinado "mundo cultural". Y, si es así, cultura, al cabo, expresa la totalidad del modo de ser de un pueblo o de un grupo cultural, porque el ejercicio del acto cultural (en cuanto surge de la misma constitución ontológica del hombre que lo cumple) es *signo* de lo que es la persona que lo ejerce o el pueblo o grupo que de él co-participa y, en cierta medida, también lo ejerce.

Por esa razón, conocer la cultura de un pueblo es conocer o al menos conocer hasta cierto punto a ese pueblo desde que la cultura lo expresa. Naturalmente que semejante conocimiento de la cultura se adecúa al momento histórico del cual es inseparable. Y también se comprende que aun culturas tan distantes y profundamente diversas a la nuestra (y por nuestra entiendo la cultura occidental, europea, hispanoamericana) 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.

II

LA CULTURA Y EL HOMBRE

1. *Culturas legítimas y cultura verdadera*

Si toda manifestación cultural implica siempre (por necesidad intrínseca a la naturaleza del hombre) la previa y fundante unidad de la cultura como acto de toda la persona una cultura que expresara, que fuese signo, de la misma persona en su integral desarrollo, sería y tendrá que ser la verdadera cultura. Porque en la verdadera cultura, el acto cultural y el modo de ser ejercido deben lograr cierta coincidencia (y hasta cierta identidad en los mejores casos) donde, por lo general, no existe. Pero esto no debe significar, al mismo tiempo (si tal cultura existe) una descalificación de *las* culturas restantes; porque si bien no expresan plenamente el integral desarrollo de la persona, sí expresan (y a veces de un modo sublime) una parcialidad o una determinada línea de sentido siempre radicada en la constitución ontológica de la persona; desde ese punto de vista, toda cultura es conforme a la persona, a las "leyes" de la persona; es pues, genuina en sí misma, cierta y, en una palabra, *legítima*, aunque no sea plenamente *verdadera*. Por tanto, ya parece que se puede afirmar la existencia de una unidad de la cultura fundante de la pluralidad de las culturas; y también se puede afirmar que es posible plantear el tema de la cultura *verdadera* en relación con las culturas *legítimas*. Y, de hecho, según veremos luego, toda cultura auténtica es ya cultura legítima, aunque no toda cultura legítima logra ser la verdadera.

2. *La cultura verdadera*

Esta consecuencia conduce nuevamente a una cuestión ya ineludible y que ha sido señalada de hecho en el transcurso de esta meditación. Si la cultura, ya como acto, ya en cuanto al modo de ejercerlo es manifestación de la misma constitución ontológica de la persona, se sigue que la cuestión ineludible que está en el fondo, no es otra que la cuestión del *hombre* mismo.

En realidad, no ha sido otro el objeto de esta reflexión porque ya se ha dicho que la raíz de la cultura (como acto y como modo de ser ejercido) aparece en el momento de la mediación (hombre-naturaleza) que implica a su vez la originaria relación ontológica que es presencia de la conciencia al ser y presencia del ser (como un todo) a la conciencia. Por eso, siempre, en el fondo, se implica el hombre. Y ya he dicho que la cultura (como acto y

como obra valiosa) es signo de todo el hombre y de todo su mundo circundante; en cuanto signo de todo el hombre, dice lo que hombre *es*. Pero de lo que se trata aquí es, nada menos, que de preguntarse si la cultura alguna vez es signo, verdaderamente, de todo el hombre integralmente; en otras palabras, si existe alguna cultura que tenga aquellos caracteres que realmente corresponden a los atributos o dimensiones esenciales del hombre que hagan de semejante cultura la cultura verdadera; es decir que será verdadera en cuanto y en tanto manifieste los caracteres esenciales y constitutivos del hombre. Por cierto que todas *las* culturas expresan constitutivos del hombre, manifiestan dimensiones del hombre; pero la pregunta se refiere a aquella (si existe) que exprese (como un coherente signo suyo) no esta o aquella dimensión, sino la *integralidad* del hombre. Esa sería *la* cultura que pretendemos señalar como la cultura verdadera.

También estoy pronto a comprender que aquí se desliza, precisamente, lo más discutible y, por eso, lo más difícilmente aceptable por todos porque se trata de la idea del hombre implicada en la cultura; también no escapa a esta consideración la posible acusación de una petición de principio porque se podría pensar que mi idea de cultura ya se ha ordenado previamente a un supuesto concepto del hombre que le sirve de fundamento. Sin eludir estos posibles escollos (por otra parte siempre presentes en toda reflexión filosófica) es preciso tener en cuenta: a) que sea o no compartido por todos (cosa siempre muy difícil) el filósofo *debe* indicar, en este caso, una concreta idea del hombre so pena de dejarlo todo sin base; b) que es ineludible la interdependencia de idea de cultura e idea del hombre se comience la reflexión por una u otro. Pero ya quedó dicho que el hombre *se* participa en la obra cultural y que, por eso, la obra es signo de todo el hombre. Por eso, cuando queremos conocer al hombre que edificó una determinada forma de vida en el pasado, debemos intentar una penetración comprensiva en su cultura. Entonces, si *retrocedemos* en el análisis hacia su origen, la obra cultural implica el *acto* cultural que es dimensión ontológica del hombre; simultáneamente, el acto cultural no es posible (según quedó dicho antes) sino cuando adviene el instante de la *mediación* del espíritu y la naturaleza, que escinde la distinción sujeto-naturaleza anterior a la conciencia crítica. Pero, a su vez, la mediación es posible solamente como acto del espíritu personal (acto espiritual) que haría inexplicable a la cultura en un *plenum* de materia; por eso, cuando un verdadero creador de cultura es, teóricamente, materialista, es capaz de crear a despecho de su materialismo y en contradicción con él porque la mediación es de carácter espiritual. Si retrocedemos aun hacia el origen de estos caracteres ya indicados anteriormente, es claro que la mediación es determinación del momento originario, primero, de la *conciencia del*

ser. Y ya dije que la evidencia o presencia al ser, coincide con la conciencia de sí (autoconciencia); por tanto, el *ser*, a la vez que es *interior* pues interiormente se *me* muestra, siempre va *más allá* del sujeto que lo intuye, es decir, es *trascendente*. Pero si es interioridad y trascendencia, manifiesta el momento de la participación del *yo* al *ser* (el presente de mi conciencia); y si la existencia consiste en esta participación al ser (interior y trascendente) el ser de la existencia (en cuanto participado) es pura gratuidad y si es pura gratuidad es pura *contingencia*. Pero un ente contingente en quien se muestra el ser interior y trascendente, pone el momento teológico (en sentido natural) porque es pura posibilidad de no-ser y si consiste en posibilidad de no-ser es pura donatividad (puro recibido) constitutivamente temporal; por eso dije que ponía el momento teológico porque, desde sí, *ab intrinseco*, postula la existencia de una causa y principio absoluto (sin el cual *nada* sería) no contingente sino necesario, increado y creante, eterno e infinito. Y, en cuanto el ente en quien el ser se muestra es estrictamente personal, también postula desde sí mismo que aquel principio absoluto, es un *Tú* eterno, Dios personal. Esta persona infinita que hace ser a la persona finita es transtemporal, no trascendente como el ser respecto del ente, sino *absolutamente* trascendente y, por eso, *transcultural*. Por eso Dios no crea cultura ni es, en sí mismo (no *secundum quid*) "objeto" cultural, aunque la cultura tienda siempre a expresarlo. Entonces, la cultura verdadera en el plano natural tiene tres caracteres esenciales en cuanto le son constitutivos, intrínsecos a su propio desarrollo: 1) Es *trascendentista* en cuanto expresa, de hecho, el doble momento de la trascendencia del ser al ente y la trascendencia absoluta de Dios. Una cultura (o una obra cultural determinada) que se desarrolle negando o intentando ignorar esta dimensión del hombre es una cultura manca y, como veremos, destinada a la muerte. 2) Es *personalista* en cuanto en la obra y en el acto se participa todo el hombre como persona y, a la vez, en la actividad cultural el hombre se personaliza progresivamente. 3) Es *religiosa* en cuanto expresa el ser re-ligado del hombre a la Persona infinita; en este sentido, la historia de la cultura muestra, objetivamente, que toda manifestación cultural implica el ser religioso del hombre explícita o implícitamente; y aun las actuales formas de cultura (sin dejar de ser cultura) pero que intentan una expresión atea del mundo y de la vida personal, adquieren formas religiosas, inmanentistas o, en el último extremo, una cultura atea (como veremos luego) nunca logra ir más allá de la manifestación del ateísmo paradójicamente religioso. Una cultura militantemente atea es una cultura negativamente religiosa.

