
TOTALIDAD Y FRAGMENTACION. EL MUNDO DE LA CULTURA, EL UNIVERSO DE LA CIVILIZACION

Paloma García Picazo
UNED

«Las categorías simples desgarran la imagen humana.»

N. Elias

«El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos, me parece ser el del hombre...»

J. J. Rousseau

1. RETORNO AL ORIGEN: UN DEBATE INACABADO

«Cultura» y «civilización». ¿Pueden usarse como términos equivalentes? En tiempos del Imperialismo (1885-1918, según Wolfgang J. Mommsen), tal cosa apenas era posible, por lo menos en dos países, Alemania y Francia. En esta época estuvo en todo su apogeo la polémica entre alemanes y franceses para determinar el valor intrínseco de cada una. Sus ecos aún siguen resonando, aunque ya sin la aspereza de entonces. El conflicto —filosófico, literario, político— alcanzó preocupantes repercusiones nacionales porque disfrazaba —sin encubrir ninguna de sus deformidades— una pasión malsana de ambos pueblos, el chauvinismo (extensible a casi todos los demás). Aún hoy, pasados muchos años y muchos muertos, resulta curioso observar la defensa del término «civilización» que realiza F. Braudel desde supuestos muy inteligentes, expuestos además con ponderación. Pero, pese a todo, subsiste la elección de

ese vocablo preciso, civilización. ¿Es acaso un condicionamiento «cultural» francés?¹.

La cultura, entre los griegos, desempeñaba su papel esencial: designaba la enseñanza y el aprendizaje de los más jóvenes. De esta forma, se alude a las características básicas de la cultura, a aquello que le hace tener una validez universal para cualquier tipo de asociación humana. Desde esta perspectiva, la cultura se vincula con la infancia del hombre, con esa gestación extrauterina que posibilita la socialización. Cada generación parte de cero. La *paideia*, derivada de *pais*, *paidós*, es la cultura y la educación de los niños: se une íntimamente con el juego, *paidía*. Así, *homo ludens* y *homo sapiens* se convierten en una sola cosa². Heráclito afirmaba: «la cultura (*paidía*) es otro sol para los hombres instruidos»³.

Beber de las fuentes sirve, en muchos casos, para ver con ojos nuevos lo que tal vez ha dejado ser visible con el paso del tiempo y que, con frecuencia, resulta ser lo más obvio. En este caso, la acción hay que situarla en Europa. El origen del vocablo «cultura» está en la Roma del Imperio, como casi todo lo que a Occidente, como entidad cuasi-metafísica, se refiere. El origen del origen es el verbo *colo*, que significa cultivar, cuidar, proteger, habitar, practicar, honrar, venerar. Ante tanta riqueza, parece que todo lo que se ha escrito acerca de la cultura, sobra. Es añadir, no indagar.

El sujeto puede ser *cultor* (cultivador, habitante, protector, amigo, adorador), o *cultus*, como adjetivo (cultivado, cuidadoso, adornado). La acción puede ser *cultus*, referida a aspectos como el cuidado o el modo de vestir, el cuidado del espíritu, la práctica de la religión, el ejercicio de la literatura, el género de vida, el respeto a los muertos, el refinamiento, la elegancia en el estilo y en las cosas..., o *cultura*, como agricultura, cultivo y acción de hacer la corte. Una nueva indicación precisa proviene de una palabra afín, *culter*, que significa cuchillo, y que en la Edad Media pasó a llamarse *cultellus*: «*A dextris sit poculum et cultellus escarius rite purgatus, ad leavam panis*», dice Erasmo de Rotterdam en su *De civilitate morum puerilium*, capítulo IV⁴. El cuchillo es la herramienta que representa la dimensión técnica, la *techné* heideggeriana, el utensilio como prótesis de la mano, artefacto fijado en el tiempo como obra del hombre, útil para labrar la materia, cazar al animal y vencer al enemigo. Su dimensión ritual y simbólica se amplía como instrumento sacerdotal. El tabú que rodea a los herreros y forjadores de armas es tan viejo como la humanidad

¹ Vid. F. BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 13-16. Una reflexión interesante al respecto por parte alemana, W. J. MOMMSEN, *Nation und Geschichte*, München, Piper, 1990.

² *Homo ludens*, según el clásico de J. HUIZINGA con el mismo título, Madrid, Alianza, 1987.

³ J. BRUN, *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1977, p. 225.

⁴ Cit. por N. ELIAS, *El proceso de la civilización*, 2.ª ed., México, FCE, 1989, p. 135 (versión castellano de R. García Cotarelo). La referencia a «Occidente» como entidad cuasi-metafísica, por ejemplo, a partir de la obra de O. BRUNNER, *Estructura interna de Occidente*, Madrid, Alianza, 1991. Las voces latinas respectivas pueden consultarse en cualquier diccionario.

y prácticamente universal, tal como se ocupó de analizar con tanta profundidad Mircea Eliade. Según Norbert Elias, «el cuchillo es una encarnación del espíritu social, del cambio de los impulsos y deseos, es materialización de situaciones sociales y de leyes estructurales de la sociedad»⁵.

Pero aún queda otro tesoro por descubrir: emparentado directamente con *colo* está el término *colonia*, que es como los romanos denominaban la propiedad rural. Roma premiaba a sus soldados veteranos —los portadores de esa especie de cuchillos que son las espadas y lanzas— con tierras y colonias, que debían ser hendidas por otra variante de cuchillos. Las herramientas de matar se convertían en herramientas de fructificar. El soldado se convertía en colono. El colono habitaba en la *civitas*⁶. El modo de vida era la «civilización». El sistema, inaugurado entonces y resucitado varios siglos más tarde, durante el Renacimiento, fue la colonización, madre del colonialismo. Además tuvo un nieto en los siglos XVIII y XIX, el Imperialismo. Le pusieron el nombre de su abuelo, el *Imperium*.

Carl Schmitt, autor cuya orientación ideológica y cuyo valor intelectual están siendo sometidos en la actualidad a revisión, en parte, debido a que es «peligrosamente lúcido» (en palabras de F. Savater), afirma que uno de los hechos fundamentales en la vida humana lo constituye la «toma de tierra» (*die Landnahme*): de ella se deriva precisamente cualquier fundamentación objetiva del Derecho. *Nómos*, designación griega de la ley, alude literalmente al reparto de los pastos, aspecto de capital importancia para una cultura ganadera, predadora e itinerante como era la de los indoeuropeos (*nómadas*, según el mismo sentido literal), antecesores directos de los helenos, invasores del Peloponeso y destructores de la cultura (¿o civilización?) pelasga, talasocrática, cosmopolita, inquieta. En tiempos de Schmitt vuelve a adquirir importancia la fijeza del suelo, de la tierra, elemento de invariancia, nutriente orgánico de cierta especie de «cultura» (el *Reich*) ... frente a la volatilidad del cosmopolitismo implícito en el Imperialismo de corte colonial, comerciante, navegante. Para poder tomar las tierras hay que ser primero dueño de los mares y, sobre todo, soñar con ser el amo del universo: ¿qué relación se concibe entre hombre (cultura/civilización) con la naturaleza? Hay pueblos «naturales» y pueblos «civilizados». ¿Qué lugar ocupa la cultura en todo este proceso? El ser humano, abierto al mundo. El mundo, entidad abierta para la mente del hombre, exploradora, inventiva, depredadora. Mito y realidad se entrecruzan en esta percep-

⁵ «¿Qué es en realidad una cosa si es cosa?», se pregunta Heidegger. Hay que cerciorarse «expresamente de ese saber heredado sobre la cosa». «El instrumento [...] una vez fabricado descansa en sí como la mera cosa, pero no tiene aquel crecer silvestre [...] ocupa una peculiar posición intermedia entre la cosa y la obra...», vid. M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, pp. 16-23. N. ELIAS, *op. cit.*, pp. 164-168: un magistral estudio de las implicaciones psicossociológicas, rituales, cortesanas, del uso del cuchillo. M. ELIADE, *Herreros y alquimistas*, 3.^a reimpr., Madrid, Alianza, 1990.

⁶ La otra palabra latina que designa a la ciudad es *urbs*, relacionada con *area*, una parcela de tierra; *arvum*, un campo arado; y *urvare*, que significa conducir un arado ceremonialmente alrededor del solar propuesto para crear una ciudad.

ción, teñida por el áspero debate entre los que suponen que la cualidad humana por excelencia es la agresividad o los que defienden que el elemento decisivo para la supervivencia es la cooperación⁷. *Homo apertus, homo clausus*.

