



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Lo entrañable y la voz como claves para una definición de la cultura

SANZ, Marco

Lo entrañable y la voz como claves para una definición de la cultura

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 25, núm. 91, 2020

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27965041010>

Lo entrañable y la voz como claves para una definición de la cultura

The endearingness and the voice as key aspects for a definition of culture

Marco SANZ

Universidad Autónoma de Sinaloa, México

marco.sanzp@uas.edu.mx

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27965041010)

id=27965041010

Recepción: 15 Mayo 2020

Aprobación: 22 Agosto 2020

RESUMEN:

El presente artículo elabora un marco de reflexión filosófica para intentar acceder a la esencia de la cultura. Tras señalar una falta de consenso en relación con la definición de la cultura, se presenta un esquema de trabajo basado en los conceptos de «lo entrañable» y «la voz» para contribuir en la solución de este problema. En último término, el objetivo consiste en definir la cultura como una acústica del ser destinada a sumir a los sujetos dentro de ciertos límites afectivamente discernibles.

PALABRAS CLAVE: cultura, filosofía, ontología, afectividad.

ABSTRACT:

This paper elaborates a philosophical reflection framework in order to access the essence of culture. After pointing out a lack of consensus regarding the definition of culture, it presents a work scheme based on the concepts of both «the endearingness» and «the voice» to contribute to solve this problem. The objective, thus, will be to define culture as an acoustic of the being intended to plunge the subjects into some affectively discernible limits.

KEYWORDS: culture, philosophy, ontology, affectivity.

INTRODUCCIÓN

El episodio es conocidísimo: en 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, dos de las figuras más representativas de la antropología estadounidense del pasado siglo, compilaron una lista de 164 definiciones de «cultura» en una obra intitulada *Culture: a critical review of concepts and definitions*. De entonces a la fecha, han corrido ríos de tinta: el tema de la cultura no ha dejado de atraer la atención de etnógrafos, sociólogos e historiadores, pero no menos que la de filósofos y hasta de neurocientíficos. E incluso se ha convertido para muchos en una tarea ineludible, sobre todo después de que la modernidad capitalista se empeñara en esculpir nuestra identidad según el poco sustentable modelo del consumidor. Porque, en efecto, ante esas caprichosas pretensiones de homogeneizar el espectro de la diversidad humana, la cultura quizás sea el último bastión para organizar la resistencia, y esto en la medida en que el concepto de cultura, cualquiera que sea su extracción teórica, nos remite a ese espacio donde nosotros —los seres humanos— hacemos de nuestra presencia en el mundo un motivo particular de autorreferencialidad un punto menos biológico que metafísico.

Así pues, los manuales y las definiciones estarán siempre a la carta: si así lo desea, uno puede encontrar prácticamente de todo en internet y, cuanto más, en las estanterías de librerías populares —no se diga ya en las de corte especializado—; y la historia parece repetirse tristemente: entre decenas de corrientes que, por lo regular, no discrepan entre sí, y a la zaga de autores que lo mismo han hecho escuela y son refutados por detractores inconformes, al final el investigador decide leer y discutir lo que mejor se apega a sus propios proyectos e inclinaciones heurísticas. Y justo esta es la razón de que no exista al respecto un consenso: da la impresión de que, por estar en boca de todos, de la cultura no podemos tener sino una colección infinita y variopinta de conceptos; algo que, por otro lado, desilusiona a más de un lector que espera encontrar en

sus lecturas un grado solvente de científicidad. Es así que algunos autores como Carlos París, por ejemplo, insisten en que, a este respecto, enfrentamos una situación paradójica epistemológicamente hablando: «Una paradoja definida por el acuerdo respecto al objeto, nombrado o designado, el territorio descubierto, y, en contraste, el desacuerdo respecto a su definición, que [...] no deja de hacer problemática la identidad del objeto» (París: 2000, pp. 97-98). De esta situación, pues, parte el presente trabajo, el cual se propone, con miras a contribuir filosóficamente al consenso, cartografiar algunas coordenadas ontológicas que nos llevarían a ceñir aún más el concepto de la cultura.

Y un método que creo resulta filosóficamente idóneo para realizar dicha tarea consiste en rastrear indicadores formales que ayudarían a discernir ontológicamente el problema, si bien no es un procedimiento que haya hecho carrera en filosofía de la cultura, por cuanto se suele asociar con un universalismo anticuado o con la puridad idealista. Sin embargo, el hecho de que la predominancia de cierto formalismo en la filosofía durante gran parte del siglo xx haya derivado en aplicar a los problemas filosóficos el rigor descriptivo, continúa siendo un baluarte de la —a menudo inconfesada— aspiración científica que prevalece aún entre muchos filósofos. Mantengo la convicción de que de esta manera, es decir, volviendo sobre estrategias descriptivas, es posible establecer puentes entre la filosofía y otras ramas de la ciencia que, como la antropología principalmente, hacen de la cultura su objeto de estudio.

