

*De la cultura animi a la cultura como hábito:
de cómo la cultura llegó a ser lo que hoy es*

“Y vese claramente por experiencia cuánto disten los griegos de los escitas, y los franceses de los españoles, y los indios de los alemanes, y los de Etiopía de los ingleses. Y no solamente se echa de ver en regiones tan apartadas; pero si consideramos las provincias que rodean a toda España, podremos repartir las virtudes y vicios que hemos contado, entre los moradores de ellas, dando a cada cual su vicio y su virtud. Y, si no, consideremos el ingenio y costumbres de los catalanes, valencianos, murcianos, granadinos, andaluces, extremeños, portugueses, gallegos, asturianos, montañeses, vizcaínos, navarros, aragoneses y los del riñón de Castilla. ¿Quién no ve y conoce lo que éstos difieren entre sí, no sólo en la figura del rostro y compostura del cuerpo, pero también en las virtudes y vicios del ánimo? Y todo nace de tener cada provincia de éstas su particular y diferente temperamento.”

(Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1575, cap. III, penúltimo párrafo.)

Una intuición convertida en método: la cultura como hábito (y el adelanto – relativo - de Huarte de San Juan)

Al dar cuenta de las razones por las que empecé a escribir estas páginas*, conté cómo me hice en 1962 una pregunta que suponía una segunda: la primera consistía en saber por qué el mundo era como era y, la segunda, si eso tenía que ver con la filosofía.

Creo que dije también que no tardé mucho en llegar a la conclusión de que tiene que ver muy poco. La gente – toda la gente: todos los hombres y todas las mujeres –, pensé, toman decisiones por hábito: no todas las decisiones pero sí la mayoría de ellas. Y también expliqué que a eso – al conjunto de hábitos de comportamiento con los que se afrontan las situaciones vitales en que hay que optar por algo: desde cómo sentarse a tomar decisiones sobre Dios- lo llamé *cultura*. Con lo cual me quise decir que muchos de ellos eran hábitos *compartidos* por otros hombres y mujeres.

Pues bien, ahora diré que no hay que dar al asunto demasiada importancia porque, para empezar, hay quien se ha preguntado – con buenas razones – si esa manera de entender la cultura

* Estas páginas no son más que un paso adelante en una reflexión que he intentado e intento desarrollar en el marco de los sucesivos Proyectos de Investigación PB 96-0907-C02, BHA2000-1232-C02 y BHA2003-09878-C02 y de la Acción Especial *Religión, etnia y nación* (PGC2000-3307-E), enmarcados a su vez todos ellos en los sucesivos Planes Nacionales de Investigación, de la Dirección General de Investigación del estado español, y hechos realidad en el seno del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de la propia España. Información sobre el estado actual de ese estudio (provisionalmente titulado *Y olvidó que era imagen*) y algunos de los adelantos que se han ido publicando, en www.joseandregallego.com.

apuntaba ya en Aristóteles¹ (en quien ya se ve que apuntó casi todo) y, además, no tengo seguridad de si aquello de la cultura como conjunto de hábitos compartidos lo había pensado antes o lo pensé después de hacer amistad y luego ser contrapariante de Juan Bautista Etcharren, un eminente lingüista euskaldún y francés de pro que llevaba años estudiando la obra de su paisano y nuestro paisano Juan Huarte de San Juan (*El examen de ingenio para las ciencias*, 1575²), donde se incluía el párrafo con que he comenzado estas líneas. En él se dicen aquellas mismas cosas sin más que llamar *virtud y vicio* al hábito, e *ingenio y costumbres* a la idiosincrasia colectiva que resultaba de ello; aunque, eso sí, sin darle importancia alguna, más bien quitándosela y atribuyendo los caracteres culturales al *temperamento*, que era como llamaban entonces, en nuestra lengua, al clima.

Esa especie de esquizofrenia es fundamental para lo que sigue y tiene, como todo (en realidad, como algunas cosas), explicación. En el siglo IV antes de Jesucristo, Aristóteles se dio cuenta de la importancia de los hábitos, y no sólo de los que se lograban por repetición de actos, sino de los que denominaría intelectuales. Pero apenas se asomó al terri-

torio de la psicología colectiva, o sea de los hábitos compartidos. Y su principal reelaborador – Aquinas – no sólo hizo lo mismo, sino que dejó a un lado los hábitos intelectuales y se preocupó de los morales, que eran, al fin y al cabo, los que inducían a la gente a ser buena, siendo así que era eso lo que preocupaba al Aquinate, más que otra cosa. En los siglos siguientes, los entendidos en psicología continuaron ternes en esa línea y eso contribuye a explicar que, al cabo, se diera en conciliar – sin conseguirlo – la existencia de hábitos intelectuales – que es a los que apuntaba don Juan Huarte – y el mismísimo clima, y eso basándose en Galeno.

En puridad, la tesis del católico Juan Huarte de San Juan era de un mecanicismo de tomo y lomo (que no pasó desapercibido a la Inquisición) y así se entiende que, ya en el siglo XIX, psicólogos evolucionistas y psicofísicos no tuvieran dificultad en acudir al concepto aristotélico de *hábito* para recordar que la mayoría de las acciones las llevamos a cabo justamente por hábito, y eso sin necesidad de contar ya con Aristóteles: así el psiquiatra inglés Henry Maudsley en *The physiology and pathology of mind* (1867³) y el psicólogo William James de *Los principios de psicología* (1890⁴). El segundo, remitiendo al prime-

¹ Vid. el estudio fundamental – desde varios puntos de vista – de Higinio Marín: *La antropología de Aristóteles como filosofía de la cultura*, Pamplona, Eunsa, 1993, 350 págs.

² Hay varias ediciones. La que empleo ahora es la reproducida en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (Internet). La principal aportación, al respecto, del propio J.-B. Etcharren-Lohigorri, *Huarte, hator etxerat*, Aránzazu, Jakin, 1975, 122 págs.

³ Empleo la 2ª ed., Londres, MacMillan, 1868, 526 págs. De pasada, lo repite en *Body and mind: An inquiry into their connection and mutual influence, specially in reference to mental disorders*, 2ª ed. aum., Nueva York, Apleton \$ Comp., 1879, 275 págs.

⁴ *The principles of psychology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981, 2 volúmenes (lxviii + 694 págs. y vi + pág. 651-1.295). Fue traducido al español por Domingo Barnés con un título que no es literal, sino adoptado a los usos hispanos: William James: *Principios de psicología*, Madrid, Daniel Jorro, 1909, 2 volúmenes, y de nuevo en traducción de Agustín Bárcenas, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1994, xxi + 1.106 págs., especialmente vii-xxi (valor actual de la obra), 86-109 (hábito y teoría del autómatas), 320-366 (atención).

Él mismo James escribió, por otra parte, un compendio: *Psychology: Briefer course*, introducción de Michael M. Sokal, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, xli + 553 págs. (*Compendio de psicología*, traducción española y prólogo biográfico-crítico de Santos Rubiano, Madrid, Jorro, 1916, reed. 1930, xxxi + 541 págs.; traducción de Antonio Salcedo, 2a ed., Buenos Aires, Emecé, 1951, 561 págs.)

Antes se habían traducido *Talks to teachers on psychology and to students on some of life's ideals*, introduction by Gerald E. Myers, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983, xxvii + 334 págs. (*Los ideales de la vida*, traducción y prólogo de Carlos M. Soldevilla, Barcelona, Casa editorial Maucci, 1904, 2 volúmenes; se reeditaría la misma traducción en Buenos Aires, Americalee, 1944, 229 págs., que es la misma que encuentro con un estudio preliminar de Juan Mantovani, editada en Buenos Aires, El Ateneo, 1944, 246 págs.; pero antes se había hecho otra traducción, de Santos Rubiano, que se publicó como *Psicología pedagógica (para maestros) – Sobre algunos ideales de la vida (para estudiantes)*, Madrid, Daniel Jorro, 1924, 336 págs.).

ro, no se recató en afirmar que “cuando vemos a los seres vivientes desde un punto de vista externo, una de las primeras cosas que nos llaman la atención es que son manojos de hábitos.”

Y lo explicaba así:

“El hombre nace con la tendencia a hacer más cosas de las que sus centros nerviosos están preparados a realizar. La mayoría de los actos de otros animales son automáticos, pero en el hombre es tan enorme su número, que la mayor parte de ellos deben ser fruto de un estudio laborioso. Si con la práctica no los perfecciona, y si el hábito no reduce el gasto de energía nerviosa y muscular, se hallará en un estado lamentable. Como dice el doctor Maudsley, si un acto no se volviera fácil después de hacerlo varias veces, si fuera necesaria la dirección atenta de la conciencia para su ejecución en todas las ocasiones, en este caso, toda la actividad de una vida se limitaría a uno o dos actos; no habría progreso en el desarrollo. El individuo emplearía todo el día en vestirse y desvestirse; la actitud de su cuerpo absor-

bería toda su atención y energía; lavarse las manos o abrocharse un botón le resultarían tan difíciles en todas las ocasiones como son para un niño en su primer intento; y por si fuera poco, tales esfuerzos lo agotarían”⁵.

El discreto papel de Tylor y el perturbador criterio de Huarte

El tercer elemento de mi más que discreta intuición –lo de llamar a todo eso (y más) *cultura*– había sido cosa del antropólogo Edward Tylor, que, después de dudar entre *civilización* y *cultura*, se decidió por la segunda en *Primitive culture* (1871) y la definió de este modo:

“*Culture, or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*”⁶.

