

FILOSOFIA, LETRAS, ARTE Y POESIA

SOBRE ONTOLOGIA DE LA CULTURA

por FRANCISCO ROMERO

El problema de la cultura, como toda gran cuestión filosófica, tiene raíces remotas en la más antigua especulación. Ya los grandes filósofos griegos investigan el Estado y se preocupan por la educación, y no es difícil hallar en filósofos de la época averiguaciones sobre la índole de la religión, el mito, el lenguaje, etc. La reflexión sobre materia estética tiene en los mayores pensadores de la antigüedad —como en otros muy posteriores— el doble carácter de una indagación del puro valor estético (que es el tema de la estética propiamente dicha) y de una consideración de las realizaciones estéticas, del mundo estético ya creado por el hombre, tema más bien de filosofía de la cultura. Pese a todo esto, la filosofía antigua no llega a descubrir *la cultura* como asunto conexo o unitario, como orbe distinto del natural y en cierto modo contrapuesto a él, cuyo sér último y común deba ser puesto en claro. La realidad natural, desde los orígenes de la meditación filosófica, se ofrece al pensador como un complejo cuya diversidad visible remite casi inmediatamente a una supuesta unidad; hasta se puede enunciar que la filosofía de nuestro Occidente nace con la implícita convicción de la unidad e identidad del fondo de las cosas naturales: es la idea de la sustancia, que se afirma como indudable en su sér, aunque en particular se discuta, de un pensador a otro, cómo sea. A esta suposición o exigencia primordial de una realidad sustancial para el mundo de la naturaleza no corresponde nada semejante para el orden de lo cultural, aunque, como se ha dicho, muchos aspectos de la cultura se advierten lúcidamente y aun se investiguen por separado.

A estos adelantos dispersos deben agregarse otros. Tanto la filosofía de la historia como la sociología positivista de la

primera hora han de tomarse, desde cierto punto de vista, como antecedentes de la teoría filosófica de la cultura. No corresponde examinar aquí lo tocante a la primera, pero conviene decir algo sobre la segunda. La sociología nace en el positivismo con el designio de abarcar cuanto incumbe al hombre colectivo o social. Basta echar una ojeada a la sociología de Comte y a la de Spencer, dentro del cuadro de los sistemas respectivos, para advertir que no son lo que ahora y cada vez más se entiende en rigor por sociología, sino doctrinas de la actividad cultural entera. Ambos pretenden agotar en sus sistemas el saber fundamental, de donde se sigue que no había para ellos otra ciencia del hombre colectivo que aquella encerrada en el apartado sociológico, con la excepción, para Spencer, de la ética, que tiene sitio aparte. Acaso en Spencer se vea más patente la concepción de la sociología como teoría de la cultura, sobre todo si se atiende al prospecto de 1860, donde en el plan de la sociología estaba previsto un volumen, el último, consagrado a estudiar el desarrollo del lenguaje, la ciencia, el arte y la moral, que no llegó a escribir; como se sabe, dio por terminada su sociología con el examen de las instituciones industriales, en 1896, tres años después de publicada la sección final del sistema, la ética. En Comte y sobre todo en Spencer hallamos los primeros bosquejos, ciertamente muy imperfectos, de una teoría de la cultura. Para ellos lo social y lo cultural vienen a ser vagamente lo mismo, sin que por este motivo sea lícito reprocharles una supeditación resuelta y consciente de lo cultural a lo estrictamente social, un *sociologismo* tal como el que aparece en tratadistas más cercanos a nosotros, sencillamente porque no llegaron a una rigurosa determinación de lo social que les sirviera de común denominador para todos los hechos culturales. La sociología más reciente y segura de sí insiste en que su asunto propio es la sociabilidad, el momento de la interrelación humana, y de este modo profundiza un tema que casi escapaba a los primeros sociólogos, ocupados en teorizar casi todas las formas de la actividad del hombre. Aislado el momento social, no sólo cabe estudiarlo en general, sino además como instancia acompañante de casi todas las actividades culturales, de modo que se habla ahora de una sociología del arte, de la religión, del saber, del lenguaje, etc., y sin pretender con ello de ninguna manera reducir a hechos total y exclusivamente sociológicos el arte, la religión, el saber, el lenguaje, que ocupan lugares propios y disfrutan de autonomía en el cuadro general de la cultura.

