

# El concepto de «cultura» en el joven Herder

JOAN B. LLINARES  
(Universitat de València)

LA DECISIVA IMPORTANCIA DE HERDER EN LA GESTACIÓN  
DEL CONCEPTO MODERNO DE «CULTURA»:  
ESBOZO DE SÍNTESIS DEL ESTADIO DE LA CUESTIÓN

Alois Dempf, en su célebre manual de *Filosofía de la cultura* (traducción castellana de J. Pérez Bances. Madrid, Revista de Occidente, 1933), ya dijo que esta disciplina filosófica bien podía ser en nuestros días «una historia crítica de las diversas concepciones de la cultura, que podría también constituir la base para el estudio práctico de la cultura» (pág. 7). Ahora bien, para ello era imprescindible un trabajo previo, que por aquellas fechas tan sólo se insinuaba como un desiderátum, como un proyecto que debía cumplirse cuanto antes: «el concepto mismo de cultura necesita ser tratado histórica y sistemáticamente» (págs. 8 y 16). Atendiendo a dicha urgencia y dando una primera muestra de los hitos principales de dicha tarea, él mismo se puso manos a la obra y elaboró un notable capítulo que todavía merece ser leído con atención, aunque solamente sea el esbozo provisional de algo que aún carecía por entonces de la historia detallada de ese concepto tan omnipresente y escurridizo (pág. 20). Resumiremos a continuación algunas de sus tesis, tanto por su interés intrínseco como por la relativa dificultad de consulta de este valioso manual.

En dicho innovador ensayo sobre «el origen del concepto de cultura» (págs. 15-46), en especial cuando éste no se refiere a la cultura personal, es decir, a la educación y la formación, a la denominada por Cicerón *cultura animi*, sino a la cultura objetiva, el profesor alemán sitúa su nacimiento inequívocamente en el XVIII, en la época de la Ilustración, y enumera tres condiciones «sociológicas» (*sic*) —muy difusas e imprecisas, demasiado idealistas y abstractas, por lo menos desde nuestra lectura— como posibilitadoras de esa

nueva visión, a saber, la primera, el predominio de la razón; la segunda, la voluntad activa de dar forma al futuro, esto es, de difundir la fe en los beneficios del progreso por todo el planeta; y, la tercera, el hecho de haber vivido ya previamente algunas experiencias de avance y de transformación de índole artística y científica, que reclamarán la presencia de ese nuevo concepto de «cultura» para poder ser pensadas y comprendidas de manera unitaria e internamente trabada. En tal quehacer, la existencia de los dos modelos previos del *Estado* y de la *Iglesia*, con sus respectivas leyes, estructuras y movimientos, fue, en su opinión, de importancia paradigmática.

Explicitando más en concreto esas condiciones, le merecen consideración unos cuantos rasgos de aquella época, por ejemplo, los siguientes: el hecho del equilibrio europeo entre las diferentes naciones, una vez «equilibradas» éstas en sus cuestiones internas, y la correlativa defensa del cosmopolitismo; la experiencia —aunque sólo fuese mediante la observación de lo que ya sucedía en el modélico caso inglés— del parlamentarismo y de la tolerancia religiosa que conllevó el deísmo, con la correspondiente sensibilidad para trazar una especie de evolución por etapas de la vida política y la conciencia religiosa de la humanidad, esbozadas previamente por un Spinoza o un Leibniz; y la consideración de la vida económica como un sistema natural que sigue leyes, tal y como ya lo hacía la escuela fisiocrática desde la visión unitaria de un pensamiento cartesiano-mecanicista. Todo ello conllevó, añade, que en unas pocas generaciones se alcanzase a percibir de manera intuitiva la «unidad sistemática del concepto de cultura», como sucedió en Francia a partir de la obra de Voltaire y Montesquieu (pág. 26), proseguida por otros, como Turgot y Mirabeau, si bien con la curiosa peculiaridad de emplear éstos para ello el concepto de *civilisation* (pág. 29). No todos los lectores le concederían a Dempf que nos hallamos ante términos y conceptos de perfecta sinonimia, empezando por sus mismos compatriotas, en especial si acababan de cicatrizar las heridas que les pudo causar su participación física o incluso meramente emotiva en la Primera Guerra Mundial, como es bien sabido. Valga para ello la mera referencia a la bien conocida obra de Norbert Elias, e incluso la alusión a ese complejo fragmento de biografía intelectual que redactó Thomas Mann bajo el título de *Consideraciones de un apolítico*.

Aunque desconocido en su tiempo y sin usar todavía la palabra «cultura», el héroe más grande de la naciente filo-

*sofía de la cultura* fue, para Dempf, Giambattista Vico (pág. 21). No obstante, el «nudo verdadero del concepto de cultura» tal como lo concebimos en el presente, es decir, el nudo de *nuestra concepción* de este novedoso fenómeno se halla, nos dice, en Herder y Kant: «El poeta Herder creó el concepto poético de la cultura, y el pensador Kant el sistemático» (pág. 32). Con otras palabras, Herder fue el fundador de «la teoría romántica de la historia y de la cultura» (pág. 32) (No vamos a entrar aquí y ahora en el debate en torno al papel que juegan Vico y Kant en la gestación del moderno concepto de «cultura», que es claramente objetual, cuestión ya abordada por el profesor Bueno reduciendo las aportaciones de ambos pensadores, aunque con distintos argumentos y por diferentes motivos [cfr. *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1996, págs. 52-56]. Hubiéramos deseado que colegas de reconocida competencia en la obra de estos dos grandes autores hubiesen precisado un poco más esta interesante cuestión, interviniendo en el marco de la línea dedicada a la historia de la filosofía de la cultura, sobre todo en lo que se refiere a las riquísimas sugerencias de Vico. Nosotros nos ceñiremos exclusivamente en estas páginas a un momento de la producción herderiana, demasiado olvidada por nuestros especialistas).