La superposición fenoménica de la cultura a la naturaleza no es una realidad simple, ni lineal, no obedece a determinismos causales, ni forma mecanismos autónomos de progresión o regresión. Se trata de un proceso de enorme complejidad, en el que el *homo clausus* de Norbert Elias, como resultado del propio «proceso de la civilización» (*Zivilisationsprozess*) va despojándose progresivamente de sus condicionamientos naturales mediante un proceso de autorrestricción creciente («sufrir para no sufrir»; tesis freudiana de la «sublimación») y profundiza en su relación consigo mismo, pero también se abre al mundo de las relaciones sociales, ámbito en el que la racionalización y la complejización empiezan a manifestarse como rasgos determinantes. Esta realidad «superpuesta» a la base orgánica del ser humano que llamamos cultura, ¿puede llamarse asimismo civilización? ¿Las diferencias que existen entre ambos términos son sustanciales, o sólo se trata de un mero matiz? ¿El énfasis puesto en uno u otro es conceptual o valorativo, o ambas cosas a la vez?

2. FRANCIA Y ALEMANIA FRENTE AL ESPEJO

La «gramática de las civilizaciones» de Braudel se propone definir el término «civilización» de la misma manera que se «define una línea recta, un triángulo o un producto químico». Lo cual no deja de ser una vana ilusión de inspiración cartesiana, que Braudel reconoce y califica de «desgracia». Podría realizarse una extrapolación del «principio de incertidumbre» de Heisenberg (que se refiere a la mecánica cuántica) a las definiciones simples de realidades complejas. Lo que puede definirse con simplicidad, rara vez es claro y exhaustivo. Dar una definición simple de civilización equivale a caer en el pecado tautológico contrario: la indefinición. La «civilización» es una realidad que se hace sentir, pero que no se deja apresar. Sí puede realizarse una aproximación fenomenológica al concepto como «acto de habla» (*speech act*, Austin), localizando

⁷ F. SAVATER califica a Schmitt de «peligrosamente sabio» en su artículo «Hedonismo protestante» en: *El País*, 16-7-1992, p. 11. El postulado de la *Landnahme* aparece en la obra de C. SCHMITT, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Madrid, CEC, 1979, pp. 16, 48, 51-65. *Nomás, nomádos*, es nómada y, por extensión, nómida (habitante de Numidia, el N. de Africa). *Nomé* quiere decir reparto, distribución, donativo, y, de nuevo, pasto pero también acción devoradora y corrosión. La exposición de las tesis agresionistas y cooperativas de la evolución por A. MONTAGU, *La naturaleza de la agresividad humana*, 4.ª reimpr., Madrid, Alianza, 1988.

⁸ N. ELIAS, *El proceso...*, *op. cit.*, pp. 41 y ss. Vid. *infra*, un desarrollo más completo. El autocontrol, p. ej., en S. FREUD, *El malestar en la cultura*, 14.ª reimpr., Madrid, Alianza, 1990, pp. 67 y ss.: «El *super-yo* tortura al pecaminoso *yo* con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerle castigar por el mundo exterior.»

topológicamente su aparición y efectuando un rastreo de sus usos, implicaciones y derivaciones.

Braudel sintetiza su búsqueda del término —que podría ser una búsqueda sin término— en su aparición, a comienzos del siglo XVIII (1732), como vocablo utilizado en la jurisprudencia, que designa un acto de justicia o juicio que transforma en «civil» un proceso criminal. «Civilización», como paso a un estado «civilizado», aparece por vez primera en el proyecto sobre la Historia Universal que preparaba Turgot a mediados de siglo y que no llegó a publicar. Pero, en 1756, Mirabeu padre, en su *Tratado de la población*, habla de los «resortes de la civilización» y del «lujo de una falsa civilización»⁹.

Kant y Rousseau oponían la «sociedad» o el «estado civil» al «estado de barbarie» o de «naturaleza». «Civilización» alude, por tanto, al tránsito de una situación a otra, que se personifica esencialmente en la adopción de unas determinadas costumbres, usos sociales, actitudes civilizadas; y en la inclusión, tanto en un marco jurídico legal —como sistema de derecho y deberes emanados de ciertas normas constitutivas— como en un ámbito político evolucionado que se configura como Estado y como nación. Este proceso se produce en Europa desde finales de la Edad Media, momento en que empiezan a perfilarse sus rasgos sustanciales, y avanza —con características peculiares según los pueblos— a lo largo del Renacimiento y del Barroco, para sufrir una profunda transformación en el siglo XVIII, que culmina con el fenómeno revolucionario de 1789, dando lugar en los siglos XIX y XX a manifestaciones de índole aún más compleja.

La noción pertinente viene a ser así la de las «transformaciones de larga duración de las estructuras sociales, así como de las estructuras de personalidad», según la definición de Norbert Elias. Este autor aporta un resumen de los distintos tipos de procesos según dos direcciones principales. La primera se establece sobre los cambios estructurales en la dirección de una diferenciación e integración crecientes. La segunda se orienta hacia los cambios estructurales que conducen a una diferenciación e integración decrecientes. Existe otro tipo de procesos sociales que manifiesta un cambio dentro de la estructura de una sociedad o de sus aspectos parciales, pero en la dirección de una diferenciación e integración crecientes o decrecientes. En cuarto lugar, pueden aparecer cambios frecuentes en las sociedades a los que no acompañan transformaciones de su estructura.

Este planteamiento se apoya en una hipótesis surgida de la reflexión acerca de las emociones humanas y su control, que suele partir del supuesto de unas investigaciones emprendidas en un momento específico del desarrollo social de seres humanos, en una localización espacio-temporal determinada y que van a la búsqueda de pautas uniformes, recurrentes y con unas ciertas pretensiones de universalidad. El problema principal es la diversidad y la relatividad de las respuestas psicosociales a las distintas situaciones: en el seno de una misma

⁹ N. ELIAS, *op. cit.*, pp. 85-86; F. BRAUDEL, *op. cit.*, pp. 12-13.

sociedad y en períodos de tiempo relativamente pequeños, el modelo y las pautas de control difieren sensiblemente según las clases sociales de que se trate. El núcleo de la cuestión se concentra en el término técnico «evolución» y su sentido. Según el «cómo» y el «por qué» se produce una dirección evolutiva determinada en la emotividad del comportamiento y la experiencia, en su regulación por medio de coerciones internas o externas, y, en consecuencia, en la «estructura de todas las manifestaciones humanas».

La fórmula, acuñada por Elías, se basa en el intento de demostración de la existencia de un cambio estructural del conjunto de la sociedad en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración, valiéndose de un material empírico indiscutible. Este, y no otro, es el «proceso de la civilización».

El problema fundamental —que aún subsiste, pese a que, por lo menos, se asiste al gran avance que supone su denuncia— estriba en que «nadie se tomó el trabajo de diferenciar entre el pensamiento objetivo y el pensamiento ideológico en cuanto al concepto de evolución». La esfera de problemas referidos a los procesos evolutivos, «tanto si es lineal sin conflictos, como si es dialéctica con conflictos», se vincula, dogmáticamente, a los sistemas de creencias del siglo XIX, y, por extensión, a buena parte de los del XX. A la evolución —convertida en artículo de fe— se le dota de un carácter positivo, que, automáticamente, supone un cambio progresivo hacia mejor.

La solución al problema no consiste en dar un nuevo movimiento de péndulo —invirtiendo la valoración del concepto de civilización y presentando a ésta como un «sueño de la razón» goyesco— sino que se basa en la adopción de una postura más empírica: las investigaciones no deben utilizarse «como una porra con cuya ayuda uno trata de aplastar otros ideales en nombre de los propios»; por el contrario, deben servir precisamente a la emancipación efectiva de éstos respecto del predominio de los credos y las ideas preconcebidas¹⁰.

La insularidad o provincianismo de las concepciones del mundo es un factor determinante que impregna, consciente o inconscientemente, las actuaciones de los hombres. El término *homo clausus* no alude, en exclusiva, a la condición del individuo aislado, sino que afecta a estados colectivos en los que las sociedades se repliegan sobre sí mismas y se despliegan sobre las demás. La civilización y la cultura se convierten así en expresión de la autoconciencia de los grupos humanos, en la que cristaliza una específica imagen del hombre¹¹.

En Occidente, esta imagen muestra a un sujeto monádico del conocimiento y la experiencia, escindido entre su «mundo interior» y el «mundo exterior». El avance de la autoacción, que es el muro invisible que divide los dos mun-

¹⁰ P. ej., consultar I. KANT, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, según la versión castellana de J. Gaos (1935) o, del mismo autor, la *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990, ed. a cargo de R. Rodríguez Aramayo, y J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 2.ª ed., Madrid, Tecnos, 1990 (ed. a cargo de A. Pintor Ramos), N. ELÍAS, *op. cit.*, pp. 9-10 y 17-20.

¹¹ *Ibid.*, pp. 32-36. El autor prolonga sus reflexiones en su obra *La sociedad de los individuos*, 1.ª ed., Barcelona, Península, 1990.

dos, se sitúa en los orígenes del proceso civilizatorio. Parece como si el caparazón racional fuese el continente, y el núcleo sentimental o emocional, el contenido, de la personalidad humana. El matiz reside en esa apariencia, que no concuerda en modo alguno con la realidad profunda, pero que, al haber condicionado en tanta medida los usos, costumbres y actitudes, ha adquirido la categoría de realidad empírica.

