



Constantin Noica. El modelo cultural europeo

Vasilica Cotofleac

Una Europa en el umbral del colapso se pregunta por sus oportunidades de futuro: “¿Es todavía posible nuestra salvación?” A los lamentos de los intelectuales del oeste responde una voz del este, desde la posición del “marginal”.

El marginal, el que habita el límite de una extensión territorial (*πέρας*), no es siempre un extraño; puede ser, por ejemplo, un hermano. Y el hermano pertenece a la familia, participa de la vida de ésta, a pesar de las restricciones políticas de su libertad (en este caso) y de la lejanía geográfica, que induce, es cierto, una percepción particular de los objetos y de las situaciones, una perspectiva distinta de la que permite la agitación central. Se esbozan, así —a modo de punto de partida del discurso—, dos ópticas diferentes sobre el continente europeo y su porvenir: la de los profetas del Apocalipsis, afligidos ante el fantasma del fin, y la de este pariente desconocido.

¿Cómo interpreta Constantin Noica la cultura europea? Como “duración en la agitación creadora”, estructura históricamente configurada que, en su universalidad modeladora (en coincidencia con Lévy-Strauss de *Raza e historia*) y generadora de iniciativa, en su vitalidad y expansividad intrínseca no admite final. Como una cultura que evoluciona siempre abierta al cambio desde hace unos 1500 años, en un ininterrumpido transmitir y asumir que suscita por todas partes lo nuevo; —para el autor, la prueba concluyente de su autenticidad (“una cultura es auténtica cuando deshíela en sus adentros los manantiales de la incesante renovación”). Como una cultura plena —y no como una configuración cultural, de alcance regional y encerrada en sí misma (al estilo de la egipcia, china o hindú)— que, en la línea de la παιδεία griega y de la *humanitas* latina, supone el desarrollo del hombre íntegro. No una cultura común y corriente, en declive, además, según la veían Spengler y Toynbee, sino una realizada, que representa un modelo igualmente válido para otras culturas, en tal grado que permite no sólo la comprensión de las culturas pasadas, sino también la imaginación de las venideras.

¿Qué entiende Constantin Noica por *modelo*?

A diferencia del modelo material (la maqueta de un edificio elaborada por el arquitecto, o la de un avión, de la autoría de un equipo de diseñadores, digamos), el modelo teórico —usado frecuentemente en las ciencias—, puede ser una imagen, la representación de un fenómeno (como el modelo del átomo), o un sistema que permite el estudio indirecto de las características de otro sistema más complejo, inaccesible inmediatamente, y con el cual el primero presenta una cierta analogía. Noica acude al concepto de modelo, tomado en esta segunda acepción, porque considera que la investigación seria del hombre y de las culturas sólo es posible en la medida en que se deja de lado una materia “cambiante y anecdótica” a favor de “una forma específica”.

En su concepción, esta forma específica es la resultante de la articulación sucesiva ascendente de dos niveles: el esquema y la estructura. Cada una de las culturas surgidas a lo largo del proceso histórico del mundo presenta un esquema propio. El esquema es inerte en sí y estacionario (como es el esquema numérico), pero la apertura (el acontecer continuo en la vida de los pueblos) le dinamiza y convierte en una estructura (el conjunto de los valores concretados en el plano histórico) activa, *estructurante*, que representa, a su vez, una simplificación del modelo; un modelo del modelo. Por expansión y diversificación progresiva, esta estructura origina un sistema de valores, configura paulatinamente el modelo.

El esquema de la cultura europea es, según el autor, lo Uno múltiple. Estudiada en la perspectiva de este esquema numérico, la cultura del viejo continente aparece como un fenómeno que surge y crece del suelo fértil de la tensión entre unidad y diversidad, como un conjunto de manifestaciones cuya contrariedad irreducible ocasiona una inextinguible fecundidad y cuya particularidad de distribuirse sin repartirse (a la manera del *eídos* captado por muchos en el *Parménides* de Platón) la impone como realidad continua y universal por esencia.

“Uno” es la unidad dialéctica en Heráclito (“del todo el uno y del uno el todo”), el primer término plotínico —que existe antes de lo que viene después y en lo cual puede estar presente— ideado “a imagen y semejanza” del antecedente platónico desarrollado en el diálogo más arriba mencionado (para no ir más lejos de las raíces del tema).

