



LEXICO

CULTURA

GUSTAVO BUENO

Oviedo



El concepto de «cultura» es uno de los conceptos centrales de la antropología filosófica —a la manera como el concepto de «energía» es uno de los conceptos centrales de la Física—. Pero mientras que el concepto de «energía» ha alcanzado una definición operacional (por medio del concepto de trabajo) en la que físicos pertenecientes a las escuelas más diversas están de acuerdo, en cambio puede afirmarse que cada escuela de antropólogos ofrece un concepto de «cultura» diferente. «A la vista de esto (dice Leslie A. White) uno se pregunta qué sería de la Física con una variedad tal de concepciones opuestas de la energía».

El objetivo de estas líneas es presentar un diseño global de la idea de cultura en el que se refleje de algún modo su misma complejidad dialéctica.

1. El término «cultura» tiene una denotación muy amplia. Pero no es suficiente enumerar las partes de esta denotación, porque estas partes (que no constituyen sólo la extensión externa de la idea) pueden entenderse como determinaciones de su extensión interna (partes integrales y diferenciales), de sus modos específicos: por eso es preciso intentar alcanzar también el principio que nos permite pasar de unas partes a otras (principio que tendrá que ver con la intensión misma— con la connotación— de la idea que nos ocupa). De este modo, el concepto denotativo de cultura pide desarrollarse por medio de un concepto connotativo y, circularmente, el concepto intensional pide su desarrollo denotativo. El concepto de «curva cónica» no puede considerarse expuesto por la numeración de los modos internos o especies de su denotación (la elipse, la circunferencia, la parábola, la recta...); reclama un principio general (una ley, acaso la «ecuación de las cónicas») capaz, no sólo de cubrir a todos los casos particulares, sino también de determinarse («modulares») en cada uno de ellos y dar cuenta de los nexos que vinculan a los unos con los otros (y aún de las transformaciones de unos en otros).

La célebre definición que E. B. Tylor dijo de la «cul-

tura» es principalmente una definición denotativa (aún cuando contiene algunos rasgos de intención globalizadora): «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte [incluyendo la tecnología], la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto a miembro de la sociedad».

Lo interesante de esta definición reside precisamente, ante todo, en su gran amplitud denotativa. Lejos de restringir el concepto de cultura a ciertos contenidos humanos, que se oponen a otros al ser considerados excelentes (estéticamente: «exquisitos»; moralmente: «buenos») —como cuando se dice: «X es una persona muy culta» o «X tiene mucha cultura»: o bien: «conviene que los ciudadanos, además de sus actividades como trabajadores, tengan acceso a las actividades culturales» (incluso instituyen al efecto «casas de la cultura», «días de la cultura», y «concejales de cultura») — el concepto de «cultura» de Tylor abarca también a todo otro contenido humano en cuanto tal. No solamente el arte es una actividad cultural, sino que también lo es el trabajo manual; no solamente hay cultura en las «casas de la cultura», puesto que una casa cualquiera, aunque sea una choza, es también un «objeto cultural». Y no solamente es cultura la organización de un hospital —Porque también es cultura la organización de una banda de asesinos—. En cualquier caso, si la definición de cultura de Tylor no quiere ser una mera enumeración heterogénea (en la que aparezcan yuxtapuestos, como en un agregado, la tecnología y la moral, la religión y las formas de parentesco) es en virtud del supuesto de la unidad e interconexión (en el «todo complejo») de sus partes, una unidad que tendrá que ser establecida (de muy diversas maneras: desde el evolucionismo o el organicismo, hasta el funcionalismo o el estructuralismo) y no meramente postulada (acaso como una composición empírica de unidades, temas o pautas relativamente independientes).

El concepto de cultura de Tylor, en cuanto contiene la noción del «todo complejo», dice también la segrega-

ción de todo aquello que no es cultura y aún se perfila mediante esta segregación. Denotativamente, el concepto antropológico de cultura suele abarcar a todo aquello que no es naturaleza (la «cultura» se opone a la «naturaleza»; las «ciencias culturales» se oponen a las «ciencias naturales»).

2. En cualquier caso, la denotación del concepto de cultura sólo cuando se lleva a cabo por medio de criterios definicionales más abstractos puede cumplirse lógicamente. Depende de lo que se entienda por naturaleza (por procesos naturales) —dado que los procesos naturales también están presentes en el «reino de la cultura»— y, a su vez, es la denotación efectivamente realizada aquello que abre camino a un criterio definicional (intensional) más bien que a otro.