El concepto de «cultura» de Herder se constituye a partir de tres supuestos esenciales, explica Dempf. El primero es su *reacción contra la Ilustración*, por determinadas características de ésta: por su orgulloso presentismo y su menosprecio del pasado, por su unidimensionalidad política, por su inadmisibles carencia de sensibilidad histórica, por insistir en desarraigarse y cortar con las etapas del pasado de la humanidad, que son como nuestra infancia, adolescencia y juventud, como si en ellas tan sólo se hubiese estado condenado a la infelicidad y a la esterilidad. El segundo es la *transformación del pensamiento teológico sobre la naturaleza y la historia*, que no busca ya su inspiración en las excepcionalidades del milagro y de la revelación profética, sino en su presencia inmanente en aquéllas, en la naturaleza y en la historia de todos los días y de cualquier lugar, y, muy en especial, en la paulatina revelación natural del plan de Dios en la historia (de la cultura) de la humanidad. Y el tercer supuesto es, en su opinión, la *profundización y ampliación del concepto de «naturaleza» de Rousseau*, gracias, entre otras cosas, a la influencia del organicismo realista y antimecanicista de Leibniz. A partir de estos tres presupuestos escribe Herder sus obras, sobre todo sus *Ideas sobre la filosofía de la historia*

de la humanidad, publicada a partir de 1784, que es, para Dempf, «la primera filosofía de la cultura»: «ahora ya, al fin, se emplea el concepto de cultura como sustantivo independiente, en su extensión más universal» (pág. 34). En el libro del profesor germano no hallamos más información sobre el desarrollo concreto de este concepto clave en las obras del sabio alemán.

Pasemos ahora una breve revista a esta misma cuestión en nuestro propio contexto actual, sobre todo en lo que se refiere a esa disciplina que nos convoca, la filosofía de la cultura. En *El mito de la cultura* y concretamente en el capítulo II, titulado «Nacimiento y maduración de la idea metafísica de cultura en la filosofía alemana» (págs. 47-88), Gustavo Bueno dedica todo un apartado a este influyente pensador pre-romántico, que está construido en torno a una muy expresiva y biológica metáfora: «El embrión de la nueva Idea de cultura se encuentra en las obras de Herder» (págs. 55-60). Para el profesor emérito de Oviedo las tesis que merecen defensa al respecto son las siguientes: la idea de «cultura» —objetiva, se entiende— es una idea característica de la época «moderna», y más concretamente, de la Europa protestante de los siglos XVIII y XIX (pág. 50); la idea de cultura objetiva, en cuanto idea metafísica, se incubó en la filosofía alemana (pág. 51); Herder fue probablemente el verdadero instaurador de la nueva línea (pág. 52). La constitución de esta idea moderna de cultura objetiva es, a su vez, el resultado de la acción combinada de tres operaciones: *a*) una operación de objetivación de las obras producidas por las acciones humanas, disociándolas de los agentes y relacionándolas con otras obras similares, que han tenido lugar en otros lugares y momentos; *b*) una operación de totalización de esas objetivaciones en una unidad sustantiva de conjunto, a la que se denomina «cultura», y *c*) una operación orientada a construir la oposición dualista entre ese conjunto llamado «cultura» y el conjunto de contenidos constitutivos de otra entidad denominada «naturaleza», lo cual implica la disolución del concepto teológico cristiano del «reino de la Gracia» (págs. 52-55).

El embrión de la idea metafísica de la cultura lo encontramos ya plenamente configurado —escribe G. Bueno— en la obra de Johann Gottfried Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (Weimar, 1784). «Si Herder puede considerarse como el principal instaurador de la moderna idea de cultura es precisamente, a nuestro entender, por la dominante perspectiva histórica que él adoptó, pues es en la historia como se desenvuelve la cultura según su

propia sustancia, y la historia es esencialmente supraindividual, suprasubjetiva. (...) Es merced a su perspectiva histórica como habría logrado Herder, partiendo de las determinaciones subjetuales de la cultura (y, fundamentalmente, de la educación, como proceso ordinario e insustituible para la formación de la cultura subjetiva) alcanzar el lado objetivo y «envolvente», respecto de los sujetos individuales, de la idea de cultura; de pasar, por decirlo así, del lado cóncavo de las subjetividades al lado convexo de una cultura objetiva capaz de moldear la cultura subjetiva de aquellas mismas concavidades» (págs. 57-58). Ese lado convexo es la tradición, entendida en plural por Herder, pues contempla múltiples tradiciones que corresponden a los diversos pueblos, a las diferentes esferas o círculos culturales, cada uno de los cuales tiene su propio centro. La educación forma al individuo y al propio género humano: es una educación genética por transmisión, y orgánica por asimilación. A esta segunda génesis del ser humano la llama «cultura», o sea, que Herder configura también la idea del ser humano como «animal cultural». En su obra está ya íntegramente preformada la idea metafísica de la cultura, es decir, siguiendo la metáfora rectora de estas páginas a la que antes aludimos, ésta está ya en el «huevo» o en el «embrión» de Herder, en el modelo de cultura bosquejado por él, el modelo más primitivo desde el que se pueden contemplar ya las diferentes variaciones posteriores (pág. 60). Pero no se refiere Bueno para nada a las obras de juventud del pensador alemán, sus sugerencias en torno a la labor de Herder se limitan a lo que hemos expuesto de forma resumida, que está dedicado exclusivamente al gran libro inacabado de su madurez, las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

Tampoco alude a las obras de la juventud de Herder el doctor Juan R. Goberna en su muy informada investigación, titulada *Civilización. Historia de una idea* (Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1999), cuya segunda parte, en la que estudia la contraposición de los conceptos de *Kultur und Zivilisation*, contiene un largo apartado sobre la historización de la *Kultur* y en donde también aborda solamente «las *Ideas* de Herder» (págs. 124-130). No obstante, este apartado aprovecha las investigaciones previas de J. Niedermann (*Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Florencia, 1941), de I. Baur (*Geschichte des Wortes «Kultur» und seiner Zusammensetzungen*. Tesis doctoral, Múnich, 1951), de J. Fisch («Zivili-

sation, Kultur», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck [eds.], *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, vol. 7), de Michael Pflaum y otros. A partir de esta valiosa información Juan R. Goberna explica que el término *Kultur*, ya instalado en el idioma, experimentó una expansión léxica y se puso de moda a finales del XVIII en Alemania, cuando se conectó con el pensamiento histórico desde sus referencias previas a la formación individual y a la educación, ya que al prescindir de la tradición teológica había que repensar el discurrir histórico de forma novedosa.

