

**Fernando Silva Santisteban**

**Variaciones sobre un  
mismo término  
(los problemas de la cultura)**

Con el término “cultura” se designan distintas realidades; algunas contradictorias. En este artículo se revisan estas contradicciones, se hace referencia al proceso como han aparecido los distintos significados del término, se busca explicar los alcances del concepto antropológico de cultura como la forma más racionalizada de emprender cualquier aproximación a la problemática social, y se da cuenta de los nuevos puntos de vista que han surgido en el entendimiento de esta categoría.

Comúnmente se emplea el término “cultura” para referirse a determinadas formas de conocimiento o facultades intelectuales cultivadas por la lectura y la preocupación especial por ciertos campos más o menos especializados del orbe intelectual, como son el arte, la filosofía, la historia, los idiomas o la literatura, así como la erudición y el refinamiento. Y se califica de “culto” a quien los posee; en contraposición, a un hombre poco instruido o de modales vulgares se le denomina

“inculto”. Lo mismo sucede con los pueblos o con los grupos humanos a los que se califica de “cultos” o “incultos” según su desarrollo social, económico o político. Es éste el concepto más común del término que en agregados sociales como el nuestro presupone una reducción elitista de la cultura, puesto que la ilustración, el refinamiento intelectual y la depuración estética, así como las maneras elegantes corresponden a los sectores más cultivados de las clases dominantes.

Éste es el sentido con el que se han instituido programas y páginas “culturales” en los medios de comunicación. Así, un periódico nos trae la noticia de que “Lima tendrá un soñado gran parque dedicado a la cultura”. Con el mismo sentido se usa el término para referirse a instituciones y actividades culturales. De esta manera se considera la cultura como una especie de complemento de la educación, un deleite intelectual o una actividad propia de las sociedades desarrolladas. Es la misma noción bajo la cual se han erigido entidades importantes como la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, la Unesco, el Departamento de Cultura de la OEA o los institutos de cultura. Es el sentido, llamémosle humanístico, con el que se viene utilizando el término cultura desde la época de los romanos.

De otro modo se emplea la palabra cultura para referirse al conjunto de manifestaciones con que se expresa la vida tradicional de un pueblo o de un grupo de sociedades en lugares y épocas determinados, así nos referimos a “las” culturas griega, maya o mochica. Este concepto de cultura es esencialmente histórico y no ofrecía mayores problemas epistemológicos hasta que se le opuso un concepto arbitrario de civilización, de acuerdo con los postulados del neokantismo y de la filosofía idealista alemana. Felizmente, la contradicción conceptual ha sido posteriormente salvada, como veremos después.

También se usa el término con cariz más o menos antropológico o sociológico, cuando se hace referencia a una forma de vida o de comportamiento de un determinado sector social, diferenciándolo explícitamente, como cuando se dice “la cultura de los estibadores de los muelles de Nueva York”, “la cultura combi”, o se la refiere a un género de vida económica, política o valorativa, como cuando se hace referencia a la “cultura de la pobreza”, “cultura de la dominación”, “cultura de la violencia” o “cultura de paz”, poniendo énfasis en la naturaleza o cualidad de conducta que se quiere destacar. Algunas de estas formas pueden distinguirse con mayor propiedad como subculturas.

Ahora bien, son conceptos tradicionales y su empleo no acarrearía mayores preocupaciones epistemológicas si sólo se tratase de nociones vagas o polivalentes. El problema es que existen instituciones sociales con funciones importantes que no pueden desarrollarse adecuadamente o que no pueden desarrollar políticas efectivas porque bajo estos conceptos no se puede alcanzar el entendimiento real de sus objetivos. El contrasentido se da porque existe un concepto funcional, razonable y mucho más amplio de cultura formulado en el campo de las ciencias sociales, específicamente de la antropología, que no es muy conocido y, menos, usado más allá del ámbito de los científicos sociales.

Es así que, como lo ha expresado Marshall Sahlins:

Cuando no se distingue entre ‘cultura’ en el sentido humanista y tradicional del término, y cultura en su connotación antropológica se originan confusión y desajustes conceptuales, tanto en el discurso académico como en el orden político. Así, desde el punto de vista antropológico, la expresión ‘relación entre cultura y economía’ carece de sentido, puesto que la economía forma parte de la cultura de un pueblo... (Sahlins, 1997: 15).

En nuestro país, por ejemplo, tanto en el orden común y corriente cuanto en los órdenes político y aun académico (sobre todo entre los economistas) mucho más preocupan las cosas de la economía que las cosas de la “cultura”, por el significado tan restringido e incluso secundario con el que se entiende la cultura.

En el orden académico el concepto de cultura ha sido objeto de especial preocupación, ya que para la antropología como para las demás ciencias sociales, por las propias características con que se ha venido identificando la condición humana, había que hallar un concepto estructurado y discernible que comprendiese todos los atributos de la vida social humana con relación a lo que Stocking llama lo interno, lo ideacional, lo integrativo y lo total (Stocking, 1966).

Después de numerosas propuestas y confrontaciones, si bien no se ha logrado establecer un concepto único y universalmente aceptado de cultura, en términos generales, los científicos sociales están de acuerdo sobre determinadas condiciones que hacen de la noción de cultura una abstracción válida para significar un todo integrado, funcional y razonable.

Como lo han expresado Kroeber y Kluckhohn, la noción de cultura es para la antropología como la de gravedad para la física, de enfermedad para la medicina o de evolución para la biología; es decir, la piedra fundamental alrededor de la cual se estructura la disciplina (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 3) y no sólo para la antropología sino para las ciencias sociales en general. Malinowski se refiere a la cultura como “the most central problem of all social science” (1939: 588).

En el orden político, es decir, en lo concerniente a la actividad pública, el problema es más significativo, puesto que la noción tradicional de cultura constituye el principal escollo por el cual la manera como se viene entendiendo el

funcionamiento de la acción social frente a la educación y al desarrollo, a la organización política, al derecho, a los conflictos y a otros aspectos importantes de la vida social, no permite comprender racionalmente la naturaleza de los problemas, ya que se interpreta a la cultura como un aspecto secundario, dependiente de los demás, y no como debe entenderse, es decir, como algo válido por sí mismo y, sobre todo, como la clave para la comprensión de la mecánica de los fenómenos sociales.

A la educación, por ejemplo, de ordinario se le entiende y por ello se le maneja solamente como al tipo de actividad que se desarrolla en las instituciones que se les llama educativas (escuelas, colegios, institutos, universidades, etc.), así como por el género de actividades que se llevan a cabo de acuerdo con una “política educativa”. Pero la educación constituye un proceso muchísimo más amplio y de mayores alcances porque llega a todas las formas de la vida social, ya que no es otra cosa que la transmisión sistemática de cultura, de acuerdo con las aspiraciones, patrones culturales y valores de cada sociedad. La educación, como la democracia y el propio desarrollo no son fines en sí mismos, son medios para alcanzar el bienestar social, que es naturalmente la base del bienestar individual. En las actividades humanas la materia prima fundamental es el conocimiento, como el atributo del hombre que lo conduce hacia su propia protagonización a través de las categorías básicas que lo guían, cuales son la razón, la libertad y la reciprocidad, principios fundamentales de los que emanan la justicia, el derecho y los valores. Todo esto constituye la cultura, como un *continuum* indesligable, pero discernible y manejable.

Así, pues, en cuanto al significado común y corriente de cultura como “actividades intelectuales y artísticas” sería mu-

cho más práctico y efectivo –como sucede en algunas sociedades– referirse a cada una de ellas por su propio nombre y naturaleza.

