

LIBERACIÓN Y CULTURA

Por EMILIO ESTIÚ

I

Desde que Platón comparó el Estado con un hombre en grande y partió del primero para estudiar el segundo, muchas veces a lo largo de la historia de la filosofía se repitió semejante imagen. De acuerdo con ella, la evolución de la historia, es decir, de la cultura misma, correspondería a distintas fases del desarrollo individual del hombre. Por otra parte, las mayores dimensiones de ese hombre colectivo y abstracto, encarnado en la *polis*, facilitaría el análisis del otro, del individual y concreto. En efecto, ni lo muy pequeño y demasiado próximo ni tampoco lo excesivamente grande y remoto, permiten alcanzar la objetividad o visibilidad que la teoría reclama: si para saber qué es el hombre se partiese de la propia individualidad o de la historia universal, no se llenarían los requisitos de su posible intelección o visualización. Pero entre los extremos de la exigüidad individual y la vastedad borrosa de su figura perdida en la historia del mundo, el *animal político* constituiría el término medio capaz de realizar la justa comprensión de su ser.

Sin embargo, es obvio que en el fondo de esa metáfora, convertida por la tradición en lugar común, yace un supuesto del que casi ya no tenemos conciencia: en ella se postula la existencia de cierta homogeneidad entre la naturaleza del hombre y la de la cultura. Pero quizá en ésta no se ha depo-

sitado, condensado o proyectado lo que el hombre es, sino lo que no es. Tal posibilidad constituirá el tema que me propongo señalar.

2

Inclusive en lo que se refiere al aspecto de la cultura que llamamos civilización, y que acaso continúe la naturaleza biológica del hombre, no habría una mera prolongación sino una compensación de determinadas fallas de su constitución. Es decir, no se trataría de la simple proyección en objetividades culturales, de lo que el hombre ya es, sino de la creación de mundos originarios, realizados por lo que él no es. En la actualidad, Arnold Gehlen (*Der Mensch*) ha ofrecido la imagen del hombre y de la civilización que acabo de señalar en un cuadro de muy precisos contornos. He aquí en rapidísimo esquema la tesis de Gehlen, apoyada por lo demás en la filosofía clásica de Alemania (Kant, Herder, Lessing y otros):

3

“Una consideración biológica del hombre —afirma Gehlen— no consiste en comparar su *physis* con la del chimpancé, sino en responder esta pregunta: ¿cómo semejante ser, incomparable por esencia a todo animal, es capaz de vivir?” (pág. 38). En efecto, de acuerdo con el pensamiento de Gehlen, y considerado desde el punto de vista biológico, el hombre es un animal defectuoso, un ser que no ha cumplido hasta el fin el proceso íntegro de su evolución. No en vano Nietzsche lo había caracterizado como un animal no acabado, no concluído y, por eso mismo, no fijado. Por esa falla fundamental está siempre en trance de ser y de hacerse: existe en estado fetal, afectado por un inevitable primitivismo. Es incapaz de adaptaciones fijas y predeterminadas al mundo circundante y no alcanza ni remotamente el grado de especialización que tienen las funciones biológicas en las demás especies anima-

les. Recordemos que ya Kant se lamentaba por la parquedad con que la naturaleza había equipado al ser humano, aunque no dedujese de ese hecho una supuesta decadencia biológica del hombre, sino que en las cualidades, en sí mismas negativas de la defectuosidad, encontró las características positivas que lo destinaban a no ser un mero animal. La tesis general de Gehlen no se aparta de la kantiana; pero mientras que para Kant la mezquindad del equipo natural del hombre estaba allí para posibilitar en él los gérmenes de la razón, para Gehlen el primitivismo o estado fetal de la organización biológica del hombre aclara el carácter de posibilidad propio del existir humano. La falta de adaptación, por ejemplo, lo convierte en un ser adaptable por excelencia y la carencia de recursos especializados contribuye a que los invente. Mas ¿cómo puede existir un ser que es posibilidad y que carece de las condiciones que aseguran la supervivencia de los demás animales?

Para responder esa pregunta, Gehlen acude al concepto de cultura. “Exactamente el lugar que para el animal ocupa el ‘mundo circundante’, lo ocupa en el hombre el mundo cultural, es decir, la sección de la naturaleza por él dominada y transformada, con el fin de auxiliar su vida”, pues “el conjunto de la naturaleza, transformada y puesta por el hombre al servicio de la vida se llama cultura”. La cultura, por tanto, depende de la constitución biológicamente defectuosa del hombre: “a la falta de recursos de su *physis* corresponde la segunda naturaleza creada por él” (pág. 40). Por todo eso, Gehlen interpreta la cultura como una compensación de la defectuosidad vital del ser humano, y, por consiguiente, no la separa de la vida misma, de la cual sólo sería una función peculiar.