Para poder llevar a cabo estas funciones el término tradicional tuvo que recibir nuevos acentos. El primero y más importante fue la expansión del individuo a la colectividad, a los pueblos y a la humanidad. Después se produjo la transición desde referirse a ciertas capacidades o áreas específicas, como agricultura, educación o ciencia, a denotar todos los logros humanos. El tercer paso, el cual se llevó a cabo de forma más renqueante, fue la transición desde referirse al proceso de la culturización del hombre o de su medio ambiente a denotar los resultados, en primer lugar, el hombre cultivado, y finalmente los productos culturales (pág. 118).

A pesar de estas interesantes precisiones, en el texto nada se nos dice de las obras de juventud del pensador alemán ni de sus significativas aportaciones al concepto de «cultura».

Esta última carencia afecta también a famosos estudios tan recomendables como, por ejemplo, el extenso capítulo IX, dedicado íntegramente a Herder, del clásico libro de Friedrich Meinecke *El historicismo y su génesis* (versión española de José Mingarro y Tomás Muñoz. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983 —la edición alemana original es de 1936— págs. 305-378), la hermosa biografía de Erns Baur *Juan Godofredo Herder, su vida y su obra* (traducción de Agustín García Calvo. Madrid, Tecnos, 1968), o incluso a la fascinante obra de historiador de las ideas de Isaiah Berlin, que explicó repetidas veces al polígrafo alemán, en especial en su libro *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Londres, Hogarth Press, 1976, aunque el apartado dedicado a Herder ya lo había publicado en 1965. Esas páginas tienen traducción castellana de Francisco Jiménez Gracia en su *Antología de ensayos*, ed. de Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 1995, págs. 185-296. También pueden consultarse con provecho *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, págs. 54-60 en especial, y *Las raí-*

ces del romanticismo, Madrid, Taurus, 1999, págs. 85-97, si prescindimos de otras referencias más breves e indirectas de Berlin a su admirado autor y, en cierto modo, antecesor).

De manera un tanto sorprendente, algunas importantes precisiones sobre el influyente pensador germano se deben al antropólogo Louis Dumont, quien en su obra *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna* (trad. castellana de Rafael Tusón, Madrid, Alianza, 1987) expone que en 1774, a comienzos del *Sturm und Drang* o del prerromanticismo alemán, Herder, que tenía entonces treinta años, publicó *Otra filosofía de la historia*, una réplica a Voltaire, una apasionada polémica contra las Luces, contra su estrecha concepción del progreso y, en especial, contra la hegemonía de ese racionalismo universalista que desprecia lo que le es extraño y que pretende imponer por todas partes su refinamiento senil. Herder rehabilita todo lo que el xviii anglo-francés rechaza o ignora: la Edad Media, Egipto, la religión, etc. En lugar de ver la historia como el advenimiento de una razón universal y uniforme, la ve como un juego contrastado de individualidades culturales, cada una de las cuales constituye una comunidad específica, un pueblo (*Volk*), en el que la humanidad expresa, en cada ocasión y de forma irrepetible, un aspecto de sí misma. Herder reivindica, así pues, frente al universalismo reinante, la diversidad de culturas, y plantea el derecho de las culturas o de los pueblos, lo cual transforma la imagen del ser humano, esto es, tiene una enorme importancia antropológica: «en lugar del individuo abstracto, representante de la especie humana, portador de la razón pero despojado de sus particularidades, el hombre de Herder es lo que es, con todas sus formas de ser, de pensar y de actuar, en virtud de su pertenencia a una comunidad cultural concreta» (pág. 128). Se enfrentan aquí dos antropologías esencialmente diferentes, la individualista, de Voltaire y los Enciclopedistas, y la holista, de Rousseau y Herder, que le dan valor fundamental al ser colectivo, llámese sociedad, cultura, pueblo o nación. Ahora bien, en Herder todas las culturas se consideran iguales en derecho, lo cual sólo es posible «porque las culturas se contemplan como otros tantos individuos, iguales pese a sus diferencias: *las culturas son individuos colectivos*. En otros términos, Herder transfiere el individualismo (...) al plano de las entidades colectivas» (pág. 129). En 1774 Herder instala dentro de la cultura moderna una subcultura alemana distinta de la francesa. Estamos no sólo ante lo que denominamos «aculturación», también estamos

ante el origen de lo que se llama «teoría étnica de las nacionalidades», por oposición a la teoría electiva, en donde la nación reposa sobre un consenso (cfr. págs. 129-130). Pero lo esencial, según Dumont, es que la tendencia holista está aquí contenida dentro de un individualismo que aparece sin sustancia en aquello que Herder considera secundario: «cada pueblo es tomado como un todo y no atomizado en individuos» (pág. 130). La aporía de esta variante de la ideología individualista es que la nación es dos cosas a la vez, un conjunto de individuos y un individuo colectivo, situado frente a otros individuos-naciones (cfr. pág. 138). Nos interesa subrayar que el antropólogo francés construye su interpretación de Herder y de su idea de «cultura» desde una de sus obras capitales de juventud. He aquí, por lo tanto, una interesante pista que seguir, de innegable importancia.

Del mismo modo, el profesor David Sobrevilla, en «Idea e historia de la filosofía de la cultura», su contribución al volumen de *Filosofía de la cultura* de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, del que es editor (Madrid, Trotta y CSIC, 1998), reconoce también la decisiva aportación de Herder en el desarrollo de la idea de «cultura», y menciona tanto el libro de *Filosofía de la historia* de 1774 como las *Ideas* de 1784-1791, textos en los que:

Herder empleó por vez primera algunos de los sentidos principales de la palabra «cultura»: el sentido subjetivo, el de la cultura de un pueblo y el objetivo de la cultura de la humanidad. En el primer sentido, la cultura significaba para él el despertar del hombre espiritual en el hombre físico y equivalía a una segunda génesis del hombre; en el sentido antropológico la cultura de un pueblo la entendía como «el florecimiento de su existencia, con la que él se manifiesta de manera grata pero frágil»; y en el sentido objetivo pensaba en la cultura como en las consecuciones permanentes del hombre, y en la tradición que se forma por el tránsito de los pueblos y que tiene como finalidad la realización de la humanidad en su conjunto. Además, Herder hablaba de las «semillas de la cultura», de la «cultura del lenguaje» y de la «cultura de la razón», entre otras expresiones más (pág. 18).