3. Desde una perspectiva lógico conceptual, aparecerá clara la Idea de *Cultura* en sus relaciones con la *Naturaleza*, cuando regresamos al paralelismo de aquella Idea con la Idea medieval de la Gracia: el reino de la cultura se sobreañadirá al «reino de la naturaleza», aún presuponiéndolo. Se trata de una situación paralela a aquella que en la edad media componía el «reino de la gracia», respecto del orden natural («gratia naturam non tollit, sed perficit»). Incluso cabe afirmar que la idea moderna de cultura, se configura (al final del siglo XVIII) como una secularización del concepto del «reino de la gracia», una vez que se han producido los profundos cambios en la conciencia religiosa del mundo. Lo que en el «antiguo régimen» era el «reino de la gracia», sobreañadido a la naturaleza (lo sobrenatural) será ahora el «reino de la cultura» (incluso podría decirse que este esquema sigue presidiendo ocultamente una de las distinciones más famosas del materialismo histórico, a saber, la distinción entre la base y la superestructura; los componentes básicos de la producción, en efecto, suelen ser entendidos desde supuestos naturalistas, mientras que las superestructuras suelen ponerse en conexión con la conciencia, con la «falsa conciencia»). Cabría desdoblar este esquema en dos momentos, de los cuales el primero (A) tiene un carácter más bien denotativo, correspondiendo al segundo (B) en matiz de índole más bien connotativa.

A) La cultura, frente a la naturaleza, equivaldría a algo así como al hombre frente al mundo natural (cosas inorgánicas, vegetales, animales). El hombre (se presupondrá) es el «ser cultural» —y la cultura se definirá, a su vez, por el hombre (los componentes no culturales del hombre —físicos, fisiológicos, incluso psicológicos— seguirán siendo naturaleza). «La cultura (decía, por ejemplo Kroeber) es el producto especial y exclusivo del hombre y es la cualidad que lo distingue en el cosmos». Tesis análogas se encuentran, también en la *Antropología* de Cassirer.

B) Decíamos que el criterio anterior tiene un sentido más bien denotativo. ¿Cómo discriminar en el hombre lo que es cultural y lo que es natural?. Ni siquiera las formas son consideradas como *naturales* (genéricas) son previas siempre a muchas formas que se consideran como *culturales*, porque a veces son las formas culturales las determinantes de ciertos rasgos *naturales* (pongamos por caso, el «aplanamiento dinámico», el aplanamiento occipital de los libaneses, ¿es natural —hereditario— o es cultural —o al menos, peristático—?. La dolicocefalia,

¿no tiene que ver muchas veces con el hambre, determinada a su vez por una situación cultural, histórica?. En realidad, el criterio anterior suele ir unido a este otro: la cultura es el espíritu (las ciencias de la cultura son las ciencias del espíritu) frente a la naturaleza, de carácter no espiritual (sino mecánico o, a lo sumo, orgánico, biológico). Por donde cabría concluir que, de acuerdo con este criterio, la oposición cultura-natura es un último transformado de la oposición de la antigua metafísica espiritualista entre el alma (espíritu) y el cuerpo.

Ahora bien, la claridad de este concepto de *cultura* (en cuanto opuesto a *natura*) es aparente. Ella se nutre de la luz de ciertos esquemas metafísicos presupuestos, pero que son en sí mismos oscuros e incluso erróneos, cuando se contrastan con el estado actual de la investigación científica.

Principalmente:

A) Porque no cabe coordinar biunívocamente los conceptos de «hombre» y de «cultura». Hoy sabemos que también los animales (insectos, vertebrados) son seres culturales —ellos tienen lenguaje, y lenguaje doblemente articulado, utilizan herramientas o edifican habitaciones—. Si el hombre se diferencia de los animales, no será por la cultura, sino por un tipo característico de cultura, que será preciso determinar.

B) Las formas culturales no son meramente algo «espiritual» (en el sentido de mental, íntimo, consciente) —porque si la cultura es espíritu, lo es como espíritu objetivo—. Precisamente una de las razones por las cuales la idea de cultura fue presentada como sustitutiva del concepto hegeliano del espíritu (en el contexto de las «ciencias de la cultura», frente a las «ciencias del espíritu») era ésta: que la cultura (como dice H. Rickert) incluye la referencia a las formas corpóreas, dadas en el mundo exterior objetivo. Estas formas objetivas culturales incluso alcanzan una consistencia y estabilidad mayor (desde el punto de vista gnoseológico) que los procesos mentales, espirituales. «Estamos acostumbrados a hablar de los ideales imperecederos de una sociedad, pero el prehistoriador es testigo del triste hecho de que los ideales perecen, mientras que lo que nunca perece son las vajillas y la loza de una sociedad. No tenemos medio alguno de conocer la moral y las ideas religiosas de los ciudadanos protohistóricos de Mohenjo-Daro y Harappa, pero sobreviven sus alcantarillas, sus vertederos de ladrillos y sus juguetes de terracota». Dice Glynn Daniel.