## **Transformación del concepto de cultura**

La palabra cultura deriva del latín *cultus*, del verbo *colere*, que quiere decir cultivar (*colonus*, cultivador, colono). También significaba entre los romanos acción de honrar y venerar principalmente a los dioses –*cultus*– de donde viene “culto a los dioses, “culto a los muertos”, “culto a la belleza”, etc. Fue Cicerón (106-43 a.C.) quien difundió el término con sentido metafórico, cuando en sus *Disquisiciones tusculanas*<sup>1</sup> comparó el espíritu de un hombre vasto con un campo sin cultivar y a su educación y formación espiritual como el cultivo de ese campo. También Cicerón escribe la frase *cultura animi philosophía est* (el cultivo del alma es la filosofía). Así, pues, la palabra cultura deriva de una metáfora y pasó con ese carácter a casi todas las lenguas europeas.

Este concepto clásico de cultura como proceso de formación intelectual excluía las actividades utilitarias, las artes y el trabajo manual, a los que despectivamente se les aplicaba el término “bausano”, juzgado propio de esclavos.

En la Edad Media el ejercicio de lo que hoy se entiende comúnmente por cultura conservó su carácter aristocrático y contemplativo propios del ideal clásico. Pero bajo el cristia-

---

1. *Tusculanae Disputationes*, célebre tratado filosófico que comprende cinco libros, escrito por Marco Tulio Cicerón entre los años 45 y 44 a.C., en el que se reproducen cinco conversaciones tenidas en cinco días en la villa de Túsculo.

nismo el concepto se tornó en instrumento principal de la preparación del hombre, a través de sus deberes religiosos, para la vida ultramundana; así pasó a identificarse fundamentalmente con el culto religioso.

El Renacimiento cambió el carácter contemplativo de la filosofía, destacando la condición activa de la sabiduría. Pico de la Mirándola y Carlo Bovillo insistían en que a través de la sabiduría el hombre llega a su realización total. La cultura fue entonces sabiduría. Desde luego, reservada a unos cuantos, ya que el sabio se separaba del resto de la humanidad por su carácter metafísico y por su propia moral. Juan Luis Vives (1492-1540), en su obra *De disciplinis*, trazó un cuadro de la decadencia de los conocimientos en su tiempo, que atribuía al extravío y deformación de los libros antiguos, a la ignorancia de la dialéctica y las humanidades y a la soberbia intelectual a lo largo de la Edad Media, rescatando la expresión *cultura animi* dentro del ideario pedagógico de la época. Vives también emplea las expresiones *cultus animi*, *animun escolere*, *cura animi* y *animam formare*, por lo que Ortega y Gasset sostiene que en *De disciplinis* (1531) es donde se encuentra la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura (Sobrevilla, 1996: 20).

Sorprende que en la eclosión del Renacimiento y en toda su plenitud, con el florecimiento del arte, la revaluación de las tradiciones clásicas, el surgimiento de una nueva literatura y la aparición del pensamiento moderno no se usara la palabra cultura para significar una categoría intelectual en la que se conjugaran todas estas cualidades del “espíritu” humano. Y es que el sentido figurado con que se viene usando la palabra “cultura” es bastante posterior. Después de su aparición en la antigüedad romana, en las obras de Cicerón, y después de cobrar también el significado de culto religioso, su uso desa-

parece prácticamente para volver a reaparecer con otros contenidos a mediados del siglo XIX cuando los filósofos, historiadores, etnólogos y otros investigadores se dan cuenta de que para las cosas humanas hay un denominador común más significativo.

La Ilustración trató de eliminar el cariz aristocrático de las formas de comportamiento que denominamos “cultas” al proponer la máxima difusión de algunos atributos del ejercicio intelectual y artístico por considerarlos instrumentos de renovación de la vida social e individual y no patrimonio de los doctos. Acerca del concepto del hombre en la Ilustración y el planteamiento del concepto de cultura que se propuso después en el seno de la antropología, escribe Clifford Geertz:

El nacimiento de un concepto científico de cultura equivalía a la demolición (o, por lo menos, estaba relacionado con ésta) de la concepción de la naturaleza humana que dominaba durante la Ilustración –una concepción que, dígame lo que se dijera en favor o en contra de ella era clara y simple– y a su reemplazo por una visión no sólo más complicada sino enormemente menos clara. El intento de clarificarla, de reconstruir una explicación inteligible de lo que el hombre es, acompañó desde entonces todo el pensamiento científico sobre la cultura. Habiendo buscado la complejidad y habiéndola encontrado en una escala mayor de lo que jamás se había imaginado, los antropólogos se vieron empeñados en un tortuoso esfuerzo para ordenarla. Y el fin de este proceso no está todavía a la vista (Geertz, 1997: 43).

En España a quienes escribían con estilo metafórico y rebuscado se les bautizó como culteranos y Quevedo les llamó “culteros”.



Según Marvin Harris, quien puso las bases sobre las que, más de doscientos años después, los antropólogos habrían de construir la primera definición formal de la cultura, fue el filósofo inglés John Locke (1632-1704), y su libro *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) fue el precursor de las ciencias modernas de la conducta, incluidas la psicología y la antropología cultural, que subrayan la relación entre el medio condicionante, el pensamiento y las acciones humanas (Harris, 1979: 9). Y es que Locke aclara y sintetiza una ya larga preocupación por la cuestión epistemológica de cómo se llegan a establecer en la mente el conocimiento y las ideas humanas: “Supongamos que la mente es como un papel en blanco, sin letra ni idea alguna. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde procede esa vasta provisión con la que la bulliciosa e inagotable fantasía del hombre la ha pintado con una variedad casi infinita? ¿De dónde ha recibido todos los materiales de la razón y del conocimiento? A eso respondo con una sola palabra: de la experiencia. En ella se funda todo nuestro conocimiento, de ella deriva” (Locke, 1690: cit. por Harris, 1979: 10).

Más tarde el término cultura pasó a significar actividades intelectuales y recreativas con las que entretenían sus ocios las personas bien educadas y de buen gusto, como el deleite del arte, la conversación exquisita, la crítica erudita, significado con el que aún se conserva como interpretación común.

Con un atributo en genitivo, *cultura animae* o *cultura vitae*, que designaban respectivamente los conocimientos y capacidades espirituales del hombre y las cualidades y condiciones de la vida social, siguió usándose hasta fines del siglo XVIII. El concepto de cultura en el sentido de conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas, con carácter extrasomático y transmisibles por mecanismos diferentes

a los de la herencia biológica, no existía en 1750 (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 284).

En 1781, Johann Christoph Adelung publicó en Leipzig su libro *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*, una historia resumida de la cultura humana en ocho períodos, en la cual compara los estados de la cultura con la edad de los hombres –metáfora que fue utilizada después por Spengler, quien empleó también la figura de las cuatro estaciones– y se refiere a la cultura como a la “transición de una condición sensorial y animal hacia el tejido cerrado de interrelaciones de la vida social humana”, a lo que agrega una definición: “la cultura consiste en la suma de conceptos definidos y en el perfeccionamiento y refinamiento del cuerpo y las maneras”. No obstante, vuelve a la idea tradicional de cultura para señalar que “la cultura del espíritu [el cultivo del espíritu] consiste en la suma de conocimientos siempre creciente que tiene por necesidad la naturaleza humana” (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 35 y ss).

Jacob Burckhardt (1818-1897), uno de los más grandes historiadores del siglo pasado, es considerado como el verdadero fundador de la historia de la cultura. De su obra dice Alfonso Reyes en el espléndido prólogo a la edición castellana de las *Reflexiones sobre la historia universal* (Burckhardt, 1943), que es uno de los legados más sugestivos que hemos recibido del siglo XIX. Pensaba Burckhardt que ya en su tiempo el conocimiento se había vuelto más extenso y accesible, que había alcanzado el cosmopolitismo y que la cultura había rebasado su tradicional circunscripción para volverse accesible a toda valoración y a cualquier análisis cabal. En la órbita de sus reflexiones entran en juego tres grandes “potencias”: el Estado, la religión y la cultura, y examina cómo estas tres potencias influyen de un modo permanente y gradual unas

sobre otras y especialmente la potencia móvil (la cultura) sobre las dos potencias estables. Burckhardt examina lo que llama los movimientos acelerados de todo el proceso mundial, o sea la teoría de las crisis y las revoluciones, para intentar en un capítulo final sobre la dicha y el infortunio en la historia universal defender la objetividad contra “la transplatación a la historia del criterio de lo apetecible”.

