

Pablo Manuel  
Guadarrama  
González

*Presupuestos para  
una posible  
filosofía de la cultura*

Una de las grandes ventajas que posibilita la filosofía es volver sobre viejos asuntos a partir de bases siempre nuevas, aunque a la vez cuestionándose la validez de esas nuevas bases —del mismo modo que la de las viejas— y llegar a nuevas conclusiones siempre y cuando la fuerza de los argumentos en los asuntos tratados supere la vitalidad lógica de los anteriores.

En tales momentos el saber filosófico se ensancha y crece, aunque también lo hace cuando es capaz de encontrar nuevas razones para fundamentar viejas tesis, no por ello necesariamente anticuadas. La historia de la ciencia y la historia de la filosofía como la historia de las ideas políticas, presenta innumerables ejemplos que demuestran que no siempre una idea común o mayoritariamente aceptada en una época histórica, ha sido totalmente verdadera. Y a su vez, en ocasiones, múltiples ideas que han encontrado el rechazo durante épocas, a la larga han demostrado el grado en que participan en la construcción de la verdad.

El tema en cuestión es el de los problemas teóricos del concepto de cultura o lo que también podría considerarse como posibles puntos de partida conceptuales de una posible filosofía de la cultura.

Por supuesto que el propio punto de partida del análisis resulta extraordinariamente controvertido, pues la propia consideración de una filosofía de la cultura, del mismo modo que una filosofía de la historia, del arte, de la religión, de la moral, del derecho, etc., por muy reconocibles que sean en las clasifica-

ciones académicas más usuales como especialidades, no deja de atender contra la especificidad del pensamiento filosófico que desde su surgimiento en la antigüedad se rebela contra cualquier tipo de reducción de su objeto que resulta tan abarcador como es la relación del hombre con el mundo.

Por tanto, primeramente se debe ganar en claridad en relación con las propias limitaciones o el carácter convencional del concepto «filosofía de la cultura» si se toma en consideración que por la vía derivada del mismo podrían ser analizados innumerables problemas que otras «especialidades filosóficas» pudieran reclamar como inherentes a su campo de estudio.

En ocasiones se intenta resolver el problema situando a la filosofía de la cultura en un orden jerárquico superior respecto a las demás disciplinas filosóficas. Como Mario Teo Ramírez al plantear que «para el pensamiento crítico contemporáneo la “realidad cultural” —el mundo del lenguaje, el pensamiento, la técnica, el arte, los valores— ha venido a adquirir prioridad respecto a la “realidad natural” e incluso respecto a la mera “realidad social”. La filosofía primera es hoy filosofía de la cultura».<sup>1</sup> Pero esta posición si bien contribuye a resaltar la indiscutible importancia de esta esfera de preocupación filosófica, tampoco deja resuelto el asunto, pues siempre las demás especialidades filosóficas reclamarán también con razón su autonomía y consideración independiente, en lugar de subordinarse a la filosofía de la cultura.

Por supuesto que tal cuestionamiento dependerá mucho también de lo que se entienda por «cultura». Pero aun así habrá que tomar conciencia de que cualquier clasificación de especialidades filosóficas, y subordinación jerárquica entre ellas, por justificada que sea desde la perspectiva docente o investigativa al delimitar sus objetos respectivos de estudio, de algún modo atentará siempre contra el carácter integrador y de concepción teórica generalizadora y racional del mundo que el hombre le ha reservado a la actividad filosófica desde su gestación. No obstante estas atendibles consideraciones es posible plantearse, como se apreciará a continuación, algunos presupuestos para una posible filosofía de la cultura.

<sup>1</sup> MARIO TEO RAMÍREZ: «La cultura como autoformación del hombre», en *Filosofía de la cultura*, p. 42, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1995.

En la aproximación al conflictivo y polisémico significado del concepto de cultura, desempeñan un papel significativo los puntos de referencia, perspectivas y objetivos del investigador en cuestión. En nuestro caso, el objeto principal de investigación ha sido el estudio de algunas de las particularidades del desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba y en América Latina<sup>2</sup> por lo que cualquier análisis sobre el problema de la cultura ha estado permeado necesariamente por los ejes de discusión que se han producido sobre esta temática en el ámbito intelectual latinoamericano y muy especialmente cubano.