Esta reflexión afecta hondamente a cualquier aproximación que se quiera realizar al concepto de ser humano en la actualidad, porque alude a su naturaleza intrínseca. ¿Hasta qué punto la civilización ha transformado al hombre? El mero actuar «como si» (según el modelo de Vaihinger), ¿convierte a un ser humano en civilizado? ¿Es la civilización sólo una cáscara que envuelve un núcleo más profundo de cultura o incluso de naturaleza?

El concepto de civilización alude a cuatro características esenciales. Es el grado de desarrollo alcanzado por la técnica. También significa el tipo de modales reinantes. Se extiende, además, al estado de los conocimientos científicos. Representa las ideas religiosas y las costumbres. Su función general es la de «autoconciencia de Occidente», por comparación a las sociedades primitivas. En el caso de Francia e Inglaterra aparece como el orgullo de la nación propia, como muestra de su aportación al conjunto del «progreso en Occidente, y, en último término, de la humanidad en general»¹².

Es civilizado aquel que usa agua corriente, se lava con cierta frecuencia, viste de un cierto modo y se alimenta según unas reglas concretas, tanto dietéticas como estéticas. El manejo de ciertos artefactos garantiza, en principio, la inclusión en el mundo civilizado. En un plano histórico-social, la civilización consagra la elevación de la burguesía y su acercamiento a la aristocracia. Los modales y el refinamiento en el vestir, propio de los cortesanos, se extienden a los burgueses, que así se diferencian del pueblo llano. Todos hablan una misma lengua vernácula (lengua nacional). Pero sólo algunos saben lo que es la prosa. Jourdain es el mejor ejemplo.

En las colonias, el uso del lenguaje dominante —que es esa misma lengua vernácula, el inglés o el francés— representa una primera aproximación a la sociedad *comme il faut*. Hipócritamente, el color de la piel, la posición en la escala social autóctona, o la capacidad económica, sería un factor secundario. La esquizofrenia de las *élites* hindúes o árabes educadas en Eton o la Sorbona es el mejor testimonio de ello.

La civilización puede incluir también la conversión religiosa como aspecto formal. Es una cosmovisión englobadora, bajo la que subyace el espejismo del progreso como religión laica. Comporta una transformación inmediata del medio natural y social, que pretende, a su vez, transformar a la sociedad y al individuo. Su tesis es funcionalista, integradora. Ocluye como una ameba a la

¹² N. ELIAS, *El proceso...*, *op. cit.*, pp. 35-45 (esp. p. 42) y pp. 57 y ss. La filosofía del «como si» (*Als-ob*) de Vaihinger está expuesta y analizada en la obra de L. VON BERTALANFFY, *Perspectivas de la teoría general de sistemas*, 2.^a reimpr., Madrid, Alianza, 1986.

partícula que tiene enfrente, la rodea y después la digiere. Sólo que, a veces, no la digiere. Porque un fenómeno parejo a la civilización es la aculturación.

Una primera aceptación de la cultura sería la de fenómeno «auténtico». La civilización se superpone, es algo artificial. La relación entre artefacto y artificio es directa.

El concepto francés de civilización —de la misma forma que el alemán de cultura— surgió en la segunda mitad del siglo XVIII. Su proceso de constitución, sus funciones y su significado son completamente diferentes. Mirabeu (padre), de nuevo, es quien denuncia la «falsa civilización»: «si preguntásemos a la mayor parte de la gente en qué consiste, según ella, la civilización, se nos respondería que la civilización de un pueblo es la suavización de sus costumbres, la urbanidad, la educación, y el amplio conocimiento de los buenos modales, el respeto generalizado de las reglas de convivencia; todo ello no nos muestra más que la máscara de la virtud y no su rostro; y la civilización no hará nada por la sociedad si no le da el fondo y la forma de virtud»¹³. La clave está en la descalificación de la civilización como máscara de la virtud. Se percibe el hábito de una sobria concepción romana de las virtudes de ciudadano, como «civilización verdadera». Los *citoyens* que resucitaron unas cuantas décadas más tarde, durante la Revolución Francesa, los valores republicanos de una ciudadanía emancipada del poder absolutista, consciente de sí misma y de su propia valía, emprendieron de inmediato la exportación de sus ideales como una consecución de sus intereses, en nombre precisamente de la «civilización».

Esta, como forma de vida, se opone a la tradición. En la Europa de las Luces, el Absolutismo era «bárbaro» o no-civilizado, hijo sombrío de los siglos oscuros o «góticos» que arrasaron la resplandeciente racionalidad de Roma. Los bosques del Norte proyectaron su sombra funesta sobre las orillas doradas del Mediterráneo. Napoleón marcó el despertar y el ocaso de un renacimiento fugaz.

La civilización lucha contra el tiempo. La «ciudad de Dios» agustiniana y medieval, *civitas mistica*, vuelve a ser la «ciudad del hombre», *civitas humana*. Los derechos del hombre son los derechos del ciudadano. La pertenencia a la sociedad civilizada nacional sustituye a la comunidad universal de los creyentes.

Otra dimensión de la «barbarie» arquetípica de siglo XVIII es geográfica o espacial. Junto a la nostalgia moralizante de Rousseau por las Edades de Oro arcaicas o coetáneas, pobladas de buenos e inocentes salvajes, aparece la ironía de Montesquieu, que, con un afán sistematizador digno de Buffon o de Linneo, inicia un enclasmiento de los pueblos y las razas en sus coordenadas climáticas y terrestres, acción que le permite realizar una fértil primera aproximación moderna al relativismo cultural —un tanto determinista— a partir del cual emprende una crítica sutil del anquilosamiento y la ridiculez de algunas de las costumbres occidentales que, vistas con los ojos de un «salvaje», resultan

¹³ *Ibid.*, p. 85.

tan vacías e incomprensibles, incluso tan «bárbaras», como podían parecer las de los pueblos primitivos ante la atónita mirada de los exploradores y comerciantes de la Compañía de las Indias. Montesquieu estaba intrigado por la gran cantidad de libros de viajes producidos en el siglo XVII, que trataban de los aborígenes de las Américas y África y de las civilizaciones exóticas de Asia. Las *Cartas Persas* inauguraron un nuevo género epistolar que consiguió una amplia difusión y aceptación generales. La Tierra es una «mansión tan sujeta a vicisitudes» que los hombres «se encuentran [...] en estado no menos vacilante»¹⁴.

La fascinación por lo exótico convirtió el siglo XVIII en un recinto mágico, de tenues colores, matizados por la burlesca contorsión de las *chinoiseries*. La cultura urbana posterior («civilizada») debe mucho a este siglo de la comodidad y de lo íntimo. Gracias a él se difundió el uso de la porcelana en pequeños rincones acogedores, en los que la madera tallada y las suaves telas favorecían el diálogo ameno en torno a las tazas de té o café. ¿Se puede imaginar acaso el siglo XIX sin estos adminículos?¹⁵

Pero, para que esto fuera posible, hizo falta que otros pueblos, otras culturas, otras civilizaciones, estuvieran ahí. Esto es lo que reconoce y defiende en el propio siglo XVIII Johann Gottfried Herder: la «voces de los pueblos» (*die Stimmen der Völker*)¹⁶. Francia era «el modelo» de la civilización desde el siglo XVII. La «sola Voz». Heredera del ideal clásico en estética (Claude de Lorraine, Racine), es capaz de crear un Barroco intelectual racionalista y matemático (Descartes, Pascal), una compleja estructura bélica (Vauban, Louvois), una sutil escuela diplomática (heredera de Mazarino y Richelieu), un sofisticado sistema económico (Quesnay, Colbert), concebido holísticamente como «mercantilismo». La orientación del conjunto converge en la corte, microcosmos que acoge al Rey como Sol, manifestación palpable de heliocentrismo político.

Kepler, Copérnico, Galileo, trasladaron el centro cosmológico, desposeyendo a Roma de su centralidad universal¹⁷. En el siglo XVII, para buscar el centro, había que mirar hacia arriba, a los espacios entonces infinitos. El pánico y la soledad matemática asaltaron al sujeto que sólo sabe que existe porque

¹⁴ MONTESQUIEU, *Cartas persas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 161.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54. Usbek escribe a Redi a Venecia: «En París se estima mucho el café y hay una muchedumbre de sitios públicos donde lo despachan: en unos se cuentan novedades, en otros juegan al ajedrez. Una de estas casas hay en que hacen el café de manera que cuantos lo toman adquieren agudeza de ingenio; a lo menos nadie al salir deja de tenerse por mucho más hábil que cuando entró.» El café se convirtió en el símbolo de ciudades como Venecia, París o Viena.