El plan de trabajo se estructura, entonces, en tres párrafos. En el primero de ellos intentaremos plantear la noción de «lo entrañable» como clave inicial de acceso a la esencia de la cultura. Después acudiremos al término de «voz» para profundizar en la idea de que la cultura es una especie de acústica del ser, con lo cual terminaremos de acercar el problema a un ámbito de reflexión filosófica. Por último, con base en los resultados obtenidos, trataremos de delinear la silueta ontológica del fenómeno de cara a elaborar una definición de la cultura.

VENIR AL MUNDO, AVECINDARSE EN EL SER

Ante la pregunta sobre qué es la cultura, lo primero que uno tendría que hacer es quizás replantear los términos de la cuestión e interrogarse, por ejemplo, si todo aquello que de ordinario consideramos una manifestación cultural, realmente lo es. Puede que este sea uno de esos trucos o malabarismos que se estilan entre filósofos, sin embargo, creo que al poner así las cosas, obtenemos rápidamente un elemento en que fijar nuestra atención: a la cultura sólo la captamos o aprehendemos por medio de sus manifestaciones —otra perogrullada si se quiere, pero que, como más tarde veremos, tiene cierto valor descriptivo—; o dicho de otra manera: no nos percatamos de lo que la cultura es como no sea a través de un comportamiento o un acto de indubitable influjo cultural. Y acaso sin querer, esto a su vez nos coloca sobre otra pista: una definición de la cultura como la que aquí buscamos no puede desarrollarse —única ni exclusivamente— en el ámbito unilateral de las ideas, sino que debe atender —y nunca perder de vista— la contracara o el correlato natural de todo pensamiento, a saber: los hechos, esa dimensión de la realidad cuyo espesor nosotros producimos —consciente o inconscientemente— y a donde vamos a materializar todo lo que en nosotros no tiene la misma consistencia que una piedra.

Tras esta brevísima incursión, advertimos que la cultura, por así decirlo, es algo que se ve, algo que se palpa, algo que se siente y se mantiene adherido a la piel. Más aún: la cultura es aquello donde mi sensibilidad se sabe en casa. Dicho sea en otros términos: sé de lo que va la cultura porque ésta es un dato pleno en su manifestación sensible, aparece ante nosotros como un hecho consumado, y esto en la medida en que la cultura es el trámite después del cual el individuo adquiere su carta de ciudadanía en el mundo. Pero la palabra «mundo» no puede abandonarse aquí a su vaguedad y aludir indiscriminadamente lo mismo al plantea Tierra que a lo que una persona cualquiera considera “su mundo”. Si nos apegamos a los lineamientos del análisis formal, mundo sólo puede ser aquello en y desde lo cual mi vida adquiere el sentido de un quehacer. Y que mi vida tenga semejante carácter hacedero ha de significar que yo nunca me encuentro conmigo mismo ni con mi entorno

ni con nadie como si cada ocasión fuera inédita, o bien, como si fuera necesario partir siempre de cero. Una vez que venimos al mundo, no hay vuelta de hoja: nos avecindamos en el ser, lo cual en suma quiere decir que, si bien nos alojamos en determinada porción de la realidad y discurrimos en un periodo concreto de la historia, lo que termina definiendo nuestra existencia en su nivel más radical es un sentimiento de familiaridad hacia el hecho mismo de estar y saberse aquí, existiendo.

Ahora bien, para evitar malentendidos, este sentimiento de familiaridad poco tiene que ver con una sensación de imperturbable comodidad, más bien se refiere a la pericia con la que nos conducimos por la vida: porque tan familiar es sentirse extrañado al visitar por vez primera un lejano país como enfadarse porque las cosas no salen como uno esperaba, basta con que subrayemos que una y otra cosa resultan familiares en la medida en que ambas inervan un plexo de significatividad. Visto desde la óptica de cierta corriente antropológico-cultural, se trata del modo en que «la acción de la naturaleza se despliega en los términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no es la propia sino que se encarna en un significado» (Sahlins: 2017, p. 207). De suerte que el orden de la familiaridad, confundiendo en el sustrato ontológico fundamental de la vida humana, no tiene por qué ser necesariamente agradable o placentero —pues puede incluso lucir con aspecto terrible—, sino que remite a esa base empírica común que hace de nosotros, por decirlo así, criaturas expertas en existir. Uno está, por así decirlo, familiarizado consigo mismo y, de hecho, con todo lo que implica estar avecindado en el mundo. Con esta determinación en mente, si retornamos ahora al ámbito de la antropología para citar una de las definiciones más usuales de cultura, encontraríamos algunos interesantes paralelismos. «Cultura es —plantea un reputado especialista— el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)» (Harris: 2017, p. 28). Llevado al denominador más breve, es posible decir que la cultura es un complejo sistema de instrucciones: ella enseña que para cada ocasión hay un modo de ser. ¿Y esto no se corresponde acaso con lo que hemos dicho a propósito de lo familiar? ¿No actúa la cultura como un dispensador de familiaridad, en la medida en que nos guarda de tener que inventarse las cosas a cada rato y, sobre todo, de pensar cuál es la forma “correcta” en que habremos de salirle al paso a la vida?