Lo Uno múltiple, que aparece en Noica como fundamento del concepto de cultura europea, es, en su origen, lo Uno múltiple transpuesto en el dogma de la trinidad a partir de la doctrina filónica de la emanación, y que se rezuma después por la unidad kantiana de apercepción. Mientras Heráclito admitía una sustancia primaria por cuya diferenciación una parte se convierte en mundo y los estoicos sostenían la idea de la conversión completa de esta sustancia primaria en mundo, Filón sintió la necesidad —probablemente por su formación en el ámbito del monoteísmo judaico, sugiere Blaga— de defender de algún modo la integridad del ser divino, de asegurar la inalterabilidad de su sustancia y de rechazar la idea de su desaparición parcial (o degradación) por transformación. El pensador de Alejandría elaboró, así, su doctrina, fundamental para el pensamiento dogmático posterior, de la emanación: de la sustancia primaria emanan existencias secundarias, cuyo advenimiento no altera sin embargo y no aminora en absoluto la sustancia primaria. Todas las existencias y las potencias emanadas de la divinidad se mantienen *dentro de* y en eterna unidad con ella. La similitud con esta concepción de una unidad que se diversifica sin desintegrarse es evidente en el discurso filosófico-cultural de Noica, visiblemente afín, por otra parte, con su ontología, que articula lo general (lo Uno, la ley), lo individual (la encarnación en el caso, la excepción, lo múltiple) y las determinaciones o los procesos.

En la fórmula “Uno múltiple”, el calificativo sugiere lo interior y propio del mismo Uno hecho de partes, una unidad distribuida dentro de sí y distribuida a la vez en unidades capaces de variar y diferenciarse. Este tipo especial de unidad, que sostiene como un atlante la construcción teórica del libro, se había fraguado, en su variante moderna y sobre los antecedentes helenístico-medievales señalados, en el taller del kantismo trascendental. No se trata de la unidad que reúne una multiplicidad (tan común en el problema del conocimiento), la llamada “unidad de síntesis”, sino de la propuesta por el autor del criticismo bajo el término de “unidad sintética”. Mientras la primera es una unidad de concentración, que armoniza una diversidad, la segunda es una unidad de expansión por diversificación. La inspiración del autor rumano en las famosas líneas de la deducción trascendental kantiana es, por lo demás, (aunque sumariamente) confesada. Para explicar este aspecto podríamos partir del siguiente fragmento:

Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, por nosotros mismos o por la naturaleza de nuestro psiquismo. En efecto, esta unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierta a priori; que ligue los fenómenos. Ahora bien, ¿cómo podríamos establecer a priori una unidad sintética si en las fuentes cognoscitivas originarias de nuestro psiquismo no estuviesen contenidas, igualmente a priori,

*las bases subjetivas de tal unidad y si, a la vez, no fuesen subjetivamente válidas estas condiciones subjetivas, puesto que son las que fundamentan la posibilidad de conocer cualquier objeto en la experiencia*¹.

Tenemos conciencia de la unidad de apercepción porque tenemos una experiencia; o, dicho al revés, la unidad de lo múltiple es posible gracias a la unidad de apercepción. Pese a esta reciprocidad condicional entre la identidad de la conciencia y la unidad de la experiencia afirmada aquí, la apercepción es el factor originario (*a priori*) y fundante. Ella es la que hace posible la unidad del objeto; ella es la que acompaña, con carácter de regla, todas las representaciones de las que se teje la experiencia humana en cuanto experiencia posible y unitaria. “Esta misma unidad de apercepción es la regla en lo concerniente a la diversidad de las representaciones (para determinar esa diversidad a partir de una sola)”², precisa Kant. En la unidad del *yo pienso* (el de cualquier ser pensante), se originan las formas de pensamiento que organizan la experiencia. Estas formas, las categorías (especificadas y cuidadosamente ordenadas por Kant en los 4 x 3 conocidos grupos), son unificaciones de una diversidad, es decir, unidades de síntesis. El *yo pienso* no reúne, luego, ninguna multiplicidad, sino que se da él mismo las categorías. La unidad sintética es la que posibilita las unidades de síntesis, que presentan, en su concentración, la misma apertura y expansión que la unidad originaria. De manera similar, concluye Noica, se articula la cultura europea, por la expansión de una unidad fundamental que sigue unitaria en su distribución. Este es su modelo y a la vez el modelo de cualquier otra cultura. Este es *el modelo cultural*.

Para exponerlo en sus respectivos niveles articulados, el filósofo debe recorrer el trayecto anunciado del esquema a la estructura, en un ejercicio teórico que le obliga a examinar los tipos de esquemas numéricos con base en la relación “Uno y Múltiple” y los tipos de estructuras a partir de las distintas variantes de la relación entre excepción y regla.

