

LA FIDELIDAD A LA TIERRA

Por LUDWIG SCHAJOWICZ

QUIZÁ sea lícito suponer que la cultura es algo más que un mero resultado de la intelección y creación del género humano; cabría ver en ella, primariamente, un campo de iniciativas, o sea, el horizonte de las posibilidades que el espíritu descubre para conferirle un sentido al ente. ¿Puede acaso el pensamiento filosófico renunciar a la tarea de prestar atención a este horizonte sin que la totalidad de lo creado por el hombre se reduzca a un inventario de sus obras, a un simple repertorio de ideas? Nuestro hábito mental inveterado de oponer sujeto cognoscente y objeto conocido nos dificulta en gran medida la comprensión de un mundo que no sólo está fuera, sino también dentro de nosotros; de un mundo cuya epifanía ha hecho posible nuestra existencia como seres destinados a una ascensión espiritual.

La cultura es algo más que un conjunto de obras que deben su ser a la potencia creadora del hombre; ella es, ante todo, un horizonte mundanizante, en cuanto deja emerger ante nosotros un universo de significaciones. Precisamente en virtud de estas significaciones nos es dado conocer y actuar de un modo específicamente humano. La cultura nos remite, pues, al lenguaje, ya que sólo como seres dotados de la palabra somos capaces de aprehender dichas significaciones, explícita o implícitamente, proceso en el cual se constituyen los elementos de nuestra espiritualidad. En tales experiencias se articula una comprensión del Ser «anterior» a todas nuestras iniciativas de modificar la realidad. Ni la cultura ni el lenguaje son conquistas del hombre, como lo cree el sentido común, puesto que nadie puede hacer conquistas en un no-mundo. Pero si insistimos en esta relación entre la cultura y el lenguaje, entre el mundo interpretado y el mundo

a interpretar, conviene que nos fijemos en el *mythos*, ya que éste participa de ambas esferas.

Es preciso recordar aquí que *mythos* significa, originariamente, tanto *palabra* como *verdad*. Sin esta palabra que dice la verdad en su sentido prístino —la verdad como *aletheia*, como estado de desoculto— no se ilumina el horizonte dentro del cual nos es dado hacer conquistas y sufrir derrotas. Sólo gracias al don de la palabra llega a convertirse nuestro estar-sobre-la-tierra en el ser-en-el-mundo del que habla Heidegger.

Notamos aquí un movimiento de trascendencia, de *trascendencia al mundo*. Dicho de otro modo, «tener mundo» no significa en nuestro contexto una posesión —ni siquiera de determinadas experiencias o de buenos modales—, sino un estado de apertura que permite recibir el «mensaje» de las cosas, en el cual se hace patente una totalidad de sentido. Esta totalidad no está cerrada, ya que implica, precisamente, un llamamiento a ensancharla, a abrirle nuevos espacios. *Participar* de una cultura significa también *modificarla*. En este hecho estriba la peligrosidad potencial de todas nuestras iniciativas.

La cultura, como proceso iniciado por experiencias originarias del Ser, representa en su facticidad tanto el modo eficiente como el modo deficiente del mencionado trascender al mundo. El hombre que vive en la cultura puede tomar conciencia del valor o del no valor de algunos de sus aspectos, pero con el rechazo total de ella se contradice a sí mismo. «Cuando la cultura es reprobada, esta actitud parece hacer burla de sí misma, pues tal reprobación se ha hecho posible gracias precisamente a la cultura», dice Paul Tillich en su libro *Amor, poder y justicia*. O sea, que «para formular nuestra condena de la cultura nos estamos sirviendo de un vocabulario acuñado por milenios de cultura lingüística».

El hombre y la cultura: he ahí una dependencia mutua. Ahora bien, cuando el hombre ha ascendido a la reflexividad puede poner en cuestión ciertos aspectos de ella, no así a ella misma en virtud de la cual se ha constituido en *homo sapiens*. Es cierto que la cultura le obliga a interpretar la realidad según los criterios de una específica tradición, mas, al mismo tiempo, lo está invitando a superarla.