¹⁶ Aunque superficial, es interesante el análisis que de Herder realiza L. DUMONT, en sus *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 125-132.

¹⁷ *Vid.* T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1987, pp. 116-117, 232: «De la misma manera la innovación de Copérnico no fue sólo mover la Tierra; por el contrario, fue un modo completamente nuevo de ver los problemas de la física y de la astronomía que necesariamente, cambiaba el significado de “Tierra” y “movimiento”. Sin esos cambios, el concepto de que la Tierra se movía, era una locura.» Tb. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, 13.^a reimpr., México, FCE, 1986, pp. 31-33.

piensa¹⁸. El rey de Francia puso fin metafísicamente a la controversia medieval entre el Papado y el Imperio¹⁹. El mundo es la reducción del universo a su comprensión sensible. El centro visible del mundo es solar²⁰. El rey de Francia no reclama un poder universal —que es abstracto, metafísico y sagrado— sino un poder mundial —que es concreto, real y laico—. Los rayos del Rey Sol expanden su acción luminosa en la corte, que es la manifestación palpable de ese poder real central. El mercantilismo sustenta los complejos mecanismos para mantener la corte. Su esplendor no es superfluo. Justifica el trabajo de miles de artesanos que cosen guantes, bordan sedas, labran maderas, bruñen metales, tejen pelucas. Todo obedece a un sistema racional. La vida cortesana se fragmenta de un modo infinito, dotando a cada acción y a cada momento de su especificidad singular. La vida se hace geometría. La moral se hace álgebra. El pensamiento se hace cálculo. El arte se hace norma y regla. Rayo, rey y regla, reúnen la misma raíz semántica²¹; mundo y mente, también.

Versalles se construyó sobre un pantano. Absorbió enormes cantidades de energía. Irradió un modelo de comprensión de la realidad que era transportable, pero no se podía trasladar. Esta patética paradoja se personificó en los príncipes alemanes²². La Paz de Westfalia disgregó el Imperio medieval —o lo que quedaba de él— en un mosaico territorial estructurado en torno al principio *cuius regio, eius religio*. Los católicos veían a Roma a través de su príncipe, en la alianza entre el trono y el altar. Los protestantes sólo veían a su príncipe. Si acaso veían a Dios —carisma azaroso e improbable— era dentro de sí mismos²³. Las

¹⁸ B. PASCAL, *Pensamientos*, 1.ª reimpr., Madrid, Alianza, 1986, pp. 126-127, Serie II, 418: «Infinito, nada./Nuestra alma está arrojada en el cuerpo, dónde halla número, tiempo, dimensiones; razona según esto, y llama a esto naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa. La unidad sumada al infinito, no le aumenta nada, lo mismo que un pie a una medida infinita; lo finito se anula en presencia del infinito y se convierte en una pura nada. Así nuestro espíritu delante de Dios, así nuestra justicia delante de la justicia divina.»

¹⁹ El proceso se inicia con lo que J. PIRENNE denomina el «triumfo de la política monárquica en Occidente», personificado en Francia en especial por Felipe IV el Hermoso (1285-1314). *Historia Universal*, Barcelona, 1973, vol. II, pp. 210-213.

²⁰ La tradición mística del rey solar es de origen provenzal: el *Ray-mond* o «Rey del mundo». Vid. el excelente análisis histórico-poético de los condes que se llamaron Raimundo (de Toulouse) por O. RAHN, *Cruzada contra el Grial*, Madrid, Hiperión, 1982. GUÉNON, R., *Le Roi du Monde*, París, Ed. Tradition, 1950.

²¹ La raíz *reg* en su sentido primario y material significa recto, *reks*, en su versión sánscrita, *rat*, es en irlandés antiguo, *rí*, y latín, *rêx*; en español es rey. Vid. F. VILLAR, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 114-115. En alemán la vinculación con *Reich* es meridiana, así como en francés, *roi*. *Raj* designaba en la época del imperialismo a la dominación británica de la India, término aún vigente en 1947.

²² La «patética paradoja» se prolongó después, cuando tras la guerra franco-prusiana, Bismarck proclamó el *Reich* alemán precisamente en el Salón de los Espejos de Versalles. Varias décadas más tarde, en 1918, el Tratado de Versalles selló las relaciones franco-alemanas con la marca infamante de la culpabilidad, adjudicada casi en exclusiva a Alemania, por ser la causante principal de la terrible Gran Guerra. Esto da lugar a la percepción de la *Erbfeindschaft* (enemistad hereditaria) entre los pueblos alemán y francés, que sólo comenzó a disolverse en tiempos de De Gaulle y Adenauer (Tratado de Amistad franco-aleman, 1963).

²³ Una completa exposición de la relación entre gobernantes y súbditos, o el poder político y

cortes alemanas quisieron reproducir a escala el esplendor de la francesa. Para ello tenían que olvidarse de sí mismas. El florecimiento extraordinario del Barroco alemán en arquitectura, en escultura, en música, en literatura, en pensamiento, fue inmediato. El conocimiento de las reglas clásicas permitió un acceso universal a la avanzada cultura francesa, a lo que contribuía de un modo decisivo la privilegiada lengua gala. La sustitución del latín por el francés como lengua culta y *lingua franca* era un hecho. Leibniz y Federico II la utilizaban con toda soltura; era el lenguaje de la civilización. Buenas maneras, *civilité*, espíritu cortesano: claves bien temperadas para una hermandad de seres iluminados por la razón²⁴.

Aufklärung y Enciclopedia, frágil estructura cristalina superpuesta al magma orgánico de lo primigenio. El pueblo, lo oriundo, la diversidad. El choque tiene lugar cuando la civilización francesa deja de ser cortesana y comienza a ser burguesa. El pueblo francés, convertido en ciudadano y nacional (*la levée en masse*) se lanza a conquistar el mundo, dirigido por un general-ingeniero.

Herder hablaba en solitario, pero lo hacía para todos. En 1774 publicó *Auch eine Philosophie der Geschichte*, conocida en español como *Otra filosofía de la Historia*. La traducción es correcta, pero aún puede ser más exacta. Porque *auch* indica un «también» y un «además». La clave está en ese «también» y en ese «además».

Esta obra constituye una réplica a Voltaire. Rehabilita la «barbarie» de la Edad Media. Revaloriza a Egipto —como sociedad orientada a lo trascendente— frente al mundo clásico, demasiado volcado en lo humano. Subraya el papel de la religión como fuerza motora de los pueblos. Dios es para Herder la energía originaria (*Urkraft*) que se multiplica en las variaciones constantes de las fuerzas orgánicas de la creación visible. Rechaza el universalismo, la razón descarnada y el progreso como categorías absolutas de verdad. En el flujo de la Historia no sólo hay progreso (*Fortschritt*) sino *Fortgang*, *Fortstreben*, palabras intraducibles que aúnan el movimiento hacia delante *Fort-* con la acción dinámica de *-gang*, o marcha, y del *-streben*, que es el intento, es la lucha y es la acción. El *-schritt* que forma parte de *Fortschritt* (progreso es idéntico en latín, *progressus*: paso, marcha hacia delante; de *gradior*: marchar, caminar, andar) es el paso ya dado, la acción concluida, cuya evaluación puede ser grata, pero también melancólica.

la conciencia religiosa, en J. LECLER, S. J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alcoy, 1967, t. I, en especial el cap. V, pp. 287-306.

²⁴ Por supuesto que los flujos se daban en ambos sentidos. Como ejemplo ilustrativo, vid. *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot 1770-1779, publiée... par M. Charles Henry*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, edición facsímil de la de 1883, pp. 245-246, 158. Condorcet y Euler se solían escribir; el primero le recomendó al Rey (23 de agosto de 1774) por sus trabajos y estudios sobre el movimiento de los fluidos y los cuerpos sólidos y su posible interés para la Marina francesa. También asistió al estreno de las óperas *Orfeo* e *Ifigenia en Aúlida*, de Gluck, en París, a la que califica de «sublime y patética, pero antigua» (10 de enero de 1774).

La civilización es el resultado de un proceso histórico. Es una manifestación fenomenológica del *noúmeno* cultural. La historia no consiste «en el advenimiento de una razón descarnada e idéntica en todas partes». Herder ve en ella «un juego contrastado de individualidades culturales, cada una de las cuales constituye una comunidad específica, un pueblo o *Volk* donde la humanidad expresa en cada ocasión y de forma irrepetible un aspecto de sí misma». Exalta las culturas «sin ignorar los préstamos —que van siempre acompañados de una profunda transformación del elemento tomado en préstamo».

