



# Ontología de la Cultura

POR EL

DR. JESUS GARCIA LOPEZ

*Catedrático de la Universidad de Oviedo*

La Filosofía de la Cultura, brote relativamente reciente del añoso tronco filosófico, necesita ser alimentada con urgencia por la savia de la Ontología para que no desfallezca y se trivialice. La Ontología de la Cultura, en efecto, es la única que puede dar hondura y seriedad a unas especulaciones cada vez más amenazadas de superficialidad y diletantismo. Como ciencia del ser y de sus principios y condiciones más generales, la Ontología, aplicada a la cultura, tiene a su cargo la misión de precisar los conceptos básicos, distribuir y ordenar las cuestiones y estructurar, en suma, toda la materia que debe abarcar una auténtica Filosofía de la Cultura. Todo lo cual condiciona el triunfo de la unidad sobre la dispersión en esta rama del saber, que es el triunfo de la verdadera ciencia sobre los puros juegos de ingenio o la charlatanería vulgar.

Este es un ensayo muy breve de lo que debe ser una Ontología de la Cultura.

El esquema general al que voy a atenerme en el desarrollo del mismo va a ser el clásicamente establecido para el esclarecimiento de las nociones o de la materia científica compleja: primero, la definición, y, después, la división. Y en cuanto a la definición, primero, la nominal y, después, la real, con la exposición, esta última, de las causas extrínsecas e intrínsecas. Como se ve, me limito aquí al aspecto ontológico de la cultura, dejando para otra ocasión el aspecto noético o gnoseológico.

### 1. Etimología y uso histórico del término «cultura»

Etimológicamente la voz castellana «cultura» proviene, a través de su correspondiente latina, del verbo asimismo latino «colere», que a su vez conserva la raíz griega *κολ* (de donde *βοσκόλος* = boyero, *βοσκολέω* = apacentar bueyes). En latín el vocablo en cuestión tiene el sentido primario de labor o cultivo de la tierra, pero ampliado inmediatamente a designar toda acción y efecto de trabajar o perfeccionar cualquier bien material o espiritual: cosas corpóreas, energías físicas y vitales, artes o ciencias, amistades, virtudes.

El uso común ha mantenido en lo esencial esos significados, aunque cambiando y hasta invirtiendo el orden de prioridad y posterioridad de los mismos. Todavía la palabra «cultivo» —de la misma raíz que cultura— designa, en primer término, el laboreo de la tierra, las faenas agrícolas, ampliándose luego a significar el perfeccionamiento de bienes o energías propiamente humanos. En cambio, la voz «cultura» expresa hoy, en primer lugar, al menos en nuestro idioma, la perfección intelectual humana; de manera derivada y secundaria, la perfección moral y la del propio cuerpo humano, y todavía más secundariamente, la transformación industrial o inteligente de las cosas materiales que nos rodean. Esta inversión del orden de los significados con respecto al que se da en la etimología tiene una cierta razón de ser, pues en éste como en otros muchos casos la imposición del nombre atiende primeramente a lo más exterior y sensible, como es la cultura externa, mientras que la aplicación o uso ulterior del mismo nombre atiende, en primer término, a lo más importante y estimado, como es la cultura intelectual, de la que deriva la misma cultura moral y, por supuesto, la cultura física y la externa.

Por lo demás, lo esencial y común a todos estos variados sentidos parece ser la noción de cierta actividad industrial humana y sus efectos sobre cualquier sujeto, material o espiritual, capaz de ser perfeccionado respecto a fines establecidos por aquella misma actividad industrial. Comúnmente se conviene en llamar «naturaleza» a aquel sujeto en que la cultura encarna, y «valores» al perfeccionamiento que la industria humana procura y logra sobre él. Por lo que puede decirse que toda obra de cultura implica la unión o fusión de una naturaleza y unos valores; naturaleza dada o preexistente, que hace de elemento material, y valores insuflados en ella por la acción inteligente del hombre, que vienen a hacer de elemento formal. Como ya se ha apuntado anteriormente y en contra de la opinión de algunos que más adelante refutaré, esa naturaleza podrá ser corporal o espiritual, y, por su parte, esos valores podrán

ser de la más variada índole: de simple utilidad pragmática, de belleza, de vitalidad, de verdad, de eticidad. Lo que en todo caso se exige es que unos valores queden superpuestos por la acción humana a una naturaleza preexistente, elevando así a ésta por encima de lo que, dejada a sí misma, hubiera podido lograr.

Con esta noción de la cultura concuerdan en general las definiciones o descripciones que de ella nos hacen los filósofos. Valgan como ejemplo estas palabras de RICKERT: «Los productos naturales son los que brotan libremente de la tierra. Los productos cultivados son los que el campo da cuando el hombre lo ha labrado o sembrado. Según esto, es naturaleza el conjunto de lo nacido de sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea, si la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionadamente por el hombre, en atención a los valores que en ello residen» (1).

## 2. Definición real de la cultura. Su problemática

Preparado el camino con estas descripciones nominales —etimológica y usual—, creo que puede pasarse a la búsqueda de la definición real de la cultura. Y adviértase ante todo que, pues la cultura tiene dos sentidos: uno activo —la acción humana que la produce— y otro pasivo —el fruto de la misma—, aquí atenderé a ambos, pero con cierto orden, pues la cultura pasiva será estudiada *per se* o directamente, mientras que la activa lo será indirectamente, a saber, en cuanto es la causa eficiente de la primera.

Sabido es que la definición real se divide en descriptiva o por las causas extrínsecas y esencial o por las intrínsecas. Aquí voy a ensayar las dos, comenzando, como es natural, por la descriptiva, pues dado el modo progresivo de conocer del hombre, los accidentes externos y las causas extrínsecas nos son conocidos antes y más fácilmente que los elementos constitutivos o las causas intrínsecas.