3. La cultura inmanentista

Pero ¿hasta qué punto le es posible a una cultura inmanentista subsistir a su propia clausura? ¿Le es posible a una cultura alimentarse de sí misma poniendo los límites en el ámbito de sí misma? Porque esto es lo que, en el fondo, ha ocurrido en Occidente produciendo, por un lado, una crisis (negativa) de la cultura como tal y, por otro, una culturología que ha concluido en cierta superstición de la cultura que, al cabo, es también la negación de la cultura. Quizá lo mejor sea tener presente la especulación hegeliana sobre la cultura donde el proceso del inmanentismo alcanza su momento de mayor rigor. En efecto, supuesta la disolución e identidad de lo real y lo racional, las peripecias seguidas por el Espíritu, como es sabido, para lograrse a sí mismo, son descritas por Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*. Precisamente dentro de la dialéctica de la adecuación o identidad de ser y pensar, el Espíritu debe luchar para conquistarse a sí mismo en su plena claridad racional; entonces, debe admitirse (y esta es una idea fecunda) un estado primitivo, es decir, inmediato, anterior a la reflexión. De modo que la cultura aparece en el "proceso de la liberación fuera de la inmediatez de la vida substancial"; pero, para esto, es menester elevarse, por su propio esfuerzo, "al pensamiento de la cosa en general".¹ El proceso de la cultura, por tanto, aparece como el conducir al individuo desde su estado inculto al saber, a la plena formación; pero se ve así, para Hegel, desde el punto de vista del individuo; pues, "considerado desde el punto de vista del espíritu universal, en tanto que este espíritu es la substancia, esta cultura consiste únicamente en que la substancia se da la conciencia de sí y produce en sí misma su propio devenir y su propia reflexión".² Así, por un lado, es menester "purificar el individuo del mundo de la inmediatez sensible" (como ha pasado en la antigüedad); pero, ahora, por otro lado, es preciso "actualizar el universal e infundirle el espíritu gracias a la supresión de pensamientos determinados y solidificados".³ Esta superación del yo natural es, pues, enajenación, alienación; y si tenemos presente la dialéctica señor-siervo, la cultura (*Das Bilden*) llega a sí misma por la mediación del trabajo;⁴ pero, ya en la esfera del Espíritu, la cultura alcanza su plena justificación y explicación en cuanto es el Espíritu que deviene extraño a sí mismo;⁵ primero, como extrañamiento del

¹ *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. Hyppolite, I, p. 7 (II vols., Aubier, Paris, 1939).

² *Op. cit.*, I, p. 26.

³ *Op. cit.*, I, p. 30.

⁴ *Op. cit.*, I, p. 164.

⁵ *Op. cit.*, II, pp. 50 y ss.

ser natural y, luego, como efectividad de la cultura (del extrañamiento) en el lenguaje que es, al cabo, la realidad de la cultura. Pero hasta aquí se ve que la cultura, primero, aparece como la enajenación de la inmediatez natural anterior a la reflexión y, después, como el extrañamiento o enajenación de Sí (del Espíritu) en lo que me atrevería a denominar (en el contexto hegeliano) el mundo de la cultura. Pero entonces, el mundo de la cultura es mundo del extrañamiento del Espíritu y es momento interno de la marcha del Espíritu hacia el Saber absoluto donde alcanza su absolutidad. Por otra parte, es evidente que si la plena implicación de finito e Infinito solamente se logra en el mundo cristiano germánico, la cultura absoluta, por así decir (y en su orden en cuanto subordinada al saber absoluto) es la cultura germánica e inmanentista, término de la evolución de la cultura.

En cuanto no hay un allende el Espíritu, aunque la cultura sea un momento hacia la plena clarificación de Sí, se mantiene y debe desarrollarse inmanentemente a sí misma; pero, en cuanto inmanente a sí misma y en su orden, la cultura se transforma en *fin de sí misma*, al menos en el ámbito del Espíritu. En ese sentido, por un lado, la cultura inmanentista aparece pues como fin de sí misma y, por otro, como la *alienación* del Espíritu. Más aún, la cultura no representa entonces, en sentido estricto, la estructura ontológica del hombre concreto (por cuyo momento subjetivo debe pasar) sino una peripecia del Espíritu hacia su absolutidad racional. Si contemplamos históricamente el problema, las culturas representan momentos de este avance según la conciencia que de sí tengan los pueblos, avance progresivo, en el fondo, hacia el Saber absoluto. Por lo tanto, en el hegelismo se encuentran las raíces de la idea de la cultura como autosuficiente, como autofundada y como fin de sí misma.

Toda la especulación posterior que, en el fondo, tiende a subrayar este inmanentismo germánico de la cultura (y que concluye en el suicidio de la auténtica cultura) implica siempre la autosuficiencia de la cultura y, desde que se subraya la distinción (por otra parte justa) entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, ya se supone la autonomía absoluta de la cultura. Más aún, cuando se piensa a la cultura como manifestación de una determinada figura histórica destinada a desaparecer para conservarse (y a la vez ser otra) en una nueva forma histórica, en cada momento suyo en el curso del tiempo, se la piensa como autosuficiencia y siendo fin de sí misma. Pero, en cuanto se autofunda, en su propio seno ha puesto la propia fuerza de su destrucción porque nada contingente puede autofundarse; en realidad, de esta situación surge la crisis de la cultura moderna, la explosión de todos sus momentos integrantes que luego buscan su unidad perdida. Al mismo tiempo, asumida la cultura en una dialéctica de la adecuación de ser y pensamiento, el acto cultural personal es apenas el momento subjetivo por donde pasa el Espíritu y que

debe devenir nada en la obra; a su vez, la obra cultural, en cuanto objetivada, es la alienación del Espíritu y, en cuanto alienación del Espíritu, lo que importa no es ya la participación en ella de la persona concreta sino del Universal. Si, como he dicho antes, participa algún valor, éste no puede ser sino el del Espíritu en su tránsito por la alienación de sí. El hombre se ha perdido por la absolutización de la cultura y, si se ha perdido, en verdad la cultura carece de sentido al mismo tiempo que ha puesto el dispositivo de su suicidio. Ya es cuestión de tiempo. Por eso, cuando voces agoreras anuncian la "decaencia de Occidente", la ruina de la cultura, no hablan (aunque así lo crean) de la auténtica cultura de Occidente sino de la desnaturalizada *Kultur* auto-suficiente. La *Kultur*, en cuanto absolutización de una dimensión concreta del hombre concreto tiende a la negación del hombre concreto; es su misma alienación. Pero, por otro lado, en cuanto se transforma en fin de sí misma, la *Kultur* se corrompe en "culturalismo" autocontemplativo e incomunicado. Por eso, la *Kultur* alemana tiende a la mitificación de la cultura y alimenta un nacionalismo "cultural" egolátrico que, a su vez, implica autoexaltación y la autodestrucción. En verdad, una "cultura" que pone en la inmanencia de sí misma (negándolas en ella) a la trascendencia, al personalismo y a la *religatio* en que consiste el hombre, ha dejado de tener sentido. Esta reflexión trae a la memoria la afirmación de Rosmini: "El ingenio germánico es, en verdad, naturalmente robusto, pero su cultura es demasiado prematura: está aún envuelta en sus pañales: un par de siglos de estudio no son suficientes para volver analítica a una nación. La preciosa dote, agregaba, de la mente italiana, sumamente clara, porque es sumamente analítica, es el fruto de tres mil años: cada siglo ha contribuido a formarla, ha introducido del mismo modo algún nuevo elemento: la civilización de esta nación es un hábito, ¡ay, tantas veces descuidado! no es un esfuerzo momentáneo y contra natura que después de un momento de excesiva energía recae sobre sí mismo".⁶ En realidad, para no ser injustos con el indudable genio alemán, la indicación de Rosmini puede encontrar aplicación exacta en aquel aspecto (ciertamente el más importante) del pensamiento germánico, que ha hecho de la cultura un fin inmanente a sí mismo y que ha conquistado para sí (y desgraciadamente para buena parte del mundo que sufrió sus consecuencias) un par de terribles desastres.

