

El carácter de la intervención intelectual en *Notas para la definición de la cultura*

por *Florencia Abbate*
(Universidad de Buenos Aires)

RESUMEN

El artículo aborda el ensayo Notas para la definición de la cultura de Thomas Stearns Eliot (1888-1965), situando al autor en relación con la tradición de la crítica inglesa y, particularmente, considerándolo como una figura que —entrado el siglo XX— recupera la discusión teórica en torno al legado humanista amenazado por la modernidad. Así, recorre las problemáticas del utilitarismo en la democracia de masas y el ascenso de los totalitarismos, ligándolas con el modo en que el autor define la noción de “cultura” y con la alianza que establece entre esta y la de “religión”. Por último, considera el modelo de intelectual que se desprende del texto a la luz del contexto histórico-político en que fue producido.

1. “Creo que nuestros estudios pueden serlo todo menos vacíos de finalidad”. Tal es el comienzo de la frase elegida por T. S. Eliot como epígrafe de *Notas para la definición de la cultura* (1948), libro donde recupera, a partir de problemáticas propias de su tiempo, los motivos centrales de un debate desarrollado en el siglo XIX y que tuvo a la noción de “cultura” como objeto de una permanente redefinición. Ya en las primeras líneas del texto, el autor aclara que su objetivo no es delinear una filosofía política o social; ese breve comentario resulta significativo, en tanto permite realizar, a modo de apertura, una somera aproximación a las características que Eliot le atribuye a la figura del intelectual.

Sus consideraciones al respecto tienen como premisa la clásica dicotomía entre hombres de acción y hombres de pensamiento.¹ Sobre esa base, postula que sería preciso bregar por una sociedad en la cual las funciones del obrar y el pensar se encuentren divididas, aunque nunca a tal punto que el político y el intelectual no consigan comprenderse. En un ensayo titulado “La literatura de la política” (*Criticar al crítico y otros ensayos*, 1967), sugiere que el hombre de pensamiento debe elucidar cuáles son los principios permanentes y cuáles los transitorios en materia de organización social; y el hombre de acción debe, cada tanto, revisar su doctrina a la luz de los resultados prácticos y de las reflexiones ofrecidas por aquel.²

La dialéctica entre estas dos figuras supone necesariamente la autonomía del intelectual, dado que la misma sería condición *sine qua non* tanto para la rigurosidad de pensamiento, como para evitar una dependencia que podría malograr las ideas convirtiéndolas en una justificación de lo hecho desde la esfera estatal. Eliot acuña un concepto (creado por el canónigo Demant, titular de la cátedra de Teología en Oxford) que refleja su creencia en dicha necesidad; me refiero al concepto de *pre-política*, mediante el cual designa el específico terreno de la actividad intelectual. La pre-política se distingue por ser la sede de una labor exclusivamente especulativa, pero también por poseer una estrecha relación con los dominios de la ética y, en última instancia, de la teología.³

¹ La obsoleta distinción entre hombres de pensamiento y de acción, es menos ingenua que estratégica. En un pasaje del libro, aclara: “No hay piano de la vida activa en que pueda omitirse el pensamiento, excepto en el de la meramente automática ejecución de órdenes; y no hay especie alguna de pensamiento que carezca completamente de efectos sobre la acción” (p. 133).

² Para considerar su descripción de la interacción ideal entre ambas funciones, cabe tener en cuenta que cuando Eliot analiza la sociedad, suele referirse no tanto a la realidad como a cierto ámbito no euclidiano —concebido para beneficio de su exposición— donde la causalidad es rigurosa y la conducta lógica, al costo de mantener al margen los factores materiales.

³ El autor proponía a la pre-política como aquel estrato donde el pensamiento político debe echar sus raíces. Desde su férrea perspectiva ontologicista, la vinculaba con la ética y la teología estimando que las preguntas que un pensamiento político no puede eludir, son las siguientes: “¿Qué es el hombre? ¿Cuáles

Si se atiende a su concepción del intelectual como una figura que debe abstenerse de asumir compromisos inmediatos en la acción, no parece llamativo que el libro focalice la mirada en un problema de orden simbólico. Concretamente, la intervención de Eliot puede ser caracterizada en términos de una *diputa por la nominación*.