Sería faena larga y un tanto fuera de propósito en este artículo rastrear todas las anticipaciones concernientes a la teoría de la cultura en cuanto gérmenes, materiales utilizables o disposiciones de espíritu y clima filosófico favorables para su constitución. Una notable incitación le viene sin duda del movimiento de ideas que en el siglo XVIII aparta la capital preocupación del filósofo de la metafísica al estilo clásico y la vuelve hacia el hombre y las cosas del hombre, movimiento cuyo mayor representante en el campo empirista es Hume, quien en tal sesgo del pensar hacía consistir su significación de renovador filosófico, y que, trasladado al plano trascendental, encuentra en Kant su expresión más elevada, porque centrar el interés en el hombre, en el sujeto, presupone considerar ya el mundo específico del hombre —la cultura— o cuando menos abrir el camino hacia él. Pese a éstos y otros valiosísimos antecedentes, la filosofía de la cultura, tal como ahora se va planteando, reposa sobre tres firmes pilares, y los tres, en la peculiaridad de su índole y con cabal conciencia de su alcance, sólo han sido tema de la meditación más reciente. Me refiero a la noción de objetivación espiritual en cuanto común sustancia de la cultura objetiva; a la novísima teoría del saber de lo cultural, ignorada en la gnoseología habitual, y al problema de los valores, asunto inevitable al tratar de la cultura, y que, como es notorio, ha sido suscitado por la especulación de la última etapa. Con estos tres elementos —el ontológico, el gnoseológico y el axiológico— se va elaborando en nuestros días la teoría de la cultura, una de las líneas de trabajo más promisorias y apasionantes del pensamiento nuevo.

Conforme a lo anunciado en el título de este escrito, mi diseño se limita a uno de los problemas de la cultura, el de su ontología.

La cultura consiste en una serie de objetos y procesos que han sido clasificados de acuerdo con diferentes criterios. La primera clasificación que se viene a las mientes, la que parece más inmediata y natural, obedece a los valores o complejos de valores implicados en cada sector cultural. Los valores religiosos, estéticos, de conocimiento, por ejemplo, parecen delimitar bien los correspondientes órdenes culturales de la religión, el arte y los productos y funciones de la ciencia y la filosofía. Sin embargo, la correspondencia entre cada apartado cultural y un grupo homogéneo de valores no ocurre siempre en modo tan sencillo; al contrario, es frecuente la concurrencia de valores muy distintos

en una realización cultural. Un sillón del coro de una catedral es un mueble, un utensilio práctico destinado a que alguien se siente en él; pero puede ser al mismo tiempo una obra de arte de altísimo valor. Pertenece, desde el punto de vista de los valores implicados, a dos esferas heterogéneas, la del valor utilitario y la del estético. Además de este tipo de complicación hay otra, como veremos tomando como ejemplo el lenguaje. El lenguaje cumple intenciones de muy varia dirección, porque es expresión (a veces expresión pura, como en el niño que da contorno verbal a sus intuiciones sin preocuparse de otra cosa), vehículo para la transmisión o comunicación, e instrumento para el mandato, el ruego, etc. Y a estos tres grupos de contenidos de tan diversa índole se pueden agregar todavía otros, como el contenido religioso o mágico (magia verbal, conjuros y exorcismos, supuesta relación intrínseca entre la designación y lo designado, etc.). Es evidente que en cada una de estas funciones el lenguaje apunta a distinto horizonte de valor. En el derecho, el Estado y demás formas de agrupación y ordenación humana, donde deben ser tenidos en cuenta tanto los aspectos materiales como las exigencias ideales, coinciden valores éticos, vitales, utilitarios y acaso algunos más. La referencia al valor para la ordenada distribución de los fenómenos culturales presupone una doctrina de los valores, o por lo menos un rudimento de ella que establezca el cuadro sistemático de las instancias de valor. Un sistema de la cultura, siguiendo la pauta de una teoría de los valores, puede verse en Rickert (1). Freyer ha advertido los impedimentos que la concurrencia de valores heterogéneos en cada ente cultural supone para la clasificación, y ha procurado salvar el obstáculo proponiendo cinco grupos —creaciones o formaciones, signos, utensilios, formas sociales, educación— atendiendo en cada uno a la intención primaria que en el objeto ocurre y desentendiéndose de lo demás: así, un *affiche*, por alto valor estético que encarne, es un utensilio, y un cuadro, por pobre que sea su significación artística, es una creación, algo dotado de sentido por sí (2). Con esto se elimina sólo un aspecto de la dificultad, el que proviene de la complicación de valores en un objeto que tiene, independientemente de lo que sobre él se acumule, una índole originaria clara: recordemos lo dicho antes sobre el sillón de coro, que es materialmente y sin ningún género de duda un sillón, sea cual fuere su valor estético. Pero la dificultad para la clasificación queda sub-