Pero ¿cuál es la etimología de la palabra *cultura*? Ella viene del latín *colere*, que significa *cultivar* (de ahí agri-cultura, cultivo de la tierra) y también *cuidar, rodear de consideraciones, honrar, venerar* (de ahí, asimismo, el *culto* a los dioses). De

manera que aquí prevalece el elemento de la veneración, que es un elemento dinámico, sin el cual no se concibe la auténtica vida religiosa. Se entiende muy bien ahora por qué Spengler hace una distinción entre cultura y civilización, asignando el papel creador a la primera y considerando la segunda como el punto al cual vienen a morir todas las actividades espirituales (culturales y culturales) de la sociedad.

Civilización (del latín *civis*) hace referencia al conjunto de relaciones y tareas que caracterizan la vida del *civis*, del ciudadano. Pero civil no es sólo eso, sino que implica también un cierto *refinamiento* en la conducta humana, un cierto grado de buenas maneras. En este sentido es sinónimo de *urbano* —en francés, *urbain*—, de modo que parece haber aquí un nexo entre las diversas actividades de la vida comunal y las reglas, más o menos complicadas, más o menos sutiles, que las organizan. Así en Francia, donde estas reglas o maneras han sido elaboradas a través de los siglos hasta constituir una especie de arte de vivir, de arte de la convivencia humana, la palabra civilización ha llegado a ser también sinónimo de cultura.

En el siglo XVIII se difundió por Europa esta palabra, que irradiaba de París y que venía cargada de esa connotación específicamente francesa. Sin embargo, en Alemania no se aceptó que civilización fuera equivalente de cultura. Para determinar el sentido de una palabra es preciso fijarse no sólo en su raíz etimológica, sino también en el término que le es opuesto. Lo contrario de la civilización es la *barbarie*. Ahora bien, es improbable que estas dos palabras aparezcan juntas caracterizando a una misma realidad en Francia, mientras que encontramos que diversos escritores alemanes las emplean al mismo tiempo para señalar el aspecto *inhumano* de una época determinada que, por otra parte, puede gozar de grandes progresos técnicos y científicos. Pues a menudo se han preguntado estos pensadores si no son precisamente tales progresos técnicos y científicos los responsables del desencadenamiento de una nueva barbarie, más peligrosa y funesta que la de cualquier sociedad primitiva, ya que ellos ponen a disposición del hombre instrumentos de tortura y de exterminio que, impacientes por entrar en acción, «demandan» ser utilizados y las más de las veces logran su propósito, borrando en el individuo el último vestigio de humanidad y convirtiéndolo en la más sanguinaria de las bestias.

Nietzsche, Rilke y Heidegger, cada uno a su manera, se sirven de un lenguaje casi apocalíptico para prevenirnos de las ame-

nazas de una civilización que se ha separado de sus nexos naturales con la cultura. En 1935, o sea, cuatro años antes de estallar la Segunda Guerra Mundial, advertía Heidegger, con unas palabras proféticas frecuentemente citadas y contenidas en su libro *Introducción a la Metafísica*, lo siguiente:

«Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América, por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistos, son la misma cosa: la misma furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se pueda «experimentar», simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como historia, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de la nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares, entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y después, qué?»

Curiosamente Heidegger parece no darse cuenta de otra tenaza, más amenazadora aún, que en esta época empezaba a cerrarse siniestramente sobre Alemania y más tarde sobre la casi totalidad de Europa, triturando entre sus dientes a millones de seres humanos indefensos atrapados en ella. Para éstos ya no existe la posibilidad de formularse las preguntas heideggerianas, pero sus compañeros de infortunio, los sobrevivientes de estas monstruosas hecatombes siguen interrogándose: ¿hasta cuándo, ¿para quiénes?, ¿por qué?

Por su parte, el escritor rumano E. M. Cioran, en su vibrante libro *La tentación de existir*, se pregunta: «¿Cuáles son nuestras perspectivas? Imposible de desentrañarlas: nosotros somos bárbaros sin porvenir.» Y, más adelante, añade: «La barbarie es accesible a cualquiera: basta tomarle gusto. Nosotros marchamos alegremente a deshacer los siglos».

Spengler emplea la palabra civilización para designar el *fin de una cultura*. Según él, llega un momento en que cada cultura se mecaniza, pierde su espontaneidad y su capacidad creadora, es decir, se anquilosa en la fase que él llama *invernal* o de *vejez*, la última por la que atraviesa una cultura, pues ésta sigue una trayectoria evolutiva semejante a la de la vida humana: infancia, juventud, madurez y senectud, o un ritmo parecido al de la naturaleza: primavera, verano, otoño e invierno. Esta etapa invernal, esta etapa caduca y estéril en la que desemboca cada cultura es, precisamente, lo que Spengler llama civilización.