2. En la “Introducción” Eliot afirma que se ha propuesto cotejar la trayectoria de la palabra “cultura”, bajo el impulso que le suscitaba ver que ésta había degenerado por un uso impropio. Cabe señalar que su inquietud evidencia una fe que profesaban no pocos literatos de la época: la de una correlación entre la precisión en el empleo del lenguaje, la claridad de pensamiento y el buen funcionamiento de una sociedad. Eliot sostiene que el sentido de la palabra “cultura” fue tergiversado por el uso abusivo que periodistas y políticos hicieron de ella. Ese uso asumiría dos modalidades equívocas: utilizar la palabra por sinécdoque para referirse a una manifestación de la cultura (el arte, por ejemplo); y emplearla a la manera de un estimulante emocional en los discursos públicos. Lo singular es que estos ejemplos, acaso anecdóticos, guardan estrechas relaciones con lo que juzga como las dos principales concepciones erróneas de la cultura. La primera sería aquella en que el término se utiliza para aludir a la formación de un sujeto, es decir, a una *cuestión individual*; y la otra aquella en que se lo emplea haciendo referencia a un *conjunto de saberes trasmisible a conciencia*. El defecto que esas dos acepciones entrañan respecto de la que Eliot pretendía formular, reside en que una convierte a la cultura en un patrimonio privado, mientras que la otra la homologa a una entidad concreta y sujeta al arbitrio de la voluntad.

Con respecto a la primera concepción, resulta capital puntualizar que sus apreciaciones se inscriben en el marco de una amplia discusión educativa que había despuntado en el siglo precedente. De aquella polémica retoma como interlocutor directo a Mathew Arnold, figura de una influencia decisiva en su obra crítica y también en las de I. A. Richards y F. R. Leavis. Eliot discute la noción arnoldiana de “perfección individual”, cuestionando su base con el fin de problematizar que se la continuara tomando como parámetro para pensar la educación y la cultura. Señala que la expresión idónea de las cualidades que por lo común se asocian a la idea de ser culto (esto es, erudición, buenas maneras, pericia en el manejo de ideas abstractas y sensibilidad para las artes) no existe sino en forma aislada. Concluye que el individuo completamente culto es más bien un fantasma, y plantea que lo apropiado es analizar la cultura en términos sociales: “buscarla en la estructura de la sociedad como conjunto” (p. 31). En abierta disputa con los postulados de Arnold en *Cultura y anarquía* (1869), aduce que buscar la perfección individual solo tiene sentido si esa búsqueda se halla ligada a un fin que trascienda al sujeto.⁴

En cuanto a la segunda concepción, su intervención se dirige a polemizar con una perspectiva que contaba entre sus contemporáneos con dos representantes. Por un lado, los miembros de la elite intelectual que solían confundir cultura con cultura de la elite, y de esa manera propiciaban “el error de tratar a la parte no instruida de la población como a una inocente tribu de salvajes a quienes se debe enseñar la verdadera fe” (p. 171). Por otro lado, los miembros de la clase gobernante que manifestaban la urgencia de adecuar la educación a las necesidades de la época, tendiendo con ello “a restringir la educación a lo que conduzca al éxito y el éxito a aquellas personas que han sido buenos discípulos del sistema” (p. 162).

Resulta pertinente preguntarse qué peligro avizoraba Eliot en la existencia de una completa

son sus limitaciones? ¿Cuál es su miseria y cuál es su grandeza? ¿Y cuál es, por último, su destino?” (p. 191).

⁴ Cabe destacar que Eliot parece continuar pensando la relación individuo-Estado —y asimismo otras cuestiones— en términos platónicos. Sostiene en el ensayo “Los fines de la educación” (*Criticar al crítico y otros ensayos*, 1967): “Hemos llegado a la conclusión de que existe una conexión recíproca entre la educación para la ciudadanía, o del hombre como ente social, y el desarrollo de las facultades latentes del individuo, o mejoramiento del ‘hombre como hombre’. Un hombre no puede ser por entero un buen ciudadano si no es también un hombre bueno” (p. 139).