Si la cuestión es realmente así, si entre cultura y familiaridad existe un nexo de fundamentación, restaría conectar el nivel filosófico de reflexión con la idea antes citada de cultura. Para ello he pensado en lo entrañable. La «entrañabilidad» sería, pues, una condición de posibilidad de la cultura si convenimos que no hay manifestación cultural que no resulte en mayor o menor medida entrañable; un término que, por otra parte, me gustaría que el lector entroncara con lo que Juan Rof Carballo llama «urdimbre afectiva» [1]. Así, lo entrañable se convierte para nosotros en una categoría ontológica bastante útil para señalar un primer momento afectivamente significativo para una definición de la cultura. Mantiene la rae que entrañable equivale a íntimo, afectuoso —asimismo es sinónimo de cercano, próximo—, y quiero aprovechar que no especifica en qué sentido es usada ahí la palabra «afectuoso» para permitirme así cierta licencia filosófica. Desde Spinoza sabemos que no hay sino dos clases de afectos: están, por un lado, los que incrementan la potencia de actuar y, por otro, los que la disminuyen. (Entre ambos extremos podemos desplegar la amplia gama de tonalidades afectivas que ya todos conocemos). Lo entrañable, entonces, constituye un marco último de referencialidad afectiva dentro del cual los individuos experimentan su arraigo cultural. Más aún: lo entrañable describe un punto de vibración cuya intensidad es, por cierto, fluctuante, aunque siempre con respecto al hecho de que el sujeto se sabe ya dentro de ciertos límites afectivamente discernibles. En ese sentido, al mirar el fenómeno a la luz de la categoría de lo entrañable, se trata de esclarecer cómo la cultura representa para los seres humanos un espectro de radiofrecuencia antes del cual tal vez no haya sino un mero drama de indigencia y escasez o, si se prefiere, un pasado natural inaccesible como no sea a través de mitos o hipótesis, es decir, la más radical de las otredades.[2] A donde deseo llegar es a lo siguiente: si, de buena gana, admitimos que constitutivamente la cultura es entrañable, ello no ha de significar, sin embargo, que cultural es todo aquello que despierta en mí un ánimo positivo o que alienta emociones benignas; no, lo que

intento decir es más bien que, si es de suyo inducir sensaciones de cercanía y proximidad —recrear, pues, una atmósfera entrañable—, la cultura no puede ser otra cosa más que la respuesta enfática a una pregunta que, por paradójico que esto se escuche, nunca fue planteada por nadie explícitamente y que, a causa de ello, no puede ser en rigor respondida —me refiero, desde luego, a la pregunta por el origen—. Culturales son, entonces, los modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar, sí, pero sólo a condición de que cada uno de ellos sea una forma de disimular inconscientemente la imposibilidad de dar una respuesta definitiva a la pregunta por el origen.

Con todo, aún no sabemos cómo se manifiesta lo entrañable, más allá de que hayamos dicho que constituye un marco de referencialidad afectiva. Tal es la tarea que tenemos por delante, y la forma en que la acometeremos será recuperando algunos de los resultados obtenidos.

LO QUE SE HACE OÍR ES LO QUE SE SIENTE

Para tratar de ir al meollo del asunto, me permitiré contar aquí un ejercicio que mis alumnos y yo realizamos en clase. Se trataba de identificar un valor cultural en común. Y fue así que elegimos el tema de la música. Tras varios intentos, nadie en el aula pudo negar al final que el mariachi identifica culturalmente al mexicano, sin embargo, si apareciese alguien y nos preguntara por qué, nos dimos cuenta de que no seríamos capaces de dar de inmediato una respuesta igual de concisa que la que daríamos si nos preguntaran la hora o nuestros nombres. No obstante —dije cuando me tocó intervenir—, aun cuando yo sea de Sonora o de Yucatán, incluso si entre mis gustos están otros géneros musicales con los que me siento más identificado, es casi seguro que al escuchar de cerca o a lo lejos «El son de la negra», por poner un ejemplo, cada nota tendrá para mí cierto aire de familia —y acaso lo tendría todavía más si, al pensar en otros escenarios, la escuchara estando yo vacacionando en un país extranjero—. La canción se volverá para mí un punto de referencia, tanto si me complace escucharla como si me inspira un sentimiento de vivo rechazo.

Según esto, la cultura, además de un dato pleno en su manifestación sensible y de aparecer como un hecho consumado, es algo espontáneamente asumido. A la luz de nuestro ejercicio y pensando en esto que acabo de subrayar, mis estudiantes y yo pudimos advertir que la cultura es una especie de melodía de fondo, para la cual nuestros actos individuales representan un mero acompañamiento —un acompañamiento, insisto, que no siempre ni necesariamente armoniza con aquélla, sino que puede orquestarse incluso con decididas pautas subversivas—. Porque, como Bolívar Echeverría observa, la cultura,

(...) el cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de la identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad (Echeverría: 2010, p. 164).

