reflexión sobre la cultura

Pedro Laín Entralgo
de la Real Academia Española
y de las Reales Academias de Medicina e Historia

de afirmarse que nacieron la cultura y la historia.

Meditando acerca de la diferencia entre el animal y el hombre, el psicólogo Buytendijk escribió: «El hombre es un animal despierto que se ha restregado los ojos y mira sorprendido en torno a sí porque ve *lo otro*, porque enfrente de sí tiene un *mundo* que le es dado como un don inmotivado e inexplicable». Adoptemos este fino apunte como punto de partida, e imaginemos la escena que acaso ocurriera hace un millón de años en alguna quebrada de lo que hoy es África del Sur: el momento auroral y decisivo en que un joven australopiteco comenzó a frotarse los ojos y a sentipensar —si se me admite tan expresivo neologismo— que ante él nacía el mundo. Digámoslo con los ya ineludibles términos de Zubiri: el instante en que, con la hominización del australopiteco, lo que hasta entonces había sido «medio» se hacía «mundo», y lo que había actuado como simple «estímulo» se trocaba definitivamente en «realidad».

Todo lo oscura y rudimentariamente que se quiera, en ese mismo instante nacieron la cultura y la historia. Ante un medio que se le aparecía como mundo y realidad, el naciente homínido tuvo que esbozar una actitud intelectiva, y por lo tanto una interpretación; la cual, por necesidad inexorable, había de llevar consigo alguna idea —en el más amplio y vago sentido de este término— acerca de lo que ese homínido para sí mismo era. Y ante unos descendientes con los que podía comunicarse y a los que de alguna manera debía «educar», tuvo que sentirse íntimamente obligado a transmitirles tal actitud, tal interpretación y tal idea. De otro modo, el hombre no hubiera podido ser lo que ha sido y está siendo.

Bajo las colosales diferencias que el progreso de la humanidad ha puesto entre los hijos de esos primeros homínidos y nosotros, occidentales del siglo XX, ser «culto», vivir como sujeto activo de esa esencial determinación de la existencia humana que solemos llamar «cultura», es un hábito en el que se integran los dos actos que entonces aparecieron sobre el planeta: el de frotarse los ojos ante la realidad del mundo y la realidad propia, y el de apropiarse ante una y otra la actitud y la interpretación de quienes, como con indeliberada profundidad suele decirse, «nos han dado el ser». No afirmo, claro está, que el hecho de frotarse los ojos haga pasar desde la condición simiesca a la condición humana; digo tan sólo que el paso de la condición de ignorante a la condición de culto exige por igual ese despertar y esa apropiación.

Dentro de nuestra situación, tratemos de acercarnos todo lo posible a la del homínido hijo en trance de hacerse «homínido culto». Supongamos que una mañana, al despertar de nuestro sueño nocturno, hemos olvidado todo lo que al acostarnos sabíamos, salvo nuestro idioma, y tratemos de adivinar metódicamente los pasos que daríamos hasta adquirir con alguna seriedad la cultura de nuestro tiempo. Por la cómoda vía de la imaginación, tratemos de ser algo así como los descubridores y los conquistadores de esa cultura.

Ya nos hemos frotado los ojos. Aunque totalmente horros de todo saber, ya tenemos el alma despierta para recibir en ella todos los que hasta nosotros hayan sido conquistados. ¿Cómo irán penetrando en nosotros? ¿Cuáles irán siendo nuestras sucesivas experiencias?

Al abrir los ojos, se nos hará patente la realidad del mundo, y en ella los tres grupos de seres que la integran; más precisamente, los tres distintos «modos de ser» que constituyen su inmensa y variadísima realidad: los otros hombres, los seres a los que no puedo llamar «mis semejantes», aunque el aspecto y la conducta de algunos de ellos se parezcan algo a mi aspecto y mi conducta, y el abigarrado conjunto de las cosas que los hombres, para vivir, han ido haciendo. Tres modos de la realidad en torno a mí, tres distintos problemas. ¿Qué son los «hombres»? ¿Qué son las cosas naturales a las que no puedo llamar «hombres»? ¿Qué son, en fin, las cosas que, no siendo hombres, han sido fabricadas por ellos?

Como en la educación primaria y secundaria suele hacerse, comencemos por la segunda de esas tres interrogaciones. Ahí están las rocas, el mar, las nubes, los astros, las hierbas, los árboles, los animales todos, desde los que a simple vista no puedo ver, como los infusorios, hasta los elefantes, y desde los que en nada se parecen a mí, como las estrellas de mar y las esponjas, hasta los chimpancés y los gorilas, casi «semejantes» míos. Siendo tan distinta la apariencia de todos estos seres —dígase en qué se parecen, a primera vista, una nube y un tigre—, ¿es lícita la tentativa de agruparlos bajo una misma rúbrica? Con otras palabras: una nube y un tigre, ¿se parecen entre sí en algo más que en «no ser hombres»?