Para los ingleses, en cambio, la civilización es la culminación —pero en sentido positivo, no negativo como en Spengler— de la cultura. Desde que en 1874 apareció la obra de Taylor *Primitive cultures*, los ingleses han considerado que el hombre tiene siempre cultura, pero no siempre alcanza la civilización, patrimonio únicamente de los pueblos avanzados. El peligro de esta exaltación del progreso material como el máximo logro de la humanidad es, entre otros, que relega a segundo plano la vida del espíritu y las tensiones que la acompañan, las cuales no suelen traducirse en obras de valor pragmático. Esta tendencia a aquilatar la vida desde un punto de vista utilitario resulta ser no solamente prosaica —y con esto quiero decir contraria a todo vuelo del espíritu y a toda actividad desinteresada—, sino que también se descubre, a la larga, como falaz. Pues, por un extraño malabarismo del tiempo, gran parte de las cosas que consideramos útiles e imprescindibles se muestran, finalmente, no sólo innecesarias sino embarazosas, importunas y superfluas, en tanto que surge, cada vez más urgente e intenso, el anhelo del hombre por aquello que antes consideró inútil y que se revela ahora, de pronto, como lo único capaz de dar sentido y forma a su vida.

Es interesante notar que esta oposición entre *cultura* y *civilización* es, en cierto sentido, semejante a la que existe entre *sagrado* y *profano*. Nosotros vimos la etimología de estos dos vocablos: el uno que procedía de *colere*, cultivar; el otro de *civis*, ciudadano. Pues bien: esta rivalidad, podríamos decir esta enemistad entre la vida del campo y la vida de una moderna ciudad, entre el mundo natural y el mundo técnico, es algo que va a marcar indeleblemente dos tipos distintos de iniciativas humanas y, por extensión, dos mundos diferentes: el mundo de la cultura y el de la civilización.

¿Qué es lo que caracteriza a la ciudad en nuestros días? El despliegue del «retablo de las maravillas» que ha procreado la

inventiva humana, la feria de los artefactos y artificios que nos ayudan a llevar una vida más fácil y más cómoda; en una palabra, lo que solemos llamar «conquistas de la civilización», las cuales dan testimonio del triunfo del hombre sobre la naturaleza. Pero esa naturaleza, que el hombre «civil» se empeña en domesticar y en subyugar, fue venerada antaño como divinidad, y respetada y reverenciada como un ser sagrado. Algo de esta actitud religiosa subsiste en la relación del campesino con la tierra, a la que *no obliga a la fuerza* a engendrar y a producir sus frutos, sino, por el contrario, a la que ayuda pacientemente en este laborioso proceso, adaptando su trabajo al ritmo telúrico de las estaciones.

Lo mismo cabría decir que ocurre en ese ámbito espiritual que llamamos, por extensión, cultura. Ni el individuo particular ni la sociedad se cultivan de la noche a la mañana, pues, como dice Hölderlin, «el pensativo dios odia todo crecimiento precipitado». La cultura no es, por consiguiente, una acumulación de conocimientos, no es erudición, sino algo más, dinámico y vivo como la propia naturaleza. Semejante a la tierra, el individuo y la sociedad necesitan un abono especial, un clima favorable, una simiente escogida, un determinado tiempo de fecundación y gestación y un cuidado amoroso y continuo para que se produzca el milagro de la eclosión de un fruto. El óptimo fruto de esta cosecha es el *genio*, que ha sido definido por Kant como «innata disposición de ánimo —*ingenium*— mediante la cual, la naturaleza da al arte la regla». Lo que justifica designar como genial esta disposición es, según Kant, su originalidad y el carácter paradigmático de sus creaciones». (*Crítica del juicio*, § 46).

La cultura es el auto-esclarecimiento de la generosidad de la naturaleza en la conciencia humana y el proceso de transformación de lo caótico en plenitud armoniosa, en belleza. Por medio de estas transformaciones, respetuosas de la intencionalidad de la naturaleza, *se hace el mundo más mundo*, o sea, más rico en significado.