También, *Pragmatism*, ed. por Fredson Bowers e Ignas K. Skrupskelis, introducción de H.S. Thayer, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, xxxviii + 316 págs. (de la que hay varias traducciones a nuestra lengua: *Pragmatismo: Nombre nuevo de algunos modos de pensar: Conferencias populares sobre filosofía*, traducción de Santos Rubiano, Madrid, Daniel Jorro, 1923, 250 págs.; reed. como *El pragmatismo: Un nuevo nombre para un pensar antiguo: Lecciones populares de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Americalee, 1945, 213 págs.; *Pragmatismo*, traducción y prólogo de Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1954, 250 págs., que iba ya por la 3ª ed. en 1961 – y que es la edición que empleo –, y de nuevo *Pragmatismo: Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, traducción y prólogo de Luis Rodríguez Aranda, 2ª ed., Barcelona, Orbis, 1985, 192 págs.; esta última versión volvería a reeditarse varias veces y, aparte, se tradujo al vascuence: *Pragmatismoa*, euskaratzailea Alberto Gabikagojeaskoa, berrikuslea Andoni Ibarra, hitzaurregilea Christopher Hookway, Bilbao, Klasikoak, 2001, 214 págs). *Vid.* el estudio y notas de Ramón del Castillo a William James: *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997, 127 págs.).

También, *The meaning of truth: A sequel to “Pragmatism”*, Londres, Longmans, Green, & Co., 1909, xxi + 297 págs. (*El significado de la verdad*, traducción de Santos Rubiano, Madrid, Daniel Jorro, 1924, 322 págs; reed. luego en traducción y prólogo de Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1957, 124 págs., 2ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1961, 124 págs.)

También, *Human immortality: Two supposed objections to the doctrine*, Nueva York, Dover, 1956, ix + 70 págs. (*La inmortalidad humana*, introducción y traducción de Angel Cagigas, Jaén, Del Lunar, 1998, 59 págs.)

También, *Varieties of religious experience: A study in human nature*, con una introducción de Micky James y una nueva introducción de Eugene Taylor y Jeremy Carrette, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, lxiii + 415 págs. (*Las variedades de la experiencia religiosa*, traducción de J.F. Yvars y prólogo de Jose Luis Aranguren, Barcelona, Península, 1986, 323 págs., editado simultáneamente como *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio sobre la naturaleza humana*, traducción J.F. Yvars, Buenos Aires, Hyspamerica, 1986, 2 volúmenes.)

También, *The will to believe and other essays in popular philosophy*, reed., Londres, Longmans, 1915, xvii + 332 págs. (*La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, traducción de Santos Rubiano, Madrid, Daniel Jorro, 1922, 318 págs.; luego William K. Clifford y William James: *La voluntad de creer: Un debate sobre la ética de la creencia*, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, traducción de Lorena Villamil García, Madrid, Tecnos, 2003, 180 págs. Las págs. 9-90 corresponden a la introducción).

⁵ *Principios de psicología*, 89 y 93-94. Sobre Maudsley (pero sin alusiones apenas a la faceta que aquí nos interesa), Michael Collic: *Henry Maudsley, Victorian psychiatrist: A bibliographical study*, Winchester, St. Paul’s Bibliographies, 1988, xvii + 205 págs.

⁶ T. I, pág. 1. Empleo la reed. de la 2ª edición de *Primitive culture* (1873), introducción de Paul Radin, Nueva York, Harper & Row, 1958, 2 volúmenes. La definición de *culture* es la misma en las dos. En la 2ª ed., el autor introdujo prin-

No se eche en saco roto que Tylor dudaba también entre *capabilities and habits* y que, por si acaso, se quedó con las dos palabras y añadió un matiz más, que es el de que adquirimos esas capacidades y esos hábitos *como miembros de una sociedad*.

De momento nos interesa observar que la obra de Tylor se tradujo al francés con el título de *La civilisation primitive* (1876⁷), o sea que no se aceptó sin más que llamara a eso *culture*, y que él mismo siguió dudando: había titulado *Researches into the early history of making and development of civilization* a un libro anterior (1865⁸), preparatorio de *Primitive culture*, empleó las dos expresiones en *Primitive culture* – para empezar, en la definición que se ha transcrito – y tituló *Anthropology: An introduction to the study of man and civilization* un libro posterior (1881⁹), que se tradujo al español pocos años después de forma literal, también a los efectos de la palabra de que hablamos: *Antropología: Introducción al estudio del hombre y de la civilización* (1888¹⁰).

Que, para expresar lo que Tylor llamó *cultura*, el médico y humanista bajonavarro Juan Huarte de San Juan hubiera combinado las palabras *ingenio* y *costumbre*, no es cosa baladí. Sin ánimo de penetrar en su propio ánimo, lo cierto es que empleó dos y no una sola palabra, que se pudiera considerar inequívoca. Bien es cierto que, si combinó dos, pudo hacerlo porque la primera tenía el matiz de lo creativo y la segunda, el de lo habitual, con lo cual venía a decir algo más de lo que concluiría Tylor doscientos años después, y es que la cultura combina precisamente eso: capacidad creativa y conversión de lo creado en hábito.

Pero tampoco es cosa de decir que Huarte de San Juan quisiera ir más allá de donde le dejaría a Tylor la palabra *cultura*. Aquel don Juan bajonavarro creía sinceramente que el ingenio era fruto del clima, tomado con tal latitud, que incluso había que cuidar la temperatura de los testículos en el momento del coito si se quería asegurar la procreación de ingenios que valieran la pena. (Si alguien lo duda, le remito a su obra, claro es, y ruego a los posibles lectores que no esperen de mí que transcriba los párrafos y páginas que dedica Huarte al asunto, por más seriedad y recato que pongamos los dos – Huarte y el suscribe- al tratar ese menester, y eso, entre otras razones que no hacen al caso, porque lo que me diferencia de Huarte es que no sé cómo podía acertar con el coito con los testículos fríos, a no ser que renunciara a tener hijos sabios, que es de lo que se trata.)

La palabra cultura en las lenguas romances

Que don Juan Huarte de San Juan llamara *ingenio* al ingenio y no se refiriese a la *cultura*, se explica fácilmente porque, en su lengua – que es la nuestra, pero en el siglo XVI-, la palabra *cultura* era menos común; aunque hacía mucho tiempo que había comenzado a abandonar la acepción que había tenido en el latín clásico y había comenzado la singladura que había de llevarla tan lejos. En latín, *cultura* quería decir “cultivo”, “agricultura”, y, de manera figurada, “acción de hacer la corte”; de manera que – aunque luego se deformara esta cita que sigue, por aquello de la pereza de no pocos sabios en volver a las fuentes- Cicerón llegó a hablar

principalmente aclaraciones, según advirtió en una nota introductoria. Hay traducción española: *Cultura primitiva*, traducción de Marcial Suárez, introducción de Paul Radin, Madrid, Ayuso, 1976-1981, 2 volúmenes. De la 2ª parte de la obra (titulada *Religion in primitive culture*), se han hecho varias ediciones independientes de la primera parte (que ha quedado por tanto como *Primitive culture* propiamente dicha). De *Religion in primitive culture* conozco la ed. de Nueva York, s.i., 1958, 539 págs. Un fragmento representativo de *Primitive culture*, en Tylor *et al: El concepto de cultura: Textos fundamentales*, compilados y prologados por James Steven Kahn, Barcelona, Anagrama, 1975, 248 págs.

⁷ París, C. Reinwald et C^a, 1876, 2 volúmenes.

⁸ Pero que conozco por una edición posterior: Londres, John Murray, 1878, 388 págs.

⁹ Londres, Macmillan and Co., 1881, xv + 448 págs.

¹⁰ Traducción del inglés por Antonio Machado y Álvarez, Madrid, Daniel Jorro, 1888, xvi + 527 págs. De esta traducción se han hecho varias ediciones, de las cuales la última que conozco es facsímil de la de 1888 y se publicó en Barcelona, Altafulla, 1987, xvi + 259 págs.

de que *cultura animi philosophia est*, concretamente en las *Disputationes tusculanae*, que escribió en el año 44 antes de Cristo, y lo que quiso decir (y dijo) es que la filosofía cultiva el espíritu, pero en sentido agrícola, o sea que lo rotura, lo siembra y le hace dar fruto:

*“sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat eis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant. Agamus igitur, ut coepimus”*¹¹.

En realidad, no fue el único lugar ni el único escritor de la Roma antigua que empleó esa palabra metafóricamente. Pero ni fueron muchos ni lo hicieron demasiadas veces, a tenor de los testimonios que conocemos (y que pueden contarse con los dedos de la mano y sobran dedos). Lo singular – por lo que luego se verá – es que, con los siglos, llamara la atención de los estudiosos aquella expresión de Cicerón y no esta otra, en la que se lee que

“la cultura intelectual no siempre es civil, ni la civil, moral”¹².

Metáfora o acepción de la palabra *cultura*, la expresión cayó en el olvido. En el propio latín,

cultura fue adquiriendo otras acepciones pero no la que hemos transcrito. En la misma Italia, se empezó a emplear como sinónimo de “culto religioso”. Y así la hallamos en España, en el cartulario del monasterio riojano de Albelda, donde hay un documento del año 933 – una donación de García Sánchez I – en el que la palabra *cultura* se usa en ese sentido:

“Postremo namque liberam in Dei nomine habeatis potestatem in cultura peregrinorum adque in alimonia monachorum”.

