

REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA *

1.—Los intentos para explicar la tensión de *naturaleza* y *cultura* se han orientado casi siempre en el sentido de dar primacía a la *naturaleza* sobre la *cultura*, de exhibir la *cultura* como fenómeno derivado, secundario, como la creación de una *naturaleza artificial*, por así decir. Aun acentuando la parte de creación humana, de arte, de construcción, que ha de haber en toda actividad cultural, inclusive en el conocimiento, se conserva la primacía de la naturaleza si se supone que el hombre efectúa tal creación en cumplimiento de impulsos que pertenecen a su ser “natural” definido como algo *dado*. Muchas de las concepciones que prevalecen sobre este tema, se inspiran en una comparación de los objetos de la cultura con el contorno del animal. Se dice, por ejemplo, que el hombre se diferencia del animal en que no se “adapta al medio natural”, transformándose, sino que adapta el medio natural a sí mismo, transformándolo. Esta transformación sería la cultura: impronta humana en el mundo concebido como naturaleza, humanización de la naturaleza, con miras a eliminar o mitigar el sentimiento de *extranjería* que los hombres podrían experimentar si el contorno artificial que es la cultura llegara a faltarles y tuvieran que enfrentarse a un mundo *sin cultura*, a un mundo *meramente natural*.

Tales concepciones no resisten, sin embargo, a un examen atento. Desde luego, no es verdad que sólo el hombre transforme el medio físico: también los animales se crean de hecho un contorno, sea cual fuese la índole del impulso que los lleva a hacerlo. No es verdad, tampoco, que toda cultura tienda a crear un contorno: afirmarlo es acentuar en la cultura aquellos aspectos que desembocan en la técnica, pero, si por “técnica” entendemos un conjunto de medios, quedará pendiente el problema de los fines a que esos medios sirven; o mejor: el fin de toda cultura habrá sido reducido a una creación de medios,

* El presente trabajo constituye una versión, corregida y ampliada, de la ponencia leída por el autor en el Quinto Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Washington, D. C., en julio de 1957.

que no son tales medios sino en función de fines no esclarecidos como tales. No se avanza con señalar que el fin es la *vida humana*. Pues el problema central de la vida humana consiste, precisamente, en preguntar por el fin al que esa vida apunta. La vida no puede ser tomada como un fin, sin traicionar aquello en que consiste, sin quitarle lo que la define, como empresa, como proyecto, como plan; sin reducirla, en suma, a lo que no es: un hecho, un hecho *ya hecho*. Sobre todo: ¿cómo podríamos pensar siquiera ese mundo sin cultura al que suponemos que la cultura viene a añadirse, si no es en función de una cultura, *desde* una cultura? Ocurre con la naturaleza como con el nacimiento: sólo desde la vida sabemos del nacimiento que hay en su origen; sólo en cuanto somos podemos juzgar de nuestro llegar a ser: así también, por la cultura sabemos algo de la naturaleza, y este saber *es* cultura. Mejor: el nacimiento puede ser tenido por nuestro único, auténtico contacto con la *pura* naturaleza. El que nos sea desconocido por experiencia directa, se debe precisamente a que para conocerlo nos falta una cultura en la cual pudiera ese conocimiento arraigar. La *pura* naturaleza no puede tener conciencia de sí, pues ello implicaría *cultura*, una cultura cuya presencia privaría a la naturaleza del derecho a ser llamada *pura*.

En suma: el afirmar "esto es naturaleza" no tiene sentido sino en función de una actitud, de un proyecto, de una decisión, como expresión de que aquello que se designa en una materia a que la cultura puede imprimir una forma. ¿Diremos, entonces, que la naturaleza es, si no una invención, al menos un producto de la cultura? Ciertamente, las ciencias de la naturaleza contribuyen a constituir o, en todo caso, a descubrir y delimitar su objeto. El *objeto natural* es, pues, deudor en cierta medida, tal vez variable, pero ineludible, de la ciencia que lo estudia, y esta ciencia es, desde luego, cultura. Por esto, uno de los objetos de las ciencias de la cultura es el estudio del *origen*, los límites, los métodos y el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. Mas, por otra parte, el concepto de naturaleza alude precisamente a algo que *no es cultura*, a una ausencia o negación de la cultura. Por tanto, si bien es verdad que siempre, querámoslo o no, **somos** habitantes de la cultura, no lo es menos que, desde este nuestro

habitáculo cultural, podemos pensar lo que no es él, lo que es ajeno a la cultura, lo que es, por tanto, naturaleza.