Esto no implica que no exista una cierta jerarquía implícita en el devenir histórico²⁵. Viene dada por el lugar que ocupa una cultura en un determinado momento en la escena de la historia de la humanidad: «representa durante un tiempo a toda la humanidad». Las demás ejecutan el coro y se sitúan en el fondo. Herder toma a cada pueblo como un todo²⁶. El «plebiscito de todos los días» de Renan²⁷ como adhesión libre del individuo es imposible. La nación se determina por el pueblo. Nación remite a su raíz semántica *nat-*, ligada a *natura*, *nascor*, *nascentia*, *natio*. *Ius solis* e *ius sanguinis* se prefiguran en una misma cosa de la que, con el paso del tiempo y las deformaciones ideológicas, serían la «sangre y el suelo» feroces del nazismo (*Blut und Boden*)²⁸.

La cultura se convierte en la emanación trascendente de la comunidad. La mística del paisaje —que tanta importancia tuvo en la lírica herderiana— se enlaza con los latidos del corazón del individuo, que sabe que está acompañado con los de su pueblo y con los de la tierra, sustento de la vida.

Del lado francés se podría decir: «Yo soy hombre por naturaleza y francés por elección. Además, es la mejor elección posible.» Del lado alemán, la expresión sería: «Yo soy alemán por naturaleza y esa es mi manifestación como hombre. Es la mejor manifestación posible.» En Alemania no se concibe la nación como un contrato, sino como algo originario. Esto da lugar, pasado un siglo, a la aparición del notable ensayo de Ferdinand Tönnies sobre la Comunidad y la Sociedad, (*Gemeinschaft und Gesellschaft*). El régimen nazi selló en una síntesis dramática esta escisión teórica: apeló a las fuertes raíces «comunitarias» del sentimiento y lo irracional (movimiento ascendente) para invertir esa tremenda energía en la máquina «societaria» del Estado, como suprema razón y como técnica (movimiento descendente). Por éso se llamó nacional-socialismo. Se

²⁵ L. DUMONT, *op. cit.*, pp. 121-131. En este caso, las citas de Herder se han tomado de este texto. Ampliar en J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, 2 vols., Berlín-Weimar, Aufbau Verlag, 1965.

²⁶ En el momento en que Herder escribía, sus palabras no tenían connotaciones totalitarias: eran sólo la expresión de su espíritu romántico exaltado.

²⁷ *Vid.* E. RENAN, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Alianza, 1987, p. 83 (versión castellana de A. de Blas). La definición clásica: «La existencia de una nación es [...] un plebiscito de todos los días, del mismo modo que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de la vida.»

²⁸ Sobre la doctrina del *Blut und Boden*, *vid.* R. GRÜNBERGER, *Historia social del Tercer Reich*, Barcelona, Destino, 1976, p. 387; un desarrollo general, en E. COLLOTTI, *La Alemania nazi*, Madrid, Alianza, 1972.

apoderó del «contrato», posible gracias a la Constitución de Weimar, para poder romperlo²⁹.

3. ¿1789 O 1914?

Una palabra que podría definir a los alemanes es la cultura. Al menos, así es como ha sido dicho por muchos de ellos. Las cosas dichas son cosas hechas. La cultura es un sistema comunicativo. El conjunto de las posibilidades utilizadas para construir un modelo cultural del mundo se limitará a los elementos invariables de su sistema semiótico. Los distintos modelos del mundo conviven en agrios conflictos en cada nueva fase de la historia de la cultura. El «trabajo fundamental de la cultura» consiste en organizar estructuralmente el mundo que rodea al hombre: socio-esfera. La cultura tiene en su interior un «componente estereotipizador» estructural, cuya función es desempeñada por el lenguaje natural: el mundo abierto de los *realia* se convierte en el mundo cerrado de los hombres³⁰.

Por ésto es por lo que sorprende un poco menos la exaltada definición que Simmel da de la cultura: «el camino del alma hacia sí misma»³¹. Werner Sombart contempla a la cultura como «actividad del espíritu». Su definición del concepto responde perfectamente al espíritu de su época y de su nación. La cultura designa toda la obra del hombre (*alles Menschenwerk*). Es la creación humana que se contrapone a la creación divina que es la naturaleza. «Con cada acto que deja huellas duraderas crea el ser humano cultura.» El concepto así expresado se sustrae a cualquier relación con lo que ha sido creado y asimismo, no supone ninguna valoración. Sombart afirma que, en este caso, la cultura no posee ninguna significación particular que se oponga a la civilización. En este sentido, puede decirse que cada persona y cada país, así como cada época, tienen cultura. El contrario de la cultura no es la incultura, sino la naturaleza³².

A Sombart le cupo también la gloria de haber acuñado el binomio magistral de los «comerciantes y héroes» (*Händler und Helden*). La vulgarización de esta teoría supone que la civilización es propia de ingleses y franceses, que sólo buscan su expansión comercial e industrial, explotando los territorios y sus

²⁹ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3.ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (según la ed. de 1935). (Existe versión española en Península, Barcelona.)

³⁰ J. M. LOTMAN y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 42, 70.

³¹ G. SIMMEL, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988, p. 204.

³² W. SOMMART, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 2.ª ed., Berlín, Duncker-Humblot, 1956, pp. 77 y ss. La cultura se desglosa en cultura subjetiva, que forma el patrimonio individual de cada persona; y cultura objetiva, que designa a «todas las creaciones del espíritu que existen y se constituyen en el exterior de la persona individual». Es el Espíritu objetivado en formas diversas del ser. El ámbito cultural más representativo de la modernidad es la técnica, a la que Sombart dedica varias páginas destinadas a evidenciar su carácter singular, pero también su condición de medio, no de fin. *Ibid.*, pp. 83 y ss.

habitantes, sin otro ánimo que el lucro y la rapiña. No les guía la curiosidad científica «pura» (al estilo de Humboldt) ni el respeto al pasado de los pueblos que conquistan.

La visión romántica —o idealista, o alemana (que de todas estas formas puede designarse)— de la cultura, ha animado en buena medida el pensamiento de los principales antropólogos. Lévi-Strauss designa el objeto de estudio de esta disciplina como «condición humana» subrayando su naturaleza ambigua. Porque las tradiciones intelectuales, en su totalidad, conceden «una condición auténticamente humana a sus propios miembros, confundiendo a los otros con la animalidad». La etnología, denominación primitiva de la antropología, «se consagró con generosidad a descubrir la manera de conciliar la postulada unidad de su objeto con la diversidad». Para ello fue preciso que «la noción de civilización, que connota un conjunto de aptitudes generales, universales y transmisibles, cediera su puesto a la cultura, considerada en un sentido nuevo, en cuanto que ya denota otros tantos estilos particulares de vida, no transmisibles, comprensibles bajo la forma de producciones concretas —técnicas, usos, costumbres, instituciones, creencias— antes que virtualmente capacidades, y que corresponden a valores observables, en vez de a verdades o a éstas supuestas como tales».

La cultura es, en singular (e incluso, eventualmente, en mayúscula), siempre según Lévi-Strauss, «el atributo distintivo de la condición humana», pero, ¿cómo definir su naturaleza y cómo establecer cuáles son sus rasgos distintivos? La manifestación de la cultura se realiza con extraordinaria diversidad, en las cuatro o cinco mil sociedades que han existido o que incluso existen sobre la Tierra, y de las que se poseen datos útiles. Además hay que proceder a determinar si todas esas manifestaciones son equivalentes *per se* o si se supeditan a los juicios de valor que, en cualquier caso, pueden modificar su naturaleza y su sentido³³.

Pero la calidad del pensamiento humano es idéntica, tanto en los pueblos «avanzados» como en los «ágrafos». «Pese a las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad, la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades». La raíz de la diversidad es la raíz de la cultura: «para que una cultura sea realmente ella misma y esté en condiciones de producir algo original, la propia cultura y sus miembros deben estar convencidos de su originalidad, y, en cierta medida, también de su superioridad sobre los otros»³⁴.

Las condiciones de especificidad, singularidad y originalidad se reivindicaban por Alfred Weber en su *Historia de la cultura (Kulturgeschichte als Kulturosoziologie)*. Para este autor, el curso de la historia se origina en el trasfon-

³³ C. LÉVI-STRAUSS, *La mirada distante*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984. Idem, *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, 1993: es una de las síntesis mejor desarrolladas del autor, pp. 44-46.

³⁴ Idem, *Mito y significado*, 1.ª reimpr., Madrid, Alianza, 1990, pp. 35-40. Una crítica sutil al planteamiento anterior, por A. FINKIELKRAUT, *Die Niederlage des Denkens*, Hamburg, Rowohlt, 1989, pp. 60-64 (versión castellana, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988).

do casi impenetrable de la prehistoria, que sitúa en torno al año 3500 a.C., «mundo sin iluminación propia y a pesar de sucesos históricos, de una auténtica rigidez ahistórica», momento en el que surgen las llamadas grandes culturas. La cualidad principal de estas culturas consiste en haber efectuado el registro escrito de la visión que «la humanidad» —limitada al conjunto del propio ámbito cultural— tenía de sí misma y de su destino. El segundo rasgo significativo deriva del hecho de haber obtenido «resonancia histórico-universal» como «vehículos de la marcha del progreso humano y constructores de sus fundamentos». Los cuatro pilares de la historia se constituyen sobre la cultura egipcia, sumerio-acadia-babilónica, china e indostánica, que, a su vez, se asientan en las grandes llanuras del gigantesco bloque euro-asiático, como medio territorial homogeneizador.