Además, así como entre las distintas causas de una cosa hay un cierto orden, también lo hay entre las definiciones que se hacen por cada una de esas causas, de suerte que la definición por la materia supone la definición por la forma, ésta la definición por el agente y todavía esta última la definición por el fin: que tal es precisamente el orden de dependencia en que se encuentran las citadas causas. De donde la definición

---

(1) *Ciencia cultural y ciencia natural*, traducción de M. García Morente, Calpe, Madrid, 1922, págs. 22-23.

por la causa final debe ser la primera y en la que se apoyen las demás. SANTO TOMÁS escribe a este respecto: «Ocurre a veces que acerca de una misma cosa se dan definiciones diversas tomadas de las diversas causas. Pero las causas guardan entre sí cierto orden, de modo que la razón de una se tome de otra. Así, de la forma se toma la razón de la materia, pues es necesario que la materia sea tal como lo requiere la forma; y la causa eficiente es la razón de la forma, pues como todo agente produce un semejante a sí, es necesario que, según el modo del agente, así sea el modo de la forma que resulta de la acción de él; y por último del fin se toma la razón de la causa eficiente, pues todo agente obra por un fin. Luego es necesario que la definición que se hace por el fin sea la razón y la causa probativa de las definiciones que se hacen por las otras causas» (2).

Parece, pues, obligado el comenzar la búsqueda de la definición real de la cultura por la determinación de su causa final. Y sin embargo no deja de tener esto sus dificultades. Se trata, sin duda, de determinar la causa final esencial y no la accidental, el *finis operis* y no el *finis operantis*; pero ese fin esencial o de la obra, al que también se llama fin inmanente, no puede ser convenientemente determinado sin conocer antes la obra de la cual es fin; y sin embargo esa obra está enteramente ordenada a aquel fin y toma de él, por consiguiente, su razón de ser.

Por todo ello, para romper de alguna manera este círculo, parece lo más indicado comenzar por describir la génesis de la obra cultural (definición *genética*) para pasar de aquí a la determinación del fin esencial de la cultura, al que se ordena aquella génesis por su misma naturaleza (definición *por la causa final*), y retornar por último a la causa eficiente propiamente dicha, que depende esencialmente del citado fin (definición *causal*).

### 3. La génesis de la cultura

Consideremos, pues, en primer término, la génesis de la obra cultural. ¿Cómo ha surgido en un principio y cómo surge ahora la obra de cultura?

Dos son los motivos por los que el hombre se decide a proyectar su actividad sobre las cosas que le rodean y sobre sí mismo: el de adquirir lo que le falta y el de dar lo que posee. Para adquirir lo que le falta realiza el hombre la mayor parte de sus obras: transforma los objetos materiales en utensilios, repara y fortifica su cuerpo y sus energías vita-

(2) *In I Post.*, lect. 16, n. 5.

les, cultiva su inteligencia y las facultades sensibles puestas a su servicio, robustece y rectifica su voluntad y modera sus pasiones. Mas no todas las actividades del hombre pueden explicarse por la tendencia a adquirir; hay también en él una tendencia a dar, a difundir sus propios bienes. Esta doble tendencia egoísta y generosa la encontramos, por lo demás, en todos los seres imperfectos; pues el ser imperfecto, en cuanto imperfecto, busca lo que no tiene y le es conveniente, pero en cuanto posee alguna perfección, por pequeña que sea, tiende a comunicarla en derredor: el bien es difusivo de sí. Y con todo conviene no olvidar que los agentes imperfectos—y el hombre entre ellos—no pueden dar sin que al propio tiempo reciban, y de este modo, aun sus acciones más desinteresadas, tienen cierto tinte de egoísmo o de ordenación al propio provecho (3).

Ahora bien, esa doble tendencia a recibir y a dar, común a todos los seres imperfectos, debía tener y tiene en el hombre una inflexión o modalidad especial; y esto en dos sentidos: respecto al objeto a que se orienta y respecto al modo de su prosecución.

La tendencia a adquirir y la tendencia a entregar son, en efecto, más amplias en el hombre que en los restantes seres de la creación. En virtud de su naturaleza compuesta de cuerpo y espíritu, el hombre tiene, por una parte, un cúmulo de necesidades, ya materiales, ya espirituales, que naturalmente trata de llenar por la búsqueda afanosa de todas las perfecciones convenientes de uno y otro orden; pero por otra parte, tiene también sazones o plenitudes relativas en ambos campos, que no menos naturalmente, procura difundir o comunicar en generosa dádiva. Esto por lo que hace al ámbito objetivo de la susodicha doble tendencia. En lo que atañe al modo de desarrollarla también el hombre se distingue de los restantes seres creados o, al menos, de los que integran con él este mundo visible. Porque no tiende a lo que le falta de una manera unívoca o invariable, ni tampoco, en la mayoría de los casos, de una manera necesaria, sino que recorre los más variados caminos, las más imprevisibles sendas, y casi siempre con paso desenvuelto, libre. De la misma manera, cuando difunde sus propias perfecciones tampoco lo hace por unos cauces fijos, inalterados, y obedeciendo a alguna necesidad ineludible de su naturaleza; el hombre se comunica de mil maneras distintas y siempre renovadas, y además, hasta donde es posible, se comunica en libre don.

Pues bien, todo lo que el hombre ha realizado así en el decurso de la historia constituye y agota el campo de la cultura.

---

(3) Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 44, a. 4, c.

#### 4. El fin de la cultura

En esta descripción, todo lo general que se quiera, de la génesis de la cultura podemos apoyarnos para determinar el fin esencial de la misma cultura, que, por lo demás, deberá ser común tanto a la obra cultural, o a la cultura pasivamente dicha, como a la actividad cultural o a la cultura activamente entendida. Pues una y la misma cosa es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir.

De lo dicho puede colegirse que toda obra de cultura tiene por fin esencial, al menos en último término, al hombre en cuanto tal. En efecto, el fin inmanente de cualquier obra de cultura es un bien del hombre; más todavía, en último término es un bien estrictamente humano.

De dos modos puede una cosa ordenarse a otra como a su fin: en cuanto es un puro medio para la consecución de ese fin, o en cuanto es una participación o imitación del mismo. Esto es importante. Hay quien piensa que todo lo que se ordena a un fin, *omnia quae sunt ad finem*, tiene razón de simple medio; pero si así fuera ¿cómo explicar la ordenación de todas las cosas creadas a Dios como a su fin? Ellas no son medios con los que trate Dios de conseguir algo, pues a El nada le falta; son, más bien, puras manifestaciones, simples participaciones por semejanza de la bondad divina. Y lo mismo ocurre en nuestro caso: muchas obras de cultura se ordenan, desde luego, al bien del hombre como medios para conseguirlo; pero hay otras que no son medios, sino meras manifestaciones o participaciones de ese bien del hombre, y sólo en este sentido lo tienen por fin.