4. Una manera muy extendida en nuestros días de definir el concepto de cultura (de suerte que cubra tanto a los hombres como a los animales, por un lado, y que, por el otro, tenga en cuenta también los componentes objetivos, fisicalistas de la cultura) es aquella que conduce a la que podríamos denominar «idea subjetiva de cultura». «Subjetiva» porque el marco en el cual la cultura ahora se inscribe es el sujeto (el sujeto psicológico, sin que haga falta que este sea entendido como «sujeto espiritual»: bastaría referirlo al organismo dotado de sistema nervioso, o al sujeto de una conducta). Dado este marco, se distinguirán aquellos aspectos de la conducta que se reproducen o transmiten naturalmente (principalmente, por herencia cromosómica) —como la talla, el color de los ojos, etcétera— y aquellos otros que se reproducen por medio del aprendizaje (principalmente, por la educa-

ción, en sentido amplio) como el lenguaje, la técnica de construir redes o el arte de tocar el violín. Todos aquellos contenidos que se reproducen (a través de las generaciones y de los siglos) por medio del aprendizaje (digamos: por el mecanismo del condicionamiento de reflejos) serían precisamente los contenidos culturales.

De este modo se lograría explicar, en primer lugar, por qué también los animales pueden tener formas de cultura (el aprendizaje es un proceso ordinario en la vida animal, tal como la estudia la etnología). Y lograríamos, de algún modo (oblicuamente), dar cuenta de la «cultura objetiva», a través principalmente del esquema del *instrumento* (las cosas exteriores —herramientas, vajillas...— son culturales en cuanto instrumentos de la conducta que, sin embargo, sigue siendo la sede propia de las formas culturales). A esta concepción subjetivista de la cultura (sin perjuicio de su naturalismo) pueden asimilarse otras muchas concepciones de la cultura que aparentemente tiene otro formato (no psicológico ni biológico): así, la concepción de la cultura como comunicación o expresión de unos sujetos ante los demás; o la concepción de la cultura como conjunto de símbolos, como lenguaje —dadas las conexiones entre los símbolos y los reflejos condicionados.

Sin embargo, la concepción subjetivista (espiritualista, psicologista o sociologista) de la cultura es muy estrecha y poco filosófica. Esta concepción puede entenderse más bien como un criterio que funciona en zonas, sin duda, muy ampliadas (dada la evidente dependencia que el «reino de la cultura» ha de tener respecto de la conducta de los animales y de los hombres) pero que es poco profundo y, en todo caso, deja fuera procesos tan significativos como los siguientes:

a) De un lado los procesos en virtud de los cuales los patrones culturales pueden hacerse hereditarios (en el sentido en que los estudia, por ejemplo, Eibl-Eibesfeldt, en «El hombre preprogramado»).

b) De otro lado los procesos según los cuales la reproducción de una forma cultural no tiene lugar por vía subjetiva; un disco grabado (que es un bien cultural) se reproduce mecánicamente a través de la impresión de su matriz, y no a través del aprendizaje.

5. La cultura (como conjunto de formas culturales —pautas, contenidos, etcétera—) no parece poderse reducir ni a algo subjetivo (segundogenérico) ni a algo objetivo (primogenérico). Y no porque sea un «tertium» (terciogenérico), sino porque consta de componentes genéricos de toda índole (M_1 , M_2 , M_3) organizados a una cierta escala (la que corresponde a aquello que Kroeber llamó lo *superorgánico*). Acaso sea esta circunstancia la que le confiere al concepto de «cultura» ese carácter abstracto, «intangible», que algunos (como Herskovits) quieren atribuirle a regañadientes, pero que no es nada peculiar suyo (tan abstracto e «intangible» es el concepto de energía; y, por contra, un objeto cultural, —por ejemplo, un templo— es tan visible e intuitivo, o acaso más, que un objeto natural —por ejemplo, un átomo—).