Pero eso, menos de un siglo antes de que, en una pieza de 1018 de la colección diplomática del monasterio aragonés de Obarra, siguiera empleándose en cambio para referirse a la agricultura, como se hacía en la Roma clásica:

*“Et illa alia medietatem donamus uobis, ut edificetis eam”*¹³ *et custodietis eam, et de eremo uastitatis ad culturam fructuum uel ad monasticam seruitutem eam peruenire faciatis*¹⁴.

Aún por agricultura, la empleaba otra vez Enrique de Villena en *Los doze trabajos de Hércules* (1417), al referirse a la “abundancia, fertilidad y cultura o labrança de Calidonia”¹⁵.

Pero no así el canciller y mártir Tomás Moro, que, justo un siglo después, en 1510, empleaba la misma raíz para hablar de *training of the mind, facilities* o *manners*¹⁶. Hacia 1420, la palabra *culture*

¹¹ Libro II, 13 (www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml). Localizo el texto con la ayuda inestimable de Antonio Fontán.

¹² *Cit.* Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini: *Dizionario della lingua italiana con oltre centomila giunte ai precedenti dizionari...*, 3ª ed., Turín, Unione tipografico-editrice torinese, 1916, voz “cultura”.

¹³ Leo *cam* en la transcripción de la *Colección diplomática de Obarra: siglos XI-XIII*, ed. por Ángel Martín Duque, Zaragoza, Instituto de Estudios Pirenaicos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1965, pág. 32.

¹⁴ Los dos textos, *apud Léxico hispano primitivo (siglos VIII al XII): Versión primera del glosario del primitivo léxico iberoamericano*, proyectado y dir. por Ramón Menéndez Pidal, redactado por Rafael Lapesa, con la colaboración de Constantino García, ed. por Manuel Seco, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Real Academia Española y Ed. Espasa Calpe, 2004, voz *cultura*. El primero procede del *Cartulario de Albelda*, ed. por Antonio Ubieto Arteta, Valencia, Bautista, 1960, pág. 31.

¹⁵ “Declaración”, pág. 30 la ed. de Eva Soler Sasera (<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Hercules/Index.htm>). Rehago la búsqueda que hizo y publicó José Antonio Maravall: *Antiguos y modernos: La idea del progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, pág. 584 y siguientes.; resumida después en “La palabra *civilización* y su sentido en el siglo XVIII”, en *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas, Bordeaux, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos*, t. I, Burdeos, Instituto de Estudios ibéricos e iberoamericanos, 1977, pág. 82-88.

¹⁶ En este sentido, Alfred Louis Kroeber y Clyde Kluckhohn: *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Nueva York, Vintage, 1963, pág. 63. . También la datan en 1510, en el sentido de *improvement* or *refinement* by *education* and *training*, William Litter *et al.*: *The shorter Oxford English dictionary on historical principles*, 3ª ed., Oxford, Clarendon Press, voz “Culture”. Más noticias sobre la introducción de la palabra *culture* en inglés, en Raymond Williams: “The idea of culture”: *Es-*

tenía en Inglaterra el sentido de *husbandry* o *tilling* (economía doméstica o, sencillamente, labranza), que algo añadía, pero ciertamente muy poco, a la acepción que le daba, al tiempo, Enrique de Villena, según acabamos de ver. En ese texto de sir Thomas, en cambio, *culture* tenía ya el sentido de cultivo de la mente que genera hábitos (*facilities, manners*). Faltaban setenta años para que el pedagogo Richard Mulcaster distinguiera entre naturaleza y hábitos adquiridos en *Positions concerning the training up of children* (1581), donde, no obstante, no empleó la palabra *culture*.

No innovó mucho, por lo tanto, fray Bartolomé de las Casas en la *Historia de las Indias*, escrita en el segundo cuarto del Quinientos, al preguntarse *cuánto más podrían ser facilímente*¹⁷ *inducidos y persuadidos a la cultura de las verdaderas y perfectas virtudes que consisten en la cristiana religión*¹⁸, *los que, en gran parte y en muchas particularidades concernientes a la vida social y conversación humana, se rigen y gobiernan por razón*. Pero su frase levantó acta de que era una acepción ya incorporada a la lengua hispana.

Las Casas escribía en la primera mitad del Quinientos y, en el XVI-XVII, fueron ya legión los escritores españoles que hicieron uso de ese término, varios de ellos (como Lope) en el mismo sentido metafórico, cada vez, sin embargo, más amplio. El proceso estaba cerrado cuando el jesuita Baltasar Gracián lo hizo suyo y, sobre eso, se aproximó sobremanera a una definición, si quiera fuera implícita, e incluso a lo que – cien años después – llevaría a distinguir entre *civilización* y *cultura*, entendida la primera como refinamiento de las costumbres y la segunda como conjunto de los hábitos que nos permiten actuar como personas. Lo dice en el *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647):

“El hombre nace bárbaro; debe cultivarse para vencer a la bestia. La cultura nos hace personas, y más cuanto mayor es la cultura. Gracias a ella Grecia pudo llamar bárbaro al resto del mundo. La ignorancia es muy tosca. Nada cultiva más que el saber. Pero incluso la cultura es grosera sin refinamiento”¹⁹.

En Gracián, hay ya dos pasos más que en el mártir inglés y que en Las Casas: en los tres, *cultura* se presenta vinculada a los *hábitos* personales (individuales). Aunque sea de forma tácita, lo es claramente. Y, tanto en Moro como en Gracián, *cultura* no se ciñe a los hábitos *morales* (las virtudes), sino que los enlazan – Gracián más claramente que el mártir – con *el saber* – el saber en general, es decir en conjunto: todo saber, el mero saber – y además lo contemplan como *cultivo* de la mente, o sea como precisamente como *cultura*. Pero, al remitir al caso de Grecia – en términos cuasipersonales, como de persona que actúa (puesto que *Grecia pudo llamar bárbaro*) – Gracián abre las puertas – tácitamente, es cierto – a la idea de aquellos hábitos que se logran por medio del saber pueden *compartirse* y, de hecho, se comparten entre los que habitan en un mismo lugar y forman, de algún modo, un conjunto (una sociedad, una comunidad del tipo que sea).

Y todavía va más allá y distingue entre la *cultura* sin más y el *refinamiento*. En el aragonés (uno es aragonés y quiere subrayarlo, si quiera sea por hábito compartido), *refinamiento* es ya lo que luego se dirá *civilización*. Está, por tanto, todo lo sustancial.

No por aragonés puede este historiador echar en saco roto el hecho de que, no obstante lo que se acaba de decir, la acepción de que hablamos se insinuara mucho antes, en la *Lezione sulla moneta* que, en italiano, desarrolló el humanista Ber-

says in criticism, III, núm. 3 (1953), reproducido en facsímil en *Culture and mass culture*, ed. por Peter Davison, Rolf Meyerson y Edward Shils, Cambridge, Chadwyck-Healey, 1978, xvii + 348 págs., concretamente 1/27-56/1.

¹⁷ A algún lector formado después de 1968 quizás haya que avisarle que “facílmo” es superlativo de “fácil”, que ha caído en desuso.

¹⁸ En este punto, Las Casas abrió un paréntesis que no hace al caso y hace más difícil la lectura: “(porque ésta sola es la que apura y alimpia todas las heces y barbariedad de las incultas naciones)”: en *Obras escogidas*, t. I, Madrid, Atlas, 1957, pág. 13. En parte, lo cita también Maravall: “La palabra *civilización*...”, 82.

¹⁹ Sentencia 87. Está en www.geocities.com/Tokyo/Harbor/8292/prudencia.htm.

²⁰ Concretamente a *L. 1 ff. de contr. empr. Id.* En la nota anterior había remitido a “Cic. de *Off. lib. 1 ex Plat. Non nobis*

nardo Davanzati ante la academia florentina de la Crusca en 1558: precedente fundamental por que lo que hizo Davanzati fue recuperar – explícitamente – la segunda expresión ciceroniana que transcribíamos antes.

“*tutti i beni di natura e d’arte* – explicó el italiano, notabilísimo y prestigioso concedor y traductor de los clásicos latinos – *sono accomunati e goduti per lo commercio umano: il quale da prima fu baratto semplice di cose a cose, com’ancor oggi è tra quelle genti che non han coltura civile*”.

Y remitía expresamente, en nota, a Cicerón²⁰.

Y es que, en Italia, se había dado una evolución paralela a la de España pero diferente en el resultado: allí, la *u* breve de la primera sílaba de la palabra latina *cultura* se había trocado en *o* y, así, en el siglo XIII, se hablaba de *coltura* para referirse a la agricultura, en tanto que, en el siglo XIV, se empleaba también *cultura* sin renunciar a *coltura* y, en adelante, subsistieron las dos. Pero con la particularidad, según vemos, la palabra *coltura* se empleaba también para referirse a lo que hoy llamamos *cultura*²¹.