adecuación entre los ideales del sistema educativo y los ideales del sistema político. Si nos remitimos a su muy controvertido libro *Idea de una sociedad cristiana* (1939), hallamos un pasaje que parece vincularse con dicho problema y que, además, deja ver sus temores en torno a la falta de un fundamento que dotara de finalidad a la vida social. Se trata del pasaje donde indica que la más preocupante insuficiencia del liberalismo, está dada por el hecho de que no se define por sus fines sino por su punto de partida. Tal rasgo lo haría especialmente propenso a ser objeto de “deformaciones”, e inclusive a dar paso a un fenómeno que es dable caracterizar como el advenimiento de democracias totalitarias:⁵

Al destruir las costumbres sociales de la gente, al disolver su conciencia colectiva en constituyentes individuales, al sustituir la instrucción por la educación, al estimular la destreza con preferencia a la sabiduría, al confiar en el más advenedizo que en el calificado, al prohiar la noción de “dejar hacer”, a la cual no queda otra alternativa que una apatía incurable, el liberalismo prepara el camino para aquello que es su negación: la directiva artificial mecanizada o brutal como remedio desesperado para su propio caos (p. 24).

3. Una de las principales intenciones de Eliot con su escrito consistía en impugnar la idea de que la cultura fuese algo a lo cual puede aspirarse deliberadamente. De ahí que plantee que la cultura comprende aspectos inconscientes, que vuelven imposible crear, de modo artificial, condiciones que garanticen su florecimiento. La cultura aparece definida como una forma peculiar de sentir, pensar y obrar, que engloba todas las manifestaciones de la vida de un pueblo; la misma no podría ser llevada por entero a un estado de conciencia y tampoco ser planeada puesto que, según su planteo, conforma el fondo inconsciente de todos nuestros planes: “La cultura de la que somos conscientes nunca es la totalidad de la cultura; la cultura efectiva es la que dirige las actividades de aquellos que manejan lo que *ellos* llaman cultura” (p. 173). Mediante esa definición, Eliot apuntaba a restarle preeminencia al monopolio de las instancias estatales en lo concerniente a la reforma y dirección de la cultura, pues éstas quedan simbólicamente resituadas en el modesto lugar de una de las actividades a través de las cuales la cultura se realiza. Su desconfianza respecto de la acción del Estado se evidencia también cuando señala que las medidas políticas no generarían por sí mismas prosperidad cultural, del mismo modo que una autoridad eclesiástica no debe considerarse capacitada para hacer surgir por sí sola la unidad de fe.

Ahora bien, la alusión a la fe no es gratuita porque, precisamente, la tesis central de su libro postula que la historia evidencia una *unión indisociable entre cultura y religión*; y, más aun, que ninguna cultura se habría desarrollado en ausencia de una base religiosa. De esa forma, la intervención de Eliot adoptaba una lógica arcaizante para reformular el sentido hegemónico de la palabra “cultura”, poniendo en primer piano el problema del arraigo a la par que tratando de reponer valores que operasen como fundamento y dadores de finalidad a las prácticas sociales. No en vano, la religión es concebida como “aquello que da un significado visible a la *vida*, provee el cimiento para una cultura y protege a la humanidad del tedio y la desesperación” (p. 49).

Hacia la mitad del texto Eliot expone una tesis subsidiaria de la comentada. En el marco de un poco riguroso recorrido histórico propone que la ligazón entre religión y cultura se verifica en

⁵ En consonancia con la crítica decimonónica en torno a los efectos perjudiciales de los fenómenos de masas, las aseveraciones de Eliot estaban dirigidas a mostrar también la labilidad del término “democracia”. En *Idea de una sociedad cristiana* (1939) escribió: “Cuando un término ha llegado a ser universalmente santificado como ahora lo es el de democracia, me pregunto si no entrañará excesiva significación. Quizá ha llegado a la posición de un Emperador Merovingio y allí donde se le invoca, echa uno miradas alrededor tratando de ver al Mayordomo del Palacio [...] Indudablemente, Gran Bretaña y Estados Unidos son más democráticos que Alemania; pero, por otra parte, los defensores del sistema totalitario pueden sostener que no tenemos democracia sino oligarquía financiera” (p. 22).

las sociedades primitivas, donde no existía una distinción entre las actividades religiosas y las no religiosas; con el transcurrir del tiempo habría surgido e ido incrementándose la especialización de las ocupaciones, hasta que progresivamente se instauró una mayor distinción, e incluso contraste y oposición, entre ambas nociones. Lo que el autor sugiere es que la identidad entre la religión y la cultura permanece en un nivel inconsciente, sobre el cual se habría superpuesto un nivel consciente en que son contrastadas y a veces opuestas. A su juicio, la inclinación a regresar a aquella identidad explicaría “la poderosa atracción que la filosofía y la práctica totalitarias pueden ejercer sobre la humanidad” (p. 105).