Pero difícilmente se podría entender el todo de la cultura como mero complemento de la vida. Dentro de lo que de un modo genérico se llama cultura, hay que establecer diferencias cualitativas, puesto que éstas existen de modo palpable. ¿Acaso no es de cualidad la diferencia que separa, por ejemplo, el cultivo de un campo de una *Pasión* de Bach?

Por la falta de especialización biológica, el hombre no tiene respuestas ya preparadas para las incitaciones que provienen del mundo circundante: por eso está abierto al mundo y no encerrado en él, es decir, no existe en un ámbito que, al circundarlo, lo rodearía y aprisionaría. El origen de cualquier forma cultural, tanto de las que se refieren al dominio técnico de la naturaleza (civilización) como las relativas a las creaciones espirituales (cultura), se halla, por supuesto, en la *Weltoffenheit*, como llama Gehlen al mundo que se abre a la mirada del hombre.

Pero fuera de ese fondo común, es preciso distinguir el saber de dominio, que compensa la originaria debilidad o pobreza de la constitución biológica del hombre, del saber culto. Creo que en este caso, la cultura en sentido estricto —me refiero a las creaciones espirituales de validez supra-histórica— es liberadora: en ella no hay la compensación de una vida defectuosa, sino la liberación de su estructura óptica originaria.

La cultura emerge, en efecto, de la liberación de ciertas limitaciones que la existencia humana padece desde dentro de ella misma, y que en somera enumeración son las siguientes:

a. En primer término, la existencia del hombre está determinada por su obligada operosidad. No la contemplación, sino la acción domina su vida, y cuando éstas —la vida y la acción— se prolongan en conocimiento, surgen las formas propias del saber técnico y científico, que proyectan en la técnica y en la ciencia la imagen del *homo faber*.

b. En segundo lugar, y esta es una característica óptica esencial del hombre, la existencia humana es finita, pero no ultimada. Tal es su paradójico ser: en apariencia, lo finito,

por estar limitado, debiera poder completarse o finiquitarse. Pero la muerte, límite último de la existencia individual, siempre e inexorablemente sorprende al que muere en estado de inacabamiento. En esa finitud, al mismo tiempo no finiquitada, los románticos y algunos clásicos de la filosofía vieron el sello de lo infinito en la finitud del hombre. Sin embargo, no es necesario descender hasta principios metafísicos semejantes: basta con recordar la naturaleza posible de la existencia humana, en parte ya determinada por su constitución biológica defectuosa. Y es patente que el tiempo limitado de la vida individual sólo permite la realización o la actualización de algunas y pocas posibilidades: las demás mueren como lo que son, como simples posibilidades.

c. En tercer lugar, la existencia humana es contingente: es y podría no haber sido.

d. Por último, en sus relaciones recíprocas, los hombres están dominados por lo que Kant llamaba una "insociable sociabilidad". Constituyen sociedades, es cierto, pero éstas se hallan constantemente amenazadas por el riesgo de su quiebra, ya que el egoísmo de la posesión, característico del *homo faber*, no sólo se aplica a la naturaleza, sino y primordialmente, a los demás hombres.

6

Luego, cuando el hombre se libera de su practicidad, inacabamiento, contingencia y egoísmo, crea el mundo de la cultura espiritual, es decir, configura algo que de hecho no es:

a. El *homo faber* deja de serlo por un acto de liberación de la actividad que lo domina sin reposo, alcanzando, como producto de su obra, el plano del conocimiento teórico, y con ello su condición de *homo sapiens*.

b. El ser inacabado, proyecta la imagen de su propio acabamiento en el arte. Ya Aristóteles había advertido que la

obra de arte es totalidad, por tener principio, medio y fin: de ese modo aseguraba la finiquitación de todo producto estético auténtico. Los pensadores de cualquier tiempo estimaron que la integridad estética pertenecía a la esencia misma del arte: "lo inacabado no existe", sostuvo sentenciosamente Valéry. Liberándose de su inacabamiento originario, el hombre incompleto crea un mundo de criaturas finiquitadas.

c. El ser sometido a la angustia de la contingencia, concibe a lo Absoluto como realidad necesaria; y, por último,

d. El individuo insociable se somete a leyes morales que persiguen el ideal de una comunidad establecida mediante el acuerdo de las voluntades de cada uno.