En esta perspectiva, tienden a diluirse las distinciones necesarias entre unidad y pluralidad de las culturas. En el inmanentismo hegeliano hay un predominio de la *unidad* de la cultura como movimiento del Espíritu que es uno; y, vistas históricamente las diversas culturas, no son más que momentos del proceso de autoconciencia (en los diversos pueblos históricos) que, en el

⁶ *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, p. 344, Torino, 1883.

fondo, es el *único* proceso donde mueren los singulares históricos; la cultura de la India, por ejemplo, no tiene *sentido* sino en cuanto subsumida en el movimiento de la substancia universal. Por tanto, no es concebible una pluralidad de culturas legítimas *por sí mismas* sino en tanto y en cuanto mostraciones finitas del Espíritu *uno*.

Al mismo tiempo, en la perspectiva historicista hay un predominio de la mera *pluralidad* de las culturas relativas a la circunstancia histórica; porque cada cultura depende de una determinada visión del mundo y como es imposible que una sea la totalidad de todas las visiones posibles, jamás podrá concebirse otra cosa que la mera pluralidad de las culturas; si las eliminamos por un momento, sólo nos queda la conciencia histórica la cual, por sí misma, no es *la* cultura ni puede constitutivamente serlo; en cada caso, en cada cosmovisión, será la raíz de una cultura, pero nunca podrá ser *la* cultura. Por eso, en los historicismos inmanentistas solamente es concebible una pluralidad de las culturas, todas igualmente relativas. Uno se pregunta entonces, para qué y por qué defender la "cultura de Occidente" si cada cultura (y una de ellas es la nuestra) apenas si existe en cuanto dependiente de una circunstancia condenada de antemano a la muerte.

No existe una contradicción demasiado profunda entre semejante conclusión y la del marxismo, para el cual la cultura es un contenido de la conciencia social; pero esta conciencia social es una superestructura de las condiciones económico-sociales. De donde se sigue que las condiciones económico-sociales *determinan* una determinada forma de cultura. Es decir que si hay una pluralidad de culturas, esa pluralidad depende, en cada caso, de la estructura social y económica que le sirve de fondo. Por eso, si lo vemos dialécticamente, los "productos" del trabajo intelectual —en definitiva, la cultura— se vincula íntimamente con el desarrollo de los medios materiales de producción. Por tanto, la cultura es solidaria con cada momento histórico-dialéctico y, en cada caso, manifiesta la alienación del hombre. Así, una determinada forma de producción material, determinando una determinada manera de la división del trabajo, codetermina cierta forma de la división del trabajo intelectual, es decir, de la cultura. Por eso, la cultura de la Edad Media, por ejemplo (feudalismo), manifiesta (como superestructura) las condiciones económico-sociales de la sociedad feudal. Actualmente, luego del despojo cultural de las masas por la burguesía, el capitalismo pone los fundamentos de nuevas formas de cultura para la explotación, en servicio propio, de las masas trabajadoras. Esta idea de la cultura, que implica una pluralidad de culturas en la unidad del proceso dialéctico hacia la sociedad homogénea, puede significar: O que en la futura sociedad sin clases no habrá más cultura (conclusión absurda) o que en la sociedad comunista se alcanza la cultura verdadera. Pero pensar que la

esencia de la cultura depende de las estructuras económico-sociales reduciéndola a la pura manifestación de una "superestructura", es negar la cultura, no ya la cultura "burguesa" sino *toda cultura*. El hombre no consiste en una estructura económico-social y, por eso, el marxismo se abre a dos posibilidades igualmente negativas: O absolutiza una parcial dimensión del hombre (lo económico-social) en cuyo caso no es la cultura expresión de todo el hombre y entonces la cultura tiene los caracteres de un mito; o la cultura verdadera solamente se edificará en la sociedad sin clases, en cuyo caso se trata de una cultura utópica e imposible como expresión del hombre desalienado; porque aquella sociedad, en cuanto síntesis, si es final, no tiene antítesis y se transforma en algo *abstracto*; o no es final y debe admitirse su antítesis, en cuyo caso la cultura seguirá siendo siempre una mera superestructura de condiciones económico-sociales, expresión de la alienación del hombre. En ambos casos, me parece que el marxismo, en el fondo, es la negación de la cultura. Por eso, en su forma actual y provisoria de dictadura del proletariado, la "cultura" adquiere los caracteres de una unidad monolítica para la autoridad del Partido que la dirige y es esclavizadora en lugar de liberadora del hombre. Pero como esto es contra natura pues violenta la naturaleza de la persona, las manifestaciones culturales de los países soviéticos (donde hay novelistas, músicos, que tratan de expresarse a través de las mallas del sistema) aparecen *a pesar* de la estructura marxista que los oprime.

Así pues, una "cultura" inmanentista, no-personalista y atea (o una cultura fundada en la relatividad plena o en la dimensión económico-social del hombre) es, inmediatamente, la *corrupción* de la cultura y, mediatamente, está *destinada a su propia ruina*. No en vano desde su propio seno se ha proclamado la "decadencia de Occidente". Asimismo, ya se exalte la *unidad* de la cultura (excluyendo la pluralidad), ya se exalte la *pluralidad* de las culturas (excluyendo la unidad), nunca la cultura (y ya es por eso cultura corrompida) expresa la totalidad del hombre; es decir, su misma estructura ontológica que es trascendencia, personalización y religación. En Occidente, esta cultura inmanentista es, en el fondo, la misma cultura trascendentista (en realidad una parte de ella) corrompida y en crisis. Por eso, sobre todo entre nosotros, tiene plena vigencia plantearse el problema de la cultura verdadera.

4. La cultura verdadera

La misma crisis y desfundamiento de la cultura inmanentista (en realidad cultura o inmanencia son contradictorias) hace evidente críticamente (cosa que no podía acontecer anteriormente al proceso de inmanentización) que una

cultura no ya auténtica como cultura sino que se presente como la cultura verdadera, será cultura de todo el hombre y, si lo es, será cultura de la *persona*, de la *trascendencia* y de la *religación* del hombre. Una cultura pues, personalista-trascendentista-religiosa en la cultura del hombre *total*, absolutamente desalienado; es la cultura de la *mismidad* del hombre. En cuanto personalista, reconoce la presencia, en la persona, del ser como tal y de su verdad, de su bondad y belleza; y reconoce en su totalidad y en cada obra cultural la *libertad* de la persona (que se participa en la obra por su acto) y la *temporalidad* de la existencia participada en la cultura. En cuanto trascendentista, reconoce tanto en el acto como en la obra (poniendo su signo en todo el mundo de la cultura) ya la trascendencia siempre desbordante del ser al ente, del ser a la obra y al acto, ya la trascendencia absoluta del Ser absoluto que pone a los entes en el ser; porque el acto cultural (y consiguientemente la obra) depende de esta Trascendencia, es posible, en el fondo, el mundo de la cultura. En cuanto religiosa, reconoce, en todo acto y en toda obra, el estado de religación del hombre al *Tú* eterno (Persona infinita) y, en el hombre y por el hombre, la religación de todo y su versión a Dios. Por eso, la cultura es constitutivamente religiosa. Como dije antes, aun la "cultura" atea adquiere las formas de la religiosidad.

