

HACIA UN SENTIDO EFECTUAL DE CULTURA¹

Javier Gracia Calandín

Universidad de Valencia

Abstract: In this paper I try to suggest an effectual sense of the term culture. I start questioning the Gadamerian review of the concept of *Bildung* in *Wahrheit und Methode* and the possibilities that the hermeneutic approach offers in order to look further into it. Would it be possible to speak of *Wirkungskultur*? What philosophical implications have retrieving a humanistic concept of culture in the horizon of modernity?

Keywords: Culture, hermeneutics, Gadamer, Humanism.

1. CON GADAMER, MÁS ALLÁ DE GADAMER

Qué duda cabe que Hans-Georg Gadamer constituye uno de los referentes principales de la filosofía contemporánea. Su obra principal *Verdad y método* es uno de los libros más comentados y criticados de los últimos cincuenta años.² En él encontramos los rasgos principales de la hermenéutica filosófica y las claves para entender buena parte del modo de hacer filosofía en nuestros días.

No es mi intención aquí repetir sin más algunas de las tesis principales de su obra, sino más bien repensar las posibilidades que ofrece en vistas a perfilar cierto sentido de cultura. Porque siendo como es tan complejo y polisémico, el concepto de «cultura» adquiere a mi modo de ver una enorme relevancia bajo el prisma de la hermenéutica filosófica. No sólo porque constituye uno de los conceptos claves de la filosofía para caracterizar al ser humano, sino porque nos permite conectar con una larga y aquilatada tradición humanista en el horizonte inclusivo de la modernidad.

Gadamer ha destacado con agudeza la facticidad e historicidad del ser humano, pero a mi modo de ver no ha desarrollado suficientemente su dimensión cultural ni las posibilidades así como las dificultades de la comprensión entre gentes de diversas culturas contemporáneas.³ Es en este enclave intercultural en el que creo que la hermenéutica filosófica puede redimensionarse y con ello ir más allá del análisis gadameriano.⁴ En concreto, pienso que el enfoque

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, que cuenta a su vez con fondos FEDER de la Unión Europea.

² Habermas, Betti o Derrida son solo algunos de los principales autores que han debatido con Gadamer sobre algunas de sus tesis. Para introducirse al extenso listado bibliográfico puede consultarse J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 237-248; J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 232-243.

³ Otros autores como, por ejemplo, Charles Taylor han emprendido este camino. Cf. Charles Taylor, *Philosophical papers* I y II. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁴ De modo más general me he valido de la matriz hermenéutica para elaborar una antropología filosófica y una ética y política para una sociedad intercultural. Cf. Gracia, 2011a y Gracia 2011b.

hermenéutico puede ayudar a comprender la dimensión cultural del ser humano, si consigue articular el concepto moderno de cultura con lo más granado de la herencia humanista en referencia a dicho concepto.

2. HACIA UNA *WIRKUNGSKULTUR*

Habiendo rehabilitado el prejuicio (*Vor-urteil*) como presupuesto necesario de toda comprensión, la dificultad con la que se topa Gadamer es la de no disponer de ningún criterio desde el que poder distinguir los prejuicios legítimos de los prejuicios ilegítimos. Como es sabido para salvar este escollo alude a la «productividad de la distancia temporal» (*Wirkungsgeschichte*) como instancia a partir de la cual considerar qué es realmente valioso y efectivo. Pero en seguida surgen un sinnúmero de críticas acerca del carácter velado de la historia efectual, pues ¿qué nos indica que el paso del tiempo no actúa en detrimento de una correcta comprensión?, ¿no hay una excesiva confianza en la historia que termina segando las instancias de validez y reduciéndolas a fuentes de sentido?⁵

No es lugar ahora de abundar en las dificultades que presenta la *Wirkungsgeschichte* gadameriana y las consiguientes críticas a las que se ha visto expuesta.⁶ Únicamente quiero destacar que la «eficacia histórica» o historia efectual se plantea como intento por superar la instrumentalización de la conciencia histórica del s. XIX. Pero sería erróneo pensarlo sólo en los términos del trabajo larvado que realiza la historia. Más bien se trata de la mediación entre la historia y nuestra conciencia; entre el proceso y el producto.