Se entiende así que el jesuita catalán Juan Francisco de Masdeu, llegado a Italia tras la expulsión de los jesuitas de los reinos hispanos en 1767, titulara de esta manera la *Storia critica di Spagna e della coltura spagnuola* (1781²²) y que, a la vez, al publicarla en España (*Historia crítica de España, y de la cultura española*, 1783²³), usara de manera casi indistinta *ingenio* y *cultura*, median-do el *genio*:

“[...] el clima de España es tan apto como pueda ser cualquiera otro a producir ingenios grandes, y capaces de toda suerte de cultura. Pero debemos descender también a ideas más singulares, y examinar particularmente cuál sea el genio característico de la nación española respecto a la cultura; y siendo dos los principales ramos a que se puede reducir todo género de cultura, la *Industria* y la *Literatura*, examinaremos en los dos capítulos siguientes, primero del genio nacional de España para las obras de industria, y después el genio característico de aquella nación para los ejercicios literarios”²⁴.

Por si hubiera duda, forma parte este párrafo del “Discurso preliminar sobre el clima de Espa-

solum natis sumus, ortusque nostri partem patria partem parentes vindicant, partem amici. Dav”): Bernardo Davanzati, “Lezione delle monette”, en *Scrittori classici italiani di economia politica: Parte antica*, t. II, Milán, Stamperia e Fonderia di G.G. Destefanis, 1824, pág. 23. Corrijo con esto lo que leo en algún lugar: que la expresión la usó en 1638 en el *Scisma d’Inghilterra* (1638) y que era economista. En realidad, no es ahí donde aparece la expresión. Pero es que, además, el *Scisma d’Inghilterra* no data de 1638, sino de las décadas finales del siglo XVI, a lo sumo de 1606, que fue cuando murió. Lo que ocurre es que se editó en 1638. Conozco la edición de 1754: Bernardo Davanzati: *Scisma d’Inghilterra con altre operette, tratte dall’edizione fiorentina del MDCXXXVIII, citata dagli accademici della crusca nel loro vocabolario; e ora con somma diligenza rivedute, e ricorrette*, 2ª ed., Padua, G. Comino, 1754, vii + 222 págs. Kroeber y Kluckhohn, *Culture...*, no mencionan a Davanzati (o no he caído en ello). No mencionan tampoco a los escritores hispanos de quienes hablo también en estas páginas.

²¹ En www.lingue.unige.it/personale/depol (*Traccia corso cultura ted 03-04, I anno*), se dice que la palabra latina *cultura*, derivada del verbo *colere* (cultivar), devino en italiano *coltura* (expresión que está documentada en el siglo XIII), por mutación de la *u* breve en *o*, siempre con el sentido de cultivo material, agrícola, pero que está documentado también el uso de ambas formas –*cultura* y *coltura*–, en italiano, en el siglo XIV. Como el autor da por supuesto que, ya en latín clásico, cultura se empleaba también en sentido metafórico –como estudio o cultivo de la personalidad–, parece dar por supuesto asimismo que, en el siglo XIV, era así como se empleaba en italiano: *coltura* para el cultivo material y *cultura* para el personal. A mi entender, el proceso no fue ni tan temprano ni tan claro.

²² *Storia critica di Spagna e della coltura spagnuola in ogni genere, preceduta de un discorso preliminare*, opera di Gianfrancesco Masdeu, Fuligno, Pompeo Campana, 1781, t. I: “Preliminare alla storia: Discorso storico filosofico sul clima di Spagna, sul genio ed ingegno degli spagnuoli per l’industria e per la letteratura, sul loro carattere politico e morale”. Vid. Roberto Mantelli: *The political, religious and historiographical ideas of Juan Francisco Masdeu, S.J., 1744-1817*, Garland, Nueva York y Londres, 1987, 598 págs. Del mismo autor, “Nationalism, xenophobia and catalanism in the writings of an enlightened catholic historian: Juan Francisco Masdeu, S.J. (1744-1817)”: *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 55 (1982), 209-260. También, Vid. Miquel Batllori: *Història, classicisme i filosofia al segle XVIII: Gustà, Pou i els Masdeu*, ed. por Eulàlia Duran y Josep Solervicens, prólogo de Pere Lluís i Font, Valencia, Tres i quatre, 1998, xii + 463 págs., especialmente 301 y siguientes, sobre Masdeu.

²³ Madrid, Don Antonio de Sancha, 1783-1805, 20 tomos.

²⁴ *Ibidem*, t. I, pág. 69-70.

ña, el genio y el ingenio de los Españoles para la Industria y Literatura, su carácter político y moral”, que es lo que ocupa el primer volumen de la obra. Nadie dude de que, en aquel entonces y en la lengua de Masdeu, *industria* equivalía a todo género de actividad provechosa – económica –, desde la agricultura a la minería y comercio.

Se diría que, al cabo, Masdeu entendía por *cultura* los “productos” artísticos y económicos del *ingenio* personal o nacional. Lo que Tylor llamaría *culture*, él lo denominaba *ingenio* (que era aplicable, por ello, tanto a lo que luego se llamaría *personalidad* como a lo que recibiría el nombre de *cultura*). Era, por lo demás, el uso habitual en las Españas. Recuérdese, sin ir más lejos, al *ingenioso* hidalgo don Quijote de la Mancha.

No está demás decir que, en la versión italiana de la obra, Masdeu escribió *coltura* y no *cultura*, como hizo en la traducción castellana; de manera que, en italiano, el uso de una u otra palabra no estaba aún muy claro.

La *Storia critica* de Masdeu, por otra parte, fue una manera de terciar en el debate que se traían entre manos otros dos jesuitas, el italiano Girolamo Tiraboschi y el español Francisco Javier Lampillas, afincados como Masdeu en la península itálica. Lampillas había comenzado a publicar en italiano el que sería *Ensayo histórico-apologético de la literatura española contra las*

*opiniones preocupadas de algunos escritores modernos italianos*²⁵. Tiraboschi salió al paso al dedicarle un tomo de su *Storia de la letteratura italiana* (cuya publicación había empezado en 1772); tomo del que aclaró, como subtítulo, *Che contiene la lettera dell'autore intorno al Saggio storico-apologetico della letteratura spagnuola de Lampillas* y en el que acabó por incluirse también la *Risposta del medesimo Lampillas*²⁶ (y eso porque Lampillas replicó, por cierto que empleando de pasada la palabra *cultura*, de suerte que también daba testimonio de que era expresión relativamente común – entre gente culta – en la lengua italiana²⁷) y Masdeu creyó prudente acudir en su ayuda con la cita *Storia critica*.

La palabra cultura en las lenguas germanas

La verdad es que los ingleses no se habían quedado atrás y lo habían hecho, además, de un tercer modo. Hacia 1420, la palabra *culture* tenía aquí el sentido de *husbandry* o *tilling* (economía doméstica o, sencillamente, labranza) pero sir Tomás Moro la empleaba ya como *training of the mind, facilities* o *manners* en 1510²⁸.

En Alemania, se diría *Cultur* a finales del siglo XVII en un sentido próximo al de *cultura animi* o *cultura civile*. Y lo mismo en francés. Aquí, hasta entonces (y mucho después), se prefería la palabra *esprit*. De hecho, cuando se tradujo al

²⁵ Traducción de Josefa Amar y Borbón, Zaragoza, Oficina de Blas Miedes, 1782-1789, 7 volúmenes. El original es el *Saggio storico-apologetico della letteratura spagnuola contro le pregiudicate opinioni di alcuni moderni scrittori italiani*, Génova, Felice Repetto, 1778-1781, 6 volúmenes.

²⁶ La edición que conozco es la de Roma, Luigi Perego Salvioni, 1782-1785, 9 volúmenes. Florencia, Stamperia de Francesco MoFCcke, viii + 302 págs. Aun se añadió un décimo tomo en dos volúmenes, uno de *Aggiunte e correzioni*, y el otro con el *Indice generale*, Nápoles, Giovanni Muccis, 1786, xxvii + 320 y 268 págs. Sobre diversos aspectos de su obra y personalidad, *Girolamo Tiraboschi: Miscellanea di studi*, a cura di Anna Rosa Venturi Barbolini, Módena, Biblioteca Estense Universitaria, 1997, 265 págs.

²⁷ *Respuesta del señor abate don Xavier Lampillas a los cargos recopilados por el señor abate Tiraboschi en su carta al señor abate N.N. sobre el Ensayo histórico-apologético de la literatura española, [...] Va añadido un Índice Alfabético de los principales Autores, y Materias que comprenden los seis tomos de la Obra del abate Lampillas, formado por la traductora*, traducción de Josefa Amar y Borbón, Zaragoza, Oficina de Blas Miedes, 1786, 74 + 73 págs. Se reeditó en Madrid, Imprenta de don Pedro Marín, 1789, 195 págs. La palabra *cultura*, en la disertación VI, § VI, pág. 171: “Los Españoles influyeron considerablemente en la primera cultura de lengua y poesía vulgar italiana”.

²⁸ En este sentido, Alfred Louis Kroeber y Clyde Kluckhohn: *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Nueva York, Vintage, 1963, pág. 63. . Más noticias sobre la introducción de la palabra *culture* en inglés, en Raymond Williams: “The idea of culture”: *Essays in criticism*, III, núm. 3 (1953), reproducido en facsímil en *Culture and mass culture*, ed. por Peter Davison, Rolf Meyersohn y Edward Shils, Cambridge, Chadwyck-Healey, 1978, xvii + 348 págs., concretamente 1/27-56/1.

francés la obra de Juan de Huarte – el *Examen de ingenios para las ciencias* –, hubo que titularla *Examen des esprits pour les sciences*²⁹ a fin de que supieran de qué iba.