La oposición habitual entre naturaleza y cultura pierde mucho de su virulencia ante el ejemplo del hombre genial, cuya creatividad parece ser una prolongación y, al mismo tiempo, una sublimación de sus impulsos naturales. «Sólo lo que es fecundo es verdadero», ha dicho Goethe, y esta su idea de una verdad en la que se hace patente el tender hacia la abundancia de la naturaleza creadora, encuentra un símbolo adecuado en el disfraz de Plutos que elige Fausto para tomar parte en la fiesta de más-

caras que se celebra en la corte del emperador. Plutos es el dios de la riqueza, al que frecuentemente se confunde con Plutón o Hades, el rey de los infiernos. Es cierto que Plutos pertenece igualmente a este mundo subterráneo, y un famoso himno griego —uno de los así llamados «himnos homéricos»— le asocia precisamente a Démeter y a Perséfone, a quienes el género humano debe el don de la agricultura. El himno canta la dicha de los hombres que son particularmente favorecidos por estas diosas: «Ellas —dice el poeta ignoto— pronto envían a su vasta morada e instalan en su hogar a Plutos, que da la riqueza a los mortales». Los misterios de Eleusis, los más célebres de la antigüedad clásica, fueron instituidos por Démeter en aquella ciudad, que la acogió hospitalaria, cuando anduvo errante por la tierra buscando a su hija Perséfone, raptada por Hades. Algunos detalles de este mito nos interesan particularmente. El himno a que nos hemos referido cuenta que Démeter, escondida en un sagrario que los eleusinos le habían erigido, al sumirse en el duelo por la pérdida de su hija, envió a la tierra una espantosa sequía, la que prolongándose por un año amenazó de extinción a los hombres. Los dioses olímpicos se vieron, pues, amenazados de no recibir en el futuro las ofrendas de los mortales, de modo que Zeus decidió aplacar a la diosa airada, instando a su hermano Hades a consentir en un compromiso: Perséfone debería permanecer una tercera parte del año en el mundo subterráneo, junto a su captor y esposo, y acompañar durante el tiempo restante a su madre en el mundo terrestre. Una vez complacida Démeter, la tierra se cubrió de nuevo de flores y de frutos, y la diosa misma tomó a su cargo el enseñar a los reyes justicieros, sobre todo a Triptólemo, el ministerio sagrado del que ha surgido el culto de Eleusis.

Según Walter F. Otto, este mito expresa el pensamiento de un nexo indisoluble entre la fecundidad y la muerte. El crecimiento del grano presupone la posibilidad de que Perséfone retorne a la tierra, a la diosa de la tierra fértil que encarna Démeter, o sea, que la muerte es la condición del resurgimiento de la vida. «La fecundidad de la cual el hombre no puede pasarse —escribe Otto— él la recibe de la mano de la muerte. El tiene que dirigirse a la reina del mundo de los muertos y él puede hacerlo, pues aquí en Eleusis ella ha sido objeto de la aflicción de su madre, aquí ha retornado a ella y aquí los dioses han instaurado la agricultura».

«La fiesta de Eleusis» se llama uno de los poemas filosóficos más conocidos de Federico Schiller. En él se conecta la agricultura no sólo con las demás actividades creadoras del hombre, sino ante todo con las formas elevadas de la sociabilidad que Démeter le ha enseñado al facilitarle el tránsito de una existencia nómada a una existencia sedentaria. La diosa de la agricultura es saludada por el poeta como domeñadora de costumbres salvajes, que rechaza los sacrificios sangrientos y sólo quiere aceptar afrendas puras, o sea, los frutos maduros que otorga el otoño. Para Schiller, significa Eleusis no solamente la instauración de la cultura en el sentido de una canalización de las fuerzas creadoras del hombre, sino también la instauración de la civilización, en el sentido de un orden de la convivencia humana por medio de adecuadas normas y costumbres. Dicho en otras palabras, aquí no se trata de reivindicar la naturaleza caótica frente a los efectos de un racionalismo esterilizador —aspiración característica del movimiento *Sturm und Drang*, así como parcialmente del romanticismo—, sino de reivindicar la civilización como conjunto de formas de sociabilidad frente a la barbarie.