El objetivo de estas reflexiones sobre el tema de la cultura así como las tesis sostenidas sobre otros problemas de carácter teórico y metodológico relacionadas con él, han estado en relación inexorable con el debatido tema de la «cultura latinoamericana», en especial del «pensamiento latinoamericano» y su pretendida identidad y autenticidad.

Entre esos problemas se destacan el cuestionamiento y desaprobación de la existencia propiamente de una «filosofía latinoamericana» —ya que partimos del presupuesto de que la filosofía no se reduce a gentilicios, ni a patronímicos<sup>3</sup>— aun cuando se admita la posible autenticidad de distintas etapas y corrientes en el pensamiento latinoamericano, así como la tendencia humanista y desalienadora que ha prevalecido en el mismo.

Sabido es que el arraigo que han tenido en América Latina tales problemáticas tiene profundas raíces ideológicas y no es posible desatenderlas en modo alguno a la hora de enjuiciar el asunto, bien para asumirlas o bien para criticarlas.

Tampoco se debe pasar por alto que los filósofos en todas las épocas han deseado, con razón, que sus ideas no queden apa-

<sup>2</sup> Véase P. GUADARRAMA: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1986; COLECTIVO DE AUTORES: *Filosofía en América Latina*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1998.

<sup>3</sup> El término de «filosofía latinoamericana» porta en sí el mismo posible cuestionamiento que se le puede objetar al de filosofía europea, africana o asiática. Si por tal se entiende la producción filosófica que se ha efectuado en esas regiones, entonces es admisible también aceptar los de filosofía alemana, francesa, mexicana o colombiana, siempre consciente del carácter relativo de dichos términos. Del mismo modo la filosofía, en última instancia tampoco es propiamente ni aristotélica, tomista, cartesiana, hegeliana, marxista, sartriana u orteguiana. Otro asunto es los caracteres que han asumido las ideas filosóficas y la trascendencia que han tenido con la labor de estos pensadores.

gadas en los fríos muros de las aulas y academias o en los empolvados anaqueles donde se almacenen sus libros. Por regla general aspiran a que a veces el carácter esotérico de sus ideas rompa el círculo de los entendidos y encuentre traductores eficaces en discípulos, comentaristas, etc., que hagan asequible y utilizable el producto de su ardua faena intelectual.

Ha sido lógica preocupación de este tipo de intelectual trascender estos predios para que su pensamiento se convierta en elemento de juicio activo en los distintos sujetos sociales que se encargan de impulsar la historia en cada momento histórico. Incluso en aquellos casos en que se llegan a escribir obras que no tienen intenciones inmediatas de publicación, esto se hace básicamente como ejercicio intelectual para preparar tesis más robustas que satisfagan mejor al autor y puedan cumplir su futuro efecto socializador.

A la vez, es comprensible que el filósofo aspire a que sus ideas no sólo sean conciencia de su época sino que la trasciendan y alcance escaños en el pensamiento universal.

Toda actividad filosófica presupone, lógicamente, intentar un lugar trascendente en la elaboración de la humanidad que no quede circunscrito por límites geográficos, étnicos, nacionales, etc.

Quienes se han planteado los escollos teóricos del concepto de cultura lo han hecho de una forma más o menos consciente a tenor con estos presupuestos: a) satisfacer las exigencias del rigor académico imperante hasta su momento; b) tratar de socializar sus ideas a fin de demostrar su eficacia; c) trascender con su pensamiento a otras épocas y contextos.

El hecho de que diccionarios y otras publicaciones recojan innumerables definiciones del concepto de cultura, es expresión de que hombres de distintas latitudes y épocas han reflexionado tomando en consideración tales presupuestos y a su vez ello no debe en modo alguno estimular la complacencia que limite la formulación de nuevas definiciones y problemas.

El carácter polisémico de este concepto obliga siempre que se analiza detenidamente, a establecer algunos parámetros definitorios que contribuyan al manejo posterior de sus derivaciones y empleos.

Un necesario punto de partida etimológico obliga a hurgar en las raíces de sus orígenes cuando el término se identificaba con el cultivo de algo, desde la agricultura hasta la «acción de

hacer la corte»,<sup>4</sup> y se vinculaba en sus diferentes acepciones a lo cuidadoso, adornado, refinado, lujoso y cultivado desde las maneras de vestir, el ejercicio corporal, hasta la alimentación espiritual, la práctica religiosa, de la literatura y las artes, etc.