Burckhardt llama cultura a:

... toda suma de evoluciones del espíritu que se producen espontáneamente y sin la pretensión de tener una validez universal y coactiva... La cultura ejerce una incesante acción modificativa y disgregadora sobre las dos instituciones estables –el Estado y la religión– salvo en los casos en que consiguen ponerla por entero a su servicio y circunscribirla dentro de sus propios fines. Fuera de estos casos, la cultura es la crítica de ambas instituciones, el reloj que denuncia la hora de que en aquellas la forma no coincide ya con el contenido. La cultura es asimismo el proceso que a través de millones de formas hace que los actos simplistas y raciales se conviertan en un poder reflexivo hasta llegar a su fase última y suprema, la ciencia, y especialmente a la filosofía, la pura reflexión. La forma externa del conjunto de la cultura frente al Estado y a la religión es la sociedad en el más amplio de los sentidos (Burckhardt, 1961: 102-103).

El gran error de Burckhardt, como después lo fue también de Spengler, Alfred Weber y Toynbee, es haber confundido las categorías fundamentales de cultura y sociedad.

Dilthey, Windelband y Ricket crearon las bases del historicismo, de esa “lógica de la historia” –continuada después por Simmel, Max Weber, Troeltsch y Meinecke–. Dilthey (1833-1911), el más conocido, pensaba que no podía com-

prenderse la naturaleza humana por el solo hecho de estudiar al hombre, y del mismo modo en que al árbol se le conoce por sus frutos al hombre se le conoce por sus obras, cosa que expresaba en una frase: “Lo que el hombre sea, sólo la historia lo dice”. Así, pues, la naturaleza del hombre se revela en su cultura, en las realizaciones de las sociedades en el pasado, que son materia no sólo del mero conocimiento de los hechos sino de la evaluación y reflexión sobre el significado de esos hechos, es decir, en la filosofía de la historia. El objeto de las ciencias naturales es el propio conocer, en tanto que el objeto de las ciencias del espíritu está reconocido como un acto de comprensión (*verstehen*). En relación con las ciencias del espíritu, la filosofía no tiene como fin construir una metafísica que defina los valores absolutos, sino el de conocer críticamente su estructura, de establecer sus métodos para que adquieran libertad y fecundidad. El comprender la historia permite trascender el aspecto individual, subjetivo, de la espiritualidad y penetrar la estructura compleja de la objetividad espiritual.

### **Cultura popular y cultura de masas**

Como anota Sobrevilla, la oposición entre cultura “cultura”, “oficial”, “académica”, “hegemónica” y cultura popular se produjo paulatinamente al observarse la naturaleza y autonomía en las peculiaridades de las formas de vida social de las clases populares y el hecho de que estas formas no constituían meras supervivencias de etapas ya superadas, como pensaban los evolucionistas unilineales. El descubrimiento de las características de la cultura popular parece haberse efectuado en la época de la Ilustración, cuando se produjeron

“intentos para comprender la diversidad cultural sin juzgarla de acuerdo con pautas institucionales” (Sobrevilla, 1996: 25).

Charles Winick define la cultura popular como la característica cultural de una sociedad pequeña, estrechamente unida, en la cual el parentesco es el factor más importante (Winick, 1969: 178). Pero no se trata de sociedades pequeñas ni aisladas, ni de grupos en zonas de refugio, sino fundamentalmente de las formas de vida social de amplios sectores subalternos de la población, ya sea rural o urbana. La cultura popular es un atributo de los grupos que comparten ciertas creencias, instituciones, valores y formas de pensar y actuar con más intensidad, frecuencia y familiaridad que con los otros grupos que conforman el mismo agregado social, es decir, de las mayorías del mismo país.

La cultura de masas o *masscult*, según Dwight MacDonal, opuesta a lo que este autor denomina *midcult*, o cultura media, y ambas a la cultura “superior”, apareció en Inglaterra en el siglo XVIII como efecto de la Revolución Industrial (Sobrevilla, 1996: 26). De acuerdo con algunos sociólogos, como Hunter y Whitten, la industrialización, la burocratización, la urbanización, la comunicación y la movilidad horizontal (geográfica), han menoscabado las características culturales originarias de muchas sociedades, así como la naturaleza de las relaciones interpersonales. En consecuencia, la sociedad tiende hacia la masificación y la atomización de individuos indiferenciados y amorfos. La sociedad masificada genera una cultura de masas. Bajo la influencia de los medios de información la gente tiende a compartir los mismos sentimientos y las mismas ideas. La cultura se despersonaliza, pierde su *ethos* y, desvinculadas de todo grupo significativo, las personas son fácil presa de las tendencias de moda. Simultáneamente, la elite dirigente se somete a las presiones del momento y deja

de alentar la acción de una cultura “más elevada”. Hemos repetido lo que consignan Hunter y Whitten (1981), como la opinión de algunos sociólogos. Y esto es lo que a muchos preocupa, como ya se manifiesta en la denominada “cultura global”.

No obstante, el problema de la masificación y de la cultura de masas es mucho más complejo y ha sido materia de encendidas polémicas, sobre todo en los Estados Unidos, puesto que ha sido en esta sociedad donde más rápidamente cobraron forma los problemas de la “cultura de masas”. Aparte de los estudios de antropólogos y sociólogos, las relaciones entre masa y cultura han sido objeto de especial preocupación por parte de filósofos, psicoanalistas, semiólogos y otros renombrados autores de este siglo, como Ortega y Gasset, Freud, Horkheimer, Adorno, Marcuse, McLuhan, Canetti, entre los más destacados.

### **Otras dimensiones del concepto**

A mediados del siglo pasado la preocupación por el concepto de cultura, término que venía repitiéndose con frecuencia y que, pese a no ser precisado, cobraba cada vez mayores significados hasta volverse apremiante tanto para los filósofos, a los que animaban nuevas inquietudes, cuanto para los etnólogos, sociólogos y antropólogos que se encontraban con campos cada vez más amplios de investigación y conocimiento por la diversidad de pueblos y sociedades que se iban describiendo y estudiando. Así, la preocupación por el entendimiento de esa categoría aún proteica llamada cultura, pero que sugería un mundo de significados sobre la naturaleza del hombre, se bifurca en los dos caminos por los que vienen andando los razonamientos con que siempre se ha tratado de

explicar la condición humana. Mientras, de un lado, los filósofos han tratado de comprender la esencia misma del hombre buscando respuestas a preguntas capitales como: ¿Qué es el hombre?, ¿cuál es su lugar y su destino en el Cosmos? De otro lado, los científicos sociales han ido estableciendo generalizaciones fundamentales acerca de la especie humana, así como diferencias y similitudes que se dan entre los modos de ser de los distintos grupos, pueblos y culturas. Las dos maneras de explicar la realidad se basan en la observación y en el razonamiento, pero mientras la filosofía es un intento de explicar la naturaleza humana en su conjunto, al hombre como un todo –*in sensu cosmico*– y como el objeto más digno de estudio, las generalizaciones de la ciencia empírica, se derivan de observaciones y experiencias específicas, sin suponer conocimientos en esferas de elevada abstracción. Al respecto manifiesta Cassirer:

Creo altamente significativo que no sean los filósofos sino los observadores e investigadores empíricos quienes, en la actualidad, parecen desempeñar papel directivo en la solución de este problema (Cassirer, 1963: 52).

## **La filosofía de la cultura**

Acerca de la filosofía de la cultura David Sobrevilla dice que:

El trabajo filosófico en torno a la cultura se diferencia del antropológico, sociológico, psicológico (científico o no), en tanto no es empírico sino conceptual y en cuanto no analiza y critica los fenómenos culturales como meros hechos sino tratando de examinarlos, fundamentarlos, evaluarlos y, finalmente, criticarlos desde un punto de vista filosófico (Sobrevilla, 1996: 33).