(1) *System der Philosophie, Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921.

(2) *Freyer, Theorie des objektiven Geistes*, 1928.

sistente cuando los distintos valores recaen sobre el sér mismo del objeto. Un punto considerable tocante también a la clasificación de los entes culturales ha sido abordado por el mismo Freyer en su libro *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1), en el que establece la capital diferencia existente entre todo lo social y los otros apartados de la cultura, por consistir lo social —a diferencia de los demás dominios culturales— en coordinaciones de seres humanos concretos, y por lo tanto en viviente realidad.

Aunque todo este problema especial de la clasificación de los entes de cultura no interesa directamente aquí se lo menciona de pasada con el único fin de recordar sucintamente cuales son los componentes del complejo cultural.

La averiguación del sér particular de cada uno de estos apartados —religión, mito, ciencia, filosofía, arte, lenguaje, derecho y formas sociales, técnica, costumbres...—, aunque confinada hasta ahora en las ciencias especiales correspondientes, es sin duda una de las tareas de la teoría general de la cultura, que deberá contar, naturalmente, con los resultados de la indagación científica. Pero, aparte de estos problemas de ontología especial, hay otro de más vasto alcance: el del sér total o común de la cultura, el de lo que podría denominarse la sustancia cultural. La respuesta que a tal problema da la filosofía actual suena así: La cultura objetiva consiste en espíritu objetivo u objetivado.

Se dice *la cultura objetiva* para especificar, porque la cultura en su complejo efectivo y como actualidad es más que el conjunto de los entes objetivos que figuran en ella. No hay cultura efectiva y cabal sino en la vida cultural, en la alianza de los entes culturales y los sujetos que los crean, los comprenden y los utilizan de muchos modos; el costado objetivo de la cultura se completa y vivifica mediante la relación permanente que los hombres establecen con él.

Lo que vamos a decir a continuación atañe ante todo a la cultura objetiva o, dicho con otras palabras, al aspecto estático de la cultura, a las objetivaciones.

Pensemos en cualquier objeto cultural: una palabra o una frase del lenguaje, un cuadro o una melodía, una proposición del dogma, el artículo de un código, cualquier instrumento, una institución o una costumbre. Probablemente sin excepción, todo objeto de la cultura se hace presente a nuestros sentidos, esto es,

(1) Hay traducción española: *Sociología como ciencia de la realidad*. Edit. Losada.