También los griegos han sido igualmente conscientes del origen sagrado de la civilización. ¿Qué otra cosa es la tragedia «Las Euménides» sino un misterio de la instauración de un nuevo orden humano —tanto jurídico como moral— por la diosa Palas Atenea? La transformación de las vetustas diosas de la venganza, las terribles Erinias, en Euménides, o sea, en las benevolentes, a quienes se ha de venerar en un sagrario subterráneo, ilustra precisamente el advenimiento de una civilización profana —pues también lo profano es un don de los dioses—, de una civilización basada en el respeto a la ley, pero a una ley que toma en cuenta los motivos de nuestras acciones. Al instituir el Areópago, el tribunal que ha de juzgar en causas de sangre, y al que se somete Orestes acusado de matricidio, se dirige Palas Atenea a todos los que puedan escucharla, inclusive a nosotros, los últimos herederos de un mundo en el que se ha podido trazar una clara línea demarcadora entre la civilización y la barbarie. Dice la diosa:

«Ciudadanos de Atenas, que vais a juzgar por primera vez en causa de sangre, mirad ahora la institución que yo fundo. En adelante subsistirá por siempre en el pueblo de Egeo este senado de jueces. Se asentará en esta colina donde acamparon las amazonas y pusieron sus tiendas cuando con ejército poderoso vinieron en

son de guerra contra Teseo y su recién edificada ciudad, y frente a sus torres alzaron otras torres. En este lugar ofrecieron sacrificios al dios Ares, con que esta roca tomó el nombre de Areópago, y aquí velarán por los ciudadanos el respeto y el temor, igual de día que de noche, y contendrán la injusticia mientras los mismos ciudadanos no alteren las leyes: que si mezcláis con sucias y cenagosas aguas las claras linfas de una fuente, no encontraréis después dónde beber. Oíd mi consejo, ciudadanos que habéis de mirar por la república: no rindáis culto a la anarquía ni al despotismo; pero no desterréis de la ciudad todo temor, que sin temor no hay hombre justo. Mirad, pues, con temerosa y merecida reverencia la majestad de este senado, porque así tengáis un baluarte defensor de vuestra ciudad y patria, cual no tiene pueblo alguno en el mundo, ni se hallaría entre los escitas ni en la tierra de Pélope. Yo os doy un tribunal que nadie podrá cohechar: venerando, severo, guarda de esta ciudad, que velará por los que duermen. Sirvan en lo venidero a mis ciudadanos estas advertencias que les dirijo. Y ahora, levantaos y dad vuestro voto y sentenciad esta causa con respeto a vuestros juramentos.»

Es igualmente interesante observar que las Erinias, aplacadas por Atenea, se convierten en protectoras de la ciudad que antes habían amenazado, llenas de cólera, por la absolución de Orestes. He aquí una cierta reminiscencia de la reconciliación de la airada Démeter con los dioses y con los hombres al serle devuelta su hija. En efecto, las bendiciones que Esquilo pone en boca de las Euménides, podrían muy bien ser las de la madre tierra, de una tierra que encarna la virtud dadivosa.

Muchos otros ejemplos de la tragedia podrían ilustrarnos la aguda conciencia que tuvo el hombre griego de la complementariedad entre cultura y civilización, si es que queremos servirnos en este contexto de dos términos que algunos escritores alemanes no cesan de oponer, tal vez con la esperanza de desolidarizar las grandes figuras del pensamiento germánico de la periódica irrupción de lo bárbaro en el mundo teutónico. El resentimiento contra la latinidad, por otra parte, contra la herencia específica de los pueblos románicos, es quizá otro de los móviles de la tendencia a denigrar la civilización, identificándola con la última fase de la historia de cada cultura, aquella en que el de-

clive de las fuerzas creadoras conduce fatalmente a su desintegración, a su muerte.