Fue Kant (1724-1804), sin lugar a dudas, quien planteó con mayor penetración la necesidad de una antropología filosófica, pero no logró nada que se pareciera a lo que él mismo exigía de una disciplina de esta naturaleza. Sin embargo, fue con el neokantismo –el movimiento de “retorno a Kant”– que surge en Alemania, hacia la mitad del siglo pasado, la filosofía de la cultura como un tema de preocupación especial de esta corriente. Como sabemos, los rasgos comunes de las corrientes neokantianas –tanto de la Escuela de Marburgo, como de la de Baden y del historicismo– son el cuestionamiento de la metafísica, la reducción de la filosofía a la reflexión acerca de la ciencia (es decir a la epistemología), la distinción entre el aspecto psicológico y el aspecto lógico-objetivo del conocimiento y una franca inclinación al empirismo. Es fundamentalmente bajo estos principios que se objetiva la cultura en el pensamiento filosófico de una nueva época. Cuando Ortega y Gasset llegó a Alemania, a principios de siglo, encontró a Cohen, a Natorp, a Windelband y a Rickert y tuvo la impresión de que todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, se podía resumir en la fórmula: Filosofía de la Cultura (Esteve Barba, 1955, T. IV: 1680).

Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert y Ernest Cassirer son los filósofos de esta escuela que han dedicado estudios a la filosofía formal de la cultura. Según Cohen la cultura es unitaria porque en ella se puede descubrir una ley unitaria sobre la base de una metódica unitaria; no obstante, establece una diferencia entre “cultura científica” y “cultura ética” pese a que el concepto de la cultura no resulta determinado en forma cabal ni por la ciencia ni por la eticidad. Para Natorp la “cultura” es el concepto más amplio, el cual abarca el propio concepto de filosofía y además el de ciencia. De esta manera, la cultura viene a ser la “totalidad de la conciencia objetiva” y significa dos cosas:



a) la unidad de la vida consciente y b) toda la vida cultural del ser humano. Según Natorp la cultura se opone a la naturaleza y se trata de un concepto sistemático que, en cuanto todo, se diferencia según su contenido. Para Windelband la filosofía de la cultura no tiene como tarea formular el proyecto de una cultura postulada, propuesta, sino que debe limitarse a comprender la cultura históricamente. Oponiendo el concepto de “cultura” al de “natura” Windelband reconocía que todas las ciencias habitualmente llamadas espirituales y naturales son empíricas; postuló que se debía buscar un nuevo principio de clasificación según el carácter formal de las metas del conocimiento. Unas ciencias, a las que llama nomotéticas investigan lo general bajo la forma de la ley natural, en tanto que otras, a las que denomina ideográficas, averiguan lo especial bajo las formas determinadas por la historia. La proposición más significativa de Windelband es que, frente a la pluralidad de manifestaciones de las culturas nacionales, sólo se puede encontrar la unidad en la “conciencia de la cultura”, que es común a todas esas expresiones: “la autoconciencia de la razón” que crea sus objetos y dentro de ellos el reino de su propia vigencia. “Cada uno de los productos de la cultura, la ciencia, el arte la ordenación de la vida, es un fragmento determinado por la razón, una selección y una recreación de la misma realidad infinita...”. Para Heinrich Rickert sólo hay cultura allí donde hay historia humana y se producen valores; hay cultura en el arte, en las costumbres morales, en el Estado, en la economía, etc. En este sentido –apunta Sobrevilla– para Rickert es correcta la expresión habitual de “pueblos naturales” y “pueblos culturales” (Natur-/Kulturvölker), porque muestra la oposición entre pueblos que no están sometidos a cambios históricos y otros que dan testimonio de ello (Sobrevilla, 1996: 38-42).

## **Ernest Cassirer**

Es seguramente Ernest Cassirer (1874-1945) el filósofo neokantiano más destacado en torno a la filosofía de la cultura. Su obra más grande, *Filosofía de las formas simbólicas* (tres tomos), escrita en la década de los veinte, es considerada como un libro capital sobre la filosofía trascendental de la cultura, pero es en su *Antropología filosófica* (1944) donde mejor explica la naturaleza del hombre y la cultura. Para Cassirer la clave de la naturaleza del hombre es el símbolo. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia, sino en una nueva dimensión de la realidad; dimensión que está constituida por el lenguaje simbólico. Es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, lo define como un animal simbólico; pero mientras el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: una inteligencia y una imaginación simbólicas. Para llegar a esta inteligencia la criatura tiene que hacer un descubrimiento nuevo, mucho más importante: tiene que comprender que cada cosa tiene un nombre, que la función simbólica no se halla restringida a casos particulares sino que constituye un principio de aplicabilidad universal que abarca todo el campo del pensamiento humano. El principio del simbolismo con su universalidad, su validez, su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “¡Sésamo, ábrete!” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura (Cassirer, 1963).

## **Cultura versus civilización**

El uso del verbo “civilizar” se daba ya a finales del siglo XVI, y en la segunda mitad del siglo XVIII, tanto las palabras “civilización” como “cultura” pasaron a significar un estado más que un proceso de refinamiento o de modos específicos de conducta, tales como las maneras corteses y una vida política pacífica (Bagby, 1958).

En cuanto a la relación entre los conceptos “cultura” y “civilización”, escribe Kant: “llegamos a ser cultos a través del arte y de la ciencia, llegamos a ser civilizados por diversos convencionalismos sociales y refinamientos” (citado por Kroeber y Kluckhohn, 1963: 16), concepto que fue recogido especialmente por los autores alemanes, pero la confrontación de los términos fue pronto objeto de mayor arbitrariedad debido al etnocentrismo, ya que al fundamentar el concepto de “civilización” sobre las preferencias que se otorga a ciertos valores, como a determinadas formas de actividad o de experiencia humanas, se privilegió a los pueblos que sentían poseerlos. De esta manera encontramos en no pocos autores la afirmación de que la única y verdadera forma de civilización es la del Occidente cristiano, porque sólo entre los pueblos del Occidente cristiano han gozado la religión, el arte y la ciencia del favor más relevante, salvo etapas relativamente breves. Además de esta arraigada conceptualización eurocéntrica, notables historiadores y también sociólogos emplean el concepto de civilización contraponiéndolo en cierto modo al de cultura. Algunos autores alemanes identifican la civilización con el progreso material y técnico, mientras que conciben la cultura como el acervo espiritual; otros, al contrario, como Barth proponen limitar el término cultura a los aspectos tecnológicos, al “dominio del hombre sobre la naturaleza”

–que era también la opinión de Humboldt– y emplear el de civilización para hacer referencia a la modificación de los instintos humanos por la sociedad. Sin embargo, Tönies y Alfred Weber, seguidos por los americanos Robert MacIber y Robert Merton definían la civilización, casi exactamente al contrario, como “un cuerpo de conocimientos prácticos e intelectuales y de una colección de medios técnicos para controlar la naturaleza”, mientras que a la cultura le asignaban “la configuración de valores y de principios ideales normativos” (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 21-22). Con esta discrepancia de criterios, toda filosofía de la cultura o toda sociología resultaban prácticamente imposibles.

Así, pues, la inexactitud, la arbitrariedad y la confusión en el empleo de ambos términos han dado lugar a graves errores e imprecisiones en el estudio y la comprensión del desarrollo de las sociedades humanas, aun en autores tan conspicuos como Weber, Spengler, Toynbee, Merton o MacIber, entre otros. En el vocabulario de Spengler la palabra “civilización” tiene sentido de consumación; es el epílogo de la cultura, la rigidez que sucede a la capacidad creadora, la muerte que sigue a la vida.