De manera similar Eberhard Berg expone que

*im Denken Herders umgreift Kultur sowohl jenen Prozess, der zur Ausbildung der menschlichen Individuums in seinem gesamten seelischen und geistigen Habitus führt, wie auch jenen, der die Formung eines «Nationalcharacters»*



mit der ihm eigenen Denkart, Ästhetik, Dichtung und gesellschaftlichen Einrichtungen bewirkt

en su interesante ensayo «Johann Gottfried Herder (1744-1803)», recogido en el volumen *Klassiker der Kulturanthropologie*, Wolfgang Marschall (ed.), Múnich, Beck, 1990, págs. 51-68; la cita que hemos transcrito se halla en la pág. 63. Al centrarnos en Herder estamos, por lo tanto, ante una obra de crucial significación para la historia de la idea de «cultura», obra que merece ser explorada con detalle y con toda precisión. Pero parece que dicha exploración aún está por hacer, si descontamos esos apuntes pioneros que acabamos de presentar. No debemos contentarnos con repetir este conjunto de sugerencias, convertidas ya en tópicos, que se encuentran en los manuales al menos desde las primerizas reseñas de Dempf, como hemos visto, ni debemos limitarnos al estudio de su voluminoso libro de madurez, a pesar de su innegable importancia, si queremos que la historia de la filosofía de la cultura sea una línea valiosa en esta disciplina.

#### LAS EXIGENCIAS DE UNA INVESTIGACIÓN NECESARIA

Así pues, en lo que sigue nos proponemos hacer un trabajo de investigación histórica e incluso, si se quiere, de precisión filológica, porque pretendemos describir los diferentes usos que tiene el vocablo «cultura» en las dos obras más significativas del joven Herder, su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* y *Otra filosofía de la historia*, ambas de su estancia en Estrasburgo (1770-1771) y de su época en Büchkeburgo (1771-1776), respectivamente, cuando, en efecto, aún no había cumplido los treinta años y se expresaba con más contundencia y menos contenciones que en la posterior etapa final de madurez en Weimar. Para ello es imprescindible que acudamos a las fuentes originales, ya que la versión castellana de tales obras, hecha por Pedro Ribas, que es la que en el mejor de los casos se puede encontrar con fortuna en nuestras bibliotecas, plantea serios problemas, pues, para empezar, traduce por «cultura» varias palabras alemanas: no sólo, como es obvio, el sustantivo *Kultur*, sino también el término *Bildung* (cfr. Johann Gottfried Herder, *Obra selecta*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1982, por ejemplo, págs. 319, 322, 325, 328, 332, 340, 346, 347, 348, 349, 362, etc.; téngase en cuenta, además, que este vocablo aparece más de

una vez en varias de las páginas citadas) y algunos otros de su mismo campo semántico, como el verbo *bilden* y, en especial, el participio *gebildet*, traducido por «cultura» o por los adjetivos «culto» o «culta» (pág. 214) y su contrario, *ungebildet*, por «inculto» o «inculta» (pág. 187); o el verbo *lehren*, cuyas formas pasivas *wird gelehrt* y su participio *gelehrt* también se traducen por «cultura» y por «culto» o «culta», respectivamente (pág. 322 y pág. 206). Estas equivalencias, por lo demás, tampoco son estables: a veces *Bildung* se traduce como «desarrollo» (pág. 206), por ejemplo, o por «desarrollo cultural» (cfr. ob. cit., pág. 349), por «educación» (págs. 276 y 329) o por «formación» (págs. 277 y 326), si así le parece más expresivo o adecuado al traductor. Esta cuestión a la que nos estamos refiriendo no es trivial, pues en la investigación que proponemos se trata precisamente de descubrir el surgimiento de un nuevo uso conceptual de un término antiguo, innovación que ha tenido muy graves repercusiones, para poder así analizar de cerca su 'anatomía embrionaria', si deseamos seguir utilizando esa pertinente y muy plástica metáfora biológica de G. Bueno. Por cierto, esta ingrata tarea es una de las condiciones necesarias que pueden permitir algunos avances en la historia de esta rama de la antropología filosófica; nosotros pensamos que es un instrumento riguroso de trabajo que, si se aplicase sistemáticamente, podría evitar graves errores, como, por ejemplo, el que comete el mismo Bueno en su apartado titulado «El desarrollo de la Idea metafísica de Cultura en el sistema de Hegel» (cfr. ob. cit., págs. 63-65), pues todas las citas que ofrece de *La filosofía del derecho* y de la *Filosofía de la historia* del filósofo alemán están tomadas de determinadas traducciones castellanas que vierten el substantivo alemán *Bildung* por el castellano «cultura», con lo cual ese apartado se titularía seguramente con mucha mayor propiedad si rezase así: «El desarrollo de la Idea metafísica de Formación en el sistema de Hegel». En cualquier caso, de esta manera se sería más fiel a lo pensado por Hegel y no se le otorgaría un papel primordial en la historia del concepto de «cultura», por radical y críticamente que se haya elaborado dicha historia. El despropósito lo capta en seguida cualquier profesor de habla germánica interesado por la filosofía de la cultura, como hemos podido comprobar personalmente entre algunos colegas.

Conviene añadir que, aunque suele admitirse que las obras de juventud de Herder son excepcionales por la frescura de su redacción y la radicalidad de sus tesis, mientras que en la

madurez las cosas son más ambiguas, más complejas, más difuminadas, y suele haber una mayor preponderancia en ellas de elementos religiosos y de referencias al género humano y a la humanidad en general, es frecuente, como hemos visto, remitirse a las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), magna obra inconclusa que consta de cuatro partes acabadas, publicadas de 1784 a 1791, como si fuese el exponente inequívoco de su concepto de «cultura» ya explícito y desarrollado. Nosotros queremos mostrar que esos usos de madurez ya están prácticamente todos en las obras de juventud, escritas más de diez años antes, y que allí se hallan también los ejes fundamentales de ese concepto que sigue dándonos que pensar.