Ya ve el lector que estamos, en este punto, obligados a una opción, a una decisión franca y comprometedora reconociendo, al mismo tiempo, las limitaciones de la filosofía. En efecto, si las culturas legítimas (y lo son todas en cuanto tales) lograran la plena mismidad del hombre (que es personalista-trascendentista-religiosa) entonces, además, serían no ya *las* sino *la* cultura verdadera, serían todas re-fundidas en ella. Pero esto parece imposible; y si la cultura verdadera (en el sentido de pleno desarrollo del hombre concreto) ha de ser personalista, trascendentista y religiosa, nuestra opción debe tomar francamente la dirección hacia la cual apunta: La cultura verdadera es la cultura *cristiana*, porque el Cristianismo —allende todos los defectos y miserias de los cristianos— es la única concepción del hombre y del mundo, a la vez personalista, trascendentista y religiosa. El Cristianismo y, con él, la vieja tradición hebrea, no es monista como el mundo de Oriente cuya maravillosa cultura es, sin embargo, un proceso de despersonalización del existente; no es dualista como la cultura griega, ni puede ser inmanentista como la cultura-cristiana-corrompida que proviene de una alteración del espíritu cristiano pero que, al cabo, de él depende, como todo el pensamiento inmanentista germánico hasta nuestros días. Pero este cuadro, tan esquemático, apenas si me sirve para indicar el camino de una decisión en cierto modo exigida por el análisis teórico y los supuestos históricos evidentes de estas reflexiones; y, en verdad, queda pendiente una investigación detallada en ese sentido. Por ahora, me li-

mitaré a indicar someramente que si la cultura verdadera es personalista-trascentista-religiosa, la cultura verdadera es la cultura cristiana.

Para un filósofo, el reconocimiento de que la cultura cristiana es la *cultura verdadera*, no significa negar que todas las demás culturas (en cuanto emergidas de la misma estructura ontológica del hombre) sean *verdaderas culturas*. Por eso mismo, la cultura cristiana dice referencia directa a la *unidad* de la cultura en cuanto la unidad de la cultura se fundamenta en el *acto* cultural y personal participado en la *obra* y, en el caso del Cristianismo, el *modo* de participación implica las dimensiones de la persona, de la trascendencia y de la religación con Dios. Por eso, parece que en la cultura cristiana, el acto y el modo se armonizan. Todo lo cual, naturalmente supone la distinción elemental entre Cristianismo y cultura pues el Cristianismo no es una cultura, aunque sostengamos que la cultura vivificada por el Cristianismo y sus principios sea la cultura verdadera.

5. Las grandes culturas históricas

Llegados a este punto, dejo pendiente una exposición mayor sobre el desarrollo de las grandes culturas históricas (la pluralidad de las culturas) pero no puedo pasar por alto una indicación general sobre los principios y direcciones de ese desarrollo. En efecto, si el acto cultural (y consiguientemente la obra) emerge o puede emerger cuando se abre la mediación entre el espíritu y la naturaleza (ruptura de la inmediatez) es evidente que no podemos denominar "culturas", sin más, a todo tipo de "civilización" y a todo tipo de manifestación telúrica que significan, precisamente, el momento previo de la *inmediatez*. Ya dije antes que una especificación fundamental y originaria de la primera patencia del ser a la conciencia (que coincide con el acto de la autoconciencia) es, precisamente, el momento de la *mediación*; en el momento de la mediación, la naturaleza y lo otro del yo, aparece como objeto o como posibilidad de ser objeto; lo cual no significa, en modo alguno, un dualismo entre naturaleza y espíritu sino, solamente, la dualidad y distancia cognoscitiva necesaria para que el acto cultural sea posible. Sin la mediación, la naturaleza no adviene a ser "materia" de la cultura. Por eso, una pura (aunque puede ser bellísima para el hombre culto por su misma virginidad y frescura) manifestación (musical por ejemplo) de la inmediatez hombre-naturaleza, no constituye propiamente cultura. En ese sentido, las manifestaciones telúricas no son cultura en sentido estricto y muchas llamadas "culturas primitivas", sobre las cuales se escriben muchos y eruditos estudios, en realidad no constituyen verdaderas culturas desde el momento mismo en que son "primitivas". Sobre todo si por

primitivas se entiende la inmediatez del hombre con el medio. En cuyo caso preferiría llamarlas *pre-culturas*. Cuando un indio de la Puna de Atacama, en Bolivia, hacía una flauta de caña (incluso muy complicada) y hacía pasar por ella la melodía melancólica del silbo del viento sobre el desierto de piedra, o cuando con ella evocaba y quería fundirse con la Madre Tierra, no había en él momento alguno de mediación (como en Praxiteles creando Venus o José Hernández escribiendo el *Martí Fierro*) sino la inmediatez misma con la tierra mostrada en el silbo de la quena, o el largo aliento del bombo. La cultura suele elaborar, posteriormente a la mediación del pensamiento, esta fresca inmediatez natural.

Sin entrar, por ahora, en detalles y tratando de lograr una visión panorámica, podría, eliminando todos los caracteres secundarios, elegir un criterio último para señalar las grandes líneas esenciales de las culturas históricas. Y si la cultura emerge en el momento de la mediación del pensamiento y la mediación del pensamiento es especificación del acto primero de autoconciencia y la autoconciencia coincide con la presencia del ser al espíritu, se sigue que la cultura, en su dimensión esencial, seguirá el sentido que se le dé al mismo descubrimiento del *ser*. Y, por eso, quizá no sea muy audaz pensar que las grandes culturas reconocen, en lo que tienen de más íntimo (sin considerar las innumerables modalidades parciales que diferencian culturalmente un pueblo de otro dentro de una misma cultura general) una determinada y generalísima concepción (subyacente) del ser, originariamente presente. Así pues, pese a sus infinitas diferencias y matices, pese incluso a muchas oposiciones internas, las grandes culturas de Asia (China, India, Corea, Japón) parecen implicar un sentido *monista* y *naturalista* del ser; aun las diferencias, en el seno del ser, aparecen como fenoménicas, como diferencias fenoménicas que deben ser superadas. Por ese motivo, la cultura (como acto y como obra) no tiende a ser, en general, personalista y hasta puede ser un signo digno de ser tenido en cuenta que tanto la filosofía, como el arte, oculta el nombre de sus autores, de las personas en las cuales el ser se participa y desde las cuales, en cada caso, en cada obra, se participa el ser (y la persona concreta) en la cultura. Y como debe resolverse en el seno del ser (o de la naturaleza, o de Braman, o de Buda) no puede decirse que la cultura implique la dimensión de la trascendencia; y como el todo es divino, la vida entera de la cultura oriental se nos muestra como esencialmente religiosa, aunque no en el sentido personalista judeo-cristiano. Monismo y naturalismo que implican una cultura profundamente religiosa pero impersonalista y sin el sentido de la trascendencia absoluta. Y si hoy, el marxismo ha dominado principalmente a China y si este hecho (que ha sido asumido por el antiguo nacionalismo chino) trans-

formara su cultura (siempre muy difícil) ya se trataría de una invasión de una corriente (corrompida) de la cultura occidental.

El sentido del descubrimiento del ser, implícito en los primeros momentos de la cultura griega (explícito después en la filosofía) sigue siendo impersonalista, pero siempre comprende un radical *dualismo* explicativo de lo real, presente aun en el supremo ideal de la *paideia*. Por eso, la cultura helena, a diferencia del monismo oriental, es dualista (como también lo fueron las culturas del Asia Menor) y ya sea dionisiaca, ya apolínea, siempre fue esencialmente religiosa y naturalista. De donde se sigue que el principio que introdujo la radical diferencia entre la cultura del lejano Oriente y la cultura helena (y subsidiariamente la romana) fue el sentido del descubrimiento del ser, monista en Oriente, dualista en Occidente. No importa, para el caso, los ejemplos aislados que de monismo pueden citarse en Occidente pues, cuando no son resultado de influencia oriental (Plotino, Schopenhauer) constituyen la excepción y no configuran la línea esencial que persigo en esta investigación.

