

## CULTURA Y NATURALEZA: SERÉIS COMO DIOSES...

Para presentar algunos puntos de nuestro interés respecto de la cultura en su relación con la naturaleza o, más bien, con el orden natural, nos permitimos echar mano de esta frase tomada del relato del Génesis sobre el pecado original. Hecha abstracción del contexto en que ella se encuentra, la tomaremos como telón de fondo para desarrollar las partes en que dividimos nuestra exposición.

### 1. La cultura, cooperación en la creación

Quizá para ingresar en el tema de la cultura como cooperación en la creación, la frase “Seréis como dioses” no es la más feliz. De hecho, sería más adecuado para este punto, si tomamos como referencia el libro del Génesis, elegir “*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*”<sup>1</sup>. Pero, no nos adelantemos, esperamos que con el correr de la exposición, se vislumbre en qué sentido nos gustaría utilizar las citas del primer libro de la Escritura.

Para comenzar con nuestro tema, creemos que no hay nada mejor que hacerlo a partir del estudio realizado por Mons. Octavio N. Derisi. Una primera caracterización que tomamos es: “*La cultura es la naturaleza transformada por el espíritu del hombre, entendiendo por naturaleza el ser material y espiritual del propio hombre y de las cosas materiales exteriores a él, pero en cuanto están a su servicio*”<sup>2</sup>. Si pensamos en las nociones actuales que se ofrecen de este término, probablemente nos parezcan lejanas a esta definición o al menos parciales; pero no debemos olvidar que el concepto de cultura es análogo, y puede entenderse tanto como el hacerse, la acción misma (*in fieri*) como el efecto, el hecho, la obra natural transformada por el espíritu (*in facto esse*). Aclaremos mejor lo dicho si, siguiendo a nuestro autor, abordamos el tema desde la consideración causal.

En primer lugar, nos referiremos a la causa eficiente. Partimos del hecho de que el hombre es el único ser, en la naturaleza creada material, capaz de cultura. Ernst Cassirer ha intentado incluso definir al hombre a partir de esta dimensión específicamente humana pero, influido por una visión de la razón arraigada en la filosofía kantiana, ha preferido el término simbólico al de racional:

Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida

---

<sup>1</sup> Gén. 1, 26.

<sup>2</sup> DERISI, Octavio N., *Cultura y humanismo cristiano*, Bs. As, EDUCA, p.11

cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización<sup>3</sup>.

Aun cuando advertimos que el hombre realiza las obras culturales por medio de su propio cuerpo y de otros objetos corpóreos que devienen entonces causa eficiente instrumental de la cultura, es en la inteligencia y la voluntad, facultades del espíritu humano donde encontramos su origen:

El conocimiento espiritual de la inteligencia que por su penetración en el *ser* o *esencia* de las cosas, des-cubre las relaciones del bien con los diferentes aspectos del hombre y con su unidad total, y los medios para realizarlos; y la voluntad libre que se decide por tales bienes o fines en sí mismos y en las cosas materiales y elige los medios – espirituales o materiales- necesarios para obtenerlos, constituyen la causa eficiente creadora de la cultura<sup>4</sup>.

Aunque parezca obvio, aclaramos que el hombre no *crea* en el sentido estricto del término pues, como dice el Angélico: “[...] ni la inteligencia ni el alma dan el ser salvo que actúen por acción divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto éste o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal. Por lo tanto es evidente que la creación es acción propia del mismo Dios<sup>5</sup>”. No obstante, el hombre es causa creadora en sentido amplio, en tanto que “es capaz de infundir nuevas formas o actos perfeccionantes del ser o transformar los seres o actividades del propio hombre o de los seres exteriores a él”<sup>6</sup>. De este modo, el mismo Tomás expresa al comentar un pasaje de S. Agustín de *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, a saber: “crear es establecer algún orden en algo sacándolo de lo que ya

<sup>3</sup> CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de cultura Económica, p.27