EL CONCEPTO DE «CULTURA» EN EL *ENSAYO SOBRE EL ORIGEN DEL LENGUAJE* (*ABHANDLUNG ÜBER DEN URSPRUNG DER SPRACHE*) DE 1772

En nuestra lectura hemos registrado cuatro apariciones del término *Kultur*, si bien hay una reiteración evidente que permite que puedan reducirse de hecho a *tres usos claramente diferenciados, reducibles, como veremos, a dos, uno más global y sintético, y otro más particular y específico*. Empecemos por el *primero*:

En la Primera Parte del citado ensayo, en su Tercera Sección, apartado dos, y en la exposición del canon IV, que afirma la tesis siguiente:

En la misma medida en que el alma humana no puede recordar las abstracciones del reino de los espíritus sin haberlas obtenido a través de motivación y estímulo de los sentidos, tampoco hay ninguna lengua con nombres abstractos a los que no haya llegado a través del sonido y el sentimiento. Cuanto más originaria es una lengua, tantas menos abstracciones, tanto más sentir» (Johann Gottfried Herder, ob. cit., págs. 186-187),

Herder escoge a continuación algunos ejemplos que demuestren la aseveración que ha hecho. Las lenguas orientales testimonian que sus nombres abstractos han sido antes entidades sensibles, como se comprueba, dice, con la palabra espíritu, que era viento, hálito, tormenta de noche, etc. Y añade: «Lo mismo ocurre, en proporción a su cultura (*nach Mass der Kultur*), entre todos los primitivos» (ob. cit., pág. 187). Para la consulta del original alemán nos hemos servido de la

edición siguiente: Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart, Freies Geistesleben, 1965, s. 70). Comienza entonces a poner ejemplos de los Barantola, un pueblo del actual Pakistán, y de los hotentotes; resume las dificultades de los misioneros para comunicar conceptos cristianos a los primitivos; y a continuación pasa a considerar textos de los viajeros ilustrados, como De la Condamine en el Perú, Maupertuis en Laponia, etc. Importa, así pues, subrayar que este primer uso del concepto de «cultura», que posee ya una clara acepción objetiva, aparece en un contexto que podríamos denominar de «antropología lingüística», es decir, surge mientras el autor se halla comparando diferentes lenguas que, en su opinión, pertenecen a pueblos que están en una misma etapa de la escala evolutiva —puesto que son lenguas de pueblos «primitivos», concretamente— y después de haber afirmado que cada una de las peculiaridades de tales lenguas —por ejemplo, sus complejas diferencias de género o sus abundantes sinonimias— «va muy ligada a las costumbres, carácter y origen del pueblo respectivo (*hängt so sehr mit Sitte, Charakter und Ursprung des Volks zusammen*)» (pág. 186; s. 69).

El *segundo* uso se encuentra en la Segunda Parte, cuando Herder comenta la Cuarta ley natural, que dice lo siguiente: «En la misma medida en que, según toda probabilidad, la especie humana constituye un todo progresivo (*ein progressives Ganze*) con *un* mismo origen en *un* gran gobierno, igual puede decirse de todas las lenguas y, con éstas, de la cadena entera del desarrollo (*die ganze Kette der Bildung*)» (pág. 222; s. 112); entonces el pensador germano critica expresamente la tesis poligenista y nacionalista, y con rasgo de buen ilustrado cosmopolita defiende el origen unitario del género humano y del lenguaje, «cámara del tesoro de los pensamientos humanos, a la que todos han aportado a su manera, suma de la actividad de todas las almas humanas» (pág. 224, con correcciones nuestras, s. 114): entonces añade:

No entro más por extenso en ulteriores razones de ese origen unitario, como son, por ejemplo, el que no se hayan encontrado verdaderos datos acerca de nuevas especies humanas que merezcan el nombre de tales, a diferencia de las especies animales; el que la población de la tierra, manifiestamente gradual y progresiva (*fortgehende*), demuestre precisamente lo contrario de los animales propios de la región; el que lo demuestre también, aunque sea de forma más oscura, la cadena de la cultura y de las costumbres afines (*die Kette der Kultur und ähnlicher Gewohnheiten*), etc.

Me quedo en el terreno del lenguaje (pág. 225, s. 116).

Es evidente que entre nosotros discurre todo sobre una misma base. Y no sólo en lo que afecta a la forma, sino a la marcha real (*Gang*) del espíritu humano (ibíd.).

He aquí el segundo uso del concepto de «cultura», que forma la expresión «la cadena de la cultura», con una significación similar a aquello que se denomina la «tradición» y que ya comienza a verse como «evolución» o «avance progresivo», «marcha» o «adelanto continuo», «desarrollo» o «formación» —como prefiere traducirlo Ribas— de la humanidad, abarcando dicho proceso a los diferentes pueblos de la especie humana. Este uso tiene una segunda aparición unas páginas después:

Nosotros, los alemanes, al igual que los americanos, viviríamos aún tranquilos en nuestros bosques, o más bien guerrearíamos rudamente en ellos y seríamos héroes, si la cadena de la cultura extranjera (*die Kette fremder Kultur*) no se nos hubiese aproximado tanto ni nos hubiese obligado, con la fuerza de siglos enteros, a intervenir en ella (*mit einzugreifen*). El romano fue igualmente a buscar su formación (*Bildung*) a Grecia, el griego la recibió de Asia y de Egipto, Egipto de Asia, y China, quizá de Egipto: así es como avanza la cadena desde un primer eslabón y tal vez se extienda un día sobre la tierra (pág. 228, con alguna modificación, s. 120).

Esta segunda aparición de la expresión «cadena de la cultura» subraya lo que luego la antropología denominará la «aculturación», esto es, el hecho de recibir de un pueblo extranjero una serie de rasgos culturales, por ejemplo, el alfabeto, o determinada religión, o el uso de ciertas técnicas y herramientas, etc., que se adoptan y se adaptan a lo largo de los procesos de contacto cultural entre diferentes pueblos que se hallan en diferentes etapas de formación o de desarrollo.