En francés, en efecto, cuando tuvo Voltaire la idea feliz – aunque fuera alicorto el modo en que la hizo realidad – de llamar la atención sobre el interés de conocer las anécdotas y las formas de organización de los pueblos, y no sólo la biografía (política) de sus reyes y las acciones de sus ejércitos – cosa que sucedió en el siglo XVIII³⁰ –, optó por la expresión *philosophie de l'histoire* para titular unas pocas páginas precisamente así, en 1765³¹. Pero ya se ve que no era una denominación apropiada a la historia de la cultura, porque quería decir mucho más. Así que otros ensayistas franceses prefirieron emplear aquella otra palabra, *esprit*, que también hizo fortuna en otras lenguas europeas como nueva acepción del *spiritus* latino y que había penetrado en ellas en el mismo momento en que se formaron, y eso por obra y gracia – precisamente – del Espíritu Santo. De *esprit*, en un sentido semejante a *cultura*, hablaban el suizo Isaak Iselin en *Sobre la historia de la humanidad* (1764³²) y el francés Condorcet en el *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humaine* (publicado a título póstumo en

1801³³) y correspondería a Hegel la hazaña de combinar las dos expresiones – la *filosofía de la historia* de Voltaire y el *esprit* (*Geist* en alemán) – en una nueva y muy ambiciosa reflexión que, en lo que nos concierne, tomó forma en la *Filosofía de la historia*.

En Francia, sin embargo, se iba imponiendo ya – a los efectos de que hablamos – la expresión *civilisation*; una palabra que existía de antiguo³⁴, pero a la que se dio la acepción de que hablamos en la segunda mitad del XVIII y sólo en 1798 se incluyó en el diccionario de la Academia³⁵. Condorcet la empleaba tanto o más que *esprit* en el propio *Esquisse* sobre *l'esprit humanine*, casi siempre para referirse a los diversos estadios – *état de civilisation, degré de civilisation*, decía con frecuencia – por los que había pasado el espíritu humano en su perfeccionamiento continuo (hasta que a él lo mataron). Procedía de un viejo verbo – *civiliser* –, y éste, del latín *civis*, “ciudadano”, y hacía referencia, las más de las veces, a la buena educación y al carácter sociable (que, por tanto, tácitamente, se consideraban cosa de la ciudad y no del agro). Hizo fortuna ciertamente en algunas lenguas romances y, entre el Setecientos y el Ochocientos, se suscitaron en varias de ellas los galicismos correspondientes (así *civilización*, en

²⁹ Traducción de Jean-Baptiste Etcharren, Biárriz, Atlántica, 2000, 419 págs. Hay, no obstante, traducciones de siglos anteriores. La primera es la de 1580. Sobre la recepción de su obra en Francia, *Juan Huarte au XVIIe siècle: Actes de colloque*, textos reunidos por Veronique Duché-Gavet, Anglet, Atlantica, 2003, 381 págs. Referencias bibliográficas de las primeras ediciones en francés (1580), italiano (1582), inglés (1594) y neerlandés (1659), *ibidem*, 345-347.

³⁰ Sobre todo en *Le siècle de Louis XIV*, París, Garnier frères, 1882?, iv + 611 págs., si bien es cierto que se trata de una pura historia política *événementielle* a la que se le añaden, al final, varios capítulos sobre anécdotas, organización política, social, creaciones artísticas...

³¹ *La philosophie de l'histoire, par feu l'abbé Bâzin* (1765). Luego las empleó como *Introduction* al *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, del que empleo la edición incluida en el tomo IV de las *Oeuvres complètes*, París, Fain, 1817-1819, 13 volúmenes.

³² *Über die Geschichte der Menschheit*, Hildesheim y Nueva York, Georg Olms Verlag, 1976, 2 tomos en 1 volumen. Es facsímil de la ed. de Basilea, Johann Schweighauser, 1786, xxxvi + 356 + 397 págs. El concepto de *Geist* lo esboza sobre todo en t. I, pág. 12-19. De la ed. de 1764, hay reed. en microficha, Munich, Saur, 1990-1994. 6 microfichas.

³³ Empleo la edición que lleva introducción, cronología y bibliografía de Alain Pons, París, Flammarion, 1989, 350 págs.

³⁴ Según Wundt, a quien citan Kroeber y Kluckhohn, *Culture...*, 16, la usaba Jean Bodin en el siglo XVI. No lo ratifica Lucien Febvre en el lugar que se cita *ibidem*, 70-71, donde se dice que la primera vez – conocida – en que *civilisation* apareció en letra impresa lo hizo en 1752.

³⁵ Leo en algún lugar que Voltaire hablaba ya de *civilisation* como cultura de una época – en el sentido que hemos dicho – en *Le siècle de Louis XIV* (1751). No encuentro, sin embargo, esa palabra en la edición que consulto (1882?). Kroeber y Kluckhohn, *Culture...*, 14 y 72, tampoco mencionan esta obra cuando hablan de Voltaire, ni Lucien Febvre en el lugar citado *ibidem*, 70-71. De todos esos lugares, se puede deducir que, tácitamente, los autores que menciono niegan que Voltaire empleara la palabra *civilisation*.

el mundo hispano, todavía en el siglo XVIII³⁶). No por casualidad titularía Rafael Altamira *Historia de la civilización española* (1902-1911) el primer gran intento de comprensión sistemática de lo español como cultura.

Mucho antes, Dante había hablado de *civiltà*, del latín *civilitas*. Pero no tuvo éxito fuera de sus propias fronteras lingüísticas³⁷.

Las primeras definiciones de cultura: Masdeu y Adelung

Que los primeros pasos para acuñar la idea de cultura, tal como hoy la tenemos, los diera todo un santo –el Tomás Moro mártir (que lo fue cuando hizo Eduardo VIII que le cortaran la cabeza) – y que empezara a explicarlo un San Juan – de la manera que lo hizo – no debe entusiasmarlos a los católicos; porque Juan Huarte de San Juan quiso llamarse así para indicar su procedencia; había nacido en Huarte (hoy *Uhart-Cize*), una aldea inmediata a la villa de San Juan de Pie de Puerto (hoy *Saint-Jean Pied-de-Port*), en la Baja Navarra, que, como todo el reino de Navarra, había sido incorporada a la Corona de Castilla por Fernando el Católico en 1515 (después de conquistarla con huestes vascongadas más soldados de otras partes de España en 1512). Pero resulta que Carlos V abandonó ese territorio entre 1528 y 1530, dicen que por la dificultad que encontraba para defenderlo (cosa que no convence a los conocedores de esos montes, que saben hasta qué punto quedaron enormes pedazos de la vertiente septentrional de los Pirineos, y muy cercanos a San Juan, bajo soberanía del emperador y sus sucesores, hasta hoy mismo). Es cosa de pensar si no sería más bien una manera de tener la fiesta en paz con la familia real destrona-

da del reino de Navarra y con su propia conciencia. Desde el momento en que se hizo cargo de la corona de Castilla hasta el momento de su muerte – según hizo constar en varias ocasiones –, Carlos V tuvo dudas sobre la legitimidad del derrocamiento de los Albret en 1512 por Fernando el Católico, de suerte que es posible que deseara compensarlos dejándoles reinar sobre un pedazo – justamente la Baja Navarra – de lo que había sido su reino y pudieran seguir titulándose reyes de Navarra (por más que el emperador hiciera lo mismo), y eso – quizá – con el deseo de que se quedaran con los bajonavarros que se habían hecho protestantes o que sencillamente les eran leales, en tanto que, a los que se mantenían en la Iglesia de Roma y prometían lealtad al descendiente de Fernando el Católico, se les daba la posibilidad de internarse en España o se les permitía seguir en la Baja Navarra.

En todo caso, eso fue lo que hizo la familia del futuro humanista. Los *principales* de San Juan de Pie de Puerto habían jurado fidelidad al rey de las Españas, por última vez, en 1527 y, cuando el emperador abandonó el territorio, muchos optaron por cruzar Ibañeta – el puerto pirenaico más cercano – y, por Roncesvalles, adentrarse en la alta Navarra (hoy, Navarra sin más), pero no para quedarse en ella – decisión singular –, sino para ganar Castilla pero sin permanecer tampoco en la Vieja, sino llegar hasta la Nueva e incluso a Andalucía y al Reino de Valencia. Algunos tenían razón especial para poner tierra por medio e impedir que nadie ahondara en sus hábitos (aquí el concepto de *cultura*), porque, en aquel pueblito que se llamaba Huarte de San Juan, había existido una comunidad judía hasta 1498, en que los Albret los expulsaron de Navarra. Sabemos que la había porque – además de que hay constancia documental de la existencia de judíos en San

³⁶ Vid. Maravall: “La palabra *civilización*...”, 79-104; J. Escobar: “Más sobre los orígenes de *civilizar* y *civilización* en la España del siglo XVIII”: *Nueva revista de filología hispánica*, XXXIII (1984), 88-114. Debo decir que se empleaba ya en América en 1765, concretamente en Quito: “[Son] inútiles los medios políticos con una plebe tan bárbara e indómita que no guarda el derecho a las gentes [*sic*], la buena fe, los pactos y capitulaciones prescritas por ordenanzas militares y la policía de las naciones de Europa y de las otras partes del Mundo que se hallan civilizadas”, escribían los de la Audiencia quiteña al virrey Mesía, 2 de julio de 1765, Archivo General de Indias, Quito, leg. 398, f. 328 y 334. Lo cité en *Quince revoluciones y algunas cosas más*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pág. 51.