Pero, de hecho, toda la cultura occidental no es propiamente griega (aunque la suponga hasta tal punto que es impensable sin ella) sino hebreo-cristiana. Para el hombre hebreo-cristiano, todo lo que es (todo el ser finito) es gratuidad pura pues procede de un acto creativo libre; Dios creador es la Persona infinita manifestada en la interioridad de la persona finita que es el hombre donde es oída su Palabra; el mundo es la manifestación de esa Palabra que puede ser leída por el hombre. A su vez, en cuanto todo proviene por creación, el tiempo es un tiempo lineal que crece, que madura y se enriquece hasta ser asumido por el Verbo Encarnado y que, en su virtud, sigue madurando hasta que sea consumado. El hombre y el mundo excluyen absolutamente todo dualismo (carácter griego) y, por cierto, el monismo del ser (carácter oriental) y, como es lógico, todo naturalismo. La cultura cristiana que surgirá de esta visión de la realidad será pues, religiosa, pero no ya como impersonal religión que quiere confundir los límites, ni como la impersonal religión que nada tiene que ver con la interioridad del hombre desde que el Absoluto no es una persona (Grecia) sino como personal re-ligación a una Persona trascendente y a la vez histórica. De este trasfondo surgirá una cultura con los caracteres de la trascendencia, del personalismo y de la religiosidad personal. Adquirirá diversas formas (ya que las formas diversas de la cultura y la cultura misma no se identifican con el Cristianismo) pero abarcará toda la cultura de Occidente. Cultura de la persona, de la donatividad del ser, de la trascendencia no naturalista (sin ignorar la naturaleza) y que comprende la cultura *itálica*, la cultura *francesa* y su radio de influencia, la cultura *hispanica* (comprendida la lusitana) la que a su vez comprende la *latinoamericana* y la filipina. Con sus caracteres propios, debe mencionarse la cultura

eslava que comprende varios países y modalidades, la *anglosajona* (inglesa, norteamericana, australiana, etc.) y la *germánica* (Alemania, Escandinavia) que es una cultura tardía en el conjunto de la cultura occidental con los problemas internos ya señalados por Rosmini; a esta cultura tardía pueden adscribirse, pues, la de aquellas zonas nórdicas no plenamente latinizadas de Europa. Sus dimensiones propias, profundas y de gran importancia histórica, tiene la cultura *islámica* que une, en sí misma, tendencias básicas del judaísmo y el cristianismo y que comprende la totalidad del mundo árabe y buena parte del oriental. Como puede comprobarse, si esquematizamos las cosas hasta las grandes líneas (siempre un poco difusas por el mismo esfuerzo por verlas panorámicamente) nos quedan en las manos los caracteres del monismo, del dualismo, de la donatividad, sobre los cuales se teje la rica y complicada malla de las culturas del hombre, más allá de las para-culturas (quizá más numerosas que las culturas propiamente tales) y de las agrupaciones culturales muertas (y de las cuales no puedo ocuparme aquí).

No hace falta, pues, hacer una historia de las culturas, para comprender que de estos caracteres básicos y de otros menos fundamentales pero siempre presentes y operantes, depende la pluralidad de las culturas; pero también se comprende que esta multiplicidad es posible en cuanto expresiones de la *unidad* fundamental y fundante del acto cultural (que es participación y revelación del hombre en una obra). Ahora, luego de la opción que acabo de tomar en favor de la cultura cristiana como la cultura verdadera, habrá que meditar (supuesta esta multiplicidad de las culturas en la unidad de la cultura) sobre el tipo profundo de relación dinámica de la cultura cristiana con las culturas no-cristianas. Y habrá que ver si entonces es posible descubrir algún tipo de ordenamiento, de ley, que rijan esta relación ineludible.

III

PLURALISMO CULTURAL Y SABIDURÍA CRISTIANA

1. Ley de la fe implícita

Sostener que la cultura cristiana es la cultura verdadera, implica haber puesto, en el mismo acto, dos problemas capitales: Por qué esta afirmación no significa una actitud negativa (todo lo contrario) para las otras culturas y cuál es la relación profunda que existe entre el Cristianismo y las culturas. Por cierto que el tema nos obliga a reflexionar sobre el Cristianismo como tal y

a tener en cuenta una distinción obvia: que el Cristianismo *no es* ni una ni la cultura; pero hace poco he sostenido que una cultura, en cuanto en su mismo desarrollo asume las instancias esenciales de lo cristiano es ya cristiana y que, desde ese punto de vista, en cuanto asume los momentos constitutivos del hombre total, es la cultura verdadera. Esto nos obliga —ya que el mismo desarrollo del tema conduce a una opción— a ciertas reflexiones teológicas que deben ser conducidas hasta sus últimas consecuencias.

En efecto, Dios, en cuanto revelante, cuando dice su Palabra a los hombres (desde el principio y anteriormente a Cristo y posteriormente a El hasta hoy) no lo hace fuera de su situación histórica y cultural; cuando Dios revela o, simplemente, cuando mueve interiormente, lo hace desde dentro de una determinada cultura (si la hay); los tipos de cultura que caracterizan a los diversos pueblos (y cuyas líneas generalísimas he intentado mostrar) son los canales de la Palabra. Por tanto, no solamente Dios no niega las culturas cuando revela, sino que *las culturas son los vehículos de su Palabra*. En verdad, resulta incomprensible pensar que Dios quiera, primero y como condición previa, anular una cultura (no-cristiana) para poder dirigir a un pueblo su Palabra; equivaldría a una necesidad de destrucción de la naturaleza, previa a la revelación, lo cual es manifiestamente imposible y absurdo tanto natural como teológicamente. Cuando Moisés describe la creación y sus “días”, lo hace dentro de la imagen mítica de la época (el cielo, la tierra, el agua) y con ciertos supuestos culturales y literarios ineludibles. El error grave consistiría en incurrir en la miopía de identificar la Palabra con *esa* situación y con *ese* tipo cultural, con lo cual, en el fondo, se negaría la Palabra, siempre trascendente a toda situación histórica.

Pero esto mismo requiere una explicación más profunda. Porque Dios habla a la esencia del hombre (si puedo expresarme así) y no a *una* cultura; el Verbo asume *toda* la naturaleza humana en la Encarnación y toda la historia anterior, para la economía cristiana de la existencia, *es* respectiva a la Encarnación. Más aún: esto es así porque toda la humanidad (y con ella todo el cosmos) *crece*, madura, hacia el Verbo; y si la cultura es acto y obra del hombre, está implicada en este crecimiento crístico. Y la razón es más honda todavía, pues implica la presencia viva del Cuerpo Místico en este proceso; porque Cristo, al re-crearlo (como nueva creatura) al hombre, constituyó a los humanos en Cuerpo suyo animándolo con su Espíritu. Luego, todos los hombres son sus miembros y cada hombre es miembro del otro (Rom., 12, 5). Como ha dicho Santo Tomás (*S. Th.*, 3, q.8, a3) los miembros (que lo son en la Capitalidad de Cristo) son aquellos que están en gloria; luego, aquellos que lo son actualmente por estar vivamente unidos a El por la gracia y por la fe; también son miembros actuales los que lo son por la fe solamente y, por

último, miembros suyos son, al menos potencialmente (y recuérdese que para Santo Tomás la potencia es algo *real*) todos los hombres redimidos por Cristo. De donde se sigue que más allá de sus miembros *actuales* (en gloria o *in via*) todos los hombres son miembros de Cristo, todos los hombres *son* Iglesia y, si se salvan, por Ella se salvan aun sin un conocimiento actual no-culpable de Cristo y su Mensaje evangélico.