reviste envoltura sensible, pero lo que constituye su sér propio y genuino no nos lo apropiamos por los sentidos. La palabra es sonido y significación; el sonido en ella es continente o vehículo del sentido, que es lo que importa, pero el sentido no nos llegaría sin el sonido —o su reemplazante gráfico. Todo objeto de cultura, podríamos decir, posee cuerpo y alma, envoltura perceptible sensiblemente y contenido psíquico-espiritual. *Comprender* es aprehender en un objeto de cultura su significación invisible al percibir su apariencia visible, como cuando al oír una palabra comprendemos su sentido. Las relaciones entre la parte material o, mejor dicho, sensible, y el contenido psíquico-espiritual son de índole muy diversa en los distintos órdenes de la cultura; unas veces esa relación es convencional y aleatoria, como en las palabras, en las cuales, salvo en las onomatopéyicas, no hay compenetración de sentido y sonido, sino mera yuxtaposición; otras veces hay compenetración y aun fusión, como en un cuadro o una melodía, en los cuales la relación entre contenido espiritual y elementos sensibles es inextricable. Lo esencial en todo objeto de cultura es, pues, que consiste en una objetivación o fijación síquico-espiritual; el haz de intenciones, el sentido o contenido interno es lo que hace el objeto de cultura. Si no se lo capta, el objeto como tal no es *visto*. Si un salvaje ve una silla y no comprende lo que es, si no advierte que es una cosa realizada intencionalmente para sentarse en ella, no ha visto propiamente la silla, aunque con los ojos de la cara haya visto todo lo que con los suyos ve el civilizado cuando, viéndola, repara al punto en que es *una cosa para sentarse*, esto es, que es una silla.

De aquí lo dicho antes, que a primera vista parece paradoja, y que es válido hasta para los objetos de cultura del escalón más bajo y de más material consistencia, los de la técnica en amplio sentido: un martillo, una nave, un puente, la calle de una ciudad, el surco abierto por el arado. El núcleo ontológico en todos estos objetos es de índole psíquico-espiritual. La prueba es que en muchos casos —no en todos ciertamente, sin que el principio sea violado por estas excepciones— todo lo material sea reemplazable sin que el objeto cambie, mientras que el contenido psíquico-espiritual debe mantenerse sin modificación para que el objeto a su vez no se modifique. Con cualquier sustancia dura y pesada, indiferentemente, podemos hacer la cabeza de un martillo, y con cualquier materia resistente, su mango; pero no habrá martillo si no hemos encarnado en estos cuerpos ensamblados la intención y finalidad de percutir. Si, por accidente, un cuerpo es adecuado

para la misma aplicación, no será un martillo sino algo que sirve *como* martillo, y entonces no habrá ciertamente una intención que se haya objetivado al hacerse el objeto, pero habrá una intención de uso que se incorpora a él al utilizarlo como martillo. El martillo es *una herramienta que sirve para la percusión*, y tiene su ser propio, no en la materia tangible que lo componga, sino en ese *para la percusión*; la componente tangible es sierva de la intención y limita su oficio a lograr que la intención se fije y se realice. La finalidad de percutir es intención objetivada; el objeto de cultura, en general, es objetivación psíquico-espiritual, y el problema de tal objetivación es fundamental en la teoría de la cultura y desde luego el primordial para la cultura objetiva.

Las raíces de la cuestión son muy profundas, calan hasta las capas más remotas de lo humano. Es cierto que la objetivación hace la cultura, pero con ello no se dice todo —ni acaso lo más importante. Porque la objetivación, antes de sentar las bases de la cultura y posibilitarla —o simultáneamente, pues hombre y cultura son términos inseparables— *ha hecho al hombre*.

El tema de la constitución de la vida consciente es sumamente complicado y difícil; no sólo comprende uno de los capítulos más discutidos e inseguros de la psicología, sino también una sección considerable de la teoría del conocimiento. Sin entrar en aspectos minuciosos y controvertidos, podemos sentar que originariamente la vida psíquica consiste toda ella en *estados* ciegamente vividos por el sujeto, sin que como tal sujeto se refiera a ellos o los refiera a sí, esto es, sin noción de algo contrapuesto a su subjetividad y diferente de ella. No hay, pues, conciencia de sí como sujeto ni de algo como objeto, sino una situación única e indiferenciada. Posteriormente muchos de estos estados se objetivan, lo que supone una vuelta reflexiva o intencional sobre ellos, un admitirlos y reconocerlos (1). Nótese que la objetivación de que ahora hablamos tiene un sentido muy amplio. Ciertos estados, o, mejor dicho, complejos de estados, son reconocidos, bajo ciertas circunstancias, como objetos ajenos al sujeto, bien pertenecientes al mundo exterior espacial (cosas), bien a otros órdenes objetivos que no entran en la categoría de las cosas, como los números; pero la objetivación —y es frecuente no reparar en ello— alcanza también a otros estados en cuanto tales y sin sacarlos de su categoría de estados, como cualquier impresión