Hecha esta aclaración, resulta evidente que toda obra de cultura se ordena a algún bien del hombre. Ya dije anteriormente que sólo dos motivos cabe asignar a la actividad cultural del hombre: el de adquirir algún bien conveniente que a él le falta o el de dar algún otro bien que ya posee. Mas la adquisición o logro, por parte del hombre, de los bienes convenientes que le faltan es, sin duda, un bien del hombre, y, por supuesto, también lo es la difusión o manifestación de los bienes que ya posee, dado que ser difusivo o comunicativo es una condición de todo bien.

Pero no sólo eso. El fin de toda obra cultural es además y en último extremo algún bien propio y exclusivo del hombre, es decir, algún bien estrictamente humano. En efecto; todo bien del hombre se ordena en último término al bien propio del mismo; pero toda obra de cultura se ordena a algún bien del hombre; luego toda obra de cultura se ordena, en última instancia, a un bien estrictamente humano. En este silogismo, la menor está ya demostrada. En cuanto a la mayor he aquí su prueba:

el bien propio del hombre es el bien racional, dado que la racionalidad es la diferencia específica del hombre; pero todos los bienes del hombre (al menos los que la cultura procura o manifiesta) se ordenan al bien racional, ya que los bienes externos se ordenan a los internos y los bienes interiores del cuerpo a los interiores del alma, que son los propiamente racionales; luego todos los bienes del hombre se ordenan, en último término, al bien propio del mismo.

Para entender bien este último razonamiento conviene tener presente dos cosas: la primera, que hay dos modos de que una cosa se ordena al bien de la razón y, en general, de que una cosa se ordena a otra: como medio y como imitación; y segunda, que la palabra «razón» es tomada aquí en su sentido más estricto, como inteligencia discursiva ligada a lo sensible. De esta suerte el bien propio de la razón no es la verdad sin más, sino la verdad rastreada a partir de lo sensible por un largo proceso inquisitivo, y de la misma manera el bien propio de la voluntad racional o electiva no es el bien en sí, sino el bien práctico detenidamente deliberado.

A esta clase de bienes se ordena en último término la cultura, a los bienes del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto racional y, por racional, libre.

Concluimos, pues, que el fin esencial de la cultura es el hombre mismo en cuanto tal. En la medida que la cultura puede asimilarse a las obras artificiales o en cuanto, al menos, las abarca, estas palabras de SANTO TOMÁS pueden servir de confirmación a la doctrina expuesta: «Usamos de todas las cosas realizadas por medio del arte como de cosas ordenadas a nosotros; pues nosotros somos, en cierto modo, el fin de todas las obras artificiales» (4).

## 5. La causa eficiente de la cultura

Pero si esto es así, la determinación de la causa eficiente de la cultura es ya tarea fácil. En efecto; entre el fin y el agente debe haber una correspondencia perfecta; más todavía, una plena identificación; pero ya ha quedado probado que el fin de la cultura es el hombre en cuanto hombre; luego la causa eficiente de la misma deberá ser también el hombre en cuanto tal.

La correspondencia que debe existir entre el fin y el agente resulta de la necesaria atracción de éste por aquél y de la no menos necesaria intención de aquél por éste. En efecto, todo agente en cuanto tal intenta

(4) *In II Phys.*, lect 4; ed. Piroletta n. 349.

un fin, y paralelamente todo fin en cuanto fin atrae a un agente. Más todavía, cada agente se constituye en *este* agente con plena determinación por la atracción de un determinado fin, y de igual modo cada fin se determina perfectamente como *este* fin por la intención de algún determinado agente. Hay, pues, un ajustamiento total del fin con el agente y de cada fin con cada agente y viceversa. Pero no sólo eso. La correspondencia entre el fin y el agente llega más allá, llega en última instancia a una identificación entre ellos. «El fin último de cada cosa—ha escrito SANTO TOMÁS—está en que se una con su principio» (5). Y también: «El fin último de cualquier agente en cuanto agente es él mismo. Usamos, en efecto, de las cosas hechas por nosotros para nosotros; y si algún hombre, a veces, hace algo por otro, esto revierte en su propio bien, ya útil, ya deleitable, ya honesto» (6). Y en efecto, he dicho repetidas veces que un agente no puede obrar más que por uno de estos dos fines: para adquirir o para dar; pero, si obra para adquirir, es claro que se toma a sí mismo como fin, y, parigualmente, si obra para dar, él es el fin a que lo dado se ordena como participación o imitación; luego el agente y el fin coinciden siempre en último término en el mismo sujeto; luego el fin de una obra es su mismo principio. Para evitar malentendidos téngase en cuenta que en este razonamiento y en los anteriores no me he referido a otro fin que al llamado *finis cui*.

Ahora bien, si el fin y el agente coinciden en el mismo sujeto, como el fin de la cultura es el hombre en cuanto tal, claro está que la causa eficiente de la misma habrá de ser también el hombre en cuanto tal. Pero es preciso puntualizar esto.

El hombre es hombre por su razón. Colocado en el ápice del mundo visible y en el umbral del invisible, el hombre coincide con los seres pertenecientes al primero por su naturaleza corpórea, viviente y sensitiva, y participa de la perfección del segundo por su naturaleza racional. De suerte que aquello por lo que el hombre sobrepuja a los seres inferiores es su razón y aquello por lo que decae de los superiores es el modo en extremo deficiente y por ello propio y privativo como participa de la luz intelectual en su razón. Así, pues, razón quiere decir aquí, como señalé antes, inteligencia en ínfimo grado, anclada en lo sensible, obligada a un proceso largo y difícil para lograr su perfección, pero inteligencia al fin. Por lo demás, hay algo que acompaña indefectiblemente a la inteligencia, por deficiente que sea, a saber, la libertad; y así, el hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto racional o partícipe de la inteligencia, es también libre.

(5) I-II, q. 3, a. 7, 2

(6) III *Contra Gentes*, cap. 17.



En consecuencia, decir que la causa eficiente de la cultura es el hombre en cuanto tal es afirmar que lo es el hombre como racional y libre, que lo es el hombre mediante su razón y su libertad. Y así es en efecto. Toda obra de cultura es un producto de la razón sazonado por la libertad: un producto de la razón en cuanto a su especie o forma, y pregnante de libertad en cuanto a su ejercicio o modo. Pero sobre esto volveré a insistir luego.