Las ciencias que descriptivamente estudian esos seres —la Astronomía, la Geología, la Botánica, la Zoología— son, por supuesto, muy distintas entre sí. Por otra parte, hasta hace un centenar de años no eran pocos los sabios para los cuales la diferencia entre los «seres vivos» y la «materia inerte» sería inexplicable sin la admisión de un «principio vital» o *anima* radical y constitutivamente superior a los modos de la realidad que estudian la Astronomía, la Geología, la Física y la Química. Pero en la segunda mitad del siglo XX no se puede ser hombre culto sin pensar que todos los modos no humanos del ser material, desde las nebulosas estelares hasta los chimpancés y los gorilas, no son sino ocasionales y sucesivas configuraciones de ese modo de la realidad, a la vez material y energético, al cual los físicos y los químicos dan el nombre de «materia». El ser natural que llamamos «hidrógeno» y el ser natural que llamamos «chimpancé» no son, para la ciencia actual, más que estructuras distintas de una misma realidad energético-material; la cual, una vez existente, iría por sí misma adoptando las sucesivas y cada vez más complejas estructuras en que se realiza la «evolución» del cosmos: la «materia inorgánica», la «materia orgánica» y la «materia viviente», hasta llegar a las formas arbórea (evolución vegetal) y antropoide (evolución animal) de esta última. A los ojos del hombre actual, la Naturaleza es a un tiempo «cosmos» y «sinfonía»; es decir, una realidad que posee un orden a la vez estructural y procesal.

Después de haberse frotado bien los ojos, ¿podrá decir lo mismo, frente al espectáculo de los demás hombres, quien despierte a la realidad del mundo en esta segunda mitad del siglo XX? Los hombres en torno a mí y yo mismo, ¿seremos tan sólo un modo estructural de la materia más complejo y delicado que el propio de los caballos, los chimpancés y los gorilas? La realidad del hombre, ¿es en su integridad —cuerpo y mente— tan sólo el resultado de una evolución perfectiva de los animales a que por su semejanza somática con nosotros solemos llamar «antropoides»?

En su respuesta a estas graves interrogaciones, la opinión de los sabios actuales discrepa. Para algunos, la diferencia entre la «realidad» del simio antropoide y la «realidad» del hombre —lo que uno y otro «son», por debajo de lo que uno y otro «hacen»— tendría un carácter puramente estructural, y la especie humana no sería sino el término de una evolución homogénea de las especies animales. Más sencilla y tajantemente: mono y hombre sólo serían «materia» diversamente organizada. Otros, en cambio, piensan que la diferencia entre lo que el hombre y el mono «hacen» —la peculiaridad de su respectivo comportamiento individual y colectivo— sólo puede ser correctamente explicada admitiendo que en la realidad del hombre actúan, además de la materia y la energía del mundo cósmico, otro principio distinto de esa materia y esa energía y superior a ellas, un principio «espiritual»; lo cual impediría formalmente pensar que la evolución del mundo animal ha llegado a producir de manera integral la realidad del hombre. Tal evolución habría dado lugar a lo que en el hombre es «organismo»; pero este organismo no hubiera podido subsistir con vida sin la adición —dejemos ahora el problema de lo que pudo ser tal «adición»— del principio espiritual antes mencionado; por lo tanto, sin una creación nueva y singular de aquello por lo cual ese organismo ha subsistido con vida sobre el planeta y ha sido real y verdaderamente «humano».

He aquí, pues, los términos del problema. La especie humana

difiere cualitativamente de las restantes especies animales. Aparte las peculiaridades anatomofisiológicas del organismo humano —bipedestación, pulgar oponente, dentición, volumen y estructura del cerebro, etc.—, una descripción objetiva de la vida humana permite descubrir en ella varios caracteres que no se dan en la vida animal: el lenguaje articulado, el pensamiento abstracto y simbólico, la libertad, la capacidad de creación. El hombre, en suma, posee constitutivamente una existencia sobreinstintiva: ve lo que le rodea y se ve a sí mismo como realidad (Zubiri), puede en todo momento decir «no» a lo que piden sus instintos (Scheler), modifica creadoramente, mediante la técnica y el arte, el mundo con que se encuentra, es capaz de transmitir a los demás hombres el resultado de esa operación creadora y se pregunta —a veces, mediante el suicidio— por lo que más allá de su muerte será de él y del mundo. Tal conducta, ¿puede ser bien explicada como la consecuencia de una actividad puramente «orgánica» del ser humano? Con otras palabras: la actividad de un organismo en cuanto tal, cualquiera que éste sea, ¿puede por sí misma explicar lo que objetivamente es la conducta humana? Frente a la ineludible respuesta negativa, algunos, llevando a su extremo, y por tanto a su utopía, la concepción progresista de la historia, dicen de manera tácita o expresa: «Todavía no». Otros, en cambio, prefieren pensar que nunca la respuesta dejará de ser negativa; esto es, que la imposibilidad de explicar *sólo* orgánicamente la vida humana —como la imposibilidad de vivir humanamente sin riesgo de enfermedad o sin riesgo de muerte— es uno de los topes absolutos que la realidad misma ha puesto a la fascinante y siempre inédita capacidad de progreso del hombre. Entre los últimos me encuentro yo. En cualquier caso, la disputa sigue y seguirá. Una muestra más de la «pretensión de absoluto» que por esencia hay en la mente humana. Una muestra más, me atrevo a decir, de que el hombre no es solamente «organismo».