A mi modo de ver, esta mediación que Gadamer atribuye a la historia efectual, la podemos encontrar también en cierto modo de entender la cultura. Es a esto a la que podríamos llamar la *Wirkungskultur*. Pues de lo que se trataría sería de pensar la fecundidad de la cultura en las culturas. Es decir, de recobrar el sentido y dirección de la cultura particular en los términos de auténtica formación humana. Para ello, es imprescindible comenzar por recuperar el significado humanista del término cultura en tanto que «cultivo del alma» y a partir de éste redescubrir el grado de formación y humanización latente en las culturas particulares. Se trata por lo tanto de un trabajo de mediación o síntesis entre diferentes significados del término cultura. Para simplificar, podemos distinguir (¡sin separar!), por una parte, el significado humanista de cultura y, por otra parte, al significado etnográfico que entiende la cultura —según la clásica definición de Tylor— como «ese todo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de una sociedad».⁷

Aunque cabría encontrar en el principio gadameriano de la eficacia histórica ciertas instancias críticas,⁸ el sentido efectual de cultura que yo propongo incide de modo deliberado en una dimensión crítica fundamental en tanto que la cultura —siguiendo una de las principales acepciones de su uso castellano— constituye ese «conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico».⁹ La cultura en sentido efectual es por tanto también condición indispensable para desarrollar el juicio crítico y en este sentido ha de contribuir a

⁵ Cf. K.-O. Apel, «Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Versuch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehen zu beantworten», en L.E. Hahn (ed.), *Library of Living Philosophers. The Philosophy of H.G. Gadamer*, La Salle, Open Court, 1993.

⁶ Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, pp. 142 ss.

⁷ Tylor, *Primitive Culture*, New York, Brentano's, 1924, vol. 1, p. 1.

⁸ Así cabría hacer nuevas lecturas de dicho principio a la luz del debate de Gadamer con Habermas. Cf. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, 1999, p. 188-189.

⁹ Se trata, efectivamente, de la segunda acepción que ofrece el Diccionario de la RAE de la voz «cultura». (incluso antes de la que hemos denominado etnográfica).

resolver los malentendidos culturales como formas gravosas de incultura. No sólo ni principalmente en los términos de déficit de erudición sino en tanto que esa práctica o costumbre constituye un elemento deshumanizador. Veamos qué significación cobra la recuperación del concepto humanista de cultura para nuestra empresa.

3. REVITALIZANDO UN CONCEPTO HUMANISTA DE CULTURA

Al comienzo de *Verdad y método*, el propio Gadamer aboga por recuperar el concepto humanista de *Bildung* (formación) frente al concepto moderno de método. Es sobre la égida de este concepto, sobre el que a su juicio se sitúa el ámbito propio de las ciencias del espíritu.¹⁰

Realmente se trata de un pasaje destacable, pero sobre el cual, a mi modo de ver, el propio Gadamer no extrae toda su sustancia. Aunque cita a Cicerón un poco más adelante en referencia a la historia tampoco se refiere a él en alusión al concepto humanista de «cultura». Pero es significativo recordar que es Cicerón el que emplea por primera vez el término «cultura» en la expresión latina «cultura animi».¹¹ En él encontramos ya esbozada la concepción de una formación para la persona humana y en ello hace consistir la filosofía. Cabe llamar la atención de que aludir a la cultura ya implica que el proceso y el resultado constituyen un progreso y una mejora del individuo, con lo cual pueden buscarse importantes paralelismos en el propio Cicerón entre el concepto de cultura y el de «humanitas».¹² A este respecto también Séneca se refirió al «cultivo de la humanidad».¹³

Efectivamente el estoicismo vio con una claridad meridiana, el inextricable vínculo común a toda la humanidad y la conciencia de pertenecer a una misma comunidad humana. Esto, acompañado de una conciencia crítica y el autoexamen acerca de lo realmente importante para la vida para mejorar en sus emociones y sus pensamientos, plantea en Cicerón las bases para el programa de las humanidades. Para concretar podemos acudir a la famosa *Carta sobre la educación liberal* de Séneca. Lo primero destacable es su aguda reflexión acerca del término «educatio liberalis» porque tradicionalmente se entendía como «apropiada para el caballero nacido libre». Sin embargo, Séneca entiende que educación liberal es la enseñanza que hace a los alumnos libres, capaces de hacerse cargo de sus propios pensamientos. Pero además para concretar al máximo podríamos aludir con Martha Nussbaum a cuatro principios de la educación estoica inspirada en la tradición socrática: 1) La educación socrática es para todos los seres humanos, 2) debe adaptarse a las circunstancias y contextos de los alumnos, 3) debe ser pluralista, atendiendo a la diversidad de normas y tradiciones, 4) requiere que los libros no se impongan como autoridades incuestionables relegando el ejercicio de la razón.¹⁴