Y el *tercer* uso del nuevo concepto se manifiesta en este mismo contexto del ensayo de juventud. En efecto, probada la cuarta ley que hemos transcrito, Herder enumera algunos de sus aspectos principales, el III de los cuales contiene de nuevo otro uso explícito y diferente del concepto de «cultura»:

Con el tiempo, una vez convertida en pequeña nación, esa familia (*Stamm*) se establece también en su círculo (*Zirkel*). Tiene su determinado ámbito (*Kreis*) de necesidades y la lengua que corresponde a ellas. No va más allá, como vemos en todas las pequeñas naciones llamadas bárbaras.

Al hallarse aisladas con sus necesidades, pueden permanecer en la más increíble ignorancia siglos y siglos, como esas islas sin fuego, como tantos otros pueblos sin las artes mecánicas más elementales. Es como si careciesen de ojos para ver lo que tienen delante. De ahí el grito de otros pueblos que los consideran tontos, bárbaros inhumanos, a pesar de que nosotros éramos no hace mucho igual de bárbaros y de que debemos los conocimientos a otros pueblos. (...) La naturaleza ha enlazado aquí una nueva cadena, la tradición (*Überlieferung*) de pueblo a pueblo. Así se han refinado las artes, las ciencias, la cultura (*Kultur*) y la lengua, en un progreso (*in einer grossen Progression*) que va de una nación a otra: es el más fino lazo de desarrollo (*Fortbildung*) que podía elegir la naturaleza (pág. 228, ss. 119-120).

Como es bien evidente, este tercer uso se diferencia de los anteriores —«la medida (o proporción) de la cultura», «la cadena de la cultura»—, que son muy similares y sintéticos, y ambos se predicán de la humanidad en general, si bien en su concreción y avance a través de los diferentes pueblos; por el contrario, ahora la «cultura» es un elemento más, una especie de apartado específico y particular, junto con la lengua, las artes y las ciencias, e incluso —si aprovechamos lo que vimos en el primer uso al estudiar la lengua— en compañía de las costumbres, el carácter y el origen de cada pueblo. En resumen, Herder diferencia de hecho entre (I) la cultura de la humanidad, formando una gran cadena o tradición; (II) la medida o proporción en que un pueblo asume esa cultura de la especie humana; y (III) un factor o componente de la vida de cada pueblo, elemento que está en interacción y en relación con el carácter, la lengua, las artes, las ciencias y las costumbres de ese pueblo, a saber, su grado de formación, su educación cívica.

EL CONCEPTO DE «CULTURA» EN *OTRA FILOSOFÍA*  
DE LA HISTORIA PARA LA EDUCACIÓN DE LA HUMANIDAD  
(*AUCH EINE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE ZUR BILDUNG*  
*DER MENSCHHEIT*) (1774)

En este apasionado texto antivoltairiano en el que Herder brinda «otra», esto es, una filosofía de la historia más a añadir a las ya conocidas (*auch*), aparecen muchas acepciones y varios usos diferentes del concepto de «cultura», en una especie de recopilación general de los diversos significados de ese vocablo. Por ejemplo, el *primero*, el más antiguo, el que ya se

halla en la palabra latina *agricultura*. En efecto, hablando del antiguo Egipto y de las inundaciones del Nilo, que obligaban a mediciones, desvíos, diques, canales, etc., dice Herder:

si original es este país y sus productos, no lo es menos su especie humana particular. El intelecto humano ha aprendido mucho de él, y tal vez en ningún lugar del mundo este aprendizaje (*Lernen*) ha sido tan claramente como aquí cultura de la tierra (*Kultur des Bodens*). China sigue siendo todavía su imagen; júzguese y adivínese a partir de este último país (citamos el texto alemán por la edición bilingüe preparada por el gran especialista Max Rouché en J. G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*. París, Aubier-Montaigne, 1964; la traducción castellana es de Pedro Ribas, con modificaciones nuestras, pág. 285, s. 140).

Esta primera aparición del término traduce la famosa expresión latina que se refiere al cultivo del suelo, el cultivo del campo, esto es, la agricultura, y todavía implica un genitivo al que califica, es decir, la cultura aún no aparece en solitario, como término exento, como explica G. Bueno.

Al estudiar la significación de la Grecia antigua vuelve a usarse el concepto, pero ahora en otra acepción, esta vez ya autónoma y exenta, la *segunda*, de extensión mucho más vasta. El texto dice así:

Se ha explicado en parte suficientemente cuáles son las circunstancias que han contribuido a la producción, única, del género humano; me limito a exponer el conjunto de las conexiones generales entre las etapas temporales y los distintos pueblos. Mira ese bello clima griego, mira en él la especie humana bien constituida, con la frente libre y agudos sentidos; era un verdadero intermediario de la cultura (*ein rechtes Zwischenland der Kultur*) donde confluía, desde dos extremos distintos (Egipto y Fenicia), todo cuanto los griegos transformaron tan fácil y noblemente (pág. 290, s. 154).

En efecto, a los ojos del joven Herder, Grecia es el país que se halla entre Egipto y los fenicios, por una parte, y Roma, por la otra, una zona de tránsito y de mediación, a través de la cual circula la cultura (de la humanidad). Y así como la juventud es una etapa intermedia entre la infancia y la adolescencia, por una parte, y la adultez, por la otra, así también la Hélade significó la juventud del género humano, en un proceso de desarrollo y crecimiento unitarios, simbolizados mediante la metáfora del desarrollo del individuo. Aquí la «cultura», en singular, se refiere al ciclo de des-

arrollo de todo el género humano, a la «cultura de la humanidad» (I), y remite a lo que antes vimos como «la cadena de la cultura», esa línea de tradición y progresión de la especie humana que procede del antiguo Egipto y Fenicia, pasa por los griegos y se fortalece en Roma, en un primer ciclo vital.

Veamos ahora la *tercera* aparición del término. Poco después, comentando el seudoproblema de la originalidad y la imitación en los griegos, escribe Herder:

Que Grecia recibió de otros lugares las semillas de su cultura (*Samenkörner der Kultur*), de su lengua, de su arte y de sus ciencias, me parece algo innegable. Además, en algunos casos puede ponerse claramente de manifiesto en la escultura, en la arquitectura, en la mitología, en la literatura (pág. 292, s. 158-159).