Tanto la civilización como la cultura se supone que han de estar al servicio de la vida. La desconfianza que el hombre moderno suele experimentar por la primera de estas creaciones de su espíritu se justifica ante el espectáculo de la creciente mecanización y deshumanización del individuo, así como de las fuerzas destructivas que sus inventos han desencadenado. Como quiera que las llamadas conquistas de la civilización son cada día patrimonio de mayor número de gentes, este sentimiento de malestar y de temor es algo palpable y, en cierto sentido, universal. En el mundo de la cultura, más exclusivo por no estar al alcance de las grandes masas, ocurre un fenómeno parecido, si bien por tener lugar en un ámbito restringido preocupa sólo a la élite que en él se mueve. Pues las grandes iniciativas espirituales a las que hemos dado el nombre de cultura no siempre han tenido en cuenta este valor de la vida que el hombre anhela preservar por encima de todas las cosas, sino que, en ocasiones, han arremetido ferozmente contra ella. Grandes cerebros, a veces hasta geniales, han dado a luz ideas tan infestas y destructivas, que su efecto, en el mundo del espíritu —y en el mundo a secas—, podría ser comparado al de las armas atómicas más mortíferas. Un ejemplo de esto es el caso de Otto Weininger. Este joven pensador vienés —sólo llegó a los veinticuatro años— escribió dos libros, uno de ellos muy voluminoso: *Sexo y carácter*, y el otro titulado *Sobre las últimas cosas*, en los que con un masoquismo rayano en la locura y, al mismo tiempo, con una lucidez rayana en la genialidad, dio rienda suelta a su odio irrefrenable por las mujeres y los judíos. Desde luego, huelga decir que estos libros, sobre todo el segundo, sirvieron admirablemente para atizar la hoguera del antisemitismo en la época de la pre-guerra, a comienzos de nuestro siglo. Weininger, que paradójicamente era hijo de padres judíos, no se sabe cómo habría reaccionado, de haber vivido para verlo, ante las hecatombes llevadas a cabo por los nazis. De todos modos, la tremenda tensión que soportaba dentro de sí mismo lo llevó a cometer suicidio, a los veinticuatro años, de un modo espectacular: alquiló por una noche la casa en la que había vivido Beethoven y allí se mató, disparándose un tiro.

Nietzsche habría considerado a Weininger, que se hizo protestante, como otra de las víctimas del Cristianismo, pues las ideas que sustentó con tanta violencia como encarnizamiento corres-

pondían a los prejuicios que no solamente a *sotto voce* se propagaban en los medios controlados por las iglesias cristianas.

Casos como éste muestran la oposición —manifiesta o latente— entre las iniciativas religiosas y las iniciativas culturales en la historia europea. Solemos atribuir las últimas casi exclusivamente a las apropiaciones sucesivas del legado de la antigüedad clásica. Como hombre culto se ha considerado, hasta la Primera Guerra Mundial, aquel que había recibido una educación humanista, una educación basada en el conocimiento de las letras antiguas. Cultivarse significaba entonces ennoblecerse por medio de experiencias profanas, ya que la vivencia de lo sagrado y su explicitación parecía constituir, en nuestro ámbito cultural, un monopolio de la tradición cristiana. Por mucho que Goethe pusiera en cuestión la legitimidad de este monopolio afirmando:

«Quien arte y ciencia posee
tiene también religión...»

esta su idea de una religión de la cultura, o de una religiosidad inherente a cada genuina participación en la vida cultural, nunca ha podido ser aceptada por los que creen en la unicidad de la revelación cristiana, en el sentido de que su verdad *excluye* las verdades afirmadas por otras tradiciones religiosas. Y precisamente este exclusivismo de las doctrinas de salvación cristianas, este espíritu de la ortodoxia que rechaza a todos aquellos que no comparten artículos de fe, ha impedido que se establezca un verdadero diálogo entre los que representan, en nuestro mundo, por una parte la cultura y por otra parte la religión. Un tal diálogo presupondría la disposición de ambos interlocutores no sólo a reconocer, de un modo formal, la finitud del conocimiento humano, sino también a renunciar a la pretensión de saber ya de antemano lo que es el camino, la verdad y la vida. Frente a la incondicionalidad de las veneraciones del *homo religiosus* —actitud respetable, sin duda, mientras no estimule actos de agresión contra los que sostienen concepciones distintas de lo sagrado—, frente al dogmatismo del creyente que se conforma con una determinada explicación de lo inexplicable, no le queda otro remedio al hombre profano que volver la mirada al fundamento de su cultura. Este contacto con la antigüedad se lleva a cabo no tanto en el sentido de una mera asimilación de ciertos conocimientos, como por medio de una incesante búsqueda de la verdad, de una apertura al Ser, sin la cual toda iniciativa cultural se hace estéril. Mas si la dificultad de un fructífero diálogo

entre el hombre religioso y el hombre profano se debe a la heterogeneidad de las tradiciones en que se apoyan —lo cual no excluye que también el Cristianismo se haya servido de la filosofía antigua para formular sus doctrinas—, si estamos acostumbrados a considerar nuestra cultura como derivada de la *paideia* griega, no debemos olvidar, sin embargo, que el *humus* en que se ha originado existe realmente.