Yo, por mi parte, propondría una revitalización más explícita del concepto humanista de cultura en el horizonte de la modernidad. Es decir, recuperar el legado ciceroniano y senecquista de la cultura como «cultivo de la humanidad», pero sin soslayar —y esta es la principal dificultad conceptual— la pluralidad de culturas a la que dicho concepto remite en la modernidad. Esta revitalización del concepto humanista nos permitirá recuperar una instancia

¹⁰ Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 47.

¹¹ La célebre cita ciceroniana es la siguiente: «Así como un campo, por fértil que sea, sin cultivo no puede ser fructífero, así el ánimo sin la educación y formación teórica. Mas el cultivo del ánimo [*cultura animi*] es la filosofía: ésta extrae los vicios de raíz y prepara a los ánimos para recibir las semillas, y les confía y siembra, por así decir, aquellas cosas que, desarrolladas, produzcan frutos abundantes». Cicerón, *Opuscula Tusculanae* II, 13.

¹² Cf. Cicerón, *De legibus*, 3, 42.

¹³ Cf. Séneca, *Sobre la ira*, final.

¹⁴ Para una exposición de la defensa clásica de la educación liberal cf. Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, Andrés Bello, 2005. Especialmente capítulos 1, 2 y 3.

reguladora sin pretender salirnos de nuestra condición cultural, sino más bien adentrándonos en ella como radical humano. Pues, ¿acaso sería posible llevar a cabo una formación o cultivo del ser humano si no es a través de las culturas concretas?

Efectivamente, lo que está en juego no es una nueva forma de generalidad conceptual, sino otra forma de experiencia de la vida.¹⁵ Gadamer se interesa por la dimensión genuinamente histórica del concepto de «Bildung».¹⁶ Y para ello en primera instancia alude a Hegel, aunque evitando caer en confusiones intelectualistas o racionalistas. Porque esta formación ha de caracterizarse por la apertura radical que confiere la existencia (humana).

Por mi parte añadiría que la formación es también un concepto genuinamente cultural y no sólo histórico. Desde este prisma enraizado en la tradición humanista, la cultura no es meramente un medio para el desarrollo de algo dado, sino el «cultivo de la humanidad», de la mente humana y del alma toda. Porque más allá del mero cultivo de capacidades previas, *en la cultura uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual se forma*. Es el fondo latente a toda cultura, esto es, la forma primera y la imagen que permite llevar a cabo una «apropiación» de las cualidades genuinamente humanas. Y es esta apropiación de lo humano, la que permite referirse a lo propio y «apropiado» de la persona humana. Recuperar desde la hermenéutica la tradición humanista evita que caigamos en un concepto instrumentalista de cultura y revitaliza el carácter formativo latente a toda cultura concreta y particular.

Por ello más que de separar la formación (*Bildung*) de la cultura (*Kultur*), como sugiere Gadamer en alusión a Wilhelm von Humboldt,¹⁷ yo realizaría el tránsito contrario redescubriendo el carácter formativo y formador de toda cultura (¡sin soslayar la crítica de los elementos deformadores o deshumanizadores!). Si asumimos como Gadamer la «idea básica» hegeliana de reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar, es decir, si consideramos la formación como el movimiento fundamental del espíritu de retorno a sí mismo desde el ser del otro, entonces hay que reconocer que el proceso fundamental de formación tiene lugar en el seno de la cultura. Pues «cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere un lenguaje» (Gadamer 1977: 43). Por lo tanto, lo propio del hombre es su cultura. En virtud de este movimiento de enajenación y apropiación de toda cultura es como se forma (con-forma e in-forma) como ser propiamente humano.

La cultura es en su sentido genuinamente humanístico formación del ser humano. Pero no entendida en los términos especulativos hegelianos de una generalidad del concepto. Pues para seguir con Gadamer, la formación en el sentido de mantenerse abierto hacia puntos de vista distintos y generales no remite necesariamente a un saber absoluto de la filosofía. Por el contrario, el concepto humanista de cultura contiene ya una «fuente propia de verdad», la cual se halla no saliéndose de las culturas particulares de cada pueblo, sino adentrándose en el radical más humano que éstas contienen. La pregunta es entonces de qué manera se articula esa fuente de verdad cuando la cultura deriva en la modernidad en el *Volkgeist* (espíritu nacional) de los diversos pueblos.