Más aún: la cultura puede proponerse su propia destrucción. En el imperativo de una “vuelta a la naturaleza”, en la lucha contra la cultura que aparece como un motivo recurrente de la historia, la voz “naturaleza” es empleada para designar el fin de una empresa cultural. Esa “reivindicación de lo espontáneo en el hombre”, esa “liberación de lo natural”, esa “vuelta a la simplicidad primitiva”, corresponden, a una decisión que tiene muy poco de “espontáneo”, de “natural”, de “primitivo”. La naturaleza desempeña aquí un papel análogo al del desnudo en los pueblos que usan normalmente el vestido. O mejor, el desnudo es precisamente un símbolo a la vez que un cumplimiento de la aspiración humana a desprenderse de la cultura, a reintegrarse en la naturaleza originaria. Sin embargo, es de la esencia del desnudo el porvenir de un *desnudarse*, es decir, de un acto que se constituye en excepción del modo de presentarse ante los otros tenido por normal y cotidiano. Por esto, no se habla de la desnudez de los animales. Por esto, sólo desde el punto de vista de nuestras costumbres, contra el fondo de estas costumbres, erigidas en formas ejemplares de vida, puede afirmarse que hay pueblos que viven desnudos. Para esos pueblos tal afirmación no tendría sentido, precisamente porque desconocen el vestido o porque no han hecho de él el modo habitual de presentar el cuerpo. Ahora bien, el desnudarse nada tiene, en definitiva, de *natural*: es más bien el artificio por el que el hombre busca reproducir dentro de una cultura una naturaleza perdida. De ahí el carácter de ritual, de penetración en el ámbito de lo sagrado que suele atribuirse al acto de desnudarse. En él se expresa una ruptura con el hábito, y por tanto, un acceso a una forma de cultura, que en este caso se esfuerza por presentarse bajo el aspecto de lo natural.

2.—Si no podemos entender la cultura a partir de la naturaleza, tal vez, con más sentido, deberíamos intentar la vía contraria. La voz “naturaleza” denotaría entonces aquello que queda cuando la cultura se esfuerza por suprimirse a sí misma. ¿Qué serían las cosas si no estuviésemos allí para “culturizarlas”, para hacer de ellas útiles, símbolos, objetos de investigación, ejemplares de un tipo? Eso que suponemos que serían, el todo que ellas constituirían, podemos llamarlo “na-

turalidad". Pero este esfuerzo por crear un *vacío de cultura* a fin de obtener *lo natural* como residuo, pertenece, como es obvio, al ámbito de la cultura y sólo puede ocurrir en este ámbito. En todo caso, dentro de esta perspectiva, no aparece ya la *pura* naturaleza como lo primario. Más bien queda destacado el carácter que la cultura tiene en la experiencia de cada hombre; la pura naturaleza, en cambio, aparece como el resultado de una operación cultural: aquella operación por la que la cultura finge momentáneamente su propia inexistencia.