A lo Uno múltiple llega por un análisis de las relaciones entre Uno y Múltiple, estableciendo una serie de cinco variantes, todas en completa solidaridad con los cinco tipos de relación entre excepción y regla. Una regla es una proposición prescriptiva. Notemos que el autor habla, en principio, de *regla* y no de *ley*. La definición de la regla que aparece en la *Análisis trascendental* kantiana, y que dice, un poco en otras palabras, lo mismo —“representación de una condición conforme a la cual *puede* ponerse una cierta variedad (consiguientemente de modo uniforme)”³ — aclara también la diferencia entre regla y ley. La regla es una condición a la cual la variedad *puede* conformarse, mientras que la ley obliga (“*tiene que*”) a la conformación. La regla admite excepciones. La ley no.

Las excepciones a la regla conducen a varios tipos de cultura, con sus correspondientes tipos de hombre. El autor distingue cinco clases de excepciones: las que infirman la regla, otras que la confirman, algunas que la amplían, excepciones que la proclaman y excepciones que se convierten en regla. En estos cinco tipos de relaciones entre excepción y regla se inscriben las vidas individuales y las culturas. Cada cultura se define por aquel tipo de relación entre excepción y regla que prefiere valorar, y cada una se origina en un esquema específico, dentro de las siguientes posibilidades de correspondencia:

- Uno y su repetición - la excepción que infirma la regla
- Uno y su variación - la excepción que confirma la regla

¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1984, A₁₂₆, p. 148.

² *Ibid.*, A₁₂₇, p. 149.

³ Deducción de los conceptos puros del entendimiento, Sección segunda, 4, p. 140.

- Uno en lo Múltiple - la excepción que amplía la regla
- Uno y Múltiple - la excepción que proclama la regla sin perder su carácter de excepción.
- Uno múltiple - la excepción que sustituye la regla.

El esquema numérico del cual crece el modelo europeo, lo Uno múltiple, alcanza, bajo la presión de la historia, del acaecer vivo que desata el “remolino de las comunidades” —conjugado con la inherente vocación humana de lo racional—, la estructura de la unidad sintética que se diversifica y multiplica en las concreciones que forman esta cultura-modelo (tal como se desprenden de la idea de lo bello o de la de amigo los ejemplares y las situaciones en Platón)⁴: una divinidad inicial en expansión (trinitaria), un universo en expansión a partir de la concentración inicial de materia (el llamado *big bang*), categorías de pensamiento en expansión, valores en expansión. Es la estructura, concretada en el plano histórico en valores, la que —escribe el filósofo— instituye “un mundo de valores autónomos que, en su conjunto diverso pero estilísticamente unitario, representa el modelo de la cultura europea y, por su completitud, el modelo cultural en cuanto tal, convertido en criterio de apreciación de cualquier otra cultura vista como agregado de valores”.

Y aun cuando no hay culturas o configuraciones culturales “puras” en su tipo (ya que en todas se manifiestan, en un grado u otro, rasgos de las cinco relaciones de orden numérico), cada configuración es marcada por el acento, por la preponderancia de una determinada relación. Uno y su repetición caracteriza las culturas totémicas, Uno y su variación a las de tipo monoteísta; Uno en lo Múltiple se verifica en las culturas panteístas, Uno y Múltiple en las politeístas y, por último, lo Uno múltiple hizo posible la cultura europea, propagándose por el mundo en unidades que se diversificaron y se diversifican sin perder su esencia. El mundo europeo no vive bajo la fascinación de lo Uno y no es a él hacia lo que tiende. Lo que busca es, por el contrario, la apertura y la continua propagación. De modo que, sustentado en el esquema de lo Uno múltiple y en la estructura de la unidad sintética (la de la encarnación de la regla en el caso o, dicho de otro modo, de la excepción convertida en regla), el modelo cultural europeo *no puede* entrar en decadencia; puede, eventualmente, de acuerdo con la coyuntura histórica, variar en algunas encrucijadas de tiempo su ritmo, “cambiar su compás”.

El *sistema* al cual Noica recurre para abordar el fenómeno cultural es el lenguaje (la lingüística moderna entera se afina en la definición saussureana del lenguaje como “sistema de signos”), con su morfología gramatical. Aprovechando de la gramática no el sentido legislativo (que, debatiendo sobre el trabajo de los “artesanos en nombres”, le atribuye Sócrates, probablemente por primera vez)⁵, sino el descriptivo, promovido por Humboldt, que buscaba en la lengua las regularidades definitorias. Si bien Noica no ofrece explícitamente ninguna justificación de su opción por la gramática como elemento de ejercicio investigativo, varias referencias a aspectos lingüísticos, presentes a lo largo de la obra, nos permiten formular algunas suposiciones a partir del carácter analógico de los sistemas relacionados a modo de objeto e instrumento de análisis: sistema cultural y (sistema del) lenguaje.