A. Weber efectúa, por tanto, una revisión idealista jerarquizante del modelo idealista «igualitario» de Herder. Distingue con precisión entre lo que él considera «altas culturas» y los estados de barbarie o semi-barbarie, que se definen por su situación ahistórica o inconsciente (en sentido hegeliano) y su exclusión del curso natural «lógico» del progreso humano.

La cultura es, genéricamente, una concepción del mundo, que percibe e interpreta a éste según cuatro tipologías distintas: mágica, mítica, simbólica e intelectual. Ciclo que recuerda, en buena medida, la teoría de los tres estadios de Comte. Tales concepciones no se presentan en estado puro, sino que se solapan mutuamente. «Entre los primitivos se daban, y se dan —en la medida en que determinados pueblos han permanecido en situación de primitivismo— la concepción mágica de la vida y la concepción intelectual ordinaria a la vez, una junto a otra.» El «magismo» forma el núcleo de todas las religiones reveladas; el pensamiento mítico sufrió un proceso de clarificación merced al intelecto ya en la antigua Grecia, proceso que culmina en la visión intelectualizada del mundo, de tipo occidental, cualesquiera que sean los límites o el alcance de tal visión. La conclusión es que «en todas las zonas del Occidente mundial, si es que tiene que desarrollarse una nueva cultura, si es que tienen que ser dominados los duros y frágiles materiales de la vida contemporánea, la cultura antigua constituirá y deberá constituir una de las medidas y uno de los fundamentos de la vida espiritual». Occidente posee una «metafísica intelectualista» que subsiste como «la única interpretación científica del mundo». La crisis del mundo moderno se origina en los límites del intelectualismo: «ya no existe [...] ninguna otra metafísica universalmente necesaria». La *Weltanschauung* (visión del mundo) configura el *Weltbild* (imagen del mundo).

Occidente ha dispersado por todo el globo su «civilización externa», no sólo en forma de su economía y de sus configuraciones estatales sino también en forma de «conciencia ilustrada». La civilización y la economía occidentales «devoran y disuelven a los primitivos y a sus semi-culturas»; la conciencia ilustrada occidental destruye el «mundo de ideas, la metafísica y la religión de las altas culturas que habían continuado subsistiendo junto a Occidente».

¿Cuál es el planteamiento que subyace a este análisis? En primer lugar, ci-

vilización y economía van unidas. Los «comerciantes» de Sombart, ingleses y franceses, imponen su criterio mercantilista a los primitivos y sus semi-culturas. Hay, por tanto, varias gradaciones: «semi-culturas» y «altas culturas». La civilización es un proceso, pero la cultura sigue también un ritmo ascensional. La cultura no es material, sino espiritual: la historia de la cultura (*Kulturgeschichte*) es la historia del espíritu (*Geist- und Kulturgeschichte*); es el mundo de las ideas, la metafísica y la religión, al que sólo llegan las «altas culturas» como la hindú o la china, que coexisten con la occidental y que son atacadas por la acción disolvente del pensamiento ilustrado. ¿Y qué es el pensamiento ilustrado sino el racionalismo especulativo de origen francés, acompañado del empirismo utilitarista inglés, en segundo término?

La atomización del pensamiento es una de sus consecuencias más temibles, porque conduce a la atomización de la realidad, que deja de ser percibida como un todo unitario. El mundo moderno contempla una realidad fragmentada, discontinua, donde las fisuras son grietas y rupturas, no surcos en los que sembrar ideas para que el pensamiento fructifique. La razón se agota en el fondo paralizante de la duda.

No en vano, los fascismos reclamaban la acción como único principio intelectual. Weber analiza esta actitud situando su origen intelectual en una reivindicación de Gianbattista Vico, «*factum est verum*». Quien actúa, crea la forma de vida y el conocimiento de ésta. Este supuesto impregna la actuación «inconsciente» de todas las concepciones del mundo.

Weber aventura la existencia de nuevos «cuerpos históricos» para dar cohesión al futuro. Es significativa también esta dimensión teleológica: la historia no dota de sentido, sino que *es* el propio sentido. Los factores capaces de estructurar el futuro son de tipo organizativo (el primero) y de índole «ánmico-espiritual» (el segundo). El factor organizativo se desdobra en una vertiente económica —el capitalismo— y en otra, política, que es la organización política mundial. El factor anímico-espiritual se fija en los «diversos grandes grupos humanos» como hábitos psicológicos. Estos grupos humanos no son otra cosa que una clasificación sumaria de las razas, realizada por Weber sobre los tipos «blanco, amarillo, cobrizo y negro». Les atribuye características psíquicas diferenciadas, lo que no deja de ser chocante ... hoy, no tanto en 1935. A pesar de todo, hay que tomar esta aseveración más como un rasgo de ingenuidad, derivado del *Zeitgeist*, más que como una manifestación recalcitrante de racismo.

Weber habla en tonos proféticos de un «Occidente mundial», no exclusivamente «blanco». Comprendería Norteamérica, Centroamérica, Sudamérica, Africa del Sur y Australia, más el viejo mundo europeo. Otros «cuerpos históricos» serían Asia (bajo el lema racial «Asia para los asiáticos»), dirigida por Japón como potencia industrial que se extiende por el Pacífico, con el capitalismo como motor. La Rusia bolchevique constituye otro cuerpo histórico diferenciado, en virtud del comunismo. Su futuro, como tal, es impreciso a juicio de A. Weber. *Ex post* es fácil apuntarse el tanto de su aseveración. Los restantes cuerpos históricos son Asia Menor —con el Islam como estructura fija sub-

sistente— y la India, fundada social e históricamente de forma diversa al resto del Lejano Oriente.

Hay, por tanto, cinco cuerpos históricos. En el futuro predicho por Weber éstos se hallarán bajo la influencia del progreso técnico moderno. El fenómeno que les marcará de un modo más inmediato e indeleble es la «irrupción de las masas desde abajo». Allí donde la vieja cultura no es productiva («lo viejo no se ha desarrollado todavía lo suficiente y lo nuevo no se ha incorporado todavía lo bastante») no podrá haber ninguna «creación con importancia universal para el mundo». Por eso, el futuro político puede corresponder a las masas de población, crecientes y emergentes; el futuro cultural seguirá anidando en el Occidente mundial.

En cualquier caso, esta constatación no implica más que una nueva exigencia: la humanidad como ideal abstracto ha dejado de existir. El occidental ha perdido la idea de misión universal, consistente en «asimilar a sí mismo al extranjero». Por el contrario, la nueva concepción impulsada por Weber debe conservar lo extraño, lo extranjero, sobre su propia base, «tal y como se ha formado a sí mismo», respetando la dignidad de cada particularidad. La humanidad conoce diferencias. Es concreta.

La paradoja irresoluble del mundo moderno se enclava, según Weber, en el desgarramiento entre esa humanidad diferenciada, concreta, adscrita a las peculiares concepciones del mundo que supone una pertenencia a los cuerpos históricos determinados, y el fenómeno del declive de la cultura de las «clases superiores», arrasada por la ascensión espiritual de las masas, que, a su vez, implica el «mayor retroceso de la conciencia ilustrada que la humanidad haya nunca visto». Weber prevé una «era espiritualmente simplificada», que abarcará todo el globo y que no contiene el germen de ninguna religión revelada nueva ni de ninguna especie de filosofía de validez universal.

La masa flota en un tristísimo estado, porque se ha elevado lo suficiente para poder prescindir de la magia y del mito, pero aún no ha alcanzado el estadio de la metafísica intelectual o la revelación religiosa renovada³⁵.

La parte de la cultura que es aplicable tanto a la masa como a la *élite* es la civilización, entendida en el sentido estricto y relativamente superficial de ciertos usos y costumbres que surgen como experiencia organizada de un modo de vida que representa una nueva condición humana que se opone al estado selvático. La reducción convencional del concepto que es más apropiada se orienta a una asimilación de «civilización» con su cualificación propia de «occidental», en sentido amplio, no ya sólo como *modo de vida*, sino como *modelo de vida*.

³⁵ A. WEBER, *Historia de la cultura*, 11.ª reimpr., México, FCE, 1980, pp. 12-13, 329-353.