Esta actitud que consiste en borrar ficticiamente la cultura para obtener, como fondo, la naturaleza, corresponde a aquella por la cual sabemos, en general, de objetos: el objeto no adquiere su más plena objetividad sino cuando me elimino como sujeto en mi acto de aprehenderlo; sólo entonces, en virtud de esta eliminación, pueden las cosas revelar lo que son (lo que *serían*) *por sí* independientemente de lo que son *para mí*; pero el acto por el cual me suprimo no sería posible si antes no me hubiese aprehendido a mí mismo como sujeto enfrentando a objetos, en el acto de aprehender objetos. Es necesario saber de sí aun para suprimir la propia presencia. De modo que la conciencia de objetos nos remite a la conciencia que tenemos de nosotros mismos como sujetos conscientes de objetos, y ésta a su vez a aquélla. Otro tanto ocurre en la relación yo-mundo. La idea misma de mundo presupone un yo que lo habita, que lo piensa y lo vive. Un mundo sin un yo pensante y viviente, no es ni siquiera concebible. Y, sin embargo, es de la esencia del mundo el rebasar nuestra experiencia en todas las direcciones. ¿Cómo llegamos, pues, a fundar en nuestra experiencia aquello que sobrepasa las posibilidades de nuestra experiencia? Por supresión hipotética de nosotros mismos. El todo de lo que puede existir aun sin nosotros, precediéndonos o sobreviviéndonos, de lo que excede, por tanto, en algunas de sus dimensiones, a nuestras posibilidades de experiencia, lo llamamos "mundo". De ahí nace la posibilidad de pensar "un mundo en el que no estaremos ya" o "un mundo en el que todavía no estábamos". Pero, si bien se mira, ese "mundo en el que ya no estaremos" o "en el que todavía no estábamos", la posibilidad misma de ese mundo que da testimonio de nuestra ausencia, se apoya en nuestro existir presente, o carece de sentido. La naturaleza, opuesta a la cultura como su contrario, no se concibe

sin la cultura, tal como el conjunto de los objetos opuestos al sujeto necesitan del sujeto para constituirse, tal como el mundo, que excede por definición de la experiencia del yo, se funda, sin embargo, en esta experiencia que excede. La ausencia implica necesariamente algún modo de presencia. En estas oposiciones no puede— dejar de estar presente el yo, el sujeto pensante, y lo que este yo proyecta y crea —la cultura. Por esto hemos de concluir que, si el otro término de la antinomia sólo surge por supresión del primero, esa supresión sólo puede ser ficticia, y que esta ficción es acción del yo, del sujeto, y por tanto *cultura*.

Así se comprende que ni el sujeto congnoscente pueda ser tratado como un mero objeto, ni el yo pueda ser tenido por parte del mundo, ni la cultura pueda ser subsumida en la naturaleza: ese “tratar” es operación de un sujeto, ese “tener por parte” presupone un yo que se juzga como parte, y este “subsumir” ha de corresponder a una determinada actitud cultural que se niega como tal.

3.—No obstante, si el concepto de “naturaleza” es un producto cultural, parecerá que la naturaleza misma es, en cierta medida, cultura. Podríamos concluir de esto que la distinción misma de *cultura* y *naturaleza* poca vigencia tiene, puesto que el primero de estos términos acaba por absorber al otro. Pero, si así fuera, la voz misma “cultura”, por abarcar demasiado, tendería a perder su sentido, a diluirse en la nada. La extensión desmedida de cualquiera de los términos de esta oposición, al sacarlo de su quicio, lo destruye. Las afirmaciones de que “todo es cultura” o de que “todo es naturaleza” terminan por ser equivalentes. En ambos casos, falta una definición del término empleado y ello porque uno y otro —naturaleza y cultura— se definen por su relación, porque una cultura sólo es tal en oposición a una naturaleza, y viceversa. Los conceptos de “cultura” y “naturaleza” se nos muestran, pues, en indisoluble unidad: la antinomia en la que aparecen como polos, a la vez que los opone, los vincula. ¿Cómo conciliar esta relación esencial con nuestro aserto anterior en orden a la primacía de la cultura, a que sólo vivimos en el mundo de la cultura?

4.—Una primera reflexión que sugiere la dificultad en que nos encontramos nos lleva a comprobar que los productos de la acción cultural, la llamada *cultura objetiva* —el conjunto de útiles, de obras de ar-

te, de recetas técnicas, de concepciones científicas o filosóficas, de instituciones jurídicas y políticas, en que la cultura queda plasmada—desempeñan, a menudo, frente a un proceso cultural determinado, el papel de naturaleza. Según esto, los bienes u objetos culturales, el repertorio de las obras técnicas, creencias y opiniones que una cultura genera, pueden desempeñar el papel de naturaleza respecto de una nueva creación cultural. O dicho de otro modo: cada creación tendería a *naturalizar*, por así decir, a sumir en la órbita de la naturaleza, fragmentos más o menos considerables de lo que antes fue cultura. En el seno mismo de la cultura cabría, pues, distinguir una *cultura-naturaleza* y una *cultura-cultura*, sin perjuicio de que esta última pudiese ser *naturalizada* a su vez por una nueva actitud cultural (es decir, por una cultura-cultura-cultura), etc.