Y todavía una precisión. He dicho que la causa eficiente radical de la cultura es el hombre y que su causa eficiente próxima y formalmente dicha es la razón. Mas la razón no es por sí misma activa o productiva, pues de suyo no se ordena sino a conocer y contemplar. Para que sea activa debe unirse con la voluntad de una especial manera, a saber, incluyéndola en su propio objeto. Se tiene así la razón práctica, cuyo fin ya no es conocer la verdad, sino producirla, y cuya verdad ya no consiste en la conformidad con las cosas, sino en la adecuación con el apetito recto. Conviene advertir que toda actividad de la razón, como de cualquier otra potencia humana, debe estar sostenida por la voluntad, pero si la actividad en cuestión es puramente especulativa, la voluntad sólo interviene en el ejercicio, nunca en la especificación. En cambio si se trata de la actividad práctica (activa o productiva) la voluntad cuenta también en la simple especificación, ya que ella puede modificar las circunstancias que la razón ha de ponderar en concreto. Y es por eso que la verdad de la razón práctica no se expresa en términos de conformidad con las cosas, sino de conveniencia con el apetito recto. Pues bien, esta razón práctica, y no la puramente teórica, que no es activa sino contemplativa, deberá ser la causa eficiente próxima y formalmente dicha de la cultura, si ésta ha de ser algo más que un puro conocimiento o una pura contemplación.

De todos modos, el criterio para decidir sobre este último extremo ya queda apuntado: el dominio de la cultura se extenderá, ni más ni menos hasta donde se extienda la actividad humana, racional y libre.

## **6. La causa ejemplar de la cultura**

Y ahora queda despejado el camino para pasar al examen de la causa formal de la cultura. Esta es doble: extrínseca o directiva e intrínseca o constitutiva. Comenzaré por la extrínseca.

Y ante todo hagamos apelación a un principio metafísico de gran fecundidad aquí. Es el siguiente: todo el que obra produce un semejante a sí. Lo que resulta evidente si se considera que obrar no es otra cosa

que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en cuanto esto sea posible; que aquello por lo cual el agente está en acto es precisamente la forma, y que dos cosas que convienen o comunican en la forma son necesariamente semejantes. Ahora bien, así como la forma (principio de actualidad y de actuación) por la que obra el ser carente de conocimiento es la suya propia natural, así la forma por la que obra el ser cognoscitivo *ut sic* es la intencional que en cada caso tiene. Y a esta forma intencional, considerada en cuanto principio de una acción propiamente dicha, es a la que se llama causa formal extrínseca y también ejemplar. Se ve, por todo ello, cuánto interés ofrece la determinación de la causa formal extrínseca de la cultura en orden a la fijación de la forma intrínseca de la misma.

Como la causa eficiente próxima de la cultura es, según quedó dicho, la razón práctica humana, resulta claro que la causa ejemplar de la misma cultura deberá ser la forma intencional que en cada caso actúa a dicha razón práctica. Ahora bien, nuestra razón, por estar de suyo desprovista de toda forma y de todo conocimiento, tiene que recibir de las cosas exteriores el acopio íntegro de sus contenidos, mientras que, por ser espiritual o inmaterial, debe recibir esos contenidos de manera asimismo espiritual o inmaterial; de suerte que las formas intencionales de nuestra razón imitarán a la vez a las cosas sensibles y a las inteligibles; a las cosas sensibles en cuanto son formas, y a las inteligibles en cuanto son intencionales. De donde se sigue que la causa ejemplar de la cultura es el resultado de una doble imitación: de las cosas exteriores y de nuestra razón; o lo que es lo mismo, es una imitación de la naturaleza exterior, pero a través de nuestra propia naturaleza.

Más conviene determinar con mayor precisión lo expresado por la causa ejemplar de la cultura o por las formas intencionales de nuestra razón práctica. Y lo expresado son siempre ciertos órdenes o ciertas relaciones de carácter accidental.

El objeto propio de la razón es el orden, ya sea que se limite a considerarlo, ya sea que lo construya o realice. Tal es, en efecto, el punto en que la razón excede a todas las demás fuerzas cognoscitivas de la naturaleza: en el conocimiento del orden. Porque otras facultades cognoscitivas podrán conocer a las cosas absolutamente o en sí misma, pero la razón puede conocerlas además en sus múltiples relaciones y coordinaciones. SANTO TOMÁS escribe a este respecto: «Es propio de la razón conocer el orden. Pues, aunque las fuerzas sensitivas conozcan algunas cosas en absoluto, con todo conocer el orden o la relación de unas cosas a otras es exclusivo del entendimiento o de la razón» (7). Y en otra par-

(7) *I Ethicor.*, lect. 1, n. 1.

te: «El proceso de las ciencias es obra de la razón de la que es propio el ordenar, y por eso en toda obra de la razón se encuentra algún orden con arreglo al cual se procede de una cosa a otra. Y esto es manifiesto, tanto en la razón práctica, cuya consideración se centra en las cosas que nosotros hacemos, como en la razón especulativa, cuya consideración se dirige a las cosas que ya están hechas» (8).

Pero no sólo es que el conocimiento del orden pertenece en exclusiva a la razón, sino que además todo lo que ésta conoce conócelo en cierto modo bajo la razón de orden. En efecto, el conocimiento de las formas debe reputarse como el más opuesto o el más irreductible al conocimiento del orden, ya que aquéllas significan algo absoluto y éste algo relativo; pero la razón humana conoce incluso a las mismas formas bajo la apariencia de orden; luego *a fortiori* conocerá bajo esa apariencia todo lo demás que conoce. Para confirmar la menor de este silogismo repárese en esto: Hay tres maneras de entender la forma: primera, como forma exterior, significando así la «figura» y aun el conjunto de las demás cualidades sensibles; segunda, como forma interior, expresando la «configuración» o la «estructura», disposición ordenada de los elementos constitutivos de un todo, y tercera, como forma todavía más interior, como «forma sustancial» actualizadora en cada cuerpo de la pura materia prima. Pero las formas intencionales de nuestra razón (la forma en sentido noético como «eidos» o «idea») no corresponde a las formas puramente exteriores (las figuras) ni menos a las formas plenamente interiores (las formas sustanciales, las cuales no son dadas inmediatamente a nuestra razón, sino inferidas en virtud de exigencias racionales); corresponde a las formas en el sentido de estructuras o de armonías o de órdenes entre las partes de un compuesto (9). Luego para nuestra razón el conocimiento de las mismas formas de las cosas es un conocimiento *sub ratione ordinis*. ¡Cuánto más conoceremos bajo ese aspecto los demás órdenes propiamente tales que ligan entre sí a las formas!