4. CIVILIZACION Y CULTURAS, ¿EMANCIPACION O SERVIDUMBRE?

Si en la Antigüedad hubo además de «culturas», varias «civilizaciones», en la actualidad existe, unido a «cultura» y «culturas», una gran «civilización», con pretensiones hegemónicas, cuyas dimensiones se expanden en sentido cualitativo y cuantitativo. Las antiguas civilizaciones, extintas o subsumidas en el proceso de la civilización actual, son identificables fácilmente, sobre todo a partir de la inmensa labor realizada por Toynbee. La historia de la humanidad es para este autor una sucesión de padre a hijo de veintiuna civilizaciones diferentes. Para él la idea de civilización no es idéntica a «ciclo de civilizaciones», sino que es sinónima de «sociedades civilizadas». Por ejemplo, disocia en el cristianismo ortodoxo oriental una sociedad bizantina ortodoxa y otra, rusa. De la civilización china separa la japonesa y la coreana. Toynbee no admite el concepto de «desarrollo progresivo» y el insostenible esquema de Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea³⁶.

La clasificación de Toynbee se remite, como es natural, al campo de las civilizaciones exploradas, de las que existen datos y testimonios bien fundados. En el mundo actual el catálogo civilizatorio parece exhaustivo y exhausto, aunque quedan posibilidades abiertas al discurrir de las nuevas investigaciones. ¿Qué decir de la Atlántida de Platón, cuya existencia no se ha podido demostrar, pero que ha inspirado una literatura que comprende unos veinte mil volúmenes? ¿Qué ocurre con las civilizaciones negras de Africa investigadas por Leo Frobenius? Aunque parezca imposible, aún quedan enigmas contenidos en la propia noción de «paradigma», en este caso, el paradigma cultural-civilizatorio. Cabe imaginar qué ocurriría si se cambia el paradigma³⁷.

El concepto de civilización moderna por excelencia que bosquejaron E. Durkheim y M. Mauss ostenta varios caracteres definitivos. El primer rasgo que asombró vivamente en su día a estos autores, es su carácter internacional y supranacional. Esta apreciación depende de la escala con que se mida al sujeto portador de la civilización —sea éste un pueblo o una unidad social— y que sea, precisamente, el hecho civilizatorio el que le distingue con precisión de las demás. El criterio es político: «la civilización no sólo es independiente del criterio político, sino que lo rodea (encierra) como uno de sus elementos».

Las civilizaciones particulares (nacionales, regionales) se disuelven en una única civilización que reviste ciertas peculiaridades en sus relaciones con los diversos grupos, pero que ha adquirido un margen notable de autonomía. La civilización occidental moderna es fácilmente perceptible en su fenomenología: usos, artefactos, actitudes.

³⁶ A. TOYNBEE, *Historia de las civilizaciones* (varios vols.), Madrid, Alianza, 1988. Un resumen de las civilizaciones enumeradas por Toynbee, vid. la curiosa y «desgastada» obra de C. W. CERAM, *Dioses, tumbas y sabios*, 1.ª ed., Barcelona, Destino, 1975, pp. 402-403.

³⁷ La presencia del «enigma» en el «paradigma» es una aportación de T. S. KUHN, *op. cit.*, pp. 68 y ss. Cf. el desarrollo del enigma de las civilizaciones perdidas en C. W. CERAM, *op. cit.*, pp. 403-408.

El rasgo siguiente proviene de su solvencia interna, como sistema complejo y solidario. El sistema integra no sólo realidades materiales, sino que éstas son, simultáneamente, expresión del mundo de las ideas, las creencias, o los valores contenidos en la propia civilización³⁸.

La civilización moderna parece obedecer al designio de abarcar a la humanidad en su conjunto, de ser *la* civilización humana, superpuesta a la diversidad cultural. La uniformidad, la estandarización, el libre acceso a los bienes civilizatorios, puede contemplarse con desdén, como deshumanización, como pérdida de valores autóctonos, o, por el contrario, puede ser vista como el paso de la inhumanidad primitiva, el estado selvático (canibalismo, castraciones rituales, tortura, prácticas infamantes) a un estado de bienestar que garantice fundamentalmente los derechos humanos.

Las prácticas, tanto estatales como individuales, se encaminan a una adopción del modelo civilizatorio en todo aquello que no comporte más responsabilidades que los beneficios inmediatos que se adquieren. El comercio de armas florece, a nivel mundial, sobre este supuesto (por escoger el ejemplo más radical), aunque la infinitud de los matices perceptibles en otros ámbitos de la vida humana, no es menos hipócrita.

La civilización aparece, no como un estado actual, como un «ser», sino como un «deber ser» permanente, como una aspiración sintética que se funda en valores racionales, objetivos. La civilización no es sentimental. Interesa subrayar, de todas formas, el componente axiológico que subyace al concepto de civilización. El antropólogo Clyde Kluckhohn intentó realizar en Harvard un vasto proyecto que clasificase, mediante el método comparativo, los sistemas de valores implícitos en grandes formaciones culturales. Sin salir del relativismo cultural, su propósito consistía en establecer un mínimo de valores universales. Pero, en el intento, que fue muy notable aunque no dejó consecuencias perdurables, puede percibirse una fuerte implicación que Louis Dumont califica de «sociocéntrica», en el sentido explícito de «blanco», «americano», e, incluso, «puritano». «Valor» equivale entonces a «jerarquía» como englobamiento del contrario dentro de la «ideología moderna», que forma el «conjunto de representaciones comunes características de la civilización moderna»³⁹.

Las raíces de esta «ideología moderna» parten de la noción de *civilité*, que obtuvo su significación para la sociedad occidental en la época en que el

³⁸ E. CALLOT, *Civilisation et civilisations*, París, Berger-Lévrault, 1954, pp. 47-49. Esencial es el aporte clasificatorio de Oswald Spengler; es interesante porque fue muy influyente en su época: se proponía observar la cultura en el tiempo como un ente vivo, sometido a leyes orgánicas: toda cultura (ente superior) concluye siendo una civilización (ente degradado). Contempla el desarrollo cultural como un proceso estacional, dividido en primavera, verano, otoño e invierno. Vid. O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, t. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 85-86, donde se expone su complejo esquema.

³⁹ L. DUMONT, *op. cit.*, pp. 245 y ss., tb. «Glosario», pp. 277-279. Vid. tb. C. KLUCKHOHN, «An Anthropologist looks at the World», en *Mirror for Man*, Nueva York, McGraw Hill, 1949, pp. 262-289.

mundo caballeresco tocaba a su fin, así como la unidad de la Iglesia, dividida por la Reforma. El término encarna un período en la evolución que se prefigura como matriz para la definición de un sistema de costumbres específico, el occidental. La *civilité* representa simbólicamente una formación social que se manifiesta en diversas nacionalidades y en distintas lenguas. Adquirió su sentido y su función en el segundo cuarto del siglo XVI, como expresión de la situación, autoconciencia, y rasgos característicos de la sociedad cortesana. La obra clave es la ya citada *De civilitate morum puerilium*, de Erasmo, que ha alcanzado las ciento treinta ediciones (de ellas, trece en el siglo XVIII)⁴⁰. La *civilité* es, esencialmente, una modificación del comportamiento a nivel individual (introyectada, introvertida), y a nivel colectivo (proyectada, extrovertida), que posibilita, en una primera instancia, la inclusión en el mundo cortesano del Absolutismo. La base del proceso se sitúa en una visión estética, formal, de la vida, que actúa, de manera principal, en la represión de los actos naturales que puedan resultar ofensivos: son las buenas maneras, que, de una forma totalmente directa, enlazan con la buena crianza, en alusión al proceso de socialización que se inicia en la infancia. Control, represión, dulcificación, enmascaramiento: el descarnado mundo de la aristocracia medieval se transforma en un universo de relativa armonía, en el que se atemperan las manifestaciones más desagradables de la *humana conditio*. El talante que animaba en sus orígenes a un segmento reducido del complejo social —los cortesanos— se expandió, principalmente a lo largo del siglo XVII en Francia, a través de la *noblesse de robe*, y en Inglaterra y los Países Bajos, a través de la burguesía comercial, para constituirse de *civilité* en «civilización», a partir del siglo XVIII.

Las buenas maneras pasan a formar parte del acervo común de la nación, entendida como concreción de la clase social más amplia que ha accedido lentamente al poder, sea éste económico o político (a partir de 1789), pero que, en cualquier caso, es fáctico.

El círculo de la civilización se describe como un mecanismo que contempla la coacción social y la autocoacción, sin que pueda establecerse de antemano y de ningún modo que en el proceso civilizatorio se contenga un programa «consciente» o «racional», que persiga de manera premeditada tal objetivo, a modo de planificación. El planteamiento coincide con el problema general del cambio histórico, que, según Norbert Elias, evidencia la influencia de numerosas variables sujetas a la denominación genérica de los *alea*, pero que también muestra una cierta organización estructural en forma de orden y dirección.

Respecto del orden, éste depende de la interdependencia de los seres humanos y obedece a un tipo muy concreto de relaciones. Este orden es «más fuerte y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos aislados que lo constituyen». La dirección se deriva del propio orden de interdependencia: el resultado es un aumento de la complejidad (en el sentido de Edgar Morin)⁴¹.