En la actualidad, después de las investigaciones de Gordon Childe y Robert Adams sobre el origen de las civilizaciones, de las discusiones de Karl Wittfogel, Pedro Armillas y Julian Steward sobre las civilizaciones de regadío y, sobre todo, de las proposiciones de Service, Carneiro, Sahlins, Harris y otros estudiosos del desarrollo de las sociedades, la cuestión ha sido prácticamente resuelta. Los científicos sociales están de acuerdo en utilizar el plural “civilizaciones” para referirse a las culturas más amplias y complejas, y “civilización” para significar el tipo o los tipos de cultura que se encuentran en ellas.

## El concepto antropológico de cultura

*Entre el hombre y la naturaleza  
cuelga el velo de la cultura, y él no  
podrá ver nada salvo a través de ese  
medio.* (Leslie A. White)

En las ciencias físicas se progresó muy poco mientras no fueron abstraídos del confuso contexto del entorno físico ciertos aspectos generales como los conceptos de masa, momento, energía, etc. Lo mismo ha sucedido en las ciencias sociales, especialmente en la antropología, donde el concepto de cultura, después que ha sido precisado en toda su amplitud, viene a servir de base a todo el sistema de formulaciones teóricas que constituye la disciplina.

Dice el historiador Philip Bagby:

... los antropólogos han conseguido establecer unas cuantas proposiciones de validez universal que, si no fuera por su carencia de forma matemática, podrían muy bien ser consideradas como leyes... El establecimiento de estas regularidades universales confirma nuestra creencia de que el mundo de las cosas humanas no es totalmente desordenado (Bagby, 1959: 164).

Tanto los conceptos explícitos como implícitos que se venía confiriendo al término “cultura” en la historia y la etnografía alemanas, con significativa influencia de Herder, Adelung Burckhardt y otros autores, llevaron al etnólogo Gustav Klemm a enunciar, en 1883, en el primer volumen de su monumental *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (1852), un concepto bastante moderno de cultura en los siguientes términos: “Todas las costumbres, información, oficios, vida doméstica y pública en la paz y en la guerra, religión, ciencia y arte...

según se manifiestan en la transmisión de las experiencias de las épocas pasadas y en las nuevas generaciones”.

Pero fue sir Edward Burnett Tylor (1832-1917), el fundador de la antropología académica, quien perfeccionó el concepto de Klemm, aplicando la palabra antropología al estudio de la cultura, a la que definió en su famoso libro *Primitive Culture* (1871) como:

... aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad... la condición de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos<sup>2</sup>.

Como dicen Bohannan y Glazer, Tylor fue el primer “antropólogo completo” –tal como hoy se concibe a un antropólogo con formación global– y su definición de cultura es la única que la mayoría de antropólogos puede citar correctamente y recurrir cuando otras pueden resultar discutibles (Bohannan y Glazer, 1992: 62).

El concepto de cultura formulado por Tylor tiene la gran cualidad de ser muy amplio y, a la vez, circunscrito; lo cual

---

2. “... is that complex whole which includes knowledge, belief, arts, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action”. Sir Edward Burnett Tylor. *The Origins of Culture*, con introducción de Paul Radin. New York: Harper Torchbooks, 1958, p. 1.

ha dado lugar y permitido innumerables variantes, según el énfasis que se ponga en los diversos aspectos de la cultura, es decir, en todo lo que significan las diferentes aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre en la vida social. Así, por ejemplo, Melville Herkovits ha caracterizado la cultura como algo que puede ser aprendido, estructurado, analizado y divisible en diversos aspectos, algo dinámico y variable que emerge de todos los componentes de la especie humana (Herkovits, 1969). “Cultura –dice Leslie White– es el nombre de un orden o clase distinto de fenómenos, es decir esas cosas y acontecimientos que dependen del ejercicio de una habilidad mental, peculiar de la especie humana, que hemos llamado simbolización” (White, 1964: 337). Por su parte Clyde Kluckhohn en una de sus definiciones de cultura la entiende como “todos los modelos de vida históricamente creados, explícitos e implícitos, racionales, irracionales y no racionales, que existen en cualquier tiempo determinado como guías potenciales del comportamiento de los hombres”, aunque la entiende también como “la parte del ambiente hecha por el hombre” (1949). Y así, como éstas, son innumerables las definiciones y los libros y artículos que se han escrito sobre la cultura, los cuales difieren no sólo en los alcances que confieren al concepto sino también en sus orientaciones teóricas. Prácticamente no existe antropólogo que no haya tenido que discernir y escoger un concepto funcional de cultura acorde con su formación y sus maneras de pensar sobre las realidades que le preocupan.

En cuanto a las definiciones, bien sabemos que toda definición es arbitraria, salvo las definiciones matemáticas, de manera que en cada una de ellas hay puesto un énfasis en algún aspecto determinado que se quiere destacar y, al mismo tiempo, que se quiere relacionar con una generalidad; en

todas ellas se entenderá necesariamente que la cultura es un fenómeno social, es decir, algo más que un fenómeno biológico, que no se transmite genéticamente sino que se aprende a través de la comunicación y la información y que se puede observar, analizar y comprender, puesto que constituye un todo estructurado, funcional y razonable. La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados.

Muchas de estas preocupaciones por la cultura han sido racionalizadas por Kroeber y Kluckhohn en su extraordinario trabajo *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions* (1963), en el cual hacen un recuento histórico y un análisis crítico de 161 definiciones ¡válidas! de cultura; trazan la historia de la palabra, recogen las definiciones según el énfasis en los contenidos históricos, normativos, psicológicos, estructurales, genéticos y de otros géneros; exponen algunas consideraciones sobre el carácter y significado de lo cultural en cuanto a sus relaciones con la naturaleza, sus componentes, sus propiedades, su significado en la psicología, el lenguaje, sus relaciones con la sociedad, los individuos, el entorno y los artefactos, para efectuar el sumario y las conclusiones sobre las particularidades de los conceptos, cronologías y relaciones en las que el término tiene efecto.

Pese a que Tylor fue inglés, llama la atención que el concepto de cultura haya sido generalmente ignorado por la antropología social británica. Existen, desde luego, conceptos fundamentales para la ciencia antropológica como los de estructura, función, proceso, patrones culturales, valores, sistemas de parentesco, tradición cultural, etc., que son igualmente usados por los antropólogos de todas partes, así como un sinnúmero de coincidencias y semejanzas que hacen de la antropología una ciencia general con corrientes, o mejor di-



cho, con estrategias de investigación que pueden diferenciarse en algunas formas o perspectivas de enfocar los problemas. A lo que nos referimos es a las diferencias que han surgido con las denominaciones de antropología social, seguida por los británicos y algunos europeos, y de antropología cultural, por los antropólogos norteamericanos y de muchas otras partes del mundo. Es el caso que A.R. Radcliffe-Brown, uno de los antropólogos más renombrados de la antropología social británica, quien rechaza el uso del concepto de cultura como la categoría en torno a la cual se estructura la ciencia antropológica, ha escrito: “los antropólogos utilizan la palabra ‘cultura’ en muchos sentidos diferentes. Creo que algunos la utilizan como equivalente a lo que yo llamo forma de vida social” (Radcliffe Brown, 1969: 13). Pese a su posición, si se quiere “anticulturalista”, pensamos, no obstante, que una de las definiciones más claras y exactas de cultura consiste precisamente en referirse a ella como todas las formas de la vida social.

Por lo demás, resultan a cual más valiosas para la antropología las investigaciones de americanos como de franceses, británicos y antropólogos de todas las corrientes y países del mundo.

### **¿Qué clase de entidad es la cultura?**

Los antropólogos están de acuerdo en que, si bien necesariamente tiene que estar sustentada en la naturaleza biológica del hombre, la cultura es algo más que un fenómeno biológico, que se aprende socialmente y se configura históricamente, y lo más significativo es que constituye un todo observable y susceptible de ser analizado en su integridad o en sus diversos componentes. La mayoría de filósofos y cien-

tíficos sociales considera que la cultura es un atributo exclusivamente humano; no obstante, está documentado que muchas especies de animales superiores desarrollan formas incipientes de lo que se viene entendiendo por cultura.