4. LAS CADENAS DE LA HUMANIDAD

Dicho de modo muy sucinto, en la modernidad tiene lugar la secularización del concepto de cultura, que durante la edad media había estado asociado al «culto» religioso. Autores

¹⁵ Este sentido lo distinguiría de una descripción hegeliana de la formación hegeliana. Cf. Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos 2006, pp. 65-67.

¹⁶ «Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la ‘conservación’ es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu». Gadamer, *op. Cit.*, p. 40.

¹⁷ Cf. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften* VII, 1, 30. (citado por Gadamer, 1977:39).

como Hobbes¹⁸ o Puffendorf¹⁹ le confieren una significación eminentemente política, identificando el «status culturae» al «status civiles». «Cultura» pasa a emplearse de modo absoluto (sin el genitivo «animi») y no sólo como proceso sino como resultado del proceso. Lo cual apunta a un tránsito del proceso de cultura al hombre culto y finalmente a los productos culturales. Pero quizá uno de los principales rasgos del uso moderno del término cultura es su transformación de un concepto individual a un concepto colectivo, referido a los pueblos o incluso a la humanidad. Ello lo vemos, por ejemplo, en los «Ensayos sobre las costumbres» (1756) de Voltaire donde la cultura es el reino de las costumbres. También Rousseau en su *Emilio o de la educación* (1762) vincula la cultura al carácter y las costumbres de los pueblos.²⁰ Esta línea la continuarán autores como Herder para quien cultura es primeramente la cultura de un pueblo o nación (marcada por su propio *Volkgeist*).²¹

En la modernidad de modo original la cultura hay que entenderla en su vínculo con el progreso y la historia. La reflexión en torno a la cultura se relaciona estrechamente con la reflexión acerca de la filosofía de la historia. A este respecto, desde sus escritos de juventud Herder se refirió a los «grados» y «estadios» de la cultura. Es conocida su expresión «cadena de la cultura» para referirse al progreso de la especie humana y de todos los pueblos. ¿Llegará la cultura —a través de las diversas culturas— a su estado de perfección?

En Herder, sin embargo, encontramos de modo original una tensión entre la cultura como el proceso de formación de las personas y de los pueblos (para lo cual también empleó el término *Bildung*) y la cultura objetiva en el sentido de los bienes culturales y tradiciones de cada pueblo. De este modo el concepto de cultura contiene la ambivalencia de referirse tanto a la historia de un pueblo como al progreso de la humanidad. Esto último constituye un rasgo ilustrado de la época. De hecho aunque para Herder la cultura es primariamente la cultura de una nación, nunca llegó a emplear la forma plural «culturas», sino que la cultura de un pueblo está conectada a la cultura por antonomasia.²² En este sentido no sería adecuado asimilar el planteamiento herderiano a una concepción etnográfica moderna de cultura como la que mencionamos más arriba de E. B. Tylor. Pues, atendiendo al lenguaje vemos que sigue presente la unidad universal de la cultura referida a la historia de la especie humana, lo cual además la distancia notoriamente de una visión nacionalista de las culturas sin más. Al menos del nacionalismo excluyente, pues el aislamiento y la exclusión son aspectos que hay que evitar, a riesgo de caer en la barbarie.²³

¹⁸ Cf. Hobbes, *Leviatán*, 2, 31.

¹⁹ Cf. Puffendorf, «De iure naturae et gentium» 2, 4, 2 y «De statu hominum naturali».

²⁰ Cf. Rousseau, *Emilio o de la educación*, 5.

²¹ „Die Kultur eines Volks ist die Blüte seines Daseins, mit welcher es sich zwar angenehm, aber hifällig offenbaret», Herder, *Ideen*, 13, 7.

²² Llama la atención que pocos años después, Fichte en su «Discurso a la Nación alemana» no emplea en ningún momento el término «Kultur». Lo cual nos muestra que «Kultur» no llevaba implicada aspectos nacionalistas.