Si es así, desde el más estricto punto de vista teológico, todo hombre (antes y después de la Encarnación, antes como inevitable tendencia hacia ella, después en cuanto asumidor por el Verbo) busca a Dios (aun cuando lo niega pues al negarlo supone su búsqueda) y nadie le busca sin el influjo de alguna *gracia*; El les da la inspiración, aun entre tinieblas y oscuras y remotas imágenes de religiones primitivas o de incipientes para-culturas por donde “se filtra” la Palabra; porque Dios “quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad” (I Tim., 2, 4). Y, tratándose de la Persona infinita, este “querer” no es un accidente que le acontece alguna vez, sino un infinito querer idéntico a su esencia. Y, en cuanto infinito querer, infinito amor.

Desde este punto de vista, *todos* los hombres pertenecen al orden sobrenatural cristiano, aunque no sean miembros “actuales” de Cristo. Pero todos se encuentran injertados en El y cada hombre tiene su gracia hacia la gracia santificante, gracia real que se sigue de la voluntad salvífica de Dios y que es suficiente (aunque fuere remotamente suficiente) para salvarse. Vistas así las cosas, todo el que busca la verdad busca a Dios y todo el que busca “bajo el influjo de la gracia” como indica la Constitución sobre la Iglesia, del Vaticano II (cap. II, 16). O sea que esta gracia es verdadero principio de vida sobrenatural en todo hombre y es una gracia *cristiana*. Por tanto, podemos sostener que en todo hombre, que en toda cultura, que en toda obra humana, hay una *fe implícita* en Jesucristo no conocida actualmente y como tal; en consecuencia, de esto se desprende el carácter misional de la Iglesia que consiste no en “conquistar” ni dominar, sino en el humilde acto de servicio por el cual se trata de *hacer explícito lo implícito*, como ha sostenido Karl Rahner en una reunión teológica, en el Seminario de Goregaon, Bombay, con ocasión del Congreso Eucarístico de la India.⁷

Así pues, las culturas no-cristianas (por ejemplo, la cultura de la China) ha sido siempre *implícitamente cristiana* en cuanto desarrollo y manifestación de algunas dimensiones del hombre en tensión hacia la perfecta armonía con el

⁷ Cf. *Informaciones católicas internacionales*, No. 230 / 22 de diciembre / 1964, pp. 11-13. Ampliada luego en el No. 233 / 7 de febrero, 1965, / pp. 27-28. Véase también la segunda parte del Esquema XIII de *La Iglesia y el mundo moderno*, Concilio Vaticano II, cap. II sobre *El progreso de la cultura*.

cosmos; toda situación pre-cultural, toda cultura en desarrollo, comprende en sus mismas estructuras constitutivas, un interior crecimiento, una interior maduración (que puede ser frustrada) que es la gracia de una fe implícita donada por la voluntad salvífica de Dios. Pues a esta interna presencia de una oscura y a veces irreconocible fe no-consciente en cada una de las culturas de la humanidad, llamo *ley de la fides implícita*.

Entonces, la cultura cristiana es la cultura verdadera en cuanto cultura real y *explícitamente* asumida e inspirada por lo cristiano; dicho de otro modo, una cultura es cristiana o llega a serlo explícitamente cuando su crecimiento interior es alimentado y vivificado por el Cristianismo que, a su vez, es crecimiento interior de la semilla de vida sobrenatural que existe en todo hombre y, por eso, en toda cultura. Precisamente por este motivo, el hecho de que una cultura (por ejemplo la cultura española) sea cristiana, *no agota* ni puede agotar jamás las indefinidas *posibilidades* de advenir cristianas de todas las demás. Y si advienen cristianas será *desde dentro de sí mismas* y no por una especie de yuxtaposición extrínseca. La pluralidad de las culturas (legítimas como culturas) reconoce un modo plural de movimiento interior implícitamente cristiano (*ley de la fides implícita*) en cuyo hacerse explícito convierte a esas culturas en culturas cristianas; luego, puede existir, más allá de la pluralidad de las culturas en la unidad de la cultura (como acto fundamental) una pluralidad de culturas cristianas que supongan la unidad interna de lo cristiano.

2. Ley de la "cristificación" de las culturas

El primer momento de la *fides implícita*, que corresponde a toda cultura tal como se actúa para mostrarse en las obras que constituyen un mundo cultural, es *tensión* de lo implícito a lo explícito. Esta tensión hacia la explicitación de la Palabra escondida significa inmediatamente que toda cultura, aun las aparentemente más alejadas del Cristianismo, sólo pueden lograrse plenamente como *tales* culturas (y como culturas) explicitando la interna "presión" del misterio cristiano. Al mismo tiempo, es lo mismo que decir que la cultura china no puede lograrse plenamente como *tal* cultura china sino explicitando la gracia suficiente escondida en los hombres chinos que la crean; sólo llegando a ser explícitamente *cristiana* puede lograrse plenamente como cultura china. Por eso, sería un error gravísimo creer que la cultura china como tal debe desaparecer para que el pueblo chino llegue a ser cristiano; además de ser un imposible metafísico es contradictorio con la esencia misma de lo cristiano.

Por tanto, toda cultura legítima (y, por cierto, todas las formas primitivas o pre-culturales) tienen parte, aunque fuese embrionaria, en la revelación

cristiana y sería contradictorio no desarrollarla. Los Padres Griegos y muy especialmente Clemente de Alejandría y Orígenes vieron muy claramente este problema, es decir, el de la relación profunda entre el Cristianismo y las culturas paganas. Por otra parte, si se piensa que el Cristianismo *no es* la cultura, si se piensa que el Cuerpo Místico no es la cultura, se comprende al mismo tiempo que lo cristiano pueda "fecundar" a *toda* cultura. Este proceso de explicitación de la fe implícita no es otra cosa, en el fondo, que la explicitación de la *esencia* escondida de lo cristiano; y la esencia de lo cristiano es Cristo en persona en Quien se encuentran injertados todos los hombres por el misterio de la Encarnación. Por eso, la "tensión" hacia la explicitación de la fe implícita, es "tensión" hacia el Verbo (escondido) y, también por eso mismo, toda cultura, en cuanto acto y obra del hombre, en cuanto acto y obra de un pueblo concreto, es proceso de "cristificación" *ab intrinseco* de los mismos momentos constitutivos de esa cultura. Y a este proceso llamo *ley de la cristificación de las culturas*.

Históricamente visto, la cultura llamada "occidental" es la que más claramente ha vuelto explícito el contenido cristiano y es, por eso, cultura cristiana. Dentro del ámbito de la cultura occidental (como se ha visto anteriormente) caben aún numerosas distinciones importantes, sobre todo respecto de caracteres muy peculiares que distinguen una cultura de otra (por ejemplo, la cultura eslava de la cultura anglosajona); simultáneamente, es evidente que los hombres, vistos como Miembros del Cuerpo Místico, actuales o potenciales, en cuanto hombres son *libres*, no sólo en el orden natural sino sobrenatural; en ese sentido, ellos pueden rechazar, resistir, la interna presencia de la gracia suficiente y alejar cada vez más (jamás irremisiblemente) la cultura que crean de lo cristiano escondido. Pero un desarrollo normal, que siga los cauces naturales de la estructura ontológica de la persona, es ya proceso de "cristificación" de la cultura. Pero siempre es posible un movimiento de involución o reversión de la cultura, lo cual es, por eso mismo, proceso paradójicamente anticultural de la cultura. De cualquier modo, cuando este proceso es negativo, así como ningún hombre puede borrar absolutamente la interna presencia del misterio cristiano (al menos como una simple y oscura *vocatio Dei*), así ningún proceso negativo de una cultura logra aniquilar el interno conato crístico que anida en sus entrañas. Y siempre, por tanto, está abierta a la posibilidad de su desarrollo.