Y como la razón práctica sigue a la especulativa, de suerte que el orden que es el objeto propio de esta última como conocido o contemplado sea también el objeto propio de la primera, de la razón práctica, como construido o realizado; por eso los contenidos de nuestra razón práctica deben expresar siempre algún determinado orden. Por lo demás, así lo enseñaron también los antiguos para los cuales todos los productos propios de nuestra razón práctica se reducían a la figura, la composición y el orden (sin tener en cuenta, claro está, los resultados que puede ella ob-

(8) *I de Coelo et Mundo*, prooem., n. 1.

(9) Cf. BOFILL BOFILL, J., *Para una metafísica del sentimiento: dos modos del conocer*, en «Convivium», I, 1956, pág. 29.

tener por la utilización y aplicación de los agentes naturales); pero es claro que la figura y la composición también expresan cierto orden.

Pero no sólo eso. Como ya antes indiqué, estos órdenes que los contenidos de nuestra razón práctica expresan son además de índole accidental. Accidental no sólo en el sentido ontológico, pues así todo orden lo es, ya que el orden propiamente dicho es una relación o un conjunto de relaciones, y éstas son accidentes predicamentales, sino también en el sentido lógico. Es decir, que los órdenes expresados por los contenidos de nuestra razón práctica no convienen a las cosas de manera necesaria, sino de modo contingente.

Y en efecto; apoyados en el principio metafísico aludido más atrás de que todo el que obra produce un semejante a sí, se ve claro que una forma extrínseca y accidental no puede producir una forma intrínseca y esencial. Mas las formas intencionales por las que obra nuestra razón práctica, consideradas en su ser entitativo, al que es necesario atender cuando nos colocamos en el plano de la actividad y de la eficiencia, no son intrínsecas y esenciales a ella, sino que son otros tantos accidentes y accidentes contingentes de la misma. Luego las formas intencionales de nuestra razón práctica no pueden producir en las cosas o en nosotros mismos algunas formas o algunos órdenes intrínsecos y esenciales, sino sólo extrínsecos y accidentales. Y no se diga que lo que no pueden esas formas intencionales por su virtud propia lo podrán por virtud de nuestra razón o de nuestro espíritu, porque es muy cierto que quien obra en todos los casos es el sujeto sustancial y no sus formas, pero también lo es que la acción de ese sujeto se canaliza siempre por alguna forma y sigue la suerte de ésta, de modo que, si el sujeto obra por una forma sustancial e intrínseca, su acción producirá algo sustancial e intrínseco, pero si obra por una forma accidental y extrínseca, lo producido será algo accidental y extrínseco.

Aparte de esto, como los productos de nuestra razón práctica, que son las obras culturales, deben cumplir el requisito de ser esencialmente libres, y la libertad expresa aquí la excepción respecto a la necesidad de la naturaleza, es claro que los accidentes que nuestra razón introduzca en alguna naturaleza sustancial no podrán confundirse con los que necesariamente emanan de ella, es decir, con los accidentes necesarios, sino que serán accidentes enteramente contingentes.

## 7. La causa formal de la cultura

Con esto puede ya pasar a la consideración de la causa formal intrínseca de la cultura. Para determinarla será necesario y suficiente tener en cuenta estas dos cosas: primera, que entre ella y la causa ejemplar debe haber una continuidad o comunidad, y segunda, que debe haber también alguna diferencia. La continuidad o comunidad entre la causa formal intrínseca de la cultura y la extrínseca correspondiente viene exigida por el hecho de que la primera es imitación de la segunda, o también porque la segunda es causa de la primera, y ya quedó dicho que obrar o causar no es otra cosa que comunicar o continuar o prolongar aquello por lo cual el agente está en acto en cuanto esto sea posible. Pero esto no obstante, debe haber también alguna diferencia entre la causa formal directiva y la constitutiva, aunque sólo sea la fundamental resultante de que la primera es una forma de la razón y la segunda una forma de la realidad.

Por lo que hace a la comunidad de la causa formal intrínseca con la extrínseca o ejemplar conviene declarar que se trata de una comunidad de esencia o de constitutivo inteligible. Si se supone suficiente eficacia en las potencias encargadas de ejecutar los mandatos de la razón, lo que resulte en la realidad participará fielmente del meollo inteligible contenido en cada caso en la forma de la razón o en la causa formal ejemplar; tan fielmente que desde el punto de vista de la sola forma o de la sola esencia no habrá diferencia alguna sino plena identidad. La razón práctica totalmente eficaz reclama que la forma imprimida por ella en la realidad sea la misma que tiene en sí (entiéndase la misma en la línea de la forma).

Mas junto a esta comunidad, o mejor, identidad de las causas formales extrínseca e intrínseca, es preciso admitir (sobre todo en las atañaderas a la cultura que son las únicas que aquí interesan) una distinción o diferencia que, si no pertenece a la línea de la forma o de la esencia, pertenecerá a la línea del modo y de la existencia. En efecto, las formas intencionales de la razón abstraen de las condiciones de singularidad y existencia, es decir, son universales e indiferentes al existir. Todo lo contrario de lo que acontece a las formas reales o naturales que se hallan necesariamente singularizadas y existencializadas. De aquí que las formas de la razón, para acercarse a las formas reales que han de producir, si éstas son materiales, tienen que completarse y concretarse con las aportaciones de los sentidos, y en todo caso han de recibir el empujón definitivo de la voluntad, eligiendo el último juicio práctico del entendimien-

to y haciendo que sea el último. Por esta especie de hiato entre el orden abstracto de las esencias (representado en las formas intencionales de la razón) y el orden concreto del existir (inmanente en las formas naturales), y por el paso o descenso de uno a otro como tarea encomendada en último término a la voluntad electiva es por lo que las obras de la razón práctica, las obras de la cultura, son esencialmente libres. Acerca de lo cual bien merecen citarse estas palabras de SANTO TOMÁS: «Si la casa que está en la mente del artífice fuese la forma material, que tiene un ser determinado, estaría inclinada a ser según ese modo determinado, y así el artífice no permanecería libre en cuanto a hacer la casa o no hacerla, o en cuanto a hacerla de esta manera o de la otra. Mas como la forma de la casa en la mente del artífice es la razón absoluta de la casa que de suyo no se inclina más a ser que a no ser, ni a ser así que a ser de otro modo en cuanto a sus disposiciones accidentales, por eso el artífice permanece libre para hacer la casa o no hacerla» (10).