²³ Valga la siguiente cita del todo elocuente: «Con el tiempo, una vez convertida en pequeña nación, esa familia [*Stamm*] se establece también en su círculo [*Zirkel*]. Tiene su determinado ámbito [*Kreis*] de necesidades y la lengua que corresponde a ellas. No va más allá, como vemos en todas las pequeñas naciones llamadas bárbaras. Al hallarse aisladas con sus necesidades, pueden permanecer en la más increíble ignorancia siglos y siglos, como esas islas sin fuego, como tantos otros pueblos sin las artes mecánicas más elementales. Es como si careciesen de ojos para ver lo que tienen delante. De ahí el grito de otros pueblos que los consideran tontos, bárbaros inhumanos, a pesar que nosotros éramos no hace mucho igual de bárbaros y de que debemos los conocimientos a otros pueblos [...] La naturaleza ha enlazado aquí una nueva cadena, la transmisión [*Überlieferung*] de pueblo a pueblo. Así se han refinado las artes, las ciencias, la cultura [*Kultur*] y la lengua, en un progreso [*in einer grossen Progression*] que va de una nación a otra: es el más fino lazo de desarrollo [*Fortbildung*] que podía elegir la naturaleza»

A este respecto encontramos una estrechísima relación entre el término cultura (sobre todo en su acepción alemana «Kultur») y el neologismo francés «civilisation», principalmente durante el periodo de la Ilustración. Ambos expresaron la conciencia de una época marcada por las pretensiones de alcanzar una visión universal e histórica de la especie humana. Incluso podemos ver cómo el neologismo francés «civilisation» fue anterior y marcó de modo determinante la concepción de «Kultur» a finales del siglo XVIII y también el XIX en Alemania.²⁴

El planteamiento herderiano puede sernos de enorme provecho para nuestro propósito de perfilar desde la hermenéutica un sentido efectual de cultura. Aún cuando ciertos presupuestos herderianos derivados de su filosofía de la historia son inasumibles hoy en día, se trata de un planteamiento holista e inclusivo que concibe cada una de las culturas particulares como estadios o cadenas del desarrollo de la cultura o formación humana. Es este entronque en la cultura humana el que vuelve el planteamiento herderiano especialmente inclusivo e interesante para nosotros. Porque aún reconociendo las diferencias de cada uno de los pueblos en cuanto a sus costumbres y tradiciones, sin embargo, su enfoque apunta a cierta instancia regulativa, más allá de la particularidad, que las mantiene conectadas con la formación humana.

Sin embargo, nuestra lectura no deja de ser selectiva por cuanto no se hace eco de las versiones nacionalistas exacerbadas a las que puede dar lugar la invocación del *Volkgeist*. Y es que hay que llamar la atención de que las «cadenas» de las que habla Herder en el sentido positivo de «transmisión de pueblo a pueblo», pueden terminar por volverse grilletes cuando estos pueblos se aíslan y mantiene a sus individuos sometidos a regímenes totalitarios. Por eso yo remarcaría que nada más letal para el propósito de formar a gentes con cultura que anular su libertad. Hablaríamos aquí de las cadenas de la humanidad como un aprisionamiento de las culturas. Por ello cuando se invocan los espíritus nacionales de identidades colectivas, creo yo que cabe al menos poner tanto énfasis en la cuestión de la «autenticidad del individuo» (para evitar que éste quede anulado por la colectividad). De otro modo, dichas identidades colectivas a las que los individuos no les han concedido una libre adhesión fácilmente se vuelven regímenes totalitarios opresivos.²⁵

El sentido efectual de cultura que estoy esbozando, por lo tanto, busca cierta síntesis entre la dimensión humanista y la etnográfica que comporta el concepto de cultura. Al hacerlo implementamos la instancia crítica en el seno de cada cultura. Es decir, hablar con pleno sentido de cultura implica redescubrir el carácter formativo y humanizador de dichas prácticas y tradiciones. O dicho de otro modo, que las prácticas, las tradiciones y la cosmovisión de un pueblo se eleva a cultura cuando efectivamente se muestran como cultivo de la humanidad. Por esto, entre otras cosas, creo que hay que distinguir claramente y en ningún modo son equivalentes una crítica de las ideologías de una crítica de las culturas. ¿Es la cultura algo que se tiene, como el que tiene ciertas ideas, o más bien el suelo y subsuelo (*background*) desde lo que se vive?

Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1965, páginas: 119-120 (la edición original es de 1772). Traduzco «Überlieferung» por transmisión. Sobre este tema véase el artículo de Joan B. Llinares, «El concepto de ‘cultura’ en el joven Herder», en Llinares y Sánchez Durá (ed.) *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002. pp. 219-238.