Para el fenómeno en permanente devenir que es la cultura, el filósofo necesitaba una estructura tan abierta a la transformación como lo es el lenguaje humano. La lengua es viva, concluyen unánimemente los lingüistas, sus formas evolucionan constantemente, fluyen por el cauce de la historia y se modifican sin cesar reflejando la variabilidad de las realidades socio-humanas. No es ἔργον (en la acepción estática de obra realizada, producto, resultado), sino ἐνέργεια (actividad,

⁴ *Hippias mayor, Lysis.*

⁵ *Cratilo.*

creación, ejecución en proceso). No es rígidamente inmutable como el símbolo al cual recurre la morfología cultural de las formas en régimen espacial (gruta, línea ondulada), que el filósofo rechaza advirtiendo que esta perspectiva convierte las culturas en grandes unidades estáticas, fragmentadas “en trozos dispersos” en tiempo y espacio. Los criterios de análisis e interpretación de las culturas propuestos anteriormente —geografía, destino, símbolo espacial, fenómeno originario—, aparte de ser específicos, observa Noica, son externos. ¿Dónde buscar, entonces, un criterio interno generalmente válido?

En el pensamiento. Todas las comunidades que se elevan al nivel de la cultura le hipostasian en las mismas partes de oración, que no representan, en definitiva, otra cosa que sus “moldes y condensaciones”. El lenguaje es “un cómo peculiar del pensamiento”⁶. El contenido latente de todos los idiomas es siempre el mismo. (Para retomar un ejemplo del autor), un europeo, un chino o un azteca diferencian espontáneamente (sin conocimientos de gramática) los sustantivos “caballo” o “bisonte” del adjetivo “hermoso” y del adverbio “rápidamente”. Ese ordenamiento que llamamos morfología lingüística, resuelve Sapir, “no es ni más ni menos que un arte colectivo del pensamiento”⁷. Las formas, escribe Noica, están antes que las realidades históricas que les corresponden. “Cada forma puede representar una estructura del *logos*, cada parte [de oración] puede dar cuenta de toda una época o comunidad elevada a la cultura”, en alguna modalidad particular: sustantival, adjetival, adverbial, etc.; puede dar cuenta del espíritu de un mundo, en alguna de sus etapas históricas.

Al mismo tiempo, este modelo de la cultura europea correspondiente al esquema de lo Uno múltiple se verifica en la manifestación inmediata del lenguaje, que despliega su unidad en una pluralidad de singularidades y, como subrayaba Humboldt, “une a la vez que individualiza”: el lenguaje de cada hablante es una encarnación particular del lenguaje comunitario único y, “tras el ropaje de la expresión individualizada, oculta la posibilidad de entendimiento universal”⁸. Noica cifra, junto con la idea de unidad sintética, el hilo laberíntico que lleva del *sistema lengua* al más complejo *sistema cultura*, en un enunciado claro: “los idiomas del planeta siguen desplegándose y diversificándose como un igual número de excepciones a la ley del *logos* único”, como diversificaciones de una misma unidad.

En este problema de la analogía entre el modelo cultural y el sistema lingüístico, el filósofo pudo haberse inspirado también en autores como Croce o Vossler. Si el lenguaje es expresión espiritual, especula el último, la historia del desarrollo del lenguaje no puede ser otra cosa que la historia de las formas de expresión espirituales, es decir, la historia del arte en el más amplio sentido de la palabra. De las “formas simbólicas” cassirerianas (conocimiento, mito, arte, religión), esto es, de la cultura, cuyo modelo estructural, materia de creación y vehículo de sus diversas objetivaciones lo representa el lenguaje.

A diferencia de las “morfologías” o de la morfología de “las culturas” —ambas formas en plural—, cada una con su “símbolo espacial” y su “idea originaria”, la morfología presentada en *El modelo cultural europeo* podría llevar (según la aspiración declarada del autor) a una filosofía de la cultura que considere la cultura en sí —en singular— y el conjunto de sus formas diseminadas por toda la historia. Una sola morfología para todas las culturas. Una morfología basada en la “originaria universalidad del pensamiento”.

⁶ Edward Sapir, *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 247.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Apud* Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 110.

Referencias bibliográficas

- **Cassirer, Ernst**, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- **Kant, Immanuel**, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1984.
- **Noica, Constantin**, *Modelul cultural european* [El modelo cultural europeo], Bucuresti, Humanitas, 1993.
- **Sapir, Edward**, *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.