¿Qué son los seres de mi mundo exterior a los que llamo «hombres»? ¿Qué soy yo mismo, en cuanto hombre? Sin poder dar una respuesta medianamente satisfactoria a estas dos interrogaciones, nadie podrá tenerse por «culto». Lo cual quiere decir que la personal pertenencia al mundo de la «cultura» exige un cierto conocimiento de lo que toda una serie de disciplinas científicas —la Anatomía y la Fisiología del hombre, la Antropología en sentido estricto, la Psicología, la Sociología, la Paleontología, la Historia— dicen en la segunda mitad del siglo XX. Llevando la concisión hasta el extremo, lo que esas disciplinas actualmente enseñan podría tal vez ser compendiado en los siguientes puntos:

1. En cuanto individuo viviente, el hombre posee un organismo susceptible de ser conocido tanto por la exploración científica de su propia realidad (Anatomía y Fisiología humanas) como por la comparación metódica entre esa realidad suya y la de los restantes seres vivos (Anatomía y Fisiología comparadas). Unida la enseñanza de estas dos últimas disciplinas a los datos de la Paleontología, todo hace suponer hoy que el organismo del hombre procede de la evolución de un determinado *phylum* antropoide.

Pero, como anteriormente se ha indicado, el individuo humano, siempre a través de su organismo, es capaz de una serie de actividades formal y últimamente extra o supraorgánicas: el pensamiento abstracto y simbólico, la libertad, la creación intelectual, artística y técnica, la pregunta por el sentido de su propia existencia y de la existencia del mundo, la religión. Juntas todas ellas, dan su carácter específicamente «humano» a la vida del hombre.

2. En su plena y verdadera realidad, el hombre no es meramente un «individuo viviente». A su existencia pertenece de manera esencial la abertura a los demás hombres —bajo forma de operación, de pensamiento o de afecto—, y esto hace de él un ente social y concede su carácter peculiar a la sociedad humana. A través de sus distintos grupos y sus distintos modos, la sociedad humana posee un carácter a la vez ético, político, económico, intelectual, artístico, lúdico y religioso. En su ineludible y constitutiva relación con los demás, el hombre siente deberes, organiza bajo forma de mando y obediencia su vida colectiva, ordena, también colectivamente, su personal participación en los bienes del mundo, trata de entender y de algún modo entiende la realidad, crea mundos imaginarios, se divierte, juega y venera en una u otra forma lo que, bajo el nombre de Dios o bajo otro nombre distinto, él considera fundamento último de la realidad; en términos éticos, aquello a través de lo cual pueden tener para él último sentido el dolor y el sacrificio. De todas estas actividades tiene que dar cuenta, tanto descriptiva y explicativa como filosófica, la disciplina científica que llamamos Sociología.

3. Así individual como colectivamente, el individuo humano —la persona del hombre— se halla en cambio constante. Con otras palabras: la temporeidad, la condición de tempórea, pertenece de manera inexorable a la realidad terrenal del hombre. En el orden individual, ese cambio suele recibir el nombre de «biografía», y va desde el nacimiento hasta la muerte del individuo. En el orden colectivo recibe el nombre de «historia», y va desde el origen de la humanidad hasta el «fin de los tiempos», cualquiera que sea la idea que acerca de uno y otro se tenga. Lo cual no quiere decir que la biografía tenga una realidad ajena a la historia, porque su contenido —lo que cada individuo humano hace, piensa, cree, ama, sueña y espera— se halla esencialmente determinado, sin mengua de la libertad inherente a la condición de persona, por la situación social y la situación histórica en que él se formó y actúa.