(1) Ver el trabajo *Intuición y discurso*, en mi libro *Papeles para una filosofía*, donde se indica que el juicio es el supuesto del acto objetivamente.

orgánica: basta que la atención del sujeto se proyecte sobre ellos y los destaque y reconozca como instancias que surgen en el campo de su intimidad. En suma, la conciencia es de índole *intencional*, consiste en un haz de intenciones provenientes del centro subjetivo y que van a cuanto aparece ante el sujeto aun en su zona privada, a cuanto se hace presente en su horizonte, sean objetos, sean estados: sin intencionalidad no hay conciencia. Sin querer ahora traer agua a mi molino, y a título de mera indicación, quiero recordar que en las ideas que he ido bosquejando como esquema para la interpretación de los problemas últimos, el puesto central lo ocupa la noción de trascendencia, y que ya en la constitución de la conciencia desempeña la trascendencia el papel principal, porque la intencionalidad de la conciencia no es sino la trascendencia de su centro subjetivo hacia lo apuntado en cada intención, y aunque el acto mediante el cual el sujeto cobra conciencia de sí es un acto de indudable carácter trascendente, porque el sujeto en él sale de sí para volver sobre sí mismo, se refleja sobre sí, se trasciende en un acto *sui-génereis* en el cual el punto de partida y el de llegada es el mismo, sin que por ello el movimiento trascendente se anule. No sólo la conciencia en general, en cuanto intencionalidad, es trascendencia, sino que la misma conciencia de sí es imposible sin la intervención del acto trascendente (1).

Esta capacidad de objetivación, idéntica con la naturaleza intencional o trascendente de la conciencia, es lo que hace primariamente al hombre, lo que constituye en él un centro individual diferente del centro vital existente en la planta y en el animal. Si el hombre tiene *mundo*, y no meramente un ambiente o medio en el que se engarce por acciones y reacciones puramente vitales, no me parece que sea, como opina Max Scheler, por la facultad espiritual de aprehender esencias, superando así la impresión del contorno como conjunto de resistencias y estímulos; antes que la aprehensión de esencias universales está la de objetos en el sentido extensísimo aducido, esto es, como objetivación de todo lo percibido, inclusive lo que por su índole es y permanece siendo en sí estado, pues se trata aquí no sólo de la objetivación cognoscitiva, del distinguir entre un sujeto y algo que ante él se presenta como objeto suyo, como blanco de su mirada intencional. Acaso los animales superiores alcancen un comienzo o rudimento de objetivación; es asunto que no puede ser discutido aquí y que

(1) Ver *Programa de una filosofía*, en mi libro citado, *Papeles para una filosofía*.