³⁷ Cf. Kroeber y Kluckhohn: *Culture...*, 19.

Juan de Pie de Puerto – la única al norte de Pamplona, en el reino de Navarra-, desde eso que se llama un *tiempo inmemorial* hasta el día de hoy, cabe la iglesia de *Uahrt-Cize*, hay un barrio del pueblo que llaman justamente *Yudiri*, con acento en la última í, que es como se dice *judería* en vascuence bajonavarro. Y, no hay que olvidar que, antes de que se les expulsase de Navarra, en 1492 habían sido expulsados de Castilla.

En 1555, Juan Huarte de San Juan se licenciaba teología en la joven universidad de Baeza, donde precisamente enseñaban los conversos Rodrigo López y Juan de Ávila, y pasaba después a la de Alcalá, a licenciarse y doctorarse en medicina, para casarse luego con una paisana – doña Águeda de Velasco – que había emigrado también con los suyos y vivía en un pueblo de La Mancha. Ya se ve que don Juan no había roto relaciones con los oriundos de su tierra; por los años de 1561, aún tenía varios hermanos que residían en San Juan de Pie de Puerto³⁸.

Pero, como se ha visto, el bueno de don Juan atribuía el principal papel al clima, y eso hasta el punto de que apuntaba cierta contradicción en el párrafo que hemos visto al comienzo de estas páginas: se daba cuenta de que hablaba de hábitos, pero atribuía el *ingenio* al clima, cosa en la que insistía, por lo demás, el mismísimo Montesquieu casi doscientos años luego.

Algo antes, pero también en el XVIII, no le parecía una cosa tan clara al beneditino Feijoo, según dejó apuntado en el *Teatro crítico universal*. Y, por los días de Masdeu, mostraba sus reservas el italiano Girolamo Tiraboschi en la *Storia de la*

letteratura italiana (1772), frente al convencido Lampillas, que no dudaba de las bondades del clima español para el cultivo de las letras³⁹.

Fue seguramente esto lo que indujo al jesuita español a introducir en su obra un *Discorso preliminare* donde dedicaba unas páginas a resolver ese dilema, y eso de una manera tan insatisfactoria como realista: concebía la *cultura* como una realidad paradójicamente asentada sobre la convicción de la importancia de los hábitos en la forma de ser de la persona y en la importancia del clima en la forma de ser de las naciones y, por tanto, de las personas asimismo, pero sin aclarar cómo lo uno podía interferir en lo otro, más bien poniendo en esfuerzo en dejar a salvo la libertad, entendida de la manera más lata y, al tiempo, sólo como libre albedrío.

Masdeu disociaba el *genio* o *ingenio* personal, individual – que definía como *un carácter singular, índole o talento del ánimo de cada uno*⁴⁰ – del *genio* o *ingenio* nacional (porque, en principio, decía de pasada que, en nuestra lengua, a lo uno y lo otro se le daba el nombre de *genio* y, a veces, de *ingenio*).

El ingenio personal dependía del *entendimiento*, la *organización* y el *genio* de cada uno. “Un hombre inteligente, bien organizado, y dotado de algún genio, será necesariamente un hombre en alguna manera ingenioso”, con tal que tenga además “la voluntad de emplear el ingenio, y los medios y circunstancias que a ello le proporcionan” (pág. 49). Para ser ingenioso, bastan las tres primeras facultades (entendimiento, organización y genio), pero, para hacer algo que

³⁸ Estos y otros datos, en la introducción de Juan Ramón Corpas Mauleón a la edición de Juan Huarte de San Juan: *Examen de ingenios para las ciencias*, Pamplona, Ediciones y Libros, 2003, pág. 9-17. La ascendencia judía de Juan Huarte de San Juan –como mera posibilidad hipotética-, la expone Américo Castro en algún lugar de *La personalidad histórica de España*. La existencia de la *Yudiri* en Huarte de San Juan (*Uahrt-Cize*), me la ha recordado más de una vez Juan Bautista Etcharren, desde que supo lo de Américo Castro. No incluye esa judería Beatriz Leroy: “Recherches sur les juifs de Navarre au Moyen Age”, *Revue des études juives*, núm. 140 (1981), 319-432, y “Le royaume de Navarre et les juifs aux XIV-XV^e siècles, entre l'accueil et la tolérance”: *Sefarad*, núm. 38 (1978), 263-292. Sí consta, en cambio, que había judíos que residían en San Juan de Pie de Puerto en el mapa que se publicó en el *Gran atlas de Navarra*, t. II: *Historia*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1986, 269 págs. Posteriormente, se han publicado varios tomos de documentación judaica navarra: *Navarra judaica*, dirigido por Juan Carrasco, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994 y siguientes. Sobre la actitud de Carlos V, Tomás Domínguez de Arévalo: *Austrias y Albrets ante la incorporación de Navarra a Castilla*, Pamplona, Aramburu, 1944, 91 págs., especialmente 22-27. *Ibidem*, 28-33, los territorios que permanecieron bajo jurisdicción de los Albret.

³⁹ Vid. especialmente *Respuesta del señor abate don Xavier Lampillas...*, disertaciones VII y VIII.

⁴⁰ *Historia crítica...*, I, 48.

verdaderamente valga la pena, hay que *anadirles* voluntad y *proporción*. La verdad es que no quedaba muy claro lo que se entendía – aquí – por *genio* – que antes había presentado como sinónimo de *ingenio* –, porque luego argüía que el entendimiento podía considerarse en sí – como *facultad intelectual indeterminadamente* – o por los *grados que la hacen mayor o menor*, y era a esto último a lo que daba el nombre de *genio*.

Pero lo que nos interesa es que afirmaba sin ambages que, en el ingenio de cada persona, resultante de esos cinco factores, nada tenía que ver el clima.

“Quiero decir que no hay ninguna nación estúpida, o notablemente menos capaz que alguna otra para uno u otro género indeterminado de cultura” (pág. 50).

“El clima, como ahora explicaremos, puede dar a la mente una mayor inclinación, y mayor facilidad para hacer progresos en esta arte o en aquella ciencia, puede hacer, por ejemplo, una nación poética por carácter propio, y otra naturalmente política; puede producir un genio más bien que otro; pero no es capaz de producir en la mente de un pueblo una igual aptitud universal para todas las cosas, ni de extinguir en ella la potencia para todo” (pág. 54).

O sea que el clima no afectaba al grado de inteligencia, sino a la inclinación de los ingenios hacia una u otra actividad. “La complexión nacional procede sin duda alguna del clima”, sentenciaba el jesuita (pág. 55), entendiendo por clima no sólo el aire – por más que fuera lo principal –, sino también el agua, la tierra y los alimentos (pág. 58).

No incluía explícitamente lo de la temperatura de los testículos pero sí añadía que del *arte de mejorar la complexión había tratado egregiamente primero que todos los modernos el célebre físico médico español Huarte*, sobre todo en el capítulo XV del *Examen de ingenios* (pág. 56).

No se trataba, ciertamente, del determinismo climático, un poco simplón, de don Juan Huarte de San Juan – tan inteligente como era (y no lo digo en broma) –, sino que, entre ingenio personal y complexión nacional, podían mediar factores que modificaran el resultado: “La elección

y composición de los alimentos, las costumbres, los vicios, el artificio, la desigualdad en los matrimonios” (pero no en sentido social o religioso, sino en lo que atañía a la edad, complexión o humores) “son las causas principales que alteran la complexión nacional, y con innumerables combinaciones forman la gran diversidad que vemos de organizaciones personales” (pág. 56).

Apurando más, se podía deducir que, a juicio de Masdeu, lo que disociaba completamente el *ingenio* personal del *ingenio* nacional era el *entendimiento*, en el que no influía el clima y era propio de cada persona, no de cada nación. En cuando al segundo factor que vimos –la *organización*–, el clima era asimismo decisivo en lo que concernía a la nación, pero *no tanto* en lo que concernía a la persona, en quien influían más bien aquellas combinaciones posibles de alimentos, artificios, vicios y demás. Como resultado de ello, el *genio* nacional dependía del clima, pero no el *genio* personal.

En cuanto a los dos alicientes que vimos al principio – la voluntad y la proporción –, eran ya otro cantar:

En cuanto a la segunda,

“La munificencia y protección del Soberano y de grandes Señores, la tranquilidad pública, el buen gobierno, el equilibrio en la repartición de bienes de fortuna, por el cual no faltan los medios a quien quiera aplicarse al estudio, a las artes o al comercio; la institución de universidades bien reguladas, de útiles academias, de bibliotecas públicas, de premios y honores destinados a los que hicieren más progresos en las artes, en las manufacturas y en las ciencias, son algunas circunstancias felicísimas, las cuales dan vigor a los ingenios de una nación. Pero las circunstancias más capaces de todas a causar grandes variaciones en la cultura, son el comercio de una nación con otra, y las vicisitudes de los Reinos e Imperios” (pág. 60).