El hombre no será verdaderamente «culto» si no conoce con alguna precisión estas tres cosas: lo que hasta él ha sido la vida de

la Humanidad —por tanto, las diversas «situaciones» por las cuales ha ido pasando el hombre: culturas «primitivas», Grecia clásica, Renacimiento, Romanticismo, etc.—, la concatenación más o menos sistemática de todas ellas en una «historia universal» y el modo como su propia «situación», aquella en la cual personalmente vive, ha determinado su personal biografía. Lo cual le obligará a conocer con cierta suficiencia los distintos ingredientes que pueden y deben ser distinguidos en cada situación histórica: no sólo las acciones que el hombre ejecutó en ellas (Cruzadas en la Edad Media, «guerras de religión» en la Europa moderna, etc.) y las instituciones en que esas acciones tuvieron suelo y marco (tiranía griega, feudalismo medieval, sociedad burguesa, etc.), mas también las creencias, las ideas, los saberes, las dilecciones y preferencias, las esperanzas, las creaciones y los sueños que en cada una de ellas prevalecieron.

4. El hombre va cambiando desde su nacimiento hasta su muerte y desde el origen de la humanidad hasta el fin de los tiempos. Esto, ¿quiere decir que el «ser» del hombre es algo puramente cambiante y que, en definitiva, no puede hablarse de una «esencia humana»? En la descendencia biológica e histórica del hombre, ¿llegarán a producirse «modos de ser» que no tengan el menor parecido «esencial» con el de los primeros homínidos? Así lo han pensado —más exactamente: así lo han creído— no pocos hombres, desde que en el siglo XIX el progresismo histórico y el evolucionismo biológico se unieron entre sí. «Si imagináis a un hombre de ochenta mil años —decía Nietzsche—, habréis de atribuirle un carácter absolutamente variable; en él se desarrollaría sucesivamente una multitud de diferentes individuos». Sin indagar ahora la significación que habría que dar a la palabra «individuo» para que esa sentencia nietzscheana fuese aceptable, piénsese lo que sería posible decir imaginando, no un hombre de ochenta mil años, sino ochenta mil generaciones sucesivas de hombres de ochenta años. Pero, con todo, parece harto más razonable afirmar, con Zubiri, que la esencia propia del hombre es una «esencia abierta» y pensar, en consecuencia, que para establecer con precisión y certidumbre cuáles son las notas «esenciales» de la especie humana —esto es, aquello en que «esencialmente» se parecerán entre sí los primeros homínidos y lo que el hombre haya llegado a ser en el fin de los tiempos—, habremos de esperar a que la imprevisible y maravillosa historia nos diga lo que en esa sazón serán nuestros descendientes.

Después de frotarse los ojos, el hombre de la segunda mitad del siglo XX ha descubierto ante sí la realidad del mundo, y dentro de sí su propia realidad; y utilizando a la vez su inteligencia y la información que los libros ofrecen, ha llegado a ser, en el rigor de los términos, un «hombre culto». ¿Qué ha logrado con ello? ¿Qué trae la «cultura» a quien real y verdaderamente la posee? ¿En qué se diferencia el hombre culto del que en su misma situación histórica, y relativamente a ella, no lo es?

Un examen metódico de la obra de Ortega permite enunciar muy completa y sucintamente las principales notas que la «cultura» concede: son la claridad, el orden interior, la precisión y una peculiar seguridad vital. Claridad. Desde el poema de Parménides y el mito de la caverna de Platón, la claridad, la luz, es la primera de las metáforas con que suele describirse el efecto del saber. Respecto del que no lo es, el hombre culto se halla, como suele decirse, más en claro. Orden interior. La ignorancia es siempre, aunque no lo parezca, confusión; la cultura, cuando es auténtica, y aunque no tenga apoyo en una erudición muy copiosa, pone orden y sistema en el alma del que la posee. Precisión. Escribió Bergson que la humanidad debe a los antiguos griegos la conquista de la precisión. Desde entonces —y, apurando el examen, desde antes— no es de veras culto quien, en su situación y con su inteligencia, no es más preciso de pensamiento y de palabra que quien no lo es. Y, por fin, seguridad. Pero este don que otorga la cultura merece párrafo aparte.

«La preocupación que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse sobre las gentes del continente europeo —ha escrito Ortega—, es la preocupación por la seguridad, la firmeza: *to asphalês*. Cultura —meditan, prueban, cantan, predican, sueñan los hombres en Jonia, en Ática, en Sicilia, en la Magna Grecia— es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro». Pero la vida del hombre, ¿no es por necesidad inquietud, y por lo tanto inseguridad? Sin duda, y de ahí la peculiar índole de la seguridad que la verdadera cultura otorga. En una primera instancia, el hombre «culto» está más seguro que el «inculto», puede dar más y mejores respuestas a las interrogaciones que la vida propone. En última y definitiva instancia, se halla tan inseguro como él, sólo que en un nivel más alto de la existencia. La cultura es, respecto de la incultura, problematismo en un nivel superior. Y todo hace pensar que así seguirá ocurriendo, aunque los hombres de mañana sean capaces de navegar sin accidentes por los espacios interestelares.

P. Laín