²⁴ Cf. Jörg Fisch, «Zivilisation, Kultur», en O. Brunner, W. Couze y R. Koselleck, *Geschichte Grundbegriffe*, vol. VII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 705 y ss.

²⁵ Además de distinguir entre holismo y colectivismo (Cf. J. Gracia, «Posibilidad de un individualismo holista», *Isegoría* n° 42, enero-junio 2010, 199-213.), creo que hay que recordar que una de las fuentes principales del ideal moral moderno de autenticidad se encuentra en Herder. Cf. Taylor, 1994: 77.

5. EL CULTIVO DEL CORAZÓN

Es significativo ampliar los horizontes y ver que no todas las culturas operan con conceptos ni han adquirido el sesgo teórico del concepto occidental de formación.²⁶ En este sentido entender por cultura la formación de la mente humana creo que no es del todo adecuado. Por el contrario, revitalizar el sentido humanista de cultura ha de conducirnos a recuperar la dimensión más experiencial de dicho concepto. Ese que vincula el pensamiento con los sentimientos y las emociones; las prácticas y las costumbres con las vivencias y las experiencias humanas; en definitiva, sitúa la cultura en el magma del corazón, ese subsuelo desde el cual vivimos, en el cual estamos, nos movemos y nos realizamos humanamente.

Con enorme agudeza recordaba Ortega y Gasset en 1927 que el término cultura no es en absoluto privativo de la cabeza sino que más radicalmente se encuentra en la entraña de «corazón y cabeza». ¿Es la cultura sólo el «cultivo de la cabeza»? ¿O es la cultura intelectual, más bien, sólo una dimensión de la cultura, que ya pone de manifiesto que se han desatendido otras zonas del ser humano?

El hecho mismo de que la palabra cultura se entienda sólo referida a la inteligencia denuncia un error cometido. Porque es de advertir que esta palabra, tan manejada por los alemanes en la última centuria, fue usada primeramente por un español [valenciano de nacimiento], Luis Vives, quien escogió para significar con preferencia cultivo del corazón, *cultura animi*. El detalle es tanto más de estimar cuanto que en la época de Vives, en el Renacimiento, dominaba plenamente el intelectualismo: todo lo bueno se esperaba de la cabeza. Hoy en cambio, comenzamos a entrever que esto no es verdad, que en un sentido muy concreto y riguroso las raíces de la cabeza están en el corazón.²⁷

Nuestra reflexión siguiendo a Ortega podría proseguir, ¿no es acaso que conocemos porque antes de verlo, de inteligirlo, de algún modo ya lo amamos? Las disposiciones que mostramos hacia la realidad, pone de manifiesto que preexisten ciertas preferencias, previas al conocimiento y a la visión (pre-visión) que vuelcan nuestra atención en algún sentido y en base a ellas se dirige nuestra visión. De modo más radical la cultura también alimenta (provee) estas preferencias volviéndose cultivo del corazón y haciendo ver que «la visión supone una pre-visión» y por lo tanto en la medida que se cultiva también una pro-visión.

La cultura tiene que ver no tanto con las ideas que se tienen sino más bien con las creencias en las que se está, porque la cultura son las «ideas vivas o de que se vive», es decir, las convicciones efectivas, que cada tiempo posee y *desde* las cuales el tiempo vive. Es por ello que en la enmarañada selva de la existencia, la cultura abre caminos, guía e ilumina el peregrinar (*per-agros*) del hombre. Frente al «hombre medio» (inculto), el «hombre culto», el que tiene *efectivamente* cultura (es decir, cultura en sentido efectual), es precisamente el que

²⁶ Recuperar un sentido humanista de cultura en toda su significación lleva a la filosofía a explorar nuevas formas de un pensar no lógico. Buen ejemplo de ello son los intentos por vivenciar nuevas formas filosóficas en otras culturas. Cf. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997. Por otra parte, creo que no es impertinente recordar las incitaciones nietzscheanas a un pensamiento intuitivo y a la metafORIZACIÓN constante del artista creador. Cf. Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», párrafo 14.