Y ahora una digresión terminológica que puede resultar de provecho. Cuando al principio de este ensayo trataba de ofrecer una descripción todavía puramente nominal de la cultura, decía que ésta es comúnmente entendida hoy como el resultado de la unión o fusión de dos elementos, uno material dado, y otro formal puesto por la acción humana, al primero de los cuales se le suele denominar «naturaleza» y al segundo «valores». Lo que quisiera justificar ahora es la propiedad de llamar así, «valores», al elemento formal de la cultura.

Como es sabido, la concepción moderna de los valores establece una radical distinción entre los bienes y los valores. Los bienes son los sujetos reales que encarnan o soportan los valores y pertenecen a la categoría del «ser»; en cambio, los valores mismos son como «cualidades irreales residente en las cosas»—así los define nuestro ORTEGA (11)—y pertenecen, no a la categoría del «ser» sino del «valer». Esta concepción no puede ser compartida por una sana metafísica para la que resulta contradictorio el concepto de una cualidad irreal a la que, a pesar de su irrealidad, se la supone residente en las cosas, y cabría repetir aquí las palabras con que CAYETANO rechazaba aquel *esse diminutum*, intermedio entre el real y el de razón, que los escotistas atribuían a las esencias: «Ego autem peripatetico lacte eductus ac in aere, ut aiunt, loqui nesciens, praeter latitudinem entis realis, solum ens rationis novi» (12).

Pero si esta concepción de los valores no es admisible, es sin embargo explicable hasta cierto punto. El valor podría ser descrito como aque-

(10) *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

(11) *Obras completas*, tomo VI, pág. 328, Revista de Occidente, Madrid, 1952.

(12) *In I Sum. Theol.*, q. 15, a. 1.

llo por lo que un ente (un bien, en el lenguaje moderno) es bueno (es valioso, en ese mismo lenguaje). Luego el valor expresa formal y directamente aquello que el *bonum* añade al *ens*. Mas la doctrina tradicional afirma que el *bonum* no añade al *ens* algo real, sino algo de razón, a saber, una relación mental de conveniencia al apetito. Luego el valor expresa formal y directamente algo que no es real, sino de razón; y en esto se acerca a la verdad la moderna teoría de los valores, pues los describe como «una cualidad irreal». Mas esa relación de razón, de lo apetecible al apetito, no está, no puede estar, por ser de razón, anclada en las cosas. A esa relación de razón corresponde desde luego en la realidad otra relación real, pero es inversa, del apetito a lo apetecible. Por donde el verdadero fundamento de aquella relación de razón es la misma perfección y perfectividad de cada ente, en cuanto que cada ente, por serlo, es en sí perfecto y capaz de perfeccionar a otros entes *per modum finis*. Y por ello el valor (o el bien) no debe expresar solamente la relación de razón que añade al ente (y en esto consiste precisamente el error de la moderna concepción de los valores), sino también de modo connotativo la misma perfección y perfectividad en que se funda dicha relación.

Hecha esta precisión, parece plenamente justificado el llamar «valores» a todo aquello que tenga razón de bien. Pero la causa formal intrínseca de la cultura tiene siempre razón de bien, pues se trata de algo intentado y realizado por la razón práctica que sólo es movida por el bien. Luego el nombre de «valores» puede propiamente aplicarse a la causa formal intrínseca de la cultura.

## 8. La causa material de la cultura

Y ahora pasemos al examen de la causa material de la cultura. Esta causa ha de ser tal que se acomode perfectamente a la formal de la que recibe actualidad y estructuración; y por ello, ahora que ya conocemos cuál es la forma de la cultura, no será difícil determinar la materia de la misma.

Por de pronto es claro que, si la forma, tanto extrínseca como intrínseca, de la cultura es de orden accidental, la materia de ella, es decir, el sujeto que la recibe, deberá ser (al menos en último término) de índole sustancial, pues los accidentes no descansan definitivamente sino en la sustancia. Mas ¿cuál es la naturaleza de ese sujeto sustancial?

La moderna filosofía de la cultura, que se ha ocupado insistentemente de esta cuestión, ha sentado las bases de una teoría según la cual la

sustancia que sustenta o soporta a la cultura sería sólo la material o corpórea, pero nunca la espiritual. El motivo principal de ésta, al parecer, inevitable conclusión hay que ponerlo, como he dicho en otra parte, en la tendencia, nacida y actuada en el seno del pensamiento moderno, a oponer la sustancia, identificada en arbitraria reducción con la cosa corporal, al espíritu o la persona; pero a veces se encuentran también otras motivaciones.

La oposición a todo sustancialismo espiritual es uno de los rasgos más comunes de los filósofos contemporáneos, divididos, por lo demás, en las más diversas tendencias. Puestos a elegir alguno de ellos, para examinar con cierto detalle la doctrina, parece indicado el nombre de MAX SCHELER, filósofo de indudable valía, cuya característica más acusada es, por otra parte, la ponderación y equilibrio de sus concepciones, exentas de todo extremismo.

Pues bien, al proponer MAX SCHELER su célebre teoría de la persona, dice querer evitar dos escollos igualmente peligrosos: el sustancialismo y el asociacionismo actualista. Este último es inadmisibile porque no puede dar razón de la unidad de la persona, y el primero porque la esencia de la persona no podría residir en algo que esté por debajo o por arriba, antes o después de los actos mismos.

Por lo que hace a la crítica scheleriana del sustancialismo, que es lo que más importa aquí, véanse estas expresivas palabras del citado filósofo: «El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto; es actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser sustancial ni ser objetivo, sino tan sólo un orden estructurado de actos» (13). Y más adelante: «La teoría del *alma sustancial* descansa en una aplicación completamente ilegítima de la categoría de cosa exterior, o—en su forma más antigua—en la distinción entre las categorías de «materia» y «forma», inspirada en los organismos, y su aplicación a la relación del alma y el cuerpo (Santo Tomás de Aquino). Ambas aplicaciones de categorías cosmológicas al ser central del hombre fallan su blanco. La persona humana no es una «sustancia», sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales *uno* lleva en cada caso el gobierno y la dirección» (14).