Por eso, creer que "cristificar" una cultura (la hindú por ejemplo, tan rica y profunda) es simplemente "occidentalizarla", es no haber comprendido no ya la cultura como tal, sino el Cristianismo; sólo una incomprensión radical de lo cristiano puede conducirnos a creer que hay que "conquistar" occidentalizando las culturas orientales; por el contrario, sólo nos cabe *servirlas*, asu-

miendo todos sus auténticos valores y amar humildemente el misterio implícito en ellas. No es otra la actitud del Papa Paulo VI cuando su visita a la India. En su mensaje comenzó diciendo: "Este viaje a la India es la realización de un deseo largamente acariciado. Vuestro país es un país de antigua cultura, cuna de grandes religiones, hogar de una nación que ha buscado a Dios con insaciable deseo en los cánticos de una plegaria ferviente. Rara vez se ha expresado esa espera de Dios con palabras tan llenas del espíritu del Adviento, como las que se escribieron en vuestros libros sagrados, muchos siglos antes de Cristo: "De lo irreal condúceme a lo real; de la oscuridad condúceme a la luz; de la muerte condúceme a la inmortalidad".⁸

Así se logra la síntesis de la ley de la *fides* implícita y la ley de la "cris- tificación" de las culturas; al mismo tiempo, se mantiene la pluralidad y la unidad de las culturas y la distinción entre culturas legítimas (pluralidad) y la cultura verdadera, hacia la cual deben convertirse las demás. Pero simul- táneamente se ve que, si hipotéticamente suponemos un mundo todo cris- tiano, es evidente que se mantendría siempre una pluralidad de culturas cris- tianas (occidentales, orientales, africanas) fundadas en la *unidad crística* de la cultura humana.

3. Ley de la "transfiguración" de las culturas

La síntesis del desarrollo de la fe implícita y la cristificación de las culturas (que es el mismo proceso de develación de lo cristiano) no destruye la cul- tura, pero introduce en ella un cambio profundo. Pero no es la expresión "cambio" la más adecuada para lo que deseo expresar, porque la explicita- ción de lo implícito (por la actividad misionera de la Iglesia, que predica la Palabra puesta al humilde servicio de los hombres) produce una verdadera revolución en todos los supuestos culturales desde los cuales parte. En otras palabras, cuando lo implícito se hace explícito y se torna actual el proceso de cristificación de una cultura, entonces aquella cultura, lejos de morir ad- quiere una nueva *vida*; en verdad, *re-nace*, es como re-creada y todos sus momentos, todas sus exigencias más profundas, encuentran un cauce nuevo, sin duda, pero el único capaz de conferir sentido último y plenitud a esa cul- tura. Es lo que pasó con la cultura greco-latina que no fue negada por el Cristianismo sino asumida y conducida a su plenitud. Pero este proceso im- plicaba este fenómeno de re-creación que mantiene todos los elementos funda- mentales de la cultura pero elevados a un nuevo estado. Por eso, el término

⁸ PAULO VI, *Mensaje a los no cristianos*, en *Informaciones Católicas Internacionales*, No. 230 / 22 de diciembre de 1964, / p. 13.

que más se acerca a lo que deseo expresar no es tampoco "tramutación" (empleado por Nietzsche respecto de la relación Cristianismo-cultura clásica) sino "transfiguración". Utilizando una analogía —nada más que una analogía— como la Transfiguración del Señor, el término "transfiguración" (*me- tamorphosis* en el texto griego) (Mat., 17, 2) significa trans-formación; im- plica la idea de mudar de figura o forma y, en la expresión latina, significa figurar, disponer, transformar; pero si bien se mira, trans-formar no incluye la idea de destrucción de aquello que se transforma, dispone o figura; si no se mantiene lo transformado, no hay transformación; si lo que muda de figura no es siempre, durante todo el proceso, no hay trans-figuración. Cuando acontece la Transfiguración de Jesús (para seguir con la analogía) los discí- pulos "cayeron sobre su rostro"; luego, Jesús los tocó diciéndoles: "Levan- taos, no temáis. Alzando ellos los ojos, no vieron a nadie, sino sólo a Jesús". ¿Qué significa esto? El anterior personaje resplandeciente ¿no era Jesús? Sí, lo era, pero, ahora, era como *nadie* comparado con el momento de su trans- figuración. Era el mismo, pero como si no fuera el mismo. Igualmente, la idea de transfiguración implica que lo que se transfigura, antes de su transfigura- ción es como *nada*, como lo otro, tan grande es el cambio; pero, al mismo tiempo, es lo *mismo*, sigue siendo el mismo aunque como si ya no fuera el mismo. No es pues una tramutación, un cambio de uno en otro, sino una radical transfiguración donde lo transfigurado se mantiene el mismo, pero como internamente re-creado y llevado a una plenitud inalcanzable por otro camino.

Pues bien, cuando el proceso de cristificación de una cultura alcanza su plenitud, esta cultura, siendo rigurosamente la misma, ha sido *transfigurada*; mantiene los hitos fundamentales aunque sea rectificada en muchas direccio- nes, pero sigue presente como la misma. Y eso es lo que lo cristiano hace con la cultura que asume explícitamente: la transfigura. Luego, a esta singularí- sima asunción de la cultura por el misterio del Cristianismo, llamo *ley de la "transfiguración" de las culturas*, que vuelve plena y totalmente cristiana a una cultura. Y esto, como es lógico, puede acontecer a todas las culturas. El caso típico es la cultura greco-latina "transfigurada" en su síntesis con lo cristiano *explícito* y que es, precisamente, la cultura cristiana. Pero cuando digo que es la cultura cristiana, esto no excluye la real posibilidad (por no decir exi- gencia) de la transfiguración de la cultura hindú, de la cultura musulmana, de la cultura china; que ocurra o no en la historia alguna vez, nada puedo decir, pero ese es el impulso esencial. Si eso ocurriera, existiría otra u otras culturas cristianas, frutos de la transfiguración de esas culturas como plenitud de la *fides* implícita, desarrollada en el proceso interno de cristificación y lo- grada en la transfiguración cristiana de la cultura. Por supuesto que una cul-

tura ya cristiana reconoce grados correspondientes a los grados, al aumento o disminución de la Caridad en el Cuerpo Místico; por eso mismo, es siempre posible a una cultura cristiana, un proceso de autocorrupción como ha acontecido en Occidente, como proceso de *inmanentización* de la cultura y que ya puse de relieve anteriormente. En ese caso, la cultura seguirá siendo relativamente cristiana, aunque sea una cultura cristiana corrompida y abierta a la posibilidad misma de su suicidio. Pero esa es la posibilidad y el riesgo propio de la existencia humana. También es posibilidad una nueva recreación y florecimiento de una auténtica cultura cristiana.

4. Actitud cristiana ante la pluralidad de culturas

Por último, cabe preguntarse, desde la perspectiva cristiana, cuál debe ser la actitud congruente con los principios constitutivos de las culturas; en este caso, respecto de las culturas no-cristianas. En el fondo, esto es una insistencia en lo ya dicho, pero desde otro punto de vista. De acuerdo a lo expresado en la primera parte de esta meditación, si dejamos de lado lo que se ha dado en llamar las "culturas muertas", la actitud cristiana respecto de la pluralidad de culturas puede indicarse de modo generalísimo: En efecto, ante todo, las llamadas (quizá mal llamadas) "culturas primitivas" y que he preferido denominar "pre-culturas"; luego, habrá que tener presentes las exigencias propias de las grandes culturas históricas; después, tendremos que intentar una respuesta a las exigencias de las formas culturales inmanentistas.

A) *Exigencias de las pre-culturas o culturas primitivas.* Los pueblos que aún no han salido del estado de inmediatez (anterior a la mediación del pensamiento crítico) manifiestan de modo directo su estado de comunión con la naturaleza; de ahí que (como ya lo indiqué anteriormente) manifiesten la misma frescura de su estado telúrico y ejerzan cierta fascinante atracción sobre el hombre culto. Es verdad que generalmente no es posible determinar, en concreto, si este estado pre-cultural ha dejado de serlo o hasta donde es pre-cultural; una línea divisoria neta no es posible. Precisamente en este estadio, si uno se toma el trabajo de interrogar a un hombre primitivo acerca de una melodía que él ejecuta en su flauta de caña, pocas o ninguna explicación nos podrá proporcionar; es como si dijéramos que toca la flauta porque sí; y en esta actividad, siente un gozo completamente inexplicable críticamente, manifestando sus vivencias religiosas, amorosas o simplemente telúricas. Es el momento de la inmediatez.