Cada proceso cultural histórico nos remitirá pues, a aquella cultura que es, respecto de él, pero sólo respecto de él, naturaleza; a su vez, esta última cultura nos remitiría, a su vez, a otra que ella vino a *naturalizar*; y así sucesivamente, como en un juego de espejos, al término hipotético del cual deberíamos situar una *pura* naturaleza.

La cultura de una época aparece, en esta perspectiva, en oposición a la de una época anterior que es *su* naturaleza. Más aún: esta oposición es precisamente lo que permite delimitar una época en relación a otra, introducir un corte en el curso histórico. Pero, dentro de una misma época, en sentido vertical, por así decir, aparecerán también una serie de estratos culturales apoyados los unos sobre los otros. Lo que es la vida cultural de unos hombres es el suelo natural sobre el que otros hombres edifican su cultura *.

Se podrá objetar que es diferente —tan diferente que no se justi-

* No es difícil encontrar ejemplos de esta naturalización de la cultura convertida en hábito o en formas tradicionales de vida: tal es el caso de la antigüedad pagana respecto de los comienzos del cristianismo; de la edad-media respecto de la época moderna. Más aún: toda nuestra cultura urbana parece haberse apoyado sobre el suelo de una vieja cultura agraria convertida en naturaleza, cuyos últimos vestigios se manifiestan en forma de folklore. Véase, al respecto, la interesante tesis del Profesor André Vagnac expuesta por él en la obra colectiva *L'évolution humaine des origines à nos jours*, ed. Quillet, París, 1953, t. II, p. 127 sg. (*Folklore et Archéocivilisation*); y también en *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, París, Albin Michel, 1948.

fica la identidad de denominación— tomar como suelo para la creación cultural un conjunto de creaciones humanas —a su vez culturales— o una pura naturaleza (aquello que, según la definición de Rickert, es “generado por sí y oriundo de sí” y está “entregado a su propio crecimiento”). Responderemos que no es tan diferente. Los productos de la cultura pueden llegar a ser tan ajenos, podemos sentirnos tan extraños frente a la cultura objetiva como si estuviéramos enfrentados a la pura naturaleza. Esta es la experiencia que llamamos *crisis cultural*. Es la de muchos hombres de hoy: desde luego, más frecuente en nuestro tiempo que el extrañamiento de nuestra cultura frente a un pretendido “mundo natural”. Si podemos comprender la relación polar de la *cultura* y la *naturaleza*, es sobre todo por comparación con este sentimiento de extranjería frente a una cultura que se nos ha convertido en naturaleza, exigiéndonos una nueva creación de cultura. Los hombres del siglo pasado, albergados por una cultura que creían poseer *de derecho*, podían nutrir su fantasía con la situación, a sus ojos extraordinaria, de algún Robinson Crusoe para quien esa cultura se revelaba de pronto inútil. Muchos hombres de hoy, en cambio, se saben Robinsones en el mundo de la cultura, en las ciudades, en medio de otros hombres, de las obras de arte y de los libros, porque han descubierto que su relación con la cultura tradicional no es *de derecho*, que es solamente *un hecho*.

Esta noción de *crisis cultural* corre, sin embargo, una suerte extraña desde que entramos a aplicarla a la historia. Podemos delimitar las grandes crisis como articulaciones en una determinada secuencia histórica. Pero desde que miramos más de cerca los períodos que quedan así enmarcados por las crisis, vemos que en ellos el elemento crítico está también presente, y que si luego lo hemos perdido de vista es porque aparece insignificante en relación a una crisis posterior más profunda.