Y el modo en que esto parece manifestarse, es decir, el modo espontáneo en que uno asume o se relaciona con su herencia cultural poniéndola constantemente a prueba, es “escuchando” lo que ésta tiene que decir acerca de la realidad en la que a uno le ha tocado en suerte vivir. Ahora bien, no creo que sea necesario, pero por si hiciera falta me apuraré a señalarlo: cuando digo que el modo en que se manifiesta la asunción de la cultura es a través de la escucha no estoy insinuando que se trata de un auténtico acto de oír; no, querría más bien que esto se leyera como una indicación formal de un hecho antropológicamente contrastado: el hombre sólo ha llegado a ser el que es gracias a la invención de lo que Roger Bartra (2014) llama «exocerebro», o sea, de un sistema simbólico destinado —en un principio— a compensar o deshacer ciertos desaguizados relativos a la supervivencia de la especie. Porque, en efecto, al hablar de símbolos, de circuitos de carácter simbólico generados para contrarrestar y/o resistir la fuerza exterminadora del azar o de una naturaleza indiferente a los deseos de un homínido con delirios de grandeza, lo que estamos sugiriendo es que el éxito evolutivo del ser humano radica en gran medida en su formidable capacidad de codificar su presencia en el mundo —o de articularla semióticamente—, con lo que aducimos que todo lo que el hombre se siente llamado a

hacer tiene originariamente una estructura “transmisional” o, mejor, comunicable, por lo tanto, capaz de proporcionar lenguajes aptos para «empalabrar» la realidad (Duch, 2004). Así, la clave está en eso que ya hemos avanzado: el hombre se transforma en un animal cultural desde el preciso instante en que, ya sea por medio de un imperativo verbal o a mediante una imagen acústica instructora de lo que cabe hacer, se siente llamado a comportarse de tal o cual manera y no, meramente a dejarse llevar por sus instintos.

Con la intención de aclarar un poco más este punto, propongo reflexionar sobre lo siguiente: ¿en qué momento comienza uno a percatarse de sí: cuando por fin la conciencia destila la noción de un «yo» — que, vista de cerca, no es sino la partícula verbal donde la subinteligencia de los «instintos» se disputan la soberanía del cuerpo—, o bien, cuando, por así decirlo, uno transforma su ser en un auditorio donde se escuchan las voces de otros antes que la propia? Como quiera que sea, lo cierto es que somos voces —voces que con el paso del tiempo transmutan en ideas. En el principio, pues, fue la idea, y por idea entiendo una voz: una voz que “me dice algo” (a veces me mueve a la acción) y de la que nadie se percibe más que mi cuerpo, pero que a fin de cuentas se expande hasta allanar al mínimo la distancia habida entre lo que soy y todo lo que me siento capaz de aprehender. Después vienen otras: las ideas son de una virulencia —diría— incontenible. Y con frecuencia ocurre que, al aglomerarse todas estas ideas en la conciencia, se produce un diálogo que no necesariamente es siempre amistoso. Así, la pregunta se vuelve inevitable: ¿soy el atrio en el que estas y otras voces se disputan el papel de concertista o es que me identifico con una sola de ellas? Sin embargo, ¿con cuál termino identificándome y por qué? Más aún: ¿acaso hay alguien dentro de mí que mira o más bien que escucha estas voces y que trata —acaso inútilmente— de organizarlas? Pero, ¿cómo? ¿Quién soy yo? Obviando los posibles contenidos metafísicos de estas cuestiones, el fenómeno parece bastante manifiesto: soy voces. ¿Y de dónde vienen estas voces? Diremos aquí que de la cultura, con lo cual, por supuesto, no se explica casi nada, si bien resulta descriptivamente provechoso y permite delinear otras aristas del problema; como esta: si la procedencia de las voces que nos constituyen es de índole cultural, la cultura es una operación por la que nos dejamos avasallar por algo que no somos nosotros, pero sin lo cual no podríamos ser nosotros. Por lo tanto, la cultura surge cuando ciertas voces revisten para nosotros ciertos grados de entrañabilidad.