En síntesis, el contraste entre religión y cultura que se establece en las sociedades altamente tecnológicas y diversificadas, impone al individuo un esfuerzo al que éste escapa intentando retornar a una *identidad artificial* entre ambas. Por tanto, las ideologías totalitarias serían una suerte de *Ersatz* de esa imbricación originaria entre cultura y religión.

4. Interesa referirse, finalmente, al hecho de que este libro publicado apenas tres años después de la Segunda Guerra, abordase la noción de “cultura” soslayando ese acontecimiento que había alterado la percepción de los límites de la conducta humana. Si bien no deja de perturbar que Eliot evite contemplar en su análisis un dato de tamaño envergadura, se infiere que el mismo operaba de manera implícita en sus reflexiones. Esto se hace evidente en sus reparos hacia las políticas estatales, en su planteo de los totalitarismos como sustitutos de la religión, y asimismo en todo el giro pesimista que revela el texto cuando se lo compara con su producción ensayística anterior.

Si a lo largo de su obra Eliot mostraba ser uno de los últimos bastiones de la creencia ilustrada en que “las humanidades humanizan”, cabe decir que este libro difiere del resto porque en él se precave de suscribir con el énfasis de antaño a postulados tales. El que Auschwitz hubiese sucedido en el seno de una gran tradición filosófica, artística y científico-ilustrada, tornaba conflictiva la posibilidad de proclamar con confianza la necesidad de un programa afirmativo de “regeneramiento” cultural. Estimo que es dable leer las condiciones de producción del texto en el envés de la reticencia de Eliot respecto de cualquier receta a implementar; así como en el cariz estoico que asumen sus juicios prescriptivos, negativamente orientados a infundir reservas respecto de planes de acción afirmativos en lugar de promoverlos:

“No podemos decir: ‘me convertiré en una persona diferente’, sólo podemos decir ‘dejaré este mal hábito y trataré de adquirir este otro, que es bueno’. De igual manera, de la sociedad sólo podemos decir: ‘trataremos de mejorarla en este u otro aspecto, donde el exceso o la falta sea evidente [...] Aun esto es expresar una aspiración mayor de la que podemos realizar: pues la cultura de una época difiere de la de su predecesora debido, en mucho, a lo que destruimos sin comprender o prever las consecuencias” (p. 25).

Para Eliot el intelectual estaba llamado a desempeñar una tarea vinculada con la preservación, ocupar la reactiva posición de quien interviene en función de restablecer el equilibrio amenazado por las fuerzas centrífugas de la economía y la política, a la par que se erige y legitima como custodio privilegiado de los valores cohesivos legados por la tradición. Así, este texto es deudatario de la tradición decimonónica que presentaba al intelectual como heredero del poder espiritual en el mundo secularizado, y por ende legislador de un orden ideal e implícitamente rival del que gobierna la sociedad; no obstante, el colapso de la fe humanista en la congruencia entre el cultivo del espíritu mediante el conocimiento formal y el mejoramiento social, marca la diferencia y hace de Eliot un autor irremisiblemente ajustado a su contexto.

BIBLIOGRAFÍA

- ELIOT, Thomas Stearns (1967). *Criticar al crítico y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- ELIOT, Thomas Stearns (1954). *Idea de una sociedad cristiana*, Madrid, Espasa Calpe.
- ELIOT, Thomas Stearns (1949). *Notas para la definición de la cultura*, Buenos Aires, Emecé.
- ARNOLD, Mathew (1964). *Selected Essays*, London, Oxford University Press.
- BALDICK, Chris (1983). *The Social Misson of English Criticism*, London, Oxford University Press.
- EAGLETON, Terry (1996). *The Function of Criticism*, New York, Verso Classics.
- WILLIAMS, Raymond (1983). *Culture and Society: 1780-1950*, New York, Columbia University Press.