En clara referencia a lo que denominamos un proceso de «aculturación», el pensador alemán usa aquí el término «cultura» en un significado que ya vimos en el ensayo anterior, el (III), a saber, aquel que hace alusión a un elemento más, junto con la lengua, el arte y las ciencias, que demuestra el grado de formación de un pueblo. No es casual que esa cultura que se recibe de otros y que se halla en relación con estos diferentes factores que acabamos de enumerar, se manifieste sobre todo, en opinión de Herder, en la literatura, la mitología, la arquitectura y la escultura, esto es, en las artes plásticas, la religión y la literatura. En resumen, el arte y la religión son los espacios eminentes de la expresión de la cultura de un pueblo, de Grecia en este caso, lo cual nos remite ahora al significado (II) del ensayo anterior.

En torno a estos tres diferentes significados que ya vimos, el (I), la cultura de la humanidad, el (II), la cultura de un pueblo, y el (III), la cultura junto con el arte, la ciencia y la religión, el libro que estamos analizando presenta otros pasajes. He aquí la prueba: en la Segunda Sección, después de exponer la Edad Media cristiana, Herder escribe:

Finalmente, vino, como decimos, la disolución, el desarrollo; la noche eterna se transformó en la luz de la mañana: fue la Reforma, el Renacimiento de las artes, las ciencias, las costumbres. La levadura descendió y se convirtió en... ¡nuestro pensamiento, nuestra cultura (*Kultur*), nuestra filosofía! *On commençoit à penser comme nous pensons aujourd'hui: on n'étoit plus barbare!* (pág. 318, s. 230).



Lo que hace un momento se unía a la lengua, el arte y las ciencias, en este instante aparece junto con el pensamiento y la filosofía, una variación del uso que hemos llamado (III).

La Sección Tercera de esta obra, que contiene adiciones, ofrece de nuevo esos usos del concepto, el (I), el (II) y el (III), usos que tendrán especial relevancia y que merecen nuestra atención. Herder considera en este pasaje la posibilidad histórica truncada de un genuino renacimiento del espíritu griego clásico gracias a la mediación árabe. Y entonces se expresa así:

Incluso cuando Grecia iba a influir sobre Europa por segunda vez no pudo hacerlo directamente: Arabia se convirtió en el canal atascado; Arabia fue la intriga secundaria en la historia de la formación (*Bildung*) de Europa. Si es cierto que Aristóteles estaba destinado a dominar solo (...), ¿qué hubiese ocurrido si la suerte hubiese sido que Platón, Homero, los poetas, los historiadores, los oradores, hubiesen podido influir antes? ¡Qué infinitamente distinto hubiese sido todo! Pero no fue éste el destino. El círculo debía pasar al otro lado: la religión árabe y su cultura nacional (*Nationalkultur*) odiaban estas flores. Claro que quizá tampoco se hubiesen desarrollado en la Europa de aquel tiempo (págs. 346-347, con alteraciones, s.312).

El uso (II), la cultura de un pueblo, recibe aquí una acuñación indeleble que perdura con fuerza en todo el XIX y el XX, a saber, la «cultura nacional». Subrayemos su aparición.

Prosigamos la meditación herderiana. ¿Qué hubiese sucedido si la introducción de las ciencias de la Antigüedad se hubiese producido de otra manera? ¿Y si la religión cristiana hubiera llegado a Europa por los pueblos del norte? Elucubrando sobre estas posibilidades, pero reconociendo que sólo son sueños, puesto que no se realizaron, escribe Herder que *posteriormente* podemos entrever hasta cierto punto por qué no sucedieron así las cosas, y añade:

Se ve también exactamente por qué jamás una nación que suceda a otra, ni aun poseyendo todo cuanto pertenecía a ésta, se ha convertido en lo que fue la primera. Podían ser los mismos todos sus *medios culturales* (*Mittel ihrer Kultur*), pero la *cultura* (*Kultur*) nunca podía ser la misma, ya que faltaban para ello todas las influencias de la vieja naturaleza, que ahora es ya distinta (págs. 347-348, s. 314).

Aparecen aquí, en apretada proximidad, el uso ya visto, el (II), la cultura de una nación, si bien con referencia a los diferentes «medios» que la componen, aludiendo al uso (III), a saber, la lengua, las artes, las ciencias y la «cultura» en su acepción restringida, y el uso (I), la «cultura» en su acepción más amplia y general, la cultura de la humanidad. Permítanos añadir que en Herder este último uso tan universal y, en consecuencia el (II), la cultura de una nación, no significan que la cultura ((I) y (II)) esté reñida con la naturaleza, sino en interacción con ella. Se escuchan aquí antiguos ecos de la importancia del clima y la geografía, de los aires, las aguas y los lugares, es decir, de la fundamentación biológico-natural de la cultura, aspectos que el maduro pensador, como bien se sabe, desarrollará con fuerza. Esta veta de «naturalización» de la cultura en Herder quizá obligase a exigirle nuevas precisiones al esquema antes expuesto del profesor Bueno, concretamente en lo que se refiere a la tercera operación —la construcción de la oposición dualista entre el conjunto llamado «cultura» y el conjunto llamado «naturaleza»—, operación que junto con las dos primeras —la objetivación y la totalización— actúa según él en la constitución de la moderna idea de «cultura».

Por último, las invectivas contra la triunfante Ilustración voltairiana proporcionan a Herder una buena oportunidad para ensayar un nuevo uso de «cultura» que también estará llamado a un glorioso futuro, a saber, la filosofía ensayística como *crítica de la cultura*, como autocrítica de la cultura nacional y epocal a la que se pertenece. Veámoslo con brevedad. En el apartado IV de la Segunda Sección del ensayo que estamos estudiando encontramos por primera vez ese nuevo uso crítico del concepto de «cultura». Herder, en efecto, utiliza todos sus recursos retóricos para mostrar los aspectos ridiculizables de la Ilustración francesa, y uno de tales recursos es reducirla a cultura impresa, a papel sin vida, a letras y garabatos:

A los propagadores del medio de tal formación (*Bildung*) podría dejárseles siempre el lenguaje y la ilusión de que ellos educan a «la humanidad» y a los filósofos de París, en particular, la creencia de que educan *toute l'Europe* y *tout l'Univers*. ¿Ya se sabe lo que significa este lenguaje? Tono, frases convencionales, bellos giros o, a lo más, ilusiones útiles. —Pero si también recurren a tales medios de cultura diletante (*Letternkultur*) los que manejan instrumentos completamente distintos (...) ¡error y pérdida! ¡sois deplorables! (pág. 328, s. 256).