Es curioso que sea de una voz de lo que pende nuestra existencia, y que, en último término, lo entrañable tenga un carácter audible. Aunque salta de pronto una duda: ¿será, en un principio, esta voz la de la especie, quiero decir, querrá esta voz instruirnos en relación con lo que la naturaleza espera de nosotros? Más aún: ¿son estas voces que escuchamos las de la filogenia? Porque de alguna manera esto contraviene lo que decíamos a propósito de la familiaridad, preciso es preguntarnos, antes de continuar siquiera por esa línea, si existe acaso algo así como la «Naturaleza»; ¿no se tratará, en cambio, de un empalabramiento más, de otro ingenioso tropo con el que solemos desplazar metafóricamente el núcleo inaccesible de la otredad? “Natural es sentir hambre”, alguien podría objetar. Y tal vez lleve razón. Pero en el hombre, en la medida en que las «necesidades fisiológicas» no están orientadas única ni exclusivamente al acierto vital, por cuanto es imposible discernir una opción que se sustraiga a un horizonte cultural, el «instinto de supervivencia» —si acaso hay algo en nosotros que pueda llamarse así— no aparece ni se desarrolla en franco interés de la especie, sino que se manifiesta para formalizar —y al pronto me veo tentado de escribir «legalizar»— el tórrido romance que, decenas de miles de años atrás, se dio entre el logos y el Ser, y esto en la medida en que el logos es el prisma donde la luz del Ser se descompone en haces culturales, o bien, la antena con la que el hombre sintoniza con éste.[3] Así, la forma inaugural de la cultura, su causa primigenia, o bien, el mecanismo por medio del cual ésta prorrumpe en el vasto foro de la evolución, poco a nada tiene que ver con tragedias endopsíquicas, coincidiendo por el contrario con ese momento, prodigioso por donde quiera mirárselo, en que una temeraria banda de homínidos y el Ser terminaron profundamente enamorados; de ahí que no haya formación cultural que no constituya al mismo tiempo «estructuras de acogida».[4] Desde aquí, entonces, se torna más visible el nexo de fundamentación que habría, pues, entre la cultura y el concepto de lo entrañable tal y como ha sido caracterizado aquí, y cómo la voz, o el carácter comunicable o transmisible de toda acción humana, representa la clave de acceso a la esencia de la cultura. Con lo que se infiere finalmente que en el umbral de

la cultura no puede haber, por lo tanto, nada de lo que pueda hacerse cargo ningún psicologismo —ni aun en sus versiones hardcore de herencia vienesa—, pues lo que tuvo lugar ahí es algo completamente singular y distinto. Hablamos, en rigor, de un auténtico acontecimiento, algo de suyo imposible de reducir a dramas idiosincrásicos, y de cuyo carácter, por ende, solo podemos decir que es —antes que nada— eminentemente ontológico.

De donde se sigue que, como la vida misma, la cultura es algo que no cae en nuestras manos elegir: uno no decide bajo qué contexto cultural habrá de nacer, viene a él sin que pueda hacer nada al respecto. Podríamos ser todavía más tajantes y sostener que nuestro perfil cultural se falla en buena medida incluso antes de nuestro nacimiento.[5] En ese sentido, que yo haya podido desarrollarme como individuo y alcanzar cierta madurez, nos habla de que el secreto del éxito de cualquier cultura consiste en la creación de dispositivos destinados a controlar las fuerzas contrarias a su autorregulación; una idea, por cierto, que se hace eco de la tesis de Mühlmann (2005) según la cual habría que entender la cultura en términos de lo que él llama «unidades de cooperación ante situaciones de máximo estrés», pero a la que cabría añadir que los mecanismos a través de los cuales la cultura nos guarda de la penosa situación de que la existencia sea cada vez única, tienen que ver con el establecimiento de lazos entre lo entrañable y la voz.

Si hacemos, entonces, una breve pausa y repasamos lo que hemos dicho hasta aquí, podríamos comenzar a redondear aquellas coordenadas ontológicas de las que hablábamos al principio: la cultura es, por tanto, aquello que se manifiesta a nuestros sentidos con cierto aire de familiaridad, algo que para mí tiene el carácter de lo que «se me hace conocido», de lo que me resulta familiar porque se confunde con el idioma mismo con el que me han enseñado y he sabido empalabrar el mundo, pero en cuya factura, paradójicamente, yo en lo personal no he intervenido en un inicio. Aun así, sin la cultura yo no podría ser el que ahora soy; sin la cultura, pues, nadie sabría a qué atenerse y, en ese sentido, no podría tener de sí ni de nada una percepción que se distinguiera precisamente por revestir las unidades vocales que constituyen la conciencia de grados relativos de entrañabilidad.

LA CULTURA: HACIA UNA ACÚSTICA DEL SER

Lo que resulta filosóficamente interesante de todo esto tiene que ver con ese profundo carácter impersonal de nuestra existencia, una cuestión que, si profundizamos en el marco de una reflexión acerca de la cultura, nos permitiría aducir que, aun para nosotros mismos, somos unos perfectos desconocidos. Si la cultura es, pues, aquello que nos guarda de llevar una vida sometida constantemente al estrés de tener que inventárnosla a cada paso, bajo su conceptualización cabría todo aquello que el ser humano ha creado para conjurar el aspecto aterrador de la otredad. Con todo, mucho me temo que esta idea de cultura sólo tiene sentido para nosotros, «hijos terribles de la modernidad», para quienes, después de que surgiera el individualismo y fuera exacerbado después por influjos de la Ilustración, la historia es vivida como promesa —por lo visto incumplida infinitamente— de un futuro mejor.