<sup>4</sup> DERISI, O.N. *Op.cit.* p. 12

<sup>5</sup> *S.T.*, I, q.45, a.5 c

<sup>6</sup> DERISI, O.N. *Ibid.* p. 12. En la nota correspondiente, el autor aclara: “En efecto ningún ser que no sea el Acto Puro es su existencia y a fortiori no es su actividad – si no sería su existencia, desde que toda la actividad la eviscera- sino que la tiene y logra por su acto sobreañadido a su acto de ser y existir, es decir, por un acto accidental que perfecciona o acaba su acto sustancial o de ser tal esencia. La actividad de todo ser finito se realiza siempre por un acto accidental perfeccionante de la sustancia, el cual, como tal supone un sujeto en el que se recibe y al que modifica. De ahí que toda actividad finita y creada pueda modificar o infundir una nueva forma o acto en un ser que ya es y existe, y que no pueda hacer emerger el ser de la nada absoluta, sin sujeto preyacente, como sería la *creación*. Más aún, el que la causalidad o acción con que la causa obra sea accidental hace que el efecto inmediato sea siempre una transformación o una infusión de una nueva forma o acto accidental. Los cambios sustanciales mismos, por eso, no son nunca realizados directa o inmediatamente por las causas creadas finitas sino a través de los cambios accidentales que éstas producen, los cuales, cambiando las propiedades –los propia o accidentes propios o esenciales- de un ser, exigen su forma sustancial correspondiente. Vale decir, que así como una sustancia actúa como causa a través de su causalidad o acción, que es siempre accidental, el cambio sustancial no se produce como efecto sino mediante el cambio de los accidentes en este caso, accidentes propios o propiedades- de un ser”. *Ibid.* p.25 nota 2

existía”, que es éste un uso equivocado del término y que simplemente indicaría que algunas cosas son *creadas* cuando se transforman en algo mejor<sup>7</sup>.

Ahora bien, esta causa eficiente realiza su actividad sobre una materia, sobre un sujeto que recibe su acción. Este receptor-materia, no es necesariamente algo corpóreo sino algo capaz de recibir ese cambio perfeccionante, es la naturaleza creada: la naturaleza entendida en toda su dimensión, jerárquicamente ordenada por la mente del Creador. Así, constituyen la causa material de la cultura no sólo la naturaleza creada corporal exterior al hombre que puede ser transformada en instrumentos útiles o en obras bellas por medio del arte, o la agricultura aplicada a la vida vegetativa, sino el hombre mismo puede devenir *cultural*: en su dimensión corporal, sensible y también por la adquisición de los hábitos intelectuales y las virtudes, perfeccionantes de sus potencias espirituales.

Pero hasta el momento, no hemos tocado aquello que constituye la cultura como tal: su causa formal. Una nuevo ente o bien es cultural y por lo mismo específicamente humano, por la nueva forma, el nuevo acto o perfección determinante que el espíritu humano imprime en él y que lo ha formado como tal. “La modificación que el espíritu introduce en los seres naturales, es decir, en los seres tal cual son –sean materiales o espirituales- es una forma accidental- material o espiritual, según el sujeto o sustancia que modifica-; pero una forma accidental que procede del espíritu viene siempre y, por eso mismo, cargada de intencionalidad: ya puramente significativa –en el signo, en el lenguaje, por ejemplo- ya significativo-ejecutivo- en los artefactos, virtudes, etc.<sup>8</sup>”. Esa materia receptora de la nueva forma debe estar *en potencia para* la adquisición de la misma, debe ser apta para esa nueva forma<sup>9</sup>. Por otra parte, la nueva forma que es introducida por el espíritu en la materia pre-existe en la inteligencia con vista al fin que se quiere alcanzar con tal