Esta doctrina de la insustancialidad de la persona se enlaza y se corrobora con otra, en la que también ha insistido NICOLAI HARTMANN, según la cual el ser espiritual es mucho más inconsistente y débil que el ser material. «Las categorías superiores del ser y del valer—escribe MAX

(13) *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de J. Gaos, Revista de Occidente, 2.<sup>a</sup> edición, Madrid, 1936, pág. 69.

(14) O. cit., págs. 90-91



SCHELER—son por naturaleza las más débiles» (15); y también: «El espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia» (16).

Por todo ello, la persona no puede ser sujeto idóneo para sustentar la cultura. Otra cosa cabría decir del «yo», del sujeto psico-físico, que SCHELER opone a la persona, y que es algo material o íntimamente vinculado al cuerpo. Para SCHELER los valores pueden darse *objetivamente* en la persona y *subjetivamente* en las cosas y en el mismo yo constituyendo los bienes (la cultura propiamente dicha), pero la persona no puede ser sujeto de valores. La persona es ella misma un valor, un valor absoluto y distinto de todos los otros, el valor moral, cuya peregrina esencia consiste en hacer posible la objetivación de los demás valores y su realización en los bienes. De este modo, sólo entendiendo a la cultura como un enriquecimiento moral podría decirse que es algo de la persona, pero tampoco en el sentido de que la persona *tenga* tal cultura, sino en el de que la *es*.

Como puede verse, dos son los supuestos—inadmisibles—que posibilitan la teoría scheleriana de la persona y otras teorías afines: el de la irreductible oposición entre naturaleza y libertad, y el de la inconsistencia y debilidad del ser espiritual. Como de la refutación del primero ya me he ocupado en otra parte, consideraré aquí solamente el segundo. Muy brevemente, por lo demás.

Se trata de decidir entre dos metafísicas: materialista una y espiritualista la otra. Para la primera, la plenitud del ser está en la materia, de la que el espíritu será una reverberación fugaz; para la segunda, en cambio, el ser por excelencia es el espíritu, del que la materia será una degradación. Para esta metafísica espiritualista los grados de perfección entitativa son inseparables y perfectamente correspondientes de los grados de robustez, consistencia y estabilidad, precisamente porque la materia, raíz de imperfección, es también raíz de toda mutabilidad.

Pues bien, si adhiriendo a esta metafísica, consideramos al ser espiritual como más estable, más permanente, más sustancial, en suma, que el ser material, bien claro está que el espíritu habrá de ser sujeto el más apto para recibir y sustentar la cultura. Hablando de otro asunto, pero con perfecta aplicación al caso presente, escribe SANTO TOMÁS: «Lo que se recibe recíbese según el modo del que lo recibe. Pero el entendimiento es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Luego si la materia corporal retiene las formas que recibe no sólo mientras obra por ellas, sino también después que ha obrado, mucho más el entendimiento retendrá de manera inmóvil e inamisible las especies intelligen-

---

(15) O. cit., pág. 92.

(16) O. cit., pág. 94.

bles, bien recibidas de los sentidos, bien infundidas por algún entendimiento superior» (17).

Y ahora otra digresión terminológica para justificar el empleo del término «naturaleza» con el que se suele designar a la causa material de la cultura. La palabra «naturaleza» tiene una multiplicidad de acepciones, de las que las más importantes pueden verse recogidas en este texto de SANTO TOMÁS: «Según dice Aristóteles, el nombre de «naturaleza» primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento; mas, habida cuenta que este modo de generación procede de principio intrínseco, se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento, y así es como en su *Física* define la naturaleza. Y como este principio puede ser el material o el formal, se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma. Pero, como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición» (18).

Como se ve, los sentidos de la palabra «naturaleza» son muy variados, aunque no tanto que no permitan descubrir ciertas notas comunes a todos. Por ejemplo, estos dos: la naturaleza designa en todo caso algo intrínseco, primario, esencial; y también expresa siempre algo fijo, constante, determinado *ad unum*. Ahora bien, estas dos notas convienen con toda propiedad a la causa material de la cultura.

En efecto; la materia de la cultura debe realizar los caracteres correspondientemente opuestos a los que realiza la forma cultural; pero ésta es accidental o extrínseca, y, en cierto modo, indeterminada, libre; luego la materia de la cultura deberá ser esencial o intrínseca y determinada *ad unum*; luego a ella le conviene con toda propiedad los caracteres propios de la naturaleza; luego es bien que se la llame así.

Piénsese que la materia de la cultura, para ser verdaderamente tal, debe estar privada de suyo y ser incapaz de producir por sí misma el perfeccionamiento que la acción humana cultural insufla en ella; pero lo propio de esta acción es el proceder de principios extrínsecos y accidentales, como lo son las formas intencionales de nuestra razón, y el no estar determinada *ad unum*, sino abierta a una casi infinita variedad de manifestaciones, y por eso los efectos propios de la actividad cultural son accidentales y libres; luego, si la causa material de la cultura está de suyo desprovista de esos efectos y no puede además producirlos por sí, entonces ella no será accidental, sino esencial, no será libre, sino fija y constante.

(17) I, q. 79, a. 6, c.

(18) I, q. 29, a. 1, ad 4.

Esto, por lo demás, no se opone a que el espíritu pueda ser causa material de la cultura, pues también él, a pesar de su libertad, es una cierta naturaleza.

Y cumplida ya la definición de la cultura por todas sus causas, pasemos ahora a la división de la misma.

### 9. División de la cultura por razón de su materia

Como la división debe corresponder a lo divisible, no hay que buscar el fundamento de ella en otra parte que en la esencia de la misma cosa que se trata de dividir; pero la esencia completa de la cultura queda patente en el examen de sus cuatro causas recíprocamente comparadas; luego también su división perfecta deberá extraerse de la consideración de las cuatro causas de la misma comparadas entre sí. Aquí, sin embargo, por razones de brevedad, consideraré solamente las causas material y formal, comenzando por la material.