Pero, ¿por qué digo esto? ¿A qué viene este giro?

Para comenzar a dar una respuesta, considero oportuno volver en este punto a los griegos. Sin embargo, cuando redirigimos la mirada hacia la Hélade con la intención de profundizar una discusión sobre la cultura, nos encontramos con que, por principio de cuentas, para aquellos hombres y mujeres del pasado la cultura no era una preocupación real como sí puede serlo para nosotros; es más: ni siquiera existía en la lengua que alguna vez hablara Platón una palabra para designar lo que ahora entendemos por cultura. A este respecto, una observación de Heidegger resulta especialmente llamativa: «Desde el punto de vista de los griegos —argumenta el filósofo—, lo que es llamado ‘cultura’ en la época moderna es una organización del ‘mundo espiritual’ producida por el poder obstinado del hombre» (Heidegger: 2005, p. 92); aclaración que le permite afirmar enseguida que la cultura es esencialmente lo mismo que la técnica moderna. Con lo que venimos a corroborar que la noción de cultura como perfeccionamiento y autorrealización es de manufactura reciente;

y el que haya sido entendida así la convirtió finalmente en un problema teórico.[6] Con todo, si existiese la posibilidad de pedirle a un griego de la Antigüedad que tradujera a sus propios términos lo que aquí, en el presente trabajo, estamos queriendo entender por «cultura», me gusta pensar que nuestro personaje sería tajante; de sus labios escucharíamos la palabra: *paideia*. Cultura y *paideia*, en ese sentido, aludirían a un modelo al que, por razones fáciles de aducir, es recomendable adherirse o apegarse, de ahí que se antoje lícito comprender ambos conceptos en función de un denominador común: cultura y *paideia* indicarían, pues, «programas civilizatorios» que, por otra parte, son dignos de legar porque portan en sí grados relativos de entrañabilidad.

En efecto, sabido es que la *paideia* fue ingenjada por los pedagogos helenos para preservar y defender su programa civilizatorio justo después de que empezaron a detectar signos alarmantes de que las nuevas generaciones ya no querían seguir los pasos de sus predecesoras. Ahora bien, hasta finales del siglo XIX al menos, era bastante usual hablar de la «cultura» como sinónimo de «vida espiritual», donde el adjetivo —«espiritual»— trataba de dar cuenta del carácter hereditario, pero también creador y específicamente humano, del fenómeno cultural. Así, una persona culta era quien heredaba y consumía objetos o bienes culturales, en el sentido de que «el valor en ellos residente, o es reconocido por todos los miembros de una comunidad o su reconocimiento les es exigido a todos» (Rickert: 1956, p. 48). Esto, además de que nos sirve para refrendar el hecho de que la cultura no se elige, sino que espontáneamente se asume, nos da la pauta para ahondar en un aspecto interesante.

Y para tratar de elucidar esta cuestión, volveré sobre el ejemplo del mariachi.

Inobjetable es que el mariachi representa un bien cultural; y un bien cultural que para nosotros es valioso porque 1) o bien es reconocido felizmente por todos los mexicanos como tal, o bien 2) su reconocimiento nos es exigido —y subrayo la palabra «exigido»— por una comunidad que, cuando nosotros venimos al mundo, ya estaba aquí y para la cual el mariachi es un ingrediente indispensable en la elaboración cultural del mexicano. Por supuesto, al subrayar que el reconocimiento de este o aquel bien cultural nos exigido, no intento decir que alguien en concreto —nuestros padres, tutores o quien se encuentre y se haga cargo de nosotros durante nuestros primeros años de vida— nos obligue a comulgar y consumir a la fuerza esos bienes culturales. Aunque la tentación es grande, no será esta la ocasión para indagar en qué medida la cultura es el resultado de una coacción; basta con que suscribamos la idea de Roy Wagner (1981) de que la cultura no es fundamentalmente convención, sino que ella surge sólo hasta que se ve confrontada con su propia vigencia y consideración. En cualquier caso, lo que me interesa destacar es algo quizás más sencillo, pero tremendamente decisivo para comprender y continuar el camino hacia una definición de la cultura en los términos aquí propuestos.