4.—Una conclusión fluye de estas reflexiones: la cultura vive creadoramente de su propia negación, de su hacerse constantemente naturaleza. La importancia de la creación requerida en una situación determinada se estima por la magnitud a que alcanza esta naturalización de la cultura hasta entonces vigente. Pero, puesto que la cultura que en un momento queda así naturalizada, ha llegado a constituirse por

una serie de actitudes análogas respecto del pasado, resulta que la actual naturalización de la cultura es solidaria, en este sentido, de la más grande creación del pasado, en la precisa medida en que pretendió desprenderse de ella. El extrañamiento aparece como requisito previo para establecer un contacto más profundo con la tradición. La pretensión a la originalidad es seguida por el descubrimiento de que sólo se ha reiterado. Y es que, en efecto, el cultivo de "lo nuevo" en cuanto nuevo, sólo produce obras superficiales, si este "nuevo" no es a la vez repetición de una palabra intemporal que se está pronunciando desde siempre, pero que siempre se degrada y es necesario por esto volver a inventar. La tarea de cada época consiste en recoger la historia, en redescubrir y reiterar para el presente lo más esencial de la cultura pasada.

5.—¿Cómo describir el fin de esta labor creadora a que somos requeridos? Si entendemos por cultura la creación más característicamente humana, deberemos describir su fin en función de lo que el hombre es. Ahora bien, entre los rasgos definitorios del hombre, ninguno nos parece tan esencial como la conciencia que el hombre, por ser tal, tiene de sí mismo. A fuer de autoconsciente, el hombre se constituye como un "yo", se circunscribe, por tanto, frente a lo que no es él y deja "allí", separado de sí mismo, el *no yo*, lo que le es extranjero. Este sentimiento de estar aislado (literalmente: *constituido en isla*) de sentirse, por tanto, ajeno frente a lo que le rodea, es de la esencia de la condición humana. Mas saberse extranjero es reclamar una patria. Sólo en función de aquello a que pertenecemos *de derecho* podemos *en el hecho* vernos como extranjeros. Si el hombre se siente exilado en medio de los seres y las cosas consideradas en su inmediatez, ello es porque, al par, vislumbra la posibilidad de trascender estos seres y estas cosas y de alcanzar un mundo que le pertenezca en propiedad.

Por otra parte, si entre los rasgos más esenciales del hombre figura la conciencia que tiene de sí, cabe preguntar qué aprehende de sí mismo, qué es aquello de que es consciente al decir "yo mismo". Ahora bien, por el sólo hecho de fijar en nosotros nuestra mirada, dejamos de estar arraigados en una definición de nosotros mismos, dejamos de ser "naturales", nos vemos como aspiración a obtener un ser

de que carecemos, como tarea por realizar con miras a constituirnos otros en otra realidad. Esto es precisamente la cultura.

Claro está, ese "otro" está presente en el *aquí y ahora* como una dimensión que nos obliga a trascenderlo. De modo que el *más allá* está dado también en el *acá*, es parte de la definición de éste.

Si el hombre es ciudadano de dos mundos distintos, es porque al separarse del mundo dado en su inmediatez postula necesariamente otro mundo que adivina tras éste y al que aspira. Y este mundo ha de aparecersele como la *verdadera naturaleza*, en el sentido de que no es creación de la cultura, sino *principio de movimiento*, razón que mueve al hombre a crear cultura, y, por tanto,, a crear aquella naturaleza que la cultura manifiesta por contraposición a sí misma, como fondo del que emerge, como suelo en que se asienta. Re-encontramos pues, aquí (aunque en un sentido algo diferente del tradicional) la antigua distinción de *Natura naturans* y *natura naturata*. El fin de la cultura, no es, no puede ser, la propia cultura; es, pues, *naturaleza*, no la naturaleza que resulta de la labor naturalizante de la cultura, no la naturaleza que la cultura hace surgir retroactivamente de su seno, sino la naturaleza a que la cultura tiende, como fin del hombre.

La cultura se limita a sí misma por aquello que le sirve de punto de partida y que va dejando tras de sí como residuo —*mera naturaleza*— y por aquello que le sirve de norte: *Natura sive Deus*.