6. Si desapareciesen los sujetos, también la cultura: las formas culturales perderían su significado. «Nada es la torre, nada la nave, sin los hombres dentro que la ha-

bitan» (dice el sacerdote en su primer parlamento del *Edipo rey* de Sófocles). Pero de aquí no se sigue ningún subjetivismo (sociologista o psicologista). La cultura no es un mero reflejo de la sociedad (las pirámides de Egipto no se agotan en ser un reflejo de la sociedad faraónica, puesto que muchas de sus características culturales proceden de otras formas artísticas, incluso de otras sociedades), ni tampoco es un mero resultado de la conducta (el ritmo de una sinfonía —y no digamos su estructura armónica— no es deducible meramente de los ritmos cardíacos). Las leyes psicológicas o sociológicas no pueden dar cuenta de las legalidades que gobiernan las formaciones culturales y, en gran medida, puede afirmarse que el proceso de constitución de las ciencias culturales (la lingüística, la economía política, por ejemplo) ha comportado la liberación del psicologismo, y la lucha contra él. (A partir del conocimiento de la psicología de Vivaldi muy poco podemos obtener para comprender el tejido de un concierto suyo; incluso se diría que la formación psicológica más oscurece el entendimiento de ese tejido, que contribuye a aclararlo). La lucha contra el psicologismo (el de Herkovits, el de Ruth Benedict), en la definición de cultura, y (sobre todo en España) contra el sociologismo (el de Boas, el de Radcliffe Brown) sigue siendo una de las tareas más urgentes de la antropología filosófica.

7. Si se suprimiesen los objetos corpóreos, desaparecería también la cultura, porque las formaciones culturales ni siquiera serían cognoscibles, al reducirse a un conjunto de fantasmas mentales (lo émico de Pike no tendría por qué entenderse en la línea del mentalismo). «La piedra es grave, el espíritu es libre» dice Hegel; pero lo cierto es que el espíritu, la cultura, también pesa, porque pesado es el Partenón o la edición Kögel de Mozart.

8. Si prescindimos de la trama de las peculiares relaciones terciogenéricas según las cuales se organizan las formas culturales (las normas morales, los valores estéticos, las legalidades económicas), el reino de la cultura se convertiría en un agregado amorfo y caótico.

9. La cuestión estriba entonces en poder regresar a un punto tal en el que el concepto de cultura pueda abrazar normativamente a la vez a sus componentes subjetivos (conductuales) y a los componentes objetivos, sin subordinar los unos a los otros. (Cuando L. A. White define la cultura por el simbolizar —actividad de índole más bien subjetiva— pero incorpora a las cosas en cuanto «simbolados» («symbolate»), está en rigor reduciendo psicológicamente, aún en contra de sus pretensiones no psicologistas, el concepto, puesto que los objeción de referencias de los símbolos, denominaciones extrínsecas y pasivas de una actividad conductual subjetiva).

Por nuestra parte, propondríamos este «regressus» como un regreso hacia una escala de organización o estructuración tal de los contenidos de la cultura que las partes formales del «todo complejo» pueda reconocerse una causalidad propia (lo que no excluye, sino más bien incluye, el reconocimiento de los procesos causales materiales dados a una escala inferior). Si esta causalidad no fuera de algún modo reconocida, si la causalidad cultural fuera sólo la causalidad psicológica o la sociológica, entonces las formaciones culturales habrían

de entenderse sólo como inertes resultados fenoménicos (epifenómenos) sin identidad organizativa propia, como constelaciones cuya figura tiene sólo la realidad de la apariencia. El reino de la cultura aparece como orden autónomo y dinámico cuando, a consecuencia de la complejización de los procesos conductuales y mecánicos (ecológicos, etcétera) van resultando líneas de conexión causal (formal, por ejemplo) dadas a una escala tal que desborde tanto la escala de la conducta como la escala ecológica del medio, hasta el punto de que los procesos dados en esta última escala comiencen a ser, en parte al menos, algo subordinado al nuevo reino (una lengua comenzará a ser previa a los propios individuos de la sociedad que la habla, comenzará a ser moldeadora de esos individuos, más que recíprocamente; comenzará a hacer posible la constitución de las *personalidades* dentro de las *culturas*). Si el reino de la cultura va organizándose (suponemos) precisamente en estos procesos de complejización (de ahí su naturaleza histórica) se comprende que no baste la transmisión por aprendizaje para poder hablar de cultura (el aprendizaje es también naturaleza aún cuando, efectivamente, el reino de la cultura subsiste, como pretende ese organicismo que se continúa en la doctrina del «Paideuma» de Frobenius) como algo independiente de los procesos psicológicos o sociales (en particular, de las relaciones que llamamos apotéticas) y de los procesos físicos, mecánicos, orgánicos. La cultura implica una sociedad, pero no se trata del reverso y el anverso de un mismo «tertium» (el anverso y el reverso de una misma hoja de papel carbón); cultura y sociedad se comportan más bien como conceptos conjugados, pero de tal suerte que se desbordan mutuamente y que son, en cierto modo, incommensurables.