---

<sup>7</sup> Cfr. *S.T. I*, q. 45, art. 1, ad 1

<sup>8</sup> DERISI, O.N. *Op.cit.* p. 14

<sup>9</sup> “Así como los accidentes y las formas que no subsisten son más bien coexistentes que seres, así, propiamente deben ser llamados concreados que creados. Pues, propiamente, creados lo son los seres subsistentes. *S.T. I*, q. 45, art. 4. También. “Esta duda aparece debido a las formas. Pues algunos establecieron que las formas no empiezan por acción de la naturaleza, sino que existían anteriormente en la materia como algo latente. Esto lo encontramos en aquellos que, al desconocer la materia, no llegaban a distinguir entre potencia y acto. Pues, porque las formas preexisten potencialmente en la materia, sostuvieron que las formas preexisten absolutamente. Por su parte, otros sostuvieron que las formas eran causadas, a modo de creación, por un agente separado. Al suponer esto, la creación se mezclaba con cualquier acción de la naturaleza. Esto se encuentra en aquellos que desconocían las formas. Pues, no tenían presente que la forma natural del cuerpo no es subsistente, sino aquello por lo que algo es. De este modo, como ser hecho y ser creado propiamente no le corresponde más que a la realidad subsistente, como hemos dicho anteriormente, a las formas no le corresponde ni ser hechas ni ser creadas, sino ser concreadas. Propiamente lo que es producido por el agente natural es el compuesto, que está hecho a partir de la materia. De ahí que en las obras de la naturaleza no se mezcla la creación, sino que se presupone”. *S.T. I*, q. 45, art. 8

transformación. Es el modelo o causa ejemplar (causa formal extrínseca) porque guía desde su existencia en el espíritu la realización extrínseca en el ser natural.

La transformación del ser natural por el espíritu es guiada por la aprehensión del fin o bien que se quiere alcanzar. “En verdad, el bien que el espíritu se propone obtener es lo primero en aquél y lo que consiguientemente lleva a infundir la modificación o forma precisa que adecue o conforme el ser y la actividad natural a la consecución de aquél. El bien en cuanto aprehendido por la inteligencia es lo que mueve a la voluntad libre –y a las facultades e instrumentos a ella sometidos- a la realización o transformación del ser natural en vista de la obtención de aquel fin como bien. De que la forma esté o no adecuada para la consecución de aquel fin o bien, resulta que la obra de cultura esté o no bien realizada. [...] Precisamente porque el bien o fin -que es lo mismo que el ser en cuanto apetecible o conveniente a otro ser- solo se de-vela como tal a la aprehensión espiritual de la inteligencia y puede ser alcanzado por la decisión también espiritual de la voluntad libre. Por eso, únicamente el espíritu es capaz de realizar una obra estrictamente cultural<sup>10</sup>”.

Esta privativa capacidad del hombre para crear entes culturales imprime una nueva significación a la realidad, significación que nace del espíritu del hombre y que, justamente por ser tal su origen solo es comprendida por otro hombre. Así el mundo cultural, resulta propiamente humano y como una “encarnación del espíritu”<sup>11</sup>, haciendo posible la comunicación y dando, al mismo tiempo, el testimonio de su sociabilidad natural.

## 2. La cultura del “*Seréis como dioses...*”

Para desarrollar este aspecto de la cultura, tan querido a nuestro mundo actual, comenzaremos con la siempre clarificadora palabra de Tomás de Aquino al comentar el pecado del ángel<sup>12</sup>:

[...] Sin duda, el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esto puede entenderse de dos maneras: Como equiparación o como semejanza. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque, por conocimiento natural, sabía que esto es imposible y, además, porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su capacidad cognoscitiva, de forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros. Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario al deseo natural de conservar su ser, pues desaparecería si se convirtiera en otra naturaleza. De aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado

<sup>10</sup> DERISI, O.N. *Op.cit.* p.15

<sup>11</sup> *Ibidem.* p.18.

<sup>12</sup> *S.T.* I, q. 63, a.3 c. Aunque el texto original es invaluable, reproducimos solo las partes que consideramos pertinentes para el presente trabajo.

de otra naturaleza superior, [...] Pero aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al que no podría llegar a no ser dejando de ser lo que es. Es evidente que Dios supera al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, [...] Por lo tanto, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca ni tan siquiera, ser igual al ángel superior.

Apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender también de dos maneras. 1) La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios. Quien así apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ello exigiéndola en nombre de la justicia, como si fuera debida a su esfuerzo y no a la acción de Dios. 2) La segunda, si alguien apeteciera ser semejante a Dios en lo que no es apto para asemejarse a Dios, como, por ejemplo, el que apeteciera crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado. De esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciera ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque, de ser así, hubiera querido su propio no ser, pues ninguna criatura puede existir a no ser en cuanto que participa del ser que Dios le comunica. Su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la capacidad de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios. O si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quiso alcanzarla por la capacidad de su naturaleza, y no con la ayuda divina, según la disposición de Dios. [...] No obstante, porque lo que existe por sí mismo es causa y principio de lo que es por otro, de aquel apetecer se siguió que quisiera dominar todo lo demás. En esto también perversamente quiso asemejarse a Dios.

El diablo quería hacer por sí mismo lo que lo que Dios le tenía reservado con la ayuda de su gracia. En efecto, como naturaleza compuesta que es, al igual que toda la creación (incluido el hombre, por supuesto) siempre precisa de su ayuda, y en un doble sentido: por su misma existencia, en tanto Dios la mantiene en el ser, y también por el lado de la esencia en tanto que para llegar a la plenitud de la perfección, la creación necesita de la gracia divina.

Entonces, como el demonio, el hombre pretendería actuar rechazando su naturaleza compuesta, la gracia y consecuentemente la trascendencia. Este rechazo se podría dar en un doble sentido: de Dios, el ser absoluto trascendente (sería como una actitud anti-Dios); o también el rechazo de todo lo que está más allá del hombre como artífice, es decir, rechazo a la creación. En uno y otro caso, lo que se elegiría sería la independencia absoluta, el no querer depender de nada ni de Nadie en ningún sentido, en querer ser como Dios...

Esta opción conlleva ciertas actitudes consecuentes y que vemos reflejadas en nuestro ámbito cultural actual<sup>13</sup>.

- Sustitución de la inteligencia/conocimiento por *pensamiento*: al elegir no reconocer la capacidad de la inteligencia de conocer la verdad del ente, reflejo de la ley eterna en la creación, el hombre se hace víctima de esa elección. Aparecen entonces los sustitutos de la inteligencia como el pensamiento libre o ilusiones de que se presentan como grandes sistemas pretensiosos de fundamentar el obrar humano fuera de lo que la realidad es. La inteligencia sólo aparece como una inteligencia del *día a día*, que nos permite resolver cuestiones urgentes o superficiales, sin el ancla en el orden natural.

- Voluntad libre e imaginación: cuando la inteligencia es disminuida o desvalorizada en su capacidad de conocer la verdad, la voluntad se une en su movimiento a la imaginación. El atractivo que ejerce lo imaginado que se presenta como verdadero, es indudable: la imagen del *seréis como dioses*, ha movido a Adán. “Maritain diría que esto sucede y se reitera porque al estar viciada la imaginación, tomamos por realidad conocida aquello que es solo imaginación”<sup>14</sup> pero esto no es simplemente un defecto de la potencia sensitiva sino que “el pecado puede darse en cualquier potencia (o facultad) cuyo acto pueda ser voluntario y desordenado, en lo cual consiste la razón de pecado. Mas es evidente que el acto de la parte sensual puede ser voluntario, en cuanto la parte sensual, esto es, el apetito sensitivo, por naturaleza, puede ser movida por la voluntad”<sup>15</sup>.

- La inversión nominalista: al conocer la sustancia, comprendemos su esencia y la nombramos. El nominalismo invierte esta situación: primero es el nombre que no está en consonancia con la realidad metafísica de la sustancia sino que hacemos que la realidad responda al nombre; la fascinación del nominalismo consiste en que “el lenguaje es anterior a la realidad, generador de realidades [...] erigiéndose el lenguaje como el determinante primordial”<sup>16</sup>.

Es en este sentido en el que queríamos decir que la actividad cultural actual responde al Seréis como dioses... y concordamos con Palacios Hardy que ha expuesto:

En efecto, la negación del hombre como criatura y la exaltación del yo individual, la expulsión de Dios del escenario humano, la proclamación de la libertad más absoluta en el orden del pensamiento y la liberación del hombre de toda sujeción exterior, entre otros delirios de la mente, han traído como lógica consecuencia, en el

<sup>13</sup> Cfr. ITURRALDE COLOMBRES, CARLOS E. *Las opciones trascendentales y el vivir auténtico*, Bs. As, Ed. Letra y color, 1996. Edición limitada, Apéndice II, pp.155-172