A la naturaleza de lo posible, de lo naciente y aún no desarrollado, que contemplamos desde la cultura que la niega o desarrolla, cabe vincular la naturaleza de lo cumplido y acabado, que definimos desde la cultura cuya perfección constituye. Precisamente el acto de conjunción de estas dos naturalezas en el tiempo del hombre *es* la cultura.

"Como la palabra naturaleza significa dos cosas, materia y forma, y ésta última es fin, y las otras cosas son con miras al fin, así, esta última naturaleza será una causa, la causa final" escribe Aristóteles (*Fis.* II, 8, 199 a). Y dirá también Aristóteles que los monstruos son errores en el fin (*Fis.* II, 8, 199 b) y que la forma —o fin— "es más naturaleza que la materia, pues cada ser se designa cuando está en acto, antes que cuando está en potencia" (*Fis.* II, 1, 193 b).

6.—Ahora bien, si la *Naturaleza-fin* con que la cultura deslinda

por uno de sus extremos contiene en acto lo que la naturaleza originaria contenía en potencia, si la cultura es precisamente la acción por la que revelamos esta potencialidad y el acto final en que se cumple, si por otra parte, la auténtica acción cultural ha de reiterar su propio pasado, la *Naturaleza fin* debe ser concebida como la posesión total de lo realizado en el tiempo, es decir, como la *eternidad*, en el sentido que tiene esta expresión para Boecio (*Philosophiae consolatio-nis*, Liber V, pr. 6). La Naturaleza, en este último sentido, viene pues a ser para cada hombre la *Ortotnasia*, la buena muerte en que nuestra vida individual se termina y consume. Para la humanidad en su conjunto, en cambio, ella es el *Juicio Final*, postulado inevitable de cualquier concepción que atribuya sentido a la historia. Quiere esto decir que aquello que al vivir postulamos como fin no es algo sobre-puesto o añadido al acaecer de nuestro vivir individual o histórico, que es este vivir mismo actualizado, justificado y cumplido, en una posesión simultánea y perfecta de todos sus momentos pasados sin la posposición que supone el tiempo, sin el no ser que el ser posible implica: tiempo reunido, crónica aquietada, acción acabada. La naturaleza que la cultura configuraba como su origen indica, a la postre, como su destino, el ser absorbida en la Naturaleza que la cultura, por su esencia misma, postula como fin. El empleo de una misma palabra para designar los dos límites de la cultura —materia y forma, nacimiento y muerte— tiene la virtud de exhibir que la Naturaleza-fin es cumplimiento de la naturaleza originaria y recapitulación, por tanto, de la cultura misma.

7.—Pero ¿caso el fin ha de ser concebido como una posesión de todo aquello que se dio en el tiempo, inclusive de lo más insignificante? No. La cultura tiene por misión tanto el conservar y reiterar lo significativo como el liberarnos frente a lo insignificante. O dicho de otro modo: el tiempo que la cultura conserva y reitera no es el de los actos de preparación con miras al fin, no es el de los días de ejercicio; es el tiempo del cumplimiento, cuyos momentos, repetidos periódicamente, recogen cada vez el pasado que se les asemeja y de este modo lo actualizan. Crear, por sobre el tiempo cotidiano, el Gran Tiempo que merece eternizarse, tal es el fin del trabajo cultural.

Mas, si bien los actos que han de integrarse en esta actualización

final están en el pasado, aquello que los actualiza es la afinidad con un presente, fruto de una decisión. De modo que es igualmente exacto decir que el pasado se hace presente en el fin de nuestro tiempo individual o histórico, o que el presente crea retroactivamente el pasado que aspira a recuperar. El acto mortal en el individuo, el *Juicio Final* en la humanidad, es, precisamente, el instante de la decisión que atrae hacia sí mismo el pasado con que la eternidad se constituye. Es, en suma, el momento en que nuestra naturaleza queda por nosotros mismos configurada.

El riesgo de la empresa cultural reside en la posibilidad de que esta posibilidad no se cumpla, de que no alcancemos el fin que es nuestra perfección y reposo, de que, distraídos o desviados, hagamos de la cultura una empresa generadora de monstruos.