7

Lo dicho nos permite considerar que la cultura es *lo otro* de la realidad humana, tanto que se hallarían sus características si se cambiara el signo de lo que el hombre efectivamente es; y, a la inversa, la figura que éste proyecta en la cultura es la de su efectivo no ser. Si el arte es acabamiento, *perfectio*, su creador, en cambio, está destinado a la no finiquitación; si el grado último y más alto del conocimiento remata en la teoría, el que conoce está sometido a la practicidad; si el hombre ha llegado a pensar en Dios y lo ha venerado como ser necesario, esa posibilidad nació, sin embargo, de la conciencia de su radical contingencia; si la ley moral, por último, llega a imperar sobre las inclinaciones de los hombres, éstos, en sí mismos, están devorados por la tiránica y egoísta voluntad de dominio.

8

Pero ¿cómo pasa el hombre del ser que es al ser que él mismo no es y de cuya experiencia dependerá, en última instancia, el hecho de que por excepción pueda sentirse como

plenitud de ser? Dicho en otras palabras: ¿qué pone en movimiento la liberación de las limitaciones ópticas del hombre, a fin de que pueda vislumbrar su ser más propio, aunque inalcanzable en la realidad, dentro y mediante lo que él mismo no es? Puesto que se trata de una liberación por la cual se pasa de lo imperfecto a lo perfecto, se confunde con el *eros*, en el sentido platónico del término. Si dejamos a un lado todo cuanto tiene de caricaturesco el discurso de Aristófanes en el *Banquete*, queda, sin embargo, algo esencial: la natural aspiración del hombre por salir de sí mismo para completarse en otro. Si reemplazamos esta última expresión por *lo otro*, el *eros* constituirá una liberación creadora de cultura.

9

Pero sería erróneo interpretar semejante alteridad de la cultura como una objetividad hostil a la vida, tal como Spengler, Klages o Th. Lessing la han presentado en teorías desde hace tiempo desacreditadas. Hay enemistad y posibilidad de lucha cuando los contendientes se encuentran y chocan porque se mueven en un mismo plano; la cultura y la vida, en cambio, andan por superficies diferentes, cosa que impide que ambas tropiecen.

Por lo demás, mientras que la apropiación de los bienes de la civilización no altera fundamentalmente la realidad espiritual de quienes persiguen la posesión de los mismos, la cultura modifica la vida espiritual de modo profundo y sustancial. El hombre, entendido como persona, sólo se siente colmado en medio de experiencias estéticas, teóricas, morales o religiosas. En dichas experiencias advierte que un mundo de perfecciones desciende hasta lo imperfecto, levantándolo y sosteniéndolo en una plenitud que la existencia real le rehusa. Aparece en este caso el otro aspecto del amor: la liberación que proviene de la cultura objetiva es vivida por la persona que la asimila como *ágape*, como una superabundancia de perfecciones que descienden y llegan hasta un ser

como el suyo, que por esencia es menesteroso de ser. Desde un punto de vista personal y subjetivo, la cultura en tanto ágape es una liberación salvadora.

10

La liberación no sólo se relaciona con los movimientos ascendentes y descendentes del eros y del ágape, sino también con la experiencia psicológica del amor, cuya presencia da contenido y color a la creación cultural:

a. En la esencia misma del amor está la exigencia de reciprocidad, es decir, la necesidad de que otro responda al acto amoroso. El amante busca el complemento que lo hará sentirse pleno en lo amado y ese afán por complementarse alimenta un querer que, al lograr potencia creadora, se trasfigurará en voluntad estética.

b. En el amor la persona se despoja de sus limitaciones individuales, pues sólo así le es posible comunicarse. Semejante disponibilidad culmina en el pensamiento de una persona absoluta, entendida como fundamento de toda comunicación interpersonal.

c. La contemplación teórica depende de un acto de entrega que desde siempre se ha llamado amor. No en vano, en la misma palabra filosofía figura ese elemento esencial del conocimiento contemplativo.

d. Por último, el amor no consiste en la mera posesión del otro, sino en la promoción de su libertad. En el amor personal, el amante quiere la existencia personal de lo amado y, con ello, se propone que éste cumpla su peculiar destino. El fundamento de la originalidad de cada uno se halla, por cierto, en la libertad, es decir, en la decisión de ser lo que se es, y ella necesita del otro para concretarse. El principio psicológico de la moralidad se encuentra, pues, en la voluntad de amor, en una voluntad que se propone el libre concierto de las voluntades.