“Todas estas circunstancias y otras semejantes, que hacen culta ya a una, ya otra nación, y más culta ésta que aquella, no tienen ciertamente su origen en el clima, pero sí más comúnmente en el libre albedrío del hombre, y en aquellos otros muchos principios, de donde proviene el gran giro de las humanas vicisitudes. [...] Una nación sin circunstancias favorables puede por mucho tiempo permanecer inculta aunque sea ingeniosa; por

el contrario, una nación dotada de menor ingenio, si recibe una grande ayuda de combinaciones favorables, llegará a ser sin dificultad nación muy culta” (pág. 63).

Con tal – requisito *sine qua non*: el último que veíamos – que los mueva la voluntad:

“Esta diversidad, como ya dijimos, nace en gran parte del genio diferente, y de la diversa índole de las naciones, sobre quienes tiene un grande influjo el clima; pero depende no poco también de la voluntad de los hombres, los cuales en unos Reinos se aplican más gustosamente a un estudio, y en otros a otro, según las varias proporciones y circunstancias de los países, que hacen más útil ésta que aquella carrera” (pág. 65).

Y aquí no faltaba el recuerdo de que ése – la voluntad – es el ámbito de la libertad, según el jesuita:

“la voluntad del hombre es del todo libre, ni puede depender de las causas físicas en manera alguna, sino quedando el libre albedrío sin lesión: al contrario debemos discurrir del genio, el cual experimentamos en nosotros mismos, aun a pesar de nuestra voluntad y de nuestra repugnancia” (pág. 66).

Masdeu – teólogo y filósofo con una extensa obra de esta naturaleza- razonaba de esta manera entre 1771 (primera edición italiana de la *Historia crítica*) y 1783 (primera edición española). Entre 1777 y 1801, los germanófonos Karl Franz von Irwing, Adelung, Herder, Meiners y Jenisch optaban finalmente por denominar *Cultur* a lo que algunos franceses venían denominando *civilisation*⁴¹.

Entre los mencionados, hubo quien propuso alguna de las definiciones más completas que se habían dado hasta entonces, incluida la de Mas-

deu, que no pecaba de precisa. Concretamente, en el *Ensayo sobre la historia de la cultura de la especie humana* (1782) y en el diccionario que publicó en 1787⁴², Johann Christoph Adelung habló de la “cultura del espíritu” (*Cultur des Geistes*) como de algo que consiste en cualquier tipo de incremento (*einer immer zunehmenden Summe*) de los conocimientos (*Erkenntnissen*) que necesitamos (*welche nothwendig wachsen muss*); conocimientos que – se desprendía de la definición que dio en el diccionario- implican desde luego progreso (en sus palabras, más bien *ennoblecimiento y refinamiento: Veredfung y Verfeinerung*), tanto corporal como espiritual – incluso conceptual: como suma de conceptos definidos (*deutlicher Begriffe*); todo lo cual le permitía sentenciar que la cultura era la transición (*Uebergang*) de una condición más sensual y animal a la más interrelacional (*enger verschlungene Verbindungen*) de la vida social⁴³.

En la definición de Adelung constaban ya, por tanto, (i) el carácter cognoscitivo de la cultura, (ii) como propio del espíritu (*des Geistes*), pero, al tiempo, (iii) interrelacional – se diría que algo más que social; aunque precisamente consistiera en que (iv) marcaba cierta diferencia – una diferencia imprecisa, es cierto – entre lo animal y lo social, y eso hasta el punto de que podría entenderse como (v) estadio intermedio (como transición) entre lo animal y lo social.

El paso decisivo para adscribir cada cultura – llamándola así, *Cultur*, aunque otras veces de otras formas – a un pueblo concreto (*Volk*) y viceversa – señalando el estrecho vínculo de cada pueblo a su cultura respectiva, fruto del *Geist* de cada pueblo –, ya lo daría Herder en las *Ideas sobre filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), con un enorme alcance cara a lo que luego fue el pangermanismo y, a la postre, los nacionalismos de base étnica⁴⁴. Lo que aho-

⁴¹ Sobre esto, Kroeber y Kluckhohn: *Culture...*, 31, 33, 71.

⁴² *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers Allgemeinen Gelehrten-Lexicon... / angefangen von Johann Christoph Adelung und vom Buchstaben K fortgesetzt von Heinrich Wilhelm Rotermund; im Austrage der Deutschen Gesellschaft in Leipzig herausgegeben von Otto Günther*, Hildesheim, Georg Olms, 1960-1981, 11 volúmenes (ed. facsímil de las de 1787 y 1897).

⁴³ *Cit.* Kroeber y Kluckhohn: *Culture...*, 37-38.

⁴⁴ Me limito a remitir a la obra colectiva *Vico y Herder: Ensayos conmemorativos del segundo aniversario de la muerte de Vico y Herder*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, 1948, 392 págs., y al ensayo corres-

ra importa es que, en esa concepción, ya estaba incluida la idea de que las culturas no sólo son diferentes de hecho, sino que hay grados de cultura, como intentó explicar al tiempo C. Meiners en *Grundriss der Geschichte der Menschheit* (1785).

Pero, desde ese punto, la filosofía alemana de la cultura se orientó hacia la concepción de Fichte – que la vinculó con la libertad – y hacia la de Hegel – que prefirió la expresión *Geist* – para culminar con la contraposición de Schiller entre libertad y cultura, concebida ésta como generadora de una nueva necesidad en cada uno de nosotros.

Las preferencias de hoy

En el mundo francés siguieron terner en optar por *civilisation* y eso suscitó controversia, sobre todo en el mundo germano, sobre la diferencia entre *Kultur* y *Civilization*. Hubo al principio quien sugirió – así Willhelm von Humboldt hacia 1800⁴⁵ – que la cultura era el conjunto de soluciones technicoeconómicas, o sea “materiales”, en tanto que *civilización* quería decir ennoblecimiento y enriquecimiento espiritual. Pero otros dijeron que ni hablar y que era justo lo contrario (sobre todo Alfred Weber desde 1920, que fue cuando propuso, sobre ello, toda una teoría del desarrollo social⁴⁶) y así andamos.

En España, terminó de imponerse el criterio francés y se optó por *civilización*. La preferencia alemana por la palabra *Cultur*, en cambio, la consagró Gustav E. Klemm en la *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* (1843-1852), quien, además, la describió de forma que él mismo podría haber elaborado una definición de la cultura como conjunto de creaciones humanas que se incorporan a nuestros hábitos. Pero no lo hizo; se limitó a describir y no propuso definición alguna de ese término y, además, dio en distinguir entre *razas activas* y *razas pasivas*, en las que la costumbre es el tirano de la respectiva cultura⁴⁷. Con esto último, daba un paso en la línea que había abierto Fichte al argüir sobre la misión protectora del pueblo y la cultura alemanes sobre los pueblos y culturas de su entorno, que podríamos considerar (con su criterio) sufragáneos.

Si, además, Klemm quiso decir que, en las *razas activas*, la costumbre no es tiranía, es obvio que se alejó de la noción de hábito como elemento propio de todas las culturas – más y menos desarrolladas –, que es lo que afirmaría, por el contrario, Edward Tylor unos años después, en *Primitive culture* (1871), en inglés y no en alemán, pero apoyándose expresamente en la obra de Klemm.

La definición de Tylor – pese a que era anglófona – prosperó en Alemania mucho antes de que lo hiciera en el mundo anglófono, francófono

pondiente de Isaiah Berlin: *Vico y Herder: Dos estudios en la historia de las ideas*, ed. por Henry Hardy, Madrid, Cátedra, 2000, 271 págs.

⁴⁵ Según Kroeber y Kluckhohn, *Culture...*, 288. Una buena selección de textos, que no se ciñe sin embargo a las diferencias entre cultura y civilización, Antonio G. Birlán: *Cultura y civilización*, Buenos Aires, Américalee y París, Solidaridad Obrera, 1954, 189 págs.

⁴⁶ En “Prinzipielles zur Kultursoziologie (Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung)”: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, xlvii (1920), 1-49. No he conseguido aún este texto. Karl Georg Zinn resume así lo que nos interesa: “Alfred Weber sieht im Zivilisationsprozess den langfristigen, kulturübergreifenden technisch-wirtschaftlichen Fortschritt, sozusagen die Produktivkraftentfaltung wirksam. Der Zivilisationsprozess korrespondiert mit den historischen Evolutions- bzw. Stufentheorien, die eine universelle, alle Gesellschaften früher oder später erfassende gleichförmige Veränderung behaupten. Der Zivilisationsprozess hat stärksten Einfluss auf den Gesellschaftsprozess als das Ensemble seiner Folgen für die soziale Organisation, die zwischenmenschlichen Beziehungen und ihre politischen Institutionen. Auch der Gesellschaftsprozess trägt insofern universelle Züge, als er zwar verzögert, verzerrt und unter Umständen mit extremen Krisen, aber letztlich doch den vom Zivilisationsprozess erzeugten Zwängen folgen muß. Schließlich trägt die Kulturbewegung völlig eigenständige, „unwiederholbare“ Merkmale. Die Kultur verändert sich zwar ebenfalls unter dem Einfluss des Fortschreitens von Zivilisation und Gesellschaft, unterliege aber nicht einer universellen, quasi fest an Zivilisations- und Gesellschaftsprozess angekoppelten kulturellen Unifizierung”. 2. Forum neue Politik der Arbeit: Die Zukunft eines qualitativen Keynesianismus in Europa. 26. Sept. 2003 in Dortmund, disponible en www.forum-neue-politik-der-arbeit-de/docs/npa2-zinn.pdf.