en todo caso no interesa demasiado, pues es casi seguro que sólo en el hombre funciona la objetivación como operación normal y continua. El recorte y destaque objetivo de cuanto es dado, que importa atribuir ser y consistencia propia a todo eso, organiza el mundo en torno al sujeto, así el mundo exterior como el interno y privativo suyo, ambos igualmente en torno de él aunque en términos diferentes, porque la objetivación asigna ser y relieve tanto a las cosas visibles y tangibles como a las oscuras sensaciones orgánicas que, vividas ciegamente al principio, pasan a ser asunto de la intención cognoscitiva y como tal, dato claro en la conciencia (dato claro de una realidad oscurísima: no hay la menor contradicción de ello). El hombre trabaja afanosamente desde los primeros años —en ellos sobre todo— en fabricarse ese doble mundo, externo e interior, con la materia bruta de los estados vividos. Con esa sustancia informe modela el niño los objetos —las objetivaciones— y se asombra ante cada una que obtiene, repitiendo el tránsito mítico del caos al cosmos y aun mucho de lo que se refiere en el primer capítulo del *Génesis*. Y también, como Adán, lo primero que hace al tenerlas ante sí es ponerles nombre o inquirir el que ya tienen. Aquí nos hallamos frente a una operación que continúa y refuerza la objetivación: la expresión como nominación, mediante la cual lo objetivado acusa su autonomía naciente y logra una primera independencia al entrar como significado en una expresión. Sin duda ha de distinguirse en el lenguaje la función meramente expresiva, sin otro propósito que dar forma más neta a lo objetivado por medio de la mención explícita, tan frecuente en el niño, de la función comunicativa, informada por un designio de transmisión; pero probablemente haya una raíz común en ambas, pues el niño se dice las cosas a sí mismo al expresarlas, se revela a sí sus propios hallazgos —el progresivo hallazgo del mundo—, de manera que para él expresar y comunicar es lo mismo: comunicarse consigo mismo, que es lo que de primera urgencia necesita. Sentado todo esto, no olvidemos que la cuestión de la expresión, tan importante en teoría de la cultura, se complica con la otra fuente de expresiones, bien distinta de la anotada: la de las situaciones íntimas vividas que se prolongan en movimientos expresivos, sin el intermediario de la objetivación y como mera continuación externa del impulso psíquico. Quede este tema apartado de estas breves consideraciones, aunque no estoy conforme del todo con el parecer, muy difundido entre los tratadistas de la cultura, de que no intervienen directamente en ella. Creo, por el contrario, que desempe-

ñan un papel considerable en muchos hechos culturales aun de la jerarquía más elevada, en los de comunidad y en todas las formas sociales, en los fenómenos del asentimiento —tan importantes para el pasaje de lo individual a lo cultural objetivo—, en la opinión pública, la concepción del mundo, etc. Puesto todo ello de lado en modo provisional, y volviendo a las expresiones de lo previamente objetivado, señalemos la conveniencia de utilizar, revisándolos, los puntos de vista que sirven de fundamento a la estética de Croce, según los cuales existe estrechísima conexión, que llega a la unidad, entre la intuición y su expresión.

Una vez expuestas estas sucintas consideraciones sobre la expresión, el tránsito a las formas de la cultura objetiva es fácil de comprender. Lo propio de tales formas es que están fijadas, que se han independizado de su creador y han dejado también atrás todo el proceso que les ha dado origen, y que hablan a todos los partícipes en el correspondiente ámbito de cultura —o, por lo menos, a círculos más o menos amplios dentro de él. El poeta puede imaginar ilimitada cantidad de poemas, sin que sean otra cosa que sucesos en su vida privada; cuando el poema se difunde —por escrito o verbalmente—, cuando por muchos es entendido y sentido sin referencia indispensable a su creador, pasa a ser un objeto de cultura, una formación objetiva. Cierta exigencia ético-jurídica puede latir en la conciencia de una persona o de muchas, sin dejar de ser un hecho subjetivo; si logra reconocimiento y vigencia generales, y encarna sin más en determinados comportamientos regulares, será una norma del derecho no codificado, y si alguien la formula explícitamente en un proyecto de ley que es debidamente aprobado por el poder legislador, pasa a ser una forma objetiva en el derecho codificado. El proyecto de un puente o de un acueducto es un hecho exclusivo de la conciencia individual de su autor, hasta que obtiene una primera objetividad como proyecto en el plano que muchos son capaces de interpretar, y se convierte en realidad plena en el puente o en el acueducto ya construido, cuyo sentido comprendemos al verlo y al usarlo, sin pensar por lo general en quien lo planeó o en quienes lo construyeron.