En el orden epistemológico acerca de la naturaleza de la cultura se plantea una pregunta fundamental: ¿Qué clase de realidad posee la cultura? Pregunta que ha dado lugar a muchas respuestas y naturalmente a discusiones, planteamientos y propuestas, que sería dilatado referir aquí, pero que pueden ser agrupadas en tres enfoques distintos, uno denominado superorgánico, otro conceptualista y uno tercero realista. El enfoque superorgánico –propuesto y sustentado principalmente por Alfred Kroeber– entiende la cultura como una superrealidad que existe por encima y más allá de sus portadores individuales y establece sus propias leyes. Según el criterio conceptualista la cultura no es una entidad *per se* sino un concepto que usan los científicos sociales para relacionar y unificar conceptualmente una gran variedad de hechos que, de otro modo, permanecerían separados y no podrían ser relacionados y discernidos. Y según el criterio realista la cultura es tanto un concepto como una realidad empírica: es un concepto porque es la principal teoría explicativa del objeto fundamental de la ciencia antropológica, y es una realidad empírica porque el concepto está reflejando la forma en que realmente están organizados ciertos fenómenos que se agrupan bajo su contenido. Partiendo del hecho de que la cultura es algo observable comprensible y analizable, Philip Bagby contribuyó grandemente a aclarar la cuestión de la realidad de la cultura en el sentido de que es una abstracción construida sobre la base de la observación del comportamiento humano.

## **Sociedad y cultura**

Como quiera que se las entienda o defina, sociedad y cultura son categorías indesligables porque no puede existir la cultura sin la sociedad ni la sociedad humana sin la cultura. Si bien se puede definir a la sociedad humana como al conjunto de individuos relacionados por la cultura, la condición social es la única forma posible de supervivencia de nuestra especie, como la de muchas especies de animales gregarios, sólo que la cultura es la única forma de integración de los miembros de la sociedad. Podemos decir que una sociedad es un conjunto de individuos relacionados por la necesidad común de satisfacer imperativos afines de supervivencia. Es decir, las actividades necesarias para la vida están repartidas entre los miembros de la sociedad. De este modo, la sociedad viene a ser para los seres gregarios la unidad fundamental de la lucha por la vida. Todos los miembros de una sociedad activamos a través de la cultura mecanismos de interacción que hacen posible la vida social en su conjunto.

El hombre debe existir bajo condiciones tales que no solamente le aseguren su supervivencia sino que le permitan mantener un metabolismo normal y saludable, pero él solo no puede satisfacer estas necesidades, tiene que hacerlo junto con los demás individuos de su especie, es imposible que pueda sobrevivir aislado de los demás y para ello se vale tanto de los mecanismos como del conjunto de recursos mentales y materiales que constituyen la cultura, los cuales además pueden acumularse. Como afirma Malinowski, la naturaleza biológica del hombre impone un cierto determinismo sobre todas las formas de comportamiento. La cultura como resultado de la interacción entre los hombres, y entre los grupos sociales y la naturaleza exterior, es también el conjun-

to de los productos de la actividad social que denota la especificidad de un grupo humano. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura y cuando se la estudia como tal, en una sociedad específica con sus caracteres determinados, es entonces cuando se objetiva y nos referimos a “una” cultura concreta, que existe o que ha existido en determinado tiempo y en determinado lugar.

Sin embargo, pese a ser categorías indesligables, los conceptos de sociedad y cultura son diferentes. El binomio sociedad-cultura expresa la misma relación que continente-contenido.

### **Estructura, función y proceso**

Todas las cosas tienen una forma (estructura) y una razón de ser (función). Están hechas de partes y para algo. En cuanto a la cultura esas partes son las ideas lo mismo que los actos y los artefactos, que tienen como objeto primordial (proceso) la adaptación de los miembros de la sociedad tanto al entorno natural cuanto al social y artificial.

Así, pues, la palabra clave es “adaptación”. En los grupos humanos la cultura es el medio de adaptación más importante. Se trata de la invención dinámica para resolver los problemas de la existencia y consiste en el conjunto de ideas, hábitos corporales y mentales (la cultura implícita), así como la masa de bienes e instrumentos hechos por el hombre (la cultura material) que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. Como afirma Malinowski, el modo cultural de satisfacer estas necesidades biológicas del organismo humano creó nuevas condiciones, y de este modo impuso nuevos imperativos culturales (citado por Kahn, 1975). Para comprender esta mecánica se hace entonces necesario utilizar las nociones de estructura, función y proceso.

Cuando usamos el término estructura nos referimos a algún tipo de disposición ordenada de partes o componentes. Los componentes de la estructura social son personas y actitudes, pero las relaciones sociales, cuyo complejo y continuo entramado constituyen la estructura social, no son relaciones de individuos al azar sino que están determinadas por el proceso social, y toda relación es tal que la conducta de las personas en sus interacciones está controlada por normas, guiada por formas de organización y orientada por la evaluación del significado de las acciones. Es decir, a la estructura social corresponde una estructura cultural que rige la naturaleza del comportamiento de los individuos. Esta estructura cultural está constituida por lo que se ha denominado patrones<sup>3</sup>, instituciones<sup>4</sup> y valores culturales<sup>5</sup>.

- 
3. Ha sido Ruth Benedict quien en su famoso libro *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1934) ha difundido y utilizado con mayor amplitud la denominación de patrones culturales, denominación que había sido empleada por Franz Boas en sus descripciones de las culturas tribales. La expresión inglesa “patterns of culture” se ha traducido por “patrones culturales” en el sentido de que en toda cultura existen ciertos modelos, patrones, pautas, normas tradicionales a los que se ajustan regularmente las formas de actuar de los miembros de un grupo social.
  4. “Las verdaderas unidades componentes de las culturas que tienen un considerable grado de permanencia, universalidad e independencia son los sistemas organizados de actividades humanas llamados instituciones. Cada institución se centra alrededor de una necesidad fundamental, une a un grupo de personas en una tarea cooperativa y tiene su cuerpo especial de doctrina y su técnica artesanal... cada institución se basa en un substrato de material de medio ambiente compartido y de aparato cultural”. Malinowski, Bronislaw. “La cultura” (1931). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Compilados y prologados por J.S. Kahn. Barcelona: Anagrama, 1975.
  5. El valor no es el acto o la cosa misma, es la cualidad que se atribuye a las actitudes y a las cosas y consiste en el acuerdo común de los juicios colectivos que sobre ellas se emite. Aunque en términos gene-

Entendemos por estructura un todo articulado capaz de cumplir una función, pero lo que determina la función no es el todo como la suma de las partes, sino el lugar que cada parte ocupa dentro del todo. Una estructura implica siempre integración cuando los elementos están reunidos en una totalidad, pero que presenta ciertas propiedades cuando los elementos dependen entera o particularmente de la manera como están conformando esa totalidad. Para Lévi-Strauss las estructuras no son manifestaciones concretas de la realidad sino modelos cognitivos de la realidad, tanto para el hombre primitivo como para el más civilizado, que pueden ser conscientes o inconscientes pero que le ayudan a vivir. A través de las estructuras culturales el hombre entiende su universo y orienta su conducta como base de esos modelos y procesos mentales (Lévi-Strauss, 1968).

El otro concepto básico es el de función, que es usado para referirse a la conexión que existe entre la estructura y el proceso, esto es, la acción que cumple la estructura. La función puede ser definida simplemente como el tipo o los tipos de acción de que es notoriamente capaz una estructura.

Entendemos por proceso toda secuencia de cambios en la que puede verse una propiedad o dirección susceptible de ser identificada o definida en la dinámica de la adaptación. Malinowski sostiene que el proceso cultural está sometido a leyes y que las leyes se encuentran en la función de los verdaderos elementos de la cultura, que la significación de la cultura consiste en la relación entre sus elementos y que no

---

rales el valor es lo deseable, en la vida de cada grupo social los juicios se ordenan con relación a una escala (la escala de valores) que van de positivo a negativo, de lo bueno a lo malo, de lo deseable a lo rechazable, es decir, se estructura en relaciones de oposición. El sistema de valores es lo que confiere sentido a la vida social.

se admite la existencia de complejos culturales fortuitos o accidentales.