Pues bien, si hemos dado a entender que nuestra idea de cultura es de cierta forma una versión del ideal griego de *paideia*, y si, por otra parte, convenimos que no hay bien cultural cuyo consumo de cierto modo nos sea exigido, entonces la cultura para nosotros no puede ser otra cosa más que un espacio de tensión fundamental, por cuanto ella representa el lugar donde se libra una batalla campal entre vivos y muertos. Dicho de otra manera: la cultura es el escenario donde se desarrolla el conflicto generacional entre padres e hijos o, para ser más precisos, entre un programa civilizatorio defendido principalmente por adultos y otro en cuya hechura trabaja gente en la que en su espíritu aún no se han fosilizado los patrones culturales heredados. A la luz de estas ideas, que el mariachi sea un bien cultural, ello sólo se explica porque ha habido instituciones sociales preocupadas por transmitirlo como tal a las siguientes generaciones, las cuales, desde luego, al no tener o eventualmente no sentir la obligación de perpetuar semejante legado cultural, sobre todo si han crecido en un contexto individualista, pueden incluso actuar con la decidida intención de romper con la cadena de transmisión, de enmudecer las voces de un pasado cultural que, por múltiples razones, ha dejado de ser entrañable. Y esto es algo que a día de hoy, insisto, resulta a todas luces visible, pues acaso como nunca nos vemos continuamente expuestos a un intenso influjo cultural que incluso proviene de lejanas latitudes. Comoquiera que sea, si bien es verdad que la cultura constituye un llamamiento a ser lo que la generación

que me precede espera que yo sea, no lo es menos que en la era del individualismo esta relación entre los que llegan y los que se van no puede ser sino problemática, por cuanto propicia el que la entrañabilidad se vuelva un tema de disputa.

El problema reside, como ahora vemos, en que no siempre el modelo cultural asociado a la generación que va de salida satisface las inquietudes ni comprende la preocupación de los sucesores —lo cual no puede generar sino conflictos, espacios de incomprensión mutua que, de entrada, son de carácter discursivo—. Por eso, repito, la cultura dibuja un ámbito de tensión fundamental, uno que me temo nunca podrá ser resuelto si en ese juego de reciprocidad vocal unos terminan renegando de ese peso que, nada más al nacer, se han echado al hombro —me refiero, por supuesto, al peso de una o varias generaciones de cuyos miembros la mayoría o bien están ahora muertos o bien muestran claros signos de envejecimiento.

¿Hasta qué punto, entonces, podemos seguir sosteniendo lo que decíamos al principio: que la cultura, al ser un dato pleno en su manifestación sensible, es un hecho consumado y que no sólo asumimos espontáneamente, sino que reviste cierto aire de familia? Lo cierto es que resulta difícil negarlo, pues aun cuando yo sea una persona para la cual el mariachi resulta completamente indiferente, si al encontrarme en un país lejano escucho de pronto «El son de la negra», no dejaré de sentir ese aire de familiaridad característico de la cultura, por más que la actitud que yo adopte al respecto sea de desafecto. He ahí el carácter tremendamente conflictivo y hasta contradictorio de la cultura. La prueba de que se trataría de un rasgo ontológicamente fundamental radicaría en experiencias de ese tipo.

CONCLUSIONES

La cultura es algo que he heredado —de eso no cabe ninguna duda—; más aún: se trata de un módulo de ritual al que en buena medida me veo inclinado por el sólo hecho de que mi ser es el resultado de una repetición de voces codificadas en pautas complejas de comportamiento. Pero ello de ninguna manera impide que la cultura represente para mí una oportunidad de recoger activamente el pasado para dejarlo orear por las brisas del futuro. Sobre pocas cosas podemos decir que todo está escrito. De ahí que, para finalizar, me sienta tentado de definir la cultura como una acústica del ser, en un doble sentido: en el de una asimilación o familiarización vocal, pero también en el de una peligrosa exposición de esas voces a la intemperie, un riesgoso poner a prueba el legado material e intangible que mis progenitores, al igual que yo ahora, asumieron espontáneamente por considerarlo entrañable y que, justo por esa razón, se sintieron “obligados” a transmitir a las siguientes generaciones. Ahora bien, qué tan benéfico sea esto para la salud de las civilizaciones y, por ende, de los individuos, es una pregunta que convendría hacer justo después de lo dicho —pero cuya discusión, desafortunadamente, tendremos que dejar para otra ocasión, en la medida en que se requiere de un estudio de mayor profundidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, R. (2014). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. FCE, México.
- Choza, J. (1988). *Manual de antropología filosófica*. Ediciones Rialp, Madrid.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Trad. cast. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires.
- Duch, L. (2004). *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Herder, Barcelona.
- Duch, L. y Mèlich, J.-C. (2005). *Antropología de la vida cotidiana 2/1: Escenarios de la corporeidad*. Trotta, Madrid.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. FCE/Ítaca, México.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Trad. cast. Carlos Másmela. Akal, Madrid.
- Mülhmann, H. (2005). *MSC. The Driving Force of Culture*. Springer-Verlag/Wien, Wien.
- París, C. (2000). *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Crítica, Barcelona.

- Rickert, H. (1956). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Trad. cast. Manuel García Morente. Espasa-Calpe, Madrid.
- Rof Carballo, J. (1961). *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*. Labor, Barcelona.
- Sahlins, M. (2017). *Cultura y razón práctica*. Trad. cast. Gregorio Valdivia. Gedisa, Barcelona.
- Simmel, G. (2001). “De la esencia de la cultura”, en: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Trad. cast. Salvador Mas. Península, Barcelona.
- Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. The University of Chicago Press, Chicago.