⁴⁰ Referencia de otras obras importantes para el concepto de *civilité*, por N. ELIAS, *El proceso...*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

⁴¹ E. MORIN, *Ciencia con consciencia*, 1.^a ed., Barcelona, Anthopos, 1984, pp. 318 y ss.

La situación se plasma con toda nitidez en la fórmula de Elias: el proceso, rastreable en los tiempos más primitivos de la Historia occidental hasta hoy, consiste en una diferenciación progresiva de las funciones sociales como consecuencia del aumento de la presión de la competencia social. «Cuanto más se diferencian las funciones, mayor es su cantidad, así como la de los individuos de los que dependen continuamente los demás para la realización de los actos más simples y más cotidianos.» Se hace preciso ajustar el comportamiento a un número creciente de individuos; la trama de las acciones se vuelve más rígida y más diversificada para posibilitar el cumplimiento de la función social individual. La regulación es consciente, pero también subconsciente: se producen mecanismos automáticos de ajuste del comportamiento, de manera que éste encaje en lo que se considera socialmente correcto. La transgresión de los límites se considera una infracción: la penalización está siempre presente, en forma de miedo individual o de sanción colectiva⁴².

CONCLUSIONES

Individuo o sujeto, persona o ser humano, el hombre/la mujer del siglo XX vive a largo de su vida —que, en principio, será tan prolongada como lo permita augurar el grado de desarrollo, de «civilización», que haya alcanzado la nación en la que le haya tocado nacer— inmerso en varios «mundos» (o fragmentos de la totalidad o de las totalidades a las que tenga acceso por el sistema educativo, religioso, cultural que eventualmente le rodee). Hay mundos imaginarios pero también reales que se excluyen entre sí; hay otros que son compatibles. El mejor de los mundos posibles es quizá —y esta es una apreciación personal, aunque compartida con las mentes más lúcidas del momento presente, tanto de la ciencia «dura» como de las humanidades— el mundo que posibilita la apertura, tanto la de los individuos como la de los «mundos». El único mundo que puede aspirar a la supervivencia es aquel que se define como un «sistema abierto», según el postulado de Ludwig von Bertalanffy, Edgar Morin o Jesús Ibáñez.

La inserción del individuo en los diferentes tipos de sociedad que existen en el mundo de hoy —más diacrónico que sincrónico— marca su pertenencia o su exclusión al «mundo civilizado». La diatriba ya no es tanto estar «arriba» o estar «abajo», ser «más» o ser «menos», algo que remite a las relaciones de asimetría vertical, sino estar «dentro» o estar «fuera», formar, dentro del sistema, parte de la estructura, o esperar, fuera del sistema, a que éste le incorpore a uno: en forma de trabajador, de mano de obra inmigrante, de curiosidad cultural o turística (lo que, en la cultura de masas viene a ser lo mismo). Esta precisión, en apariencia formulada de un modo tan simple o quizá tan tajante, plantea/resuelve la paradoja de las «dobles pertenencias», fenómeno tanto más

⁴² N. ELIAS, *El proceso...*, *op. cit.*, pp. 405-453.

radical cuanto más «primitiva» sea la cultura de origen del individuo. La palabra clave, en este punto, sería «inocuidad»⁴³.

¿Hasta qué punto es inocua la civilización? ¿De qué manera influye el uso de utensilios de plástico en las prácticas tradicionales? La elección de estos objetos no es, en modo alguno, casual. Su tecnología secundaria, una vez procesado el petróleo y los demás componentes químicos que lo constituyen como tal (y que se realiza mediante procedimientos occidentales muy sofisticados), resulta plenamente accesible a cualquier sociedad, por atrasada que esté. De esta forma, el recipiente de plástico convive con formas arcaicas, incluso prehistóricas, de manipulación de los recursos naturales. Todavía no se ha determinado con precisión de qué forma estos objetos desintegran o integran a las culturas primitivas. Las consideraciones occidentales al respecto pueden adolecer en buena medida de deformaciones ideológicas o simplemente, estéticas. Resulta desagradable para la edulcorada ideología turística occidental, que busca y paga lo «auténtico», la visión de un tuareg o un yanomama que conserva sus alimentos o su agua en un barreño de estrepitoso color azul, en lugar de hacerlo en una genuina calabaza o en una piel de cabra. Falta la reflexión hermenéutica acerca de la interpretación vivencial del propio indígena. Pero también aparece otra carencia fundamental, articulada en torno a otra pregunta, ¿hasta qué punto es inocua la noción de cultura primitiva? ¿No se estará condenando a los «salvajes» a constituirse en una especie de «reserva natural del hombre» a modo de Museo de Ciencias Naturales viviente?

Conste que, en el juego de las preguntas, va implícita la jugada de las respuestas.

⁴³ El término «primitiva» en este caso no designa una estimación personal valorativa en sentido negativo, sino una condición de alejamiento del patrón occidental actual, que es el que se viene manejando como sinónimo de «civilizado».

RESUMEN

Cultura y civilización son términos que, de forma coloquial, suelen emplearse indistintamente, como si se tratasen de vocablos sinónimos. Sin embargo, esta aparente univocidad no lo es en absoluto si se rastrea su «sociogénesis» (N. Elias) como conceptos que expresan realidades, sentimientos, percepciones, por completo diferentes. Corresponde a Norbert Elias el estudio magistral de este proceso. Su análisis, prolongado en algunas de sus facetas, en la reflexión de Louis Dumont en torno a la filosofía de Herder, y completado perspicazmente con la aportación crítica de Alain Finkielkraut acerca de este mismo fenómeno, constituye un instrumento excepcional para intentar sintetizar mediante los propios elementos discursivos occidentales y a partir de sus propios orígenes intelectuales, algunas manifestaciones del pensamiento de raíz no intrínsecamente occidental, y hacerlas, si no del todo comprensibles, sí, al menos, abordables: la iluminación propia desde «la otra orilla», la visión de uno mismo desarrollada a partir de los asombrados ojos del «salvaje» (ficticio) es un truco hermenéutico que ha gozado siempre, al menos desde Tácito, de partidarios muy notables en la historia del pensamiento de todas las épocas y lugares.

A finales del siglo XX el mundo parece estar regido por la soberana ubicuidad del principio de incertidumbre. Atender a los orígenes puede servir para moverse, con relativa seguridad, dentro de los límites de la wittgensteiniana «certeza»: el debate entre cultura y civilización, despojado de los rasgos chauvinistas que enfrentaron a franceses y alemanes en el anterior cambio de siglo, marca la tónica de un nuevo debate finisecular, el que contrapone las supervivencias de la modernidad con las adherencias de la tradición en un reto que algunos denominan «postmoderno».

ABSTRACT

It was Norbert Elias, the great master of us all, who initiated the study of civilization as a process. Some of the most relevant aspects of his analysis can be elonged through L.Dumont's works, especially taking into consideration his studies on Herder's philosophy of culture. Starting from a very different perspective, it can be also completed through the critical approach that A. Finkielkraut establishes to the same phenomenon.

Anyhow, N. Elias huge work provides an extraordinary intellectual instrument, allowing a synthetic and comparative view of these very complex concepts which are culture and civilization and its historical «sociogenesis». It designs, also, a comprehensive frame that, emerging from the Western culture/civilization roots, also can be fruitfully used in our attempt to come closer to other cultural expressions and realities, adopting a more hermeneutical attitude. This particular aspect seems absolutely relevant today. It does not seem unreasonable to imagine that a new elucidation is possible if we make some efforts trying to review our convictions and values from a different point of view, mainly from the «Other Side» or the «Other Shore».

The self-indulgent vision of ourselves can be confronted to the «astonished» eyes of the «Others» (E. Lévinas), the so called «Savages». As intellectual game or philosophical resort, this trick has been widely used—at least since Tacitus times, who confronted the German virtues to the decadent Roman customs—and it has achieved a large success: reflected into the mirror, our image reveals our secrets.

Today's world seems to be ruled by the ubiquitous principle of uncertainty (W. Heisenberg). Our proposal is based on the objective consideration of our intellectual origins and traditions, in order to establish our real possibilities to act within the margins of a relative «certainty» (L. Wittgenstein). The discussion about the preeminence of culture above civilization (and *vice-versa*), deprived of the chauvinist misunderstandings and bitter topics that poisoned the relations between Germany and France at the last century's change, perhaps gives us the key to build a new debate and, eventually, to find creative solutions to the disagreements of today.

Mutually overlapped, Modernity and Tradition shape a part of our day-to-day experience. In a moment that Modernity has to survive surrounded by considerable remnants of Tradition, which emerges every day in a more and more violent way, showing its darkest face (fundamentalism, ethnic nationalism, intolerance, racism...), we can describe this challenge as the nodal point of Postmodernism.