La división que se hace por las causas de la cosa que se trata de dividir debe considerar a dichas causas en cuanto son tales, es decir, en la causalidad que ejercen. Pues bien, al tratar de dividir ahora la cultura por su causa material, deberemos considerar a ésta en cuanto es tal, en la causalidad que propiamente ejerce, y que es la de recibir y limitar a la forma correspondiente.

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Por eso, el sujeto receptor (la materia, en sentido lato) influye en la forma recibida que deberá ajustarse a él y que variará con arreglo a las variaciones del mismo. Así, dividir la cultura atendiendo a su materia será dividirla teniendo en cuenta los modos esencialmente diferentes de receptividad que manifiestan los distintos sujetos respecto a las formas culturales, que son originariamente formas de la razón práctica humana.

La capacidad o aptitud de un sujeto para recibir las formas culturales será tanto menor en él cuanto más alejado esté de la razón humana misma, que es el sujeto más apropiado de dichas formas. En todo caso el sujeto que las reciba debe ser, inmediata o mediatamente, una sustancia ya constituida, y los grados de receptividad respecto a las mismas, que, como es obvio, dependerán de las naturalezas de dichas sustancias, pueden bien reducirse a los grados o peldaños de la escala de los seres visibles.

En primer lugar, el ser puramente corpóreo y exterior al hombre. Este es el más alejado de la razón.

En segundo lugar, el cuerpo humano mismo, principalmente cuando se le considera unido al alma vegetativa o al alma en cuanto principio de la vida vegetativa. Sin duda hay aquí una mayor cercanía a la razón.

En tercer lugar, el alma considerada como principio de la vida sensitiva. Las facultades del alma sensitiva, concretamente los sentidos interiores y las potencias apetitivas sensibles, son todavía más aptas para recibir las formas de la razón, ya que ellas mismas pueden decirse racionales por cierta participación o extensión.

Finalmente, el alma como principio de la vida propiamente racional con sus dos potencias: la razón y la voluntad, que es el apetito racional.

De este modo tendremos:

La cultura *externa*, correspondiente a los sujetos puramente corporales, que son los menos aptos para recibir las formas culturales.

La cultura *física*, correspondiente al cuerpo humano en su compleja estructura y también a las potencias vegetativas del alma.

La cultura *intelectual*, correspondiente a las potencias del conocimiento sensitivo interno, racionales por estar enteramente ordenadas al conocimiento racional, y, como es obvio, también a la facultad propia de este conocimiento: la razón misma.

Por último, la cultura *moral*, que corresponde a las potencias apetitivas sensibles como asiento que son de virtudes morales, y a la voluntad misma, que es la inclinación que naturalmente resulta del conocimiento intelectual.

Y esta será la división de la cultura por razón de su materia.

## 10. División de la cultura por razón de su forma

Pasemos ahora a considerar la división de la cultura por razón de su forma y, concretamente, de su forma intrínseca o constitutiva.

La forma intrínseca de la cultura es siempre —ya quedó dicho más atrás— un orden realizado por el hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto racional y libre. Pero si es un orden *realizado* (y no simplemente considerado) tendrá razón de bien; si es realizado *por el hombre*, será un bien conveniente al mismo, y si lo realiza el hombre *en cuanto racional y libre*, será un bien humano accidental y contingente. La forma de la cultura es, pues, un bien del hombre no necesariamente exigido por imperativo de su naturaleza.

Ahora bien, decir que algo es bueno o que es un bien equivale a decir que es apetecible, y tratándose de un bien humano no necesario equivale a decir que es libremente apetecible por el hombre. Por otra parte,

hay dos modos de que una cosa sea apetecible: como saciativa y remediadora de alguna necesidad o como manifestativa y reveladora de alguna plenitud.

Las diversas apetibilidades, y por consiguiente los diversos bienes, considerados unas y otros como remediadores de necesidades humanas, se dividirán, como es lógico, con arreglo a las distintas necesidades del hombre. Pero tales necesidades del hombre pueden ser: o puramente externas, o de su cuerpo organizado y viviente, o de su alma racional (racional por esencia o por participación) en su triple faceta especulativa, activa y productiva.

Las necesidades puramente externas son necesidades del hombre, pero cuya satisfacción está, no en posesionarse subjetivamente de alguna nueva perfección, sino de tener a su alcance o disposición algún bien externo. Por ello, el remedio de estas necesidades constituye la cultura *externa*.

Vienen después las necesidades de nuestro cuerpo en cuanto organizado y vivificado por el alma en su función vegetativa. El remedio de estas necesidades está en la cultura *física*.

Las necesidades del alma racional en la línea especulativa piden ser remediadas por el conocimiento especulativo sensible y racional, pero sobre todo racional, lo que constituye la cultura *científica*.

Las necesidades del alma racional en la línea de la acción propiamente dicha exigen ser saciadas por el conocimiento prudencial y por las virtudes morales, que constituyen la cultura *moral*.

Finalmente, las necesidades del alma racional en la línea de la producción reclaman ser satisfechas por los conocimientos artísticos y técnicos, los que constituyen la cultura *artística*. Por lo demás, es frecuente integrar a la cultura científica y a la artística bajo la denominación de cultura *intelectual*.

El segundo modo de apetibilidad de una cosa se da cuando ésta es manifestativa o comunicativa de alguna perfección. Como es obvio, este tipo de bienes tiene que ser externo y, para nosotros, sensible, con exterioridad que puede ser absoluta o relativa.

Los bienes manifestativos puramente exteriores, es decir, arraigados en sujetos distintos del hombre, se reducen casi enteramente a los frutos externos de las bellas artes y constituyen un sector de la cultura externa que puede denominarse cultura *artística exterior*, por contraposición a la cultura técnica asimismo exterior.

Los bienes manifestativos relativamente exteriores pueden ser: o manifestativos de los bienes del cuerpo y entonces tendremos el *deporte*, o manifestativos de los bienes del alma, y entonces tendremos el *lenguaje*.

*je, la ejecución exterior del arte y la acción social.* El deporte se encuentra en la misma línea de la cultura física. La ejecución exterior del arte es la manifestación de la cultura artística. La acción social lo es de la cultura moral. El lenguaje es un medio universal de manifestación que puede servir, ya para expresar la cultura intelectual (científica o artística), ya la misma cultura moral. Cuando el lenguaje es escrito forma parte de la cultura externa.

En resumen, también aquí se encuentran los cuatro tipos fundamentales de cultura: la externa, la física, la intelectual y la moral.