Poco después, añade:

Si mi voz tuviese fuerza y auditorio, ¡cómo gritaría a todos los que trabajan en la formación (*Bildung*) de la humanidad!: nada de lugares comunes del perfeccionamiento, de cultura libresca (*Papierkultur*), y no basta el estar dispuesto: ¡hay que actuar! (*wo möglich Anstalten-thun!*) (pág. 330, s. 266).

Casi a continuación, ya sin ningún término compuesto, he aquí una tercera aparición de este uso crítico del concepto de «cultura», esta vez en el inicio del apartado V de la Segunda Sección:

¡A dónde no llegan ya y llegarán las colonias europeas! En todas partes los salvajes irán madurando —y tanto más cuanto más se aficionen a nuestro aguardiente y a nuestra opulencia— para convertirse a nuestra civilización (*Bekehrung*). Todos los humanos se aproximan a nuestra cultura (*Kultur*), especialmente a través del aguardiente y la opulencia; ¡en todas partes serán todos, con la ayuda de Dios, como nosotros, seres humanos buenos, fuertes y felices! (pág. 332, con alteraciones, ss. 269-270).

En esta autocrítica a «nuestra cultura» la extensión del término no se debe confundir ni con todo el género humano, ni se debe reducir a una única nación, sea ésta Alemania o Francia, sino que su universo es el de Europa, o el de Occidente, el de la fe cristiana y la Ilustración, en la medida en que las potencias colonizadoras europeas se relacionan con el resto de pueblos del planeta y los alteran, convirtiéndoles en imitadores forzosos de lo foráneo y extranjero.

En resumen, pues, y para acabar, la lectura del ensayo *Otra filosofía de la historia* nos ofrece unos diez pasajes diferentes con la presencia del término «cultura», en los cuales se detectan los tres usos que ya vimos en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, a saber, el (I), la cultura del género humano, el (II), la cultura de un pueblo o nación, esta vez expresamente formulado —la «cultura nacional»—, y el (III), los medios de esa cultura, entre los que suelen estar el lenguaje, el arte, las ciencias y la «cultura» en acepción restringida, junto con la presencia de un uso ya antiguo del término, el (IV), esto es, la cultura del suelo, la agricultura, y las variaciones de un nuevo uso, el (V), que permite el ejercicio de la crítica cultural, por ejemplo, ridiculizando la «cultura libresca», la «cultura de la letra impresa», o «nuestra cultura europea» como colonizadora, alcoholizante, violenta y des-

tructora de originalidades y diferencias, es decir, como una cultura uniformante y simplificadora, formalista e imitativa. Aunque quedan muchas cosas en penumbra, pues el contexto general de estos ensayos en los que aparecen todos estos usos que hemos enumerado del término «cultura», en los que se atisba ya el perfil de esa idea moderna que tanto nos confunde en la actualidad, no es ningún trasfondo prescindible, pensamos que hemos ganado un poco de claridad en torno a ese problema y sobre todo creemos que hemos planteado una metodología básica y necesaria si queremos aumentar nuestra autoconsciencia crítica en la gestación de la historia de esta disciplina, la «filosofía de la cultura».

**Razón y Sociedad**

**Joan B. Llinares**

**Nicolas Sánchez Durá [Eds.]**

# **Ensayos de filosofía de la cultura**

JOAN B. LLINARES Y NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ (EDS.)

# ENSAYOS DE FILOSOFÍA DE LA CULTURA

BIBLIOTECA NUEVA

## Índice

<i>La idea de cultura</i> , por Gustavo Bueno .....	9
<i>La cultura es más radical que la razón</i> , por Jacinto Choza ..	41
<i>El concepto de cultura en el pensamiento griego</i> , por Tomás Calvo Martínez .....	59
<i>Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico</i> , por Enrique Gavilán.....	81
<i>El concepto de cultura en la antropología social y cultural</i> , por Josep R. Llobera .....	113
<i>Los tres tipos básicos de cultura y su ordenación jerárquica</i> , por Javier San Martín .....	131
<i>El ser humano como acontecimiento mediático</i> , por Ernst Wolfgang Orth .....	151
<i>Cultura para la convivencia</i> , por Salvador Cabedo Manuel .	165
<i>El mito de la Edad de Oro y el Paraíso Celestial en el marco de la filosofía de la cultura</i> , por Octavi Piulats Riu .....	183
<i>El De Homine de Bacon como antropología filosófica</i> , por Elena Ronzón .....	199
<i>El concepto de «cultura» en el joven Herder</i> , por Joan B. Llinares .....	219
<i>El rostro cambiante de la cultura. Para una definición sociológica</i> , por Antonio Ariño .....	239
<i>¿Hay un fenómeno cultural más allá de lo biológico?</i> , por Antoni Arrufat Mateu .....	257
<i>Biología y cultura. Darwin como antropólogo</i> , por Mayte Miravet y Vicente Sanfélix .....	263
<i>Sobre algunas raíces particulares de la razón universal</i> , por Jorge V. Arregui .....	271
<i>La construcción de Europa y el Espacio Público. Nostalgia de Europa</i> , por Manuel E. Vázquez .....	287

<i>Guerra y humanidad. A propósito de Das Antlitz des Weltkrieges y Hier Spricht der Feind de Ernst Jünger, por Nicolás Sánchez Durá</i> .....	305
<i>¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral, por José A. Pérez Tapias</i> .....	333
<i>La liberación de la mujer como sexualización del pensamiento, por Gemma de Vicente Arregui</i> .....	359
<i>Género y sexo en la teoría feminista contemporánea, por Elvira Burgos Díaz</i> .....	369
<i>Evolución de la diversidad cultural en la sociedad global informacional, por Pedro Gómez García</i> .....	395
<i>Auschwitz, la vergüenza y el sujeto posmoderno, por Julián Marrades Millet</i> .....	425
<i>Valores, ideal y conflicto, por Josep E. Corbí</i> .....	433