⁴⁷ Cfr. Kroeber y Kluckhohn: *Culture...*, 14, 45, 286.

no o hispanófono. En el inglés, la que triunfó fue la acepción que había propuesto Matthew Arnold en 1869, al referirse a *culture* como una búsqueda afanosa (*pursuit*) de la perfección⁴⁸; no hay que olvidar que Arnold era poeta y hombre preocupado por las cuestiones religiosas⁴⁹. En 1893, en la voz consiguiente del *Oxford Dictionary*, se remitía de hecho a Arnold, y no se incorporaría el nombre de Tylor hasta que se publicó el *Supplement* de 1933.

Eso en el Reino Unido. En los Estados Unidos, en cambio, la acepción tyloriana estaba ya presente en el artículo “Culture” de la *Cyclopaedia of education* que se publicó en Nueva York bajo la dirección de Paul Monroe en 1911⁵⁰. Decía en él John Dewey – el autor⁵¹ – que la cultura era un hábito mental (*habit of mind*) que concernía a todo (*all matters*) en cuanto relacionado con los valores e intenciones sociales (*social values and aims*). En el conjunto de los diccionarios ingleses, con todo, la acepción tyloriana sólo se puede considerar plenamente aceptada desde 1947, y eso con la significativa

particularidad de que, pese a ello, entre los antropólogos ingleses, seguía dominando la expresión *social anthropology* y no la de *cultural anthropology*, que ya imperaba, por el contrario, entre los antropólogos norteamericanos⁵².

Para entonces, ya se habían zambullido en el océano de la *cultura* antropólogos, arqueólogos, filósofos, historiadores, psicólogos, incluso psiquiatras, desde luego lingüistas y sociólogos, y no pocos de ellos – también entre los que no eran filósofos- se habían animado a echar su cuarto a espaldas sobre la naturaleza física o metafísica de la cultura, sobre si es algo consciente o inconsciente, acerca de si su origen es puramente mecánico, o simplemente animal, o estrictamente personal y humano... Llegaría a haber de todo, como en botica, y eso hasta el punto de que en 1952, en *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn (que tenían ya una más que amplia obra antropológica a sus espaldas⁵³) culminaron una más que notable y más que útil recopilación de definiciones, en

⁴⁸ Remito a una edición posterior, que es a la que he acudido: Matthew Arnold, *Culture and anarchy and other writings*, ed. por Stefan Collini, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, xxxiv + 248 págs.

⁴⁹ Vid. John Henry Raleigh: *Matthew Arnold and American culture*, Berkeley, University of California Press, 1957, ix + 301 págs. Hay traducción española de *Poesía y poetas ingleses*, traducción de Antonio Dorta, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1950, 147 págs.

⁵⁰ Ed. por Paul Monroe, Nueva York, The Macmillan Company, 1911, 5 volúmenes.

⁵¹ Vid. además John Dewey: *El hombre y sus problemas*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Paidós, 1961,

⁵² Sobre todo este proceso de introducción de la acepción tyloriana y de la de Arnold en los diccionarios y enciclopedias anglosajones, Kroeber

⁵³ Alfred L. Kroeber publicó valiosos estudios de tipo antropológico – con serias incursiones en la arqueología y en la lingüística de algunos pueblos primitivos, sobre todo de América (Suramérica y Norteamérica) – al menos desde 1911. Pero su primer intento importante de sistematizar una epistemología fue *Anthropology*, Londres, George G. Harrap, [1923?], 523 págs. (*Antropología general*, traducción de Javier Romero corregida por el autor, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1945.); luego, *Configurations of culture growth*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1944, x + 882 págs.; *Anthropology: Race, language, culture, psychology*, Nueva York, Harcourt Brace, 1948, xii + 856 + xxxix págs.; *The nature of culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1952, 437 págs.; año en el que también publicó, con Clyde Kluckhohn: *Culture: A critical review of concepts and definitions*, con la colaboración de Wayne Untereiner y apéndices de Alfred G. Meyer, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1952, 223 págs. Volvió sobre ello en la obra colectiva, que dirigió, *Anthropology today: An encyclopedic inventory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, xv + 966 págs., de la que conozco la reedición de 1962, viii + 481 págs. Más tarde aparecieron *Style and civilizations*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, 191 págs.; *An anthropologist looks at history*, ed. por Theodora Kroeber, 2ª ed., Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1966, xix + 213 págs. También, *Anthropology: Culture patterns & processes*, San Diego, Cal., Harcourt Brace Jovanovich, 1963, 252 págs. En español se publicó *El estilo y la evolución de la cultura*, Madrid, Guadarrama, 1969, 286 págs. (que, en realidad, contiene dos libros distintos: el titulado originariamente *Style and civilizations*, Nueva York, Cornell University Press, 1957, 191 págs. -en el que ya se ve que Kroeber eludió la expresión *culture* a la hora de titularlo- y *A roster of civilizations and culture: An essay on the natural history of the world's cultures, living and extinct*, Nueva York, Aldine Publishing Company, 1962, 96 págs.); también, *Concepts y valores*, dir. por A.L. Kroeber, Buenos Aires, Libros Básicos, 1965, 173 págs. Hay una aproximación biográfica de Julian H. Steward: *Alfred Kroeber*, Nueva York, Columbia University Press, 1973, xii + 137 págs.

inglés sobre todo, en alemán algunas y en francés unas pocas, pero sobre la base explícita de que lo que se había escrito en otras lenguas – incluido el francés – no mejoraba la situación. Los franceses – explicaron Kroeber y Kluckhohn – continuaban terner en usar *civilisation* y en entenderla, además, al modo de Durkheim, con una base teórica que dejaba mucho que desear según ellos⁵⁴.

En cuanto a los hispanos, no mencionaban sino al filósofo Ortega y Gasset, que conocían solamente por traducciones al inglés.

La de Kroeber y Kluckhohn, ciertamente, no fue una obra de petulancia anglófona. Fue una obra sobria, donde pusieron de relieve las aportaciones de unos y otros y también sus innumerables contradicciones; añadieron reflexiones de su propia cosecha, con el ánimo de poner un poco de orden, por lo menos *ad usum* de antropólogos y de etnólogos, y, culminada la empresa, reconocieron con humildad que, en verdad, no sabían si su propio concepto de cultura era filosóficamente realista, idealista o nominalista⁵⁵ y se murieron sin dejar resuelto el problema, antes incluso de que a este que lo es se le ocurriera pensar por vez primera en todo lo que ellos habían pensado.

Se me permitirá que intente dar un paso más, siquiera sea en orden al problema de método al que responden estas páginas, y eso sin olvidar que se trata de averiguar tres cosas: (i) cómo y por qué cambia la manera de pensar de las muje-

res y los hombres, cuando cambia; (ii) por qué las mujeres y los hombres no toman decisiones sobre todo lo que hacen, sino que se dejan llevar de hábitos, y (iii) cómo se puede averiguar de qué manera ha sucedido eso en la historia.

Empezaré por enumerar los logros que, a mi entender, han hecho todos estos antropólogos, lingüistas, sociólogos y demás, y ha señalar lo que me parece que aún hay que resolver. No me prometo ningún hallazgo singular porque lo mío no pasa de ser un trabajo parejo a aquel que describía el docto y erudito – pero menesteroso – don Juan Páez de Castro al historiador don Jerónimo Zurita por los años de 1549:

“En esta tierra veo mal aparejo para ganar beneficios porque yo soy muy ajeno de lo que es menester para haberlos. Atiendo a libros y a ver cosas de letras, que hay gran ocasión. De esto entiendo hacer mi caudal, que no faltará cómo pasar la vida. Gonzalo Pérez es buen amigo y tiene cuidado de me escribir y dice que hará lo posible ofreciéndose en qué, y lo mismo el padre confesor. En estas cosas ya vuestra merced sabe que ni se han de buscar con gran agonía, porque se pierde más que se gana, ni es menester esperar a que se venga a ello. Yo hago lo que es en mí, que es tener amigos y señores y procurar no ser indigno. Cuanto a lo demás, es necesario tener ojo a algún particular para poner los amigos en que miren por aquello, dígolo porque v.m. me la haga de pensar algún rato qué sería bien pretender y aviarme de ello”⁵⁶.

En cuanto a Clyde Kluckhohn, su *Antropología* se editó en Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1949, 375 págs., en traducción de Teodoro Ortiz. De la colección de estudios que editó con Henry A. Murray, y con la colaboración de David M. Schneider, *Personality in nature, society and culture*, conozco la 2ª ed., rev. y ampl., Nueva York, Alfred A. Knopf, 1953, xxv + 701 + xv págs. La tradujo al español Hortensi E. Acosta: Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray y David M. Schneider (dir.): *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*, Barcelona, Grijalbo, 1969, 716 págs. Más adelante habrá que mencionar, del propio Kluckhohn, *The Navaho*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, xx + 258 págs., de que fue coautora Dorothea Leighton.

⁵⁴ Cfr. Kroeber y Kluckhohn: *Culture...*, 288.

⁵⁵ *Culture...*, 375.

⁵⁶ Carta de 1 de septiembre de 1579, Archivo de la Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro A-112, f. 250r-v y Kluckhohn: *Culture...*, 287.