NOTAS

Notas[1] Para Rof Carballo, galeno ilustre y promotor de la antropología médica en el mundo de habla hispana, el humano es un ser simbiótico en la medida en que, «desde el punto de vista zoológico, el vástago de hombre es un ser inerme que busca amparo» y que, para su subsistencia, «es esencial [...] que una generación “cuide” de la otra» (Rof, 1961: pp. 87, 89). Los mecanismos que el autor considera cruciales para el establecimiento de esta simbiosis generacional, reproducida a pequeña escala en el ámbito de la familia —fundamentalmente en la relación madre-hijo—, son de índole afectiva. Así pues, la atmósfera emocional o la trama que se teje para garantizar el desarrollo de un ejemplar de la especie humana es justo lo que Rof denomina «urdimbre afectiva».

[2] Para una crítica de este planteamiento, es decir, de la idea de cultura que extrae su fecundidad de su oposición a la naturaleza, véase Descola (2012). El autor parte de que la antropología occidental no ha sabido apreciar cómo en la definición misma de su objeto de estudio —la cultura— lo que hace en realidad es perpetuar una oposición —cultura/naturaleza— que los pueblos por ella estudiados no establecen, con lo que esta disciplina se vuelve sospechosa de etnocentrismo. Ante la pregunta de si es posible pensar un mundo sin oponer la cultura a la naturaleza, Philippe Descola propone un enfoque que permite ver a otra luz las maneras de repartir las continuidades y discontinuidades entre el ser humano y su medioambiente. Sería sin duda interesante —y provechoso— traer aquí a discusión lo que Descola tiene que decir al respecto, pero me temo que excedería con mucho los fines del presente trabajo. No obstante, debo decir que en la elaboración conceptual de lo entrañable ha sido fundamental el libro de Descola, sobre todo la quinta parte, «Ecología de las relaciones», donde se describen, entre otras cosas, lo que al autor llama las formas del apego y el comercio de las almas (véase Descola: 2012, pp. 445-521).

[3] Para evitar confusiones, resumo en la palabra logos todo aquello que hace del ser humano una criatura peculiar, a saber: una capacidad cuasi infinita de aprendizaje y la posibilidad real de diversificar su comportamiento ante la evidencia de determinadas tareas; asimismo la creatividad y la planificación con respecto a la elusión de situaciones desventajosas y, por ende, la creación de otras más favorables para su supervivencia y eventual desarrollo; y, por último, el hecho de que los contenidos mentales en el sapiens son comunicables a través de un sistema complejo de símbolos.

[4] Tal es el concepto con el que Lluís Duch une la dimensión comunicativa del ser humano con su necesidad esencial de estar bajo el cobijo formativo de dispositivos culturales. Las «estructuras de acogida», dice el autor en un texto escrito junto a Joan-Carles Mèlich, «acogen en la medida que transmiten, ya que la comunicación —que es necesario diferenciar de la mera ‘información’ y que incluye en un mismo movimiento la comunión y la comunidad— constituye el centro neurálgico de las auténticas transmisiones. Esto significa que, básicamente, las ‘estructuras de acogida’ son configuraciones pedagógicas (educativas) que posibilitan (deberían posibilitar) el paso progresivo de la ‘aculturalidad’ del mutismo propios del infans al despliegue de su capacidad de empalabrar la realidad. Expresándolo de otra manera: las ‘estructuras de acogida’ tienen como misión fundamental que el ser humano llegue a ser apto para instalarse armónicamente—siempre de manera provisional y en contraste proceso de contextualización—en la espaciotemporalidad que le es propia» (Duch y Mèlich: 2005, p. 214).

[5] Lo cual, dicho sea de paso, remite a la polémica sobre el predominio de la herencia o del medio, esto es, de lo biológico o de lo cultural, que, en palabras de Jacinto Choza, «no afecta sólo al sujeto a partir del momento de su nacimiento, sino a partir del momento en que comienza el proceso embriológico. En efecto —continúa el autor—, la programación genética despliega una u otra estrategia según cuáles sean las características del medio en el cual se desarrolla. para un subsistema del organismo el organismo completo en cada fase de su desarrollo es un medio del que recibe mensajes y con arreglo al cual se configura. pero además, el líquido amniótico es un medio para el embrión, y un medio cuyas características vienen en parte condicionadas por factores culturales como son el tipo de dieta, el régimen de vida sedentaria o nómada, etc.» (Choza: 1988, p. 422).

[6] Algo que recuerda, dicho sea de paso, la perspectiva de un intelectual de enorme influencia social durante la primera mitad del siglo xx —me refiero a Georg Simmel—. Para Simmel (2001), la cultura se produce gracias a la acción de ciertas fuerzas teleológicas que tienen como meta, precisamente, sobre-estimular las posibilidades latentes en un supuesto estado natural llevándolas a su punto máximo de perfección, y un criterio para medir si semejante proceso ha tenido éxito o no lo constituye el desarrollo de bienes objetivos.