Es condición peculiar de los objetos de cultura, como queda aclarado, su autonomía respecto a su creador y al proceso de la creación. En los ejemplos últimamente utilizados, el creador es singular y la creación es consciente, pero no en todos los casos ocurre así, pues el creador puede ser colectivo y la creación inconsciente, como en el lenguaje. Los fenómenos de creación y modificación o cambio cultural son tan complejos como interesan-

tes' y no entra su examen en el plan de este artículo. Las formas u objetos culturales, como antes se advirtió, no componen por sí solos la cultura, que en su efectividad es vida cultural, referencia permanente y variadísima de una colectividad humana a las formas de su propia cultura, las cuales, en esa constante relación, nacen, crecen, decaen y muchas finalmente perecen, mientras algunas —como las creaciones eminentes del arte— se elevan desde su nacimiento a la jerarquía de lo universal y lo perenne.

Somericamente se ha dibujado en las anteriores páginas la índole profunda de lo cultural, el sér idéntico de la cultura humana, común para todos sus diversos apartados, desde las más altas realizaciones de lo religioso, lo teórico y lo estético, hasta los logros de la técnica. Importa ahora destacar algunos rasgos o modos de la cultura, volviendo sobre puntos ya anotados o por lo menos aludidos, pero cuya importancia justifica se los exhiba con especial relieve.

Hombre y cultura son términos inseparables. Ni podemos imaginar siquiera lo que sería un hombre desprovisto de cultura, ni tiene sentido inteligible hablar de la cultura como instancia separada del hombre. La biología reciente sostiene que a cada animal corresponde un medio particular que es propio a su especie y que recorta, de acuerdo con su organización, en el total mundo que le circunda. El animal se contenta con recortar para sí ese medio específico; sólo en medida limitada lo modifica por su acción. El hombre es el sér que se construye su medio —la cultura— por algo así como una proyección o materialización externa de su interioridad; pero este medio, aun siendo expresión particular del hombre, lejos de ser un recorte o especialización como el del animal, tiende hacia lo absoluto, porque la particularidad del hombre —o una de sus particularidades— es buscar sin tregua la universal. Todas las formas de la cultura, más allá de su fin cercano y peculiar, tienen un fin general y común: realizar la vocación universalista de nuestra especie, imponer la soberanía del espíritu, uno de cuyos nombres es universalidad. Ciertas formas culturales, en su plenitud y perfección, denuncian con evidencia la aspiración hacia lo absoluto; pero también las demás, a la distancia, apuntan al mismo propósito, bien que de pronto sirvan a intenciones más próximas y humildes. Las formas de la convivencia, las realizaciones de la técnica, más allá de sus finalidades concretas, contribuyen al triunfo de lo espiritual sobre lo natural, a la creciente autonomía del ser íntimo del hombre, a la conquista progresiva de la libertad. Con

su propia sustancia, el espíritu va creando la cultura, hace de ella su patria, se alimenta luégo de ella y en ella se apoya y afirma para elevarse a nuevas creaciones culturales y marcar al mismo tiempo niveles cada vez más altos para sí mismo..