### **El concepto semiótico de Geertz**

*Inclinado sobre sus propias briznas,  
piedras y plantas, el antropólogo  
también cavila sobre lo verdadero y  
lo signifiante, vislumbrando, o por lo  
menos así lo cree, fugaz e insegu-  
ramente, la alterada, cambiante  
imagen de sí mismo (Clifford Geertz,  
aludiendo a un poema de Nathaniel  
Hawthorne).*

Hace algunas décadas la antropología entró en una nueva etapa de cuestionamientos y no solamente los ismos o los métodos, las premisas y las técnicas que los antropólogos venían aplicando a las culturas “primitivas” fueron cuestionados y revaluados, sino, incluso, el propio concepto de cultura –razón de ser de la antropología cultural– ha sido objeto de nuevos análisis, puntos de vista y propuestas que han sacudido hasta en sus bases esta disciplina. Y en la medida en que los antropólogos se empeñan en mirar el mundo bajo una “nueva visión” –como lo había anunciado también E.R. Leach– queda poco en los cánones de la disciplina que no esté siendo reexaminado. No obstante, esta inquietud, al mismo tiempo que limpia de “leyendas” y de ideas tradicionales y preconcebidas a la teoría antropológica y abre nuevos caminos a la investigación, no deja de ratificar sus presupuestos esen-

ciales. Es así como la ciencia antropológica se va asentando sobre las bases de su autocuestionamiento.

Uno de los antropólogos más originales, brillantes y contestatarios es Clifford Geertz, principal representante del movimiento intelectual dirigido a reanimar el estudio de la cultura entendida como sistema simbólico. De acuerdo con Max Weber, en que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considera Geertz que la cultura es esa urdimbre y que su análisis no ha de ser por lo tanto el de una ciencia experimental en busca de leyes, sino el de una ciencia interpretativa en busca de significaciones. De ahí que la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Desde luego, no es ésta su única finalidad, también aspira a la instrucción, al entendimiento, al discurso práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana. No es la antropología la única disciplina que persigue estos fines, pero se trata de las metas a las que se ajusta especialmente el concepto semiótico de cultura. La cultura, según Geertz, no es una entidad, un algo a lo que pueda atribuirse de una manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.

Por otra parte, dice Geertz, que de estas reformulaciones del concepto de cultura y del papel de la cultura en la vida humana deriva una definición del hombre que pone el acento no tanto en los caracteres empíricamente comunes de su conducta a través del tiempo y de un lugar a otro, como sobre los mecanismos por cuya acción la amplitud y la indeterminación de las facultades inherentes al hombre quedan reducidas a la estrechez y al carácter específico de sus realizaciones efectivas. Si no estuviera dirigida por estructuras culturales y por



sistemas organizados de símbolos significativos –subraya Geertz– la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones de manera que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, como la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana sino la condición esencial de ella.

Esto significa que la cultura, más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo. El lento, constante, casi glacial crecimiento de la cultura a través de la Edad de Hielo alteró el equilibrio de las presiones selectivas para el Homo en evolución de una manera tal, que desempeñó una parte fundamental de esa evolución... Lisa y llanamente esa evolución significa que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura... En suma, somos animales incompletos e inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella (Geertz, 1997: 54-55).

## **Cultura animal**

En su libro *Filosofía de la cultura*, Jesús Mosterín propone “una conceptualización precisa, general, unitaria y filosóficamente satisfactoria de cultura” y puntualiza: “cultura es la información transmitida (entre animales de la misma especie) por aprendizaje social”. Mosterín rompe así decididamente con la noción tradicional de cultura como exclusiva de la especie humana:

La cultura no es un fenómeno exclusivamente humano, sino que está bien documentada en muchas especies de animales superiores no humanos. Y el criterio para decidir hasta qué punto cierta pauta de comportamiento es natural o cultural no tiene nada que ver con el nivel de complejidad o de importancia de dicha conducta, sino sólo con el modo como se transmite la información pertinente a su ejecución (Mosterín, 1993: 43).

En efecto, la información adquirida permite a los animales superiores reaccionar de un modo relativamente rápido frente a cambios circunstanciales. Y los animales adquieren información tanto por herencia biológica cuanto por aprendizaje, el cual puede ser adquirido individual y socialmente en las especies gregarias. El aprendizaje social consiste en la recepción y asimilación de información transmitida por otros animales de la misma especie por mecanismos no genéticos, tales como la imitación, la comunicación y la enseñanza, y aunque no toda información adquirida es transmitida por otros, siempre hay en la comunidad un individuo que descubre, crea, inventa o adapta una nueva cosa antes que los demás, habrá que considerarla como parte de la cultura en tanto haya sido transmitida, aunque sólo sea por otro miembro de la sociedad<sup>6</sup>.

---

6. Mosterín allega un buen número de investigaciones de biólogos, etólogos y otros reconocidos especialistas referentes tanto al lenguaje de los animales como al dialecto de los pájaros filesturnos de Nueva Zelanda, o a los cantos de las ballenas yubartas (Batista, Cowley, Northon Griffiths), cuanto al aprendizaje social y a la transmisión de pautas de conducta en otros animales, especialmente entre los primates cercopithecoides como los trabajos de Gautier y Gautier Hion y Toshisada que han estudiado a estos animales durante muchos años, entre los que se encuentran los ejemplos mejor documentados de transmisión y

Queda entonces una pregunta fundamental: si la cultura no es un fenómeno exclusivamente humano, ¿qué atributo o atributos distinguen específicamente la condición de nuestra especie? Mosterín diferencia la cultura humana de la cultura animal por el grado y las posibilidades de acumulación de información que le ha permitido al hombre –al “humán”, como él llama a un miembro de nuestra especie– la evolución y el desarrollo humanos:

Gracias al lenguaje el humán puede transmitir la casi totalidad de la información que adquiere. El humán puede dar noticias de países lejanos y de tiempos pasados y de peligros y oportunidades no presentes... De hecho la información adquirida y transmitida por los humanos es tanta que ningún individuo sería capaz de asimilarla en su integridad... Este carácter acumulativo de la cultura humana constituye su principal diferencia respecto de la cultura de los otros animales superiores. Aunque cada uno de nosotros haya descubierto muy poco, lo que sabe es mucho, pues hereda socialmente, culturalmente, los descubrimientos que ha hecho la humanidad a lo largo del tiempo (Mosterín, 1993: 32, 71-72).

---

aprendizaje cultural, como son los referentes a los macacos de Jigokudani, uno de los cuales descubrió el placer de bañarse en unas fuentes termales y de verlo los demás adquirieron y transmitieron el gusto por los baños termales, estableciéndose desde entonces la costumbre social del baño colectivo, o de los monos de Koshima, a los cuales una hembra les enseñó a lavar las batatas que les arrojaban en la playa y se llenaban de arena, e incluso a separar el trigo de la arena recogiendo puñados de arena mezclados con trigo y llevándolos al agua para separarlos por flotación y descubriendo después que en el agua de mar resultaban más sabrosos porque salaban los granos (Mosterín, 1993: 39). También es muy conocido el caso de las chimpancés enanas de Hokaido, que aprendieron a prostituirse por comida.

Así, mientras en la evolución natural la información se transmite por los genes, de un modo extremadamente lento pero sumamente fiable, en la evolución cultural la información se transmite por memes. Mosterín toma el término de Richard Dawkins (1976). Los memes –que Lumsden y Wilson llaman “kulturgens”– son unidades simples de cultura que se transmiten de cerebro a cerebro y vienen a ser lo que los antropólogos denominan patrones culturales, sólo que Mosterín dice: “el nombre es más corto y sugerente por lo que lo adoptamos aquí, como lo han hecho otros autores”.

Por nuestra parte pensamos que, en efecto, la cultura es información; pero es también y fundamentalmente categorización de las formas de vida social y, a la vez, sistema convencional de acciones.