En cualquier caso, la nueva legalidad que atribuimos al reino de la cultura no tiene por qué ser una legalidad inaudita: las estructuras culturales pueden realizar una *refluencia* de las estructuras naturales (de nivel «más bajo») asemejarse a ellas, sin que por ello pueda decirse que brotan directamente de ellas. Las tenazas de un herrero pueden reproducir, en virtud de motivos topológicos (en el sentido de René Thom) la estructura de las pinzas de un cangrejo, sin que por ello pueda decirse que son un transformado de esas pinzas y ni siquiera que se han inspirado en ellas; la trayectoria de un taxista de París puede reproducir la trayectoria de un movimiento browniano, sin que por ello sea necesario reducir las leyes culturales a la condición de leyes físicas (al modo de Winiarsky).

La idea de cultura, entendida de este modo, no podría, por tanto, desarrollarse internamente por medio de una división tal como la que opone la cultura subjetiva a la cultura material (o, para utilizar terminología clásica, la que opone lo *agible* a lo *factible*), dado que en todo momento de una formación cultural existen componentes subjetivos y objetivos.

10. Pero con esto no pretendemos significar que la distinción entre los objetos culturales «agibles» (las leyes, las instituciones, los negocios jurídicos) deban confundirse con los objetos culturales «factibles» (las máquinas, los edificios, las carreteras).

El principio interno de clasificación de las formas culturales habrá de derivarse de la misma idea de cultura,

que se desarrolla precisamente y toma cuerpo en tal derivación. Si en esta idea de cultura, como orden superior al de las relaciones naturales (psicológicas, sociológicas, biológicas, físicas) y moldeadora, de algún modo, de la recurrencia de esas relaciones, habíamos puesto la causalidad (y, por decirlo así, el automatismo) de secuencias dadas a una escala *sui generis* (aquella que conocemos denotativamente y sólo de este modo) la división de esa idea de cultura podría fundarse en la consideración de los lugares o núcleos independientes (aunque confluyentes) en donde (a nivel material, de partes materiales, dado que dudamos de las doctrinas «organicistas») se asientan los automatismos moldeadores de referencia, automatismos cuya estructura desempeña el papel de un programa, de un paradigma de la morfología de un objeto cultural. Distingueremos así:

I. Contenidos culturales cuya recurrencia depende sobre todo de los «automatismos conductuales», aquellos que constituyen una suerte de programa o pauta de secuencias grabadas en el sistema nervioso de cada sujeto corpóreo (ya sean estos programas instaurados por aprendizaje —y aquí encuentra su principal material la problemática «cultura» y personalidad —ya lo sean por herencia, ya lo sean por ambos cauces a la vez). Evidentemente este cultura *intrasomática* (moral, lingüística) es una determinación del concepto de cultura.

II. Contenidos culturales cuya recurrencia depende de dispositivos empíricos, o automatismos sociales constituidos por la concurrencia de diversos sujetos corpóreos (cultura *intersomática*): son las instituciones, el Estado, las leyes del Critón platónico.

III. Contenidos culturales cuya recurrencia depende de automatismos *extrasomáticos* (que sin embargo pueden considerarse que funcionan como programas), dotados de un *finis operis* que se superpone al *finis operantis*; es el *finis operis* de una calle, de una máquina, de una ciudad, en general de un trozo de lo que suele llamarse *cultura objetiva*.

11. El desarrollo de la idea de cultura en sus estadios de *cultura animal* y *cultura humana* habrá que trazarlo a partir de esta división interna de la cultura. La cultura humana es más compleja que la animal y posiblemente se constituye como tal a partir del incremento de la «cultura extrasomática», del despegue de la cultura respecto de los cuerpos, consecutivo a la proliferación de automatismos objetivos (máquinas, escritura). Para acogernos a la terminología clásica, cabría distinguir, dentro de la idea general de cultura, una cultura *ánimica* (la del animal, muy diferenciada en sí misma) y una cultura *espiritual*, pero siempre que tomemos este concepto en el sentido del *espíritu objetivo* (que constituiría la definición misma del hombre como ser histórico).

12. En cualquier caso, el reino de la cultura humana no debe entenderse como una entidad homogénea y armónica: sus automatismos son muy heterogéneos y se enfrentan entre sí. El «todo complejo» de que hablaba Tylor no es en modo alguno único, porque hay múltiples culturas que se oponen entre sí, y la «cultura universal» sólo puede entenderse como algo que está en proceso, como algo que es el argumento mismo de la historia.