²⁷ Ortega y Gasset, «Corazón y cabeza», *Obras Completas VI*, Madrid, FCE, 1958, p. 149. (artículo publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, en julio de 1927).

es capaz de ver a plena luz los caminos de la vida. ¿Acaso cabría imaginar una misión más importante para la universidad que la de formar «hombres cultos»?²⁸

La cultura en sentido efectual es cultivo del corazón. Porque el corazón constituye el núcleo profundo de la existencia humana. En él atesoramos determinadas creencias, valores, aspiraciones, ideales y normas que permiten orientar nuestra conducta y desarrollar nuestro pensamiento. Pero también porque del corazón surgen los sentimientos más humanizadores como son la compasión, el amor de sí (no confundir con el amor propio),²⁹ la indignación ante las injusticias (no sólo las que sufre uno),³⁰ y, en definitiva, la cordialidad. Todos ellos son «bienes» que han de estar presentes en todo proyecto de humanizar nuestras sociedades desde el cultivo del corazón.

Haríamos un flaco favor a la cultura buscando oposiciones estériles entre la razón y el corazón. El sentido efectual de cultura supera esas escisiones que siempre tienen algo de artificial y entiende que la razón es impotente sin el coraje (*cor-agere*) del corazón; y el corazón fácilmente puede cegarse por las pasiones sin las luces de la razón. La cordura vendría a expresar el encuentro entre razón y corazón; entre el amor y la justicia.³¹ Porque sigue siendo cierto que «hay razones del corazón que la razón desconoce», pero no dejan de ser razones y muy buenas razones para crear una humanidad cultivada. Pues la persona culta en el sentido efectual que he propuesto en este ensayo se caracteriza en primer lugar no tanto por su erudición como por su cordura, porque escucha los dictados morales de su corazón y emplea su razón para darles voz y fundamento racional (fundamentación). Su cordura se expresa, al menos, en dos sentidos: en la medida que es capaz de reclamar en justicia lo que es exigible por derecho (bienes de justicia), pero también porque reconoce el valor incalculable de los bienes que, brotando «desde la abundancia del corazón», a diferencia de los anteriores no son exigibles pero qué duda cabe de que dan calidez y humanizan nuestras sociedades (bienes de gratuidad, como son la ternura, el consuelo o la esperanza).³²

6. CONCLUSIÓN

La conclusión a la que hemos llegado en este ensayo es que en el marco de la hermenéutica filosófica sí que es posible apuntar a un sentido efectual de cultura. Volviendo a los análisis gadamerianos en *Verdad y método*, vemos que es insuficiente el tratamiento que el concepto de cultura recibe. A pesar de que Gadamer considera la *Bildung* un concepto básico de la tradición humanista que ha de centrar el análisis de la hermenéutica filosófica, sin embargo, no profundiza suficientemente en él. Al analizar la experiencia hermenéutica se centra principalmente en la dimensión de la historicidad de toda comprensión. Pero, a mi modo de ver, la dimensión cultural constituye uno de los principales vectores desde la que ir caracterizando la experiencia hermenéutica. Recuperar la dimensión cultural de la comprensión pasa por una recuperación del significado humanista de cultura en el horizon-

²⁸ «De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de ‘ilustración’ del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica» J. Ortega, «Misión de la universidad», *Obras completas*, Tomo IV, Revista de Occidente, 1956, pp. 344.

²⁹ El filósofo que tal vez más énfasis haya puesto en trazar la distinción entre el sentimiento positivo sano del «amor de sí» y el sentimiento enfermo del «amor propio» sea J.-J. Rousseau. Cf. I. Tamarit, A. Zacarés y J. Gracia, *Leyendo La profesión de fe del Vicario Saboyano de Rousseau*, Valencia, Universidad de Valencia, 2010. pp. 41-43.

³⁰ Cf. A. Cortina, *Neuroética y neuropolítica*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 144-148.

³¹ Cf. P. Ricoeur, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 1993.

³² Cf. A. Cortina, *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001, p. 167ss.; A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007, caps: 7-9.

te de la modernidad. Desde el prisma hermenéutico, la polisemia del término cultura no es un inconveniente, sino una significativa riqueza que desafía la comprensión hermenéutica, orientada por la eficacia cultural que opera en toda comprensión. La cultura en sentido efectual incorpora de modo relevante la dimensión crítica, pues no basta el sentido etnográfico para dar cuenta de la eficacia cultural sino que es necesario incidir en la dimensión más formadora y humanizante que ya opera en toda cultura en tanto que cultivo de la humanidad. Ya por último, destacar que este cultivo no es privativo de la cabeza sino también del corazón, pues la persona culta en sentido efectual no se caracteriza por su erudición sino más bien por su cordura y su carácter no dogmático.