## **Evolución y cultura**

Hace poco más de setenta años escribía Linton:

Nadie puede negar que existan profundas diferencias cuantitativas entre el pensamiento humano y el de los antropoides. Los hechos son tan claros que no necesitan ser expuestos. Pero con todo y eso no debemos subestimar tales diferencias. La complejidad de las actividades humanas normales, en comparación con la de los animales, no permite una base exacta para su medida. En unos y en otros casi todo el comportamiento es cuestión de hábitos (Linton, 1959: 80).

Esas diferencias cuantitativas, a las que se refiere Linton, se vuelven cada vez menos profundas y más explícitas. Los nuevos conceptos a los que nos venimos refiriendo, no han surgido únicamente de la antropología, sino también de la filosofía, la etología y la biosociología, y por lo que significan

probablemente vendrán a constituir –como quiera que se las juzgue y pese a la relativamente poca importancia que se les está concediendo– las cuestiones más inquietantes de las ciencias a principios del siglo que viene.

Como nunca el antropocentrismo está siendo objeto de tan inquietante cuestionamiento científico; la “caña pensante” se preocupa por entender mejor la endeble consistencia del soporte de su pensamiento. La certidumbre del *Big Bang*, el concepto de Gaia y las perspectivas de la paleontología nos vienen empujando aterradoramente. Después de haberse sentido hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre empieza a darse cuenta de que su presencia en el Universo podría ser sólo un accidente, porque las condiciones que se han desarrollado en el Universo, por otras razones han ocurrido precisamente a favor de nosotros. Si el concepto de Gaia formulado por James Lovelock tiene sentido, no es demasiado fantástico considerar a la humanidad como una enfermedad que infesta el planeta y que origina una insana subida de temperatura que irá deteriorando muchas otras formas de vida (Gribbin, 1994: 178, 221). Así, de la vana gloria antrópica pasamos a una incierta resignación con el mezquino consuelo de que aún falta mucho para el fin de nuestra especie.

Si bien es cierto que nunca se negó que la realidad humana estuviera formada por cuerpo y alma, o por materia e intelecto, la corporalidad siempre fue una categoría rebajada a su pura condición fisiológica. En la filosofía y en las ciencias sociales sólo el intelecto ha representado siempre lo único propio del hombre. Descartes definió al hombre como “una cosa que piensa y carece de extensión” (*Meditaciones*, VI). Al identificarse al intelecto con la cultura quedó la diferencia tradicional referida a cultura y biología.

Como hemos visto, en la mayoría de las definiciones antropológicas que se han dado, se tiene cuidado en señalar que la cultura tiene carácter extrasomático y es transmitida por mecanismos distintos a los de la herencia biológica. Pero las cada vez más definidas investigaciones en los planos de la etología y la biosociología han llevado, incluso a los filósofos, a preocuparse en cerrar la obstinada brecha entre las ciencias biológicas y las sociales. Escribe Carlos París:

El ser humano es comprendido ahora desde una muy radical implantación en la realidad. Es nuestra única y paradójica condena. No poseemos naturaleza fija sino historia... El ser humano no aparece ya como mero pensamiento, cual reflexividad, sino como creador de sí mismo en un plano de radicalidad (París, 1994: 27).

En la llamada segunda etapa de la sociobiología, representada por la obra de Wilson y Lumsden, se desarrolla el intento de establecer el concepto de cultura como resultado de un único proceso de “coevolución genético-cultural”. Así, la cultura es entendida por Lumsden y Wilson como un proceso que se desarrolla en la evolución biológica y caracteriza en su forma más acabada a la especie humana. Para ambos autores –observa París– se revela en el panorama de la zoolo­gía los fenómenos culturales de forma incipiente y progresiva a través de las especies que designan como “protoculturales” de los primeros grados u órdenes (I y II). Y es de acuerdo con el aprendizaje que se abren nuevos horizontes a la transmisión rígidamente genética y definida del comportamiento. En el nivel I el aprendizaje está reducido a la mera imitación (es el caso de las aves y algunas especies de mamíferos), en el grado II a la imitación se añade la enseñanza, como en el caso de los lobos, leones, elefantes, perros y

simios antropomorfos. El *Homo sapiens* constituiría la única especie “eucultural” en que la cultura llega a su más pleno desarrollo (París, 1994: 45). Lumsden y Wilson son bastante claros en su definición de cultura:

Definimos la cultura en su más amplio sentido comprendiendo la suma total de constructos [del inglés *constructs*] y comportamientos, incluyendo la construcción y empleo de artefactos, transmitida de una generación a la siguiente a través del aprendizaje social (Lumsden y Wilson: 1981: 7).

Si bien en nuestra especie los fenómenos culturales, ya iniciados en la vida animal, alcanzan una dimensión y una interacción enteramente características, ¿que pasa con el determinismo genético? Dice París que lo que ocurre es que el determinismo genético no absorbe el comportamiento y el desarrollo humano, ni siquiera los de otras formas animales protoculturales, sino que abre un espacio en el que complementariamente y con muy precisas articulaciones se inserta la cultura (op. cit: 39).

De esta manera, para Carlos París sólo el análisis de la evolución biológica permite comprender el concepto de cultura com desarrollo y desembocadura de la vida.

\*\*\*

Así, pues, cualesquiera que sean las perspectivas desde donde se la mire, las corrientes de interpretación que la juzguen y los términos que la definan, la noción de cultura, desde la interpretación de las ciencias sociales, tiene por función capital explicarnos los mecanismos de supervivencia y adaptación de la especie humana, ofrecernos los medios para discernir con mayor rigor los fenómenos sociales y darle un sentido más racional a nuestra existencia.

# Bibliografía

- Adorno, Theodor  
1984 *Crítica, cultura y sociedad*. Madrid: Sarpe.
- Bagby, Philip  
1958 *Culture and History*. Nueva York: Logmans Green and Co.
- Bohannan, Paul y Mark Glazer  
1993 *Antropología*. Lecturas. 2a. edición. Madrid: McGraw-Hill.
- Cassirer, Ernest  
1963 *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esteve Barba, Francisco  
1955 *Historia de la cultura*. Tomo IV. Barcelona: Salvat.
- Geertz, Clifford  
1997 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gribbin, John  
1994 *En el principio... El nacimiento del Universo viviente*. Madrid: Alianza Editorial.



- Harris, Marvin  
1985 *El desarrollo de la teoría antropológica*. 6a. edición. México: Siglo Veintiuno.
- Hunter, David E. y Philip Whitten  
1981 *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Ediciones Ballaterra S.A.
- Kahn, J.S. (comp.)  
1975 *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Kroeber, A.L. y Clyde Kluckhohn  
1959 *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: A Vintage Book. A Division of Random House.
- Lévi-Strauss, Claude  
1968 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Linton, Ralph  
1959 *El estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lumsden, C. y E.O. Wilson  
1981 *Genes, Mind and Culture, the Coevolutionary Process*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- 1983 *Promethean Fire*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

- Malinowski, Bronislaw  
1939 “Review of Six Essays of the Social Science”. *American Sociological Review*. Vol. 4.
- 1966 *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Mosterín, Jesús  
1993 *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- París, Carlos  
1994 *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica.
- Sahlins, Marshall  
1997 “Introducción”. Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. En *Nuestra diversidad creativa*. Madrid: Ediciones Unesco.
- Sobrevilla, David  
1996 *Introducción a la filosofía de la cultura*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Stocking, George W.

- 1966 “Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective”. *American Anthropologist* 68.
- Tylor, sir Edward Burnett  
1958 *The Origins of Culture* (Part I of Primitive Culture). Nueva York: Harper Torchbooks. Harper & Brothers Publishers.
- Vaz-Ferreira, Raúl  
1984 “Etología: El estudio biológico del comportamiento animal”. Washington: Organización de los Estados Americanos. Programa Regional de Desarrollo Científico y Tecnológico. Biología. Monografía N° 29.