Este estadio, desde el punto de vista cristiano, exige la pura y simple *evangelización* en el fresco y sencillo nivel (que no excluye la más grande profun-

didad espiritual) del hombre primitivo. Pero como la *fides* implícita (que implica la gracia suficiente) ejerce su presencia, el movimiento de evangelización debe asumir estas sencillas manifestaciones preculturales; debe hacerlas suyas y elevarlas en el movimiento crítico que explicita lo implícito. Cuando San Francisco Solano evangelizaba los indios, les hacía escuchar la melodía de su violín, asumía el ritmo de sus bailes y el secreto interior de su lengua. Y cuando por debajo de estos hombres hay una cultura muerta, entonces es necesario no descuidar la asunción humilde de las exigencias que pudieran estar vivas de un pasado arcaico. Ya se ve, cuán diversa es la actividad misional de la Iglesia entre las tribus americanas (evangelización) de la actividad misionera dentro de una alta cultura como la griega o la hindú, la china o la japonesa.

B) *Exigencias de las culturas históricas.* Una cultura plenamente desarrollada, exige el re-conocimiento, el constante tener presente aquella *fides* implícita, aquel conato de cristificación de la cultura que, aunque a veces muy trabajosamente, es posible detectar desde dentro de la búsqueda de Brahman, desde dentro de las exigencias de la cultura budista o en el monismo cósmico del pensamiento taoísta, o en el dualismo naturalista de los griegos. La Iglesia en su actividad misionera (y nosotros somos Iglesia) en lugar de yuxtaponer sin más la cultura *occidental* y menos aun el Cristianismo tal como se muestra en este tipo cultural-occidental (que no puede agotar a lo cristiano) debe *servir* desde dentro a las culturas no-cristianas para que, volviendo explícito lo implícito, se actualice el proceso de cristificación hasta la plenitud de su transfiguración cristiana. Raymundo Panikker lo dice muy bien hablando de la India: "Se trata de transformar el orden sacro hindú, de purificarlo, de hacerlo llegar a *la* —es decir, *su* (no otra)— verdadera plenitud. Se trata de hacer desembocar a la sociedad hindú en el Cristianismo, de unificar y cristianizar sus mismas estructuras, de hacer llegar al induismo a aquella culminación que él mismo no sospecha, pero que se oculta en la existencia de la misma sacra sociedad hindú; de hacerle comprender que adorando de *buena* fue a Siva su adoración iba más lejos y llegaba hasta el verdadero Dios, y que rogando al Krisna tal vez rogaba sin saberlo a Cristo como en un presentimiento, y que era Dios quien le oía, quien la escuchaba y quien —¡tantas veces!— le concedía lo que pedía. No, para que continúen satisfechos adorando a Brahma o a Visnu, sino para que "adorando a Aquel a quien desconocen" le amen y le sirvan después de haber superado todo lo que para ellos tal vez fueron símbolos y formas provisionales".⁹ Pero esta explicitación *trans-figu-*

⁹ *La India. Gente, cultura, creencias*, pp. 92-3, Ediciones Rialp, Madrid, 1960.

rante de la cultura hindú (o de cualquier otra cultura no-cristiana) sería ya el nacimiento de una nueva cultura *cristiana*; es decir, explícitamente cristiana.

Esta transfiguración (plenitud de la *fides* implícita y la tensión crística del hombre) se ha operado con la cultura *greco-romana*; y se operó también (aunque en ella la espera fue completamente explícita) con la cultura *hebrea* asumida por el Cristianismo y ciertas formas de la cultura griega-oriental (no estrictamente latina) o la cultura *eslava*. La transfiguración de la cultura griega es sumamente evidente. Cuando San Pablo hablaba a los hebreos (típicamente el discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia) (Act., 13, 16 y ss.) recordaba a los judíos la larga historia de la Alianza, la espera del Mesías y les anunciaba todo aquello que no era justificado por la ley de Moisés. Y esto porque la fe de los hebreos, rectamente asumida, era la fe anticipada en el Mediador Jesucristo. Por eso él se los señalaba desde dentro de la antigua Alianza; en cambio, cuando se dirige a los griegos (discurso del Areópago), aunque, como buen judío, "se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos (Act., 17, 16 y ss.) y aunque los filósofos estoicos y epicúreos pensasen de él que era un "charlatán", San Pablo, lejos de intentar yuxtaponer a la cultura griega su mensaje y, sobre todo, lejos de intentar introducir *ab extrinseco* a lo cristiano, comienza por re-conocer a lo cristiano *dentro* de la cultura griega; por eso les dice: "Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos; porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar en el cual está escrito: 'Al dios desconocido'. Pues *ese que sin conocerle veneráis es el que yo os anuncio*". Es cierto (y hasta cierto punto muy lógico) que luego del discurso teológico y la referencia a la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír y otros le mandaron a paseo, pues aquello era "locura" para los gentiles; pero también es verdad que "algunos se adhirieron a él y creyeron", aunque fuesen pocos.

Pero sin estos pocos que creyeron, la cultura griega hubiese sido una gran cultura meramente histórica; en cambio vivió y vive hasta hoy porque quienes creyeron y en quienes creyeron, vivió *transfigurada* la cultura griega. La fe implícita, el deseo de Dios que latía vivamente en toda la cultura griega que, en cuanto proceso de desarrollo es proceso crístico (hacia Cristo) aunque los griegos lo ignorasen (pues Dios había disimulado "los tiempos de la ignorancia") eclosiona en la transfiguración de la cultura griega que se hace cristiana; no muere, no es otra y es otra; porque desde las raíces ontológicas de ella misma, la Palabra había sido explicitada transformando, transfigurando toda su estructura. Jamás la cultura greco-latina hubiese sido la *cultura cristiana de Occidente*, si los Apóstoles se hubiesen limitado a "exportar" su mensaje y querido "yuxtaponer" la Palabra previa negación de todo lo que significaba la cultura griega. La transfiguración de la cultura griega, hizo

de ella *cultura cristiana*. Así también, la transfiguración de la cultura hindú, haría de ella cultura cristiana *hindú* en la cual la cultura *hindú* alcanzaría (como cultura hindú) su plenitud.

Por todo ello, si la cultura cristiana de Occidente, ha sufrido (al menos en parte) la crisis del siglo XIX que es la crisis del inmanentismo, corresponde ahora retomar, re-unir, *desde dentro* de sus mismas instancias, todas las *exigencias dispersas* y lanzarla hacia adelante pues el momento de cristificación progresiva de la cultura, no tiene fin. Esta es *misión* del pensamiento cristiano occidental.

Así pues, hay cierta inevitabilidad (ontológica) de la pluralidad cultural que supone una originaria *unidad* de la cultura como tal; y, al mismo tiempo, hay un movimiento interno de todas las culturas hacia la unidad superior de *lo cristiano*. En este sentido, toda cultura debe ser (y ya lo está siendo desde siempre) fecundada por el Cristianismo, pero teniendo conciencia que lo cristiano como tal es *transcultural*. En efecto, el Señor (que es la esencia de lo cristiano y su mismo Misterio) nació y vivió en una cultura (la cultura palestinese de ese tiempo); al asumirla (en la pequeña grey de primeros cristianos de Jerusalén) esa cultura se transfiguró en cultura cristiana (y fue por eso la más plenamente judía); y eso era posible porque el Señor que nació y vivió en el seno de una cultura, *trascendía también infinitamente toda cultura*. Esta no era la única posibilidad y todas las posibilidades de advenir cristianas las culturas, están abiertas, ontológicamente abiertas. Todas las demás culturas no-cristianas, esperan desde dentro de sus entrañas la explicitación de la gracia que las lleve a su propia plenitud cultural. Como la levadura, desde sí mismas, esperan ser fomentadas por la Palabra.