Aunque numerosos humanistas del pasado se esforzaban por minimizar la importancia de la *eusebeia*, o sea, de la específica religiosidad helénica, como promotora de las ingentes realizaciones de ese pueblo en todos los terrenos de la actividad creadora, ya no es lícito, hoy en día, repetir la conocida fórmula, un tanto retórica, del «milagro griego», mientras no se reconozca a los dioses que estaban «detrás» de ese milagro, o sea, mientras no se trate de comprender el espíritu religioso que animaba a la Hélade. Es vana toda pretensión humanista que no haya asimilado la esencia mítica del legado de los griegos, pues tras la aparente intrascendencia de los relatos que nos muestran a estos dioses despreocupados y felices se esconde el sentido profundo de una interpretación de la realidad, sin paralelo en otra cultura. En el aforismo *Sutileza de la penuria*, incluido en el libro primero de *Aurora*, dice Nietzsche: «¡Guardaos sobre todo de burlaros de la mitología de los griegos so pretexto de que se parece un poco a vuestra metafísica! Deberíais admirar a un pueblo que, en este caso particular, ha impuesto un veto a su rigurosa inteligencia y que tuvo durante mucho tiempo bastante tacto para escapar al peligro de la escolástica y de la superstición sofística».

He empleado el término *humus*, y ¿qué otra palabra podría ilustrarnos mejor el nexo entre la cultura y la condición humana? La cultura es una «vegetación» y, al mismo tiempo, la tarea del hombre, del hombre sedentario, podríamos añadir. Pues la alta cultura presupone siempre la agricultura y de ésta ha tomado a préstamo inclusive el nombre con que se ha designado a sí misma en la tradición latina. No sólo la tierra, sino también el hombre es cultivable: la agricultura tiene su correlato en la *cultura-animi*; pero ¿acaso nos permite esta analogía comprender mejor la esencia de la *paideia*? Quizá, con tal de que nos fijemos en las posibilidades del agricultor y en el uso que hace de ellas. Quien cultiva la tierra no intenta, ya lo dijimos, imponer su voluntad a la naturaleza, sino que la ayuda, por decirlo así, a realizar sus propios designios. El agricultor

se propone hacer la tierra más fértil y mejorar la calidad de los frutos, convirtiéndose de este modo en un colaborador de la *natura naturans*. El caso de la *paideia*, o sea, de la *cultura animi*, es similar, y lo mismo cabría decir de la secreta intención del «espíritu objetivo» —según la terminología de Hegel— o, más claramente, de las genuinas iniciativas culturales de una época. La decadencia no es otra cosa que la disminución de la fuerza creadora del hombre debida a una atrofia de lo sagrado, de la *natura naturans*, o, para advertirlo con las palabras de Hölderlin, debida a la «huída de los dioses».

Nietzsche nos ha descrito la lógica de la decadencia en nuestra cultura, a la cual reprocha haber estimulado el resentimiento, el espíritu de la venganza que se sabe impotente, y espera su hora. Contrasta con esta avaricia del corazón la exuberancia de los hombres agradecidos a la tierra, del hombre antiguo sobre todo, en cuyo arte apoteósico se revela la experiencia de lo divino inherente al mundo. Este arte presupone una receptividad que tal vez sólo llega a desarrollarse plenamente en el clima de un politeísmo paradigmático, más favorable al despliegue de las fuerzas creadoras del hombre que la fe en un Dios trascendente, reafirmada por la postulación de ideales ascéticos. No se trata de reprimir lo natural en nosotros, como lo pretende el rigorismo ético-religioso, sino de intensificarlo, de elevarlo y ennoblecerlo.

Nosotros somos *cultivables* por ser parte de la tierra, cuyas bendiciones celebra el poeta, esto es, un hombre que ha llegado a ser, según una bella expresión de Rilke, una «boca de la naturaleza».

«¡Permanecedme fieles a la tierra!»—esta exclamación de Nietzsche no debe ser desoída por los que aspiran a participar de la herencia de los griegos; el lote de cada uno será tanto más rico cuanto más nos sea dado recibir el don de tan espléndida belleza con el convencimiento de que ha sido la *verdad* la que ha hecho aquí su triunfante aparición.