La cultura va brotando de lo más propio y genuino del hombre, de aquello en que consiste su esencia y que lo distingue de los restantes seres vivos: la objetivación de estados. En la escala de la vida, los demás seres quedaron prisioneros de su peculiaridad, circunscritos en la estrecha zona de posibilidades que les fue otorgada. El hombre, enemigo de cualquier límite, es el eterno protestante, el ser insurrecto y sublevado. Mediante la incomparable herramienta que es su facultad de objetivar, se evade de la serie de los entes particulares, porque llega a convertirse en el ser que abraza como destino propio la aprehensión y comprensión de la realidad total. Distinto en esto de todo lo demás, de todas las cosas y seres restantes, él no es algo fijo, cerrado y concluso, circunscribo en un recinto que le haya sido asignado sin posibilidad de escape. Es, por el contrario, la fuga, el escape personificado; el ímpetu sin satisfacción y sin término; el anhelo de derramarse por todas partes y de infundirse en todo, imprimiendo por dcquiera su sello de propiedad, unas veces como propiedad directamente espiritual, en la colonización cognoscitiva, ética y estética de la realidad, y otras en los términos de un sojuzgamiento material que de muchos modos redunda ya o redundará en beneficio del primado del espíritu. Su capacidad para destruir muros y franquear barreras ha quedado ampliamente documentada en la historia. Según la concepción medieval, era el hijo predilecto de la creación, la imagen de la divinidad. La cosmología de Copérnico parecía deber traer consigo el naufragio de todas sus preeminentias, porque la destrucción del antropocentrismo era la consecuencia natural de la quiebra del geocentrismo. Pero ya a la zaga de las proposiciones de Copérnico viene la embriaguez entusiasta de Bruno, que proclama una nueva grandeza para el hombre, descubridor y único testigo de las ilimitadas perspectivas cósmicas invisibles hasta entonces, y después Kant, con su *revolución copernicana*, cuyo sentido profundo es más bien anticopernicano, restablece la situación céntrica del hombre, haciendo girar a su alrededor en cuanto conocimiento lo que antes giraba como realidad y sentando el valor incomparable e infinito de la persona humana. Con argumentos de otro género, la tentativa de desposeimiento se renovó más tarde, en el campo de la biología, por

obra del darwinismo, interpretando al hombre como sometido sin remedio a los condicionamientos vitales, pero a poco sale al encuentro de esta tesis —tan difundida a lo largo del siglo XIX— la novísima antropología elaborada por la filosofía más reciente.

Entre lo más privativo y originario del hombre —lo que viene a conferirle calidad humana— y la cultura en la multiplicidad de sus formas y funciones, hay una continuidad no interrumpida. El hombre se configura como tal mediante la conciencia intencional, esto es, mediante la capacidad objetivante. De la objetivación intencional se pasa a la expresión ocasional, y de ésta a la expresión fijada u objetivada, a la materialización externa capaz de vida propia que es el objeto cultural. Las presentes indicaciones, casi excusado es decirlo, no atañen sino a algunos de los aspectos más salientes; quedaría por examinar, entre otras muchas cosas, el mecanismo de la objetivación de lo irracional, de lo inconsciente, de las valoraciones, etc.; pero tales lagunas son inevitables en un artículo como éste, a cuya extensión y alcance se ha impuesto de antemano límites estrictos.

Si la cultura objetiva brota de la más honda entraña del espíritu humano, no como creación especializada y al lado de otras, sino como fruto espontáneo y normal de la actividad psíquico-espiritual, no deberá extrañarnos encontrarla saturando la vida total del hombre y constituyendo su habitual contorno. El hombre vive en perpetuo intercambio con las formas culturales. Pero podría suponerse, admitido esto, que, aparte de esta existencia humana en trato continuo con la cultura objetiva, hubiera otra cara de la existencia del hombre toda ella vida interna, centrada en sí, recogida en la intimidad del propio espíritu y alejada u olvidada de la cultura objetiva. Tal suposición envolvería un error, por lo menos un error parcial. Porque el desenvolvimiento del espíritu individual ocurre, no tanto o no solamente según ley e impulso propios, sino por el permanente reclamo y auxilio del espíritu objetivado. Nuestra aptitud lingüística y técnica; nuestra conciencia teórica, ética y estética; nuestra postura religiosa y jurídica, han ido creciendo, fortaleciéndose y conformándose mediante el insensible adoctrinamiento y contagio recibido de las formas objetivas, por las cuales les llega en su mayor parte la herencia inmemorial de la especie. Lo que así cada uno recibe no ha de entenderse sólo como acervo de materiales, sino también como imposición de formas y actitudes, como modelación y puli-

mento del alma. En su cariz más noble y lúcido, la denominada vida interior se nutre de un modo u otro con la cultura objetiva, la cual, tras educarnos en la profesión de hombres y rodearnos exteriormente, puebla y enriquece nuestra intimidad con sus efluvios y reflejos.

Martínez (Buenos Aires), febrero de 1946.

FRANCISCO ROMERO