<sup>14</sup> *Ibidem.* p.161

<sup>15</sup> S.T. I-II q. 74, a.3

<sup>16</sup> ITURRALDE COLOMBRES, *Op. cit.* p.169

orden social, el divorcio entre política y moral. Del mismo modo, la negación del orden natural ha hecho que la sociedad se entienda como fruto del contrato y la ley como mera expresión de la voluntad del legislador. (...) Ejercido fuera del plan de Dios, el poder desorbitado provoca degradación en los diversos órdenes de la vida. La naturaleza se ve devastada con el ataque al medio ambiente [...] La vida, en el afán del hombre por eliminar complicaciones, pierde su carácter sagrado, en una danza macabra compuesta por la eutanasia, el aborto y las manipulaciones genéticas<sup>17</sup>.

### 3. No “como dioses” sino “A imagen de Dios”

¿En qué consiste esta imagen? Tomás de Aquino nos lo explica claramente: “Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) Segundo, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad con la gracia. 3) Tercero, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión del Sal. 4,7: *Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh Señor!*, distingue la Glosa una triple imagen: de creación, de recreación y de semejanza. La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados”<sup>18</sup>.

El Catecismo nos recuerda que “Desfigurado por el pecado y la muerte, el hombre continúa siendo a imagen de Dios, a imagen del Hijo, pero privado de la Gloria de Dios (Rm.3, 23), privado de la semejanza”<sup>19</sup>.

Ahora bien, aunque no lo parezca por las manifestaciones “culturales” que nos están rodeando, quede claro que la naturaleza humana no ha sido corrompida totalmente por el pecado original al punto de estar privada de sus capacidades naturales, pero ha quedado debilitada y no puede con sus solas fuerzas llegar al bien que le corresponde: “Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta

<sup>17</sup> PALACIOS HARDY, Gerardo en: *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Bs. As, Grupo unión, 2016 Prólogo, p.9

<sup>18</sup> S.T. I, q. 93, art. 4c

<sup>19</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 705

soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina”<sup>20</sup>. Y esta medicina es la gracia que el hombre la necesita “primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar”<sup>21</sup>.

La oración de S. Agustín “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”<sup>22</sup> expresa la realidad de este ser finito que es el hombre. Finito e imperfecto, que sólo alcanzará su reposo en la posesión del Ser infinito “para el que está esencialmente hecho por su naturaleza espiritual, mediante la actuación de su inteligencia y su voluntad”<sup>23</sup>. De este modo, en el hombre la cultura se encuentra en medio de ese estado de imperfección inicial y aquel en que alcanza su fin último. En efecto, con la actuación de sus potencias espirituales en su acción sobre la naturaleza creada, incluido él mismo, el hombre se perfecciona en los diferentes aspectos de su actividad y su ser, en modo ordenado y jerárquico, disponiendo los medios en vistas a la consecución de su fin último. Así, siguiendo a Agustín, cuando el corazón descansa en el Bien infinito, cesará la inquietud y la actividad cultural como camino, pero el perfeccionamiento adquirido mediante ella se elevará con el alma misma<sup>24</sup>.

Ana A. Esposito

---

<sup>20</sup> S.T. I-II, q. 109, a.2 c.

<sup>21</sup> *Ibíd.* Supra

<sup>22</sup> AGUSTIN DE HIPONA, *Confesiones*, I, 1

<sup>23</sup> DERISI, O.N. *Op.cit.* p. 3

<sup>24</sup> “Pero, si hablamos del fin último del hombre en el sentido de la consecución, posesión o uso de la cosa misma que se apetece como fin, entonces algo del hombre, por parte del alma, pertenece al último fin, porque el hombre consigue la bienaventuranza mediante el alma. Por tanto, la cosa misma que se desea como fin es aquello en lo que consiste la bienaventuranza y lo que hace al hombre bienaventurado. Pero se llama bienaventuranza a la consecución de esta cosa. Luego hay que decir que la bienaventuranza es algo del alma; pero aquello en lo que consiste la bienaventuranza es algo exterior al alma”. S.T. I-II, q. 2, a.7