Resulta evidente que en su concepción latina originaria esta palabra se refería a una actividad eminentemente humana, no extensiva al mundo animal, y además circunscripta también a determinados requisitos conceptuales dentro de la sociedad (*societas*), la cual concebían de igual modo como una comunidad conformada estrictamente por el exclusivo animal social (*sociale animal*)<sup>5</sup> que es el hombre. Es decir, no toda la actividad del hombre era considerada propiamente culta, pues frente al concepto de *cultus* también manejaban el de *incultus* refiriéndose no sólo a un lugar sin cultivar, sino también a lo desaliñado, tosco, ignorante, grosero, descuidado, sin arte, así como a todo lo que evidenciara ignorancia, descuido, abandono, negligencia, etc.<sup>6</sup>

Si bien es cierto que no es correcto quedar enjaulados en las celdas de las palabras, como insinuaba Wittgenstein, tampoco es adecuado ignorar la etimología de los conceptos que se utilizan ni la evolución histórica de estos, si es que se aspira a hacer cada vez una mejor utilización de los mismos, y más aún cuando se pretende contribuir a la mejor comprensión y utilización de ellos.

Parece estar claro que en el uso que la lengua latina le otorgó al concepto de cultura prevalecía el criterio de considerar solamente aquellas actividades, aunque también en alguna medida sus consecuentes resultados, en las que el hombre de manera consciente se propusiera un perfeccionamiento de sí mismo y de su medio, con independencia de que también resultaran de su acción *excrementos sociales* que quedarían incluidos en la esfera de lo inculto.

La propia utilización subjetivada más común del término desde aquellos tiempos en el concepto de *agricultura* —aun hoy día en tal sentido no se ha modificado su concepción— indica aquella acción en la cual el hombre labra y cultiva la tierra a fin de

<sup>4</sup> JOSÉ MARÍA MIR (director de redacción): *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*, p. 119, Editora Bibliograf, Barcelona, 1971.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 470.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 243.

acelerar e intentar controlar los procesos naturales y obtener beneficios mayores en su cosecha.

Es indudable que en esa actividad humana prevalece una carga axiológica de orden positivo, pues su interés mayor es producir un resultado satisfactorio y acorde con sus necesidades, aun cuando no siempre lo logre. Sin embargo, es lógico que siempre tales resultados de la agricultura tengan mayores probabilidades de ser exitosos y útiles al hombre que aquellos en que solamente confíe a la espontaneidad de la naturaleza.

No tendría mucho sentido indagar en el mundo romano sobre los orígenes del concepto de cultura —que no alcanzará hasta la Ilustración su plenitud e independencia respecto a las prácticas utilitarias de su primigenia utilización—, si no se vincula al lugar que ocupaba la educación multilateral del hombre (*humanitas*) en aquellos momentos de la antigüedad clásica, del mismo modo que lo había sido la *paideia* en el pensamiento griego o en la propuesta pedagógica humanista de Confucio en China.

Un pensamiento teocéntrico como el de la larga Edad Media no estimularía reflexiones y desarrollos sustanciales sobre el concepto de cultura, pues producto del «olvido» consciente de muchas de las conquistas cognoscitivas de la filosofía grecolatina sobre las potencialidades del hombre, este quedó mutilado por las «oscuras» fuerzas del destino teleológicamente preestablecidas. Por otro lado, una sociedad tan cerrada, férreamente estructurada y jerarquizada y una economía tan autárquica como la feudal no constituyeron premisas favorables para que se deplegara un mayor desarrollo del concepto de cultura antes de la aparición del pensamiento moderno.

Es en el Renacimiento cuando reaparecen los embriones del humanismo cultivado en la antigüedad que ponen en el orden del día la discusión sobre la capacidad humana de conocimiento y dominación. No se trata de simple superioridad intelectual, sino de condiciones históricas sustancialmente diferentes, de desarrollo de la ciencia y del pensamiento, especialmente de pasos emancipatorios de la filosofía respecto a la teología, que posibilitan el replanteo del concepto de cultura sobre nuevas bases.

¿Qué motivos explican que el concepto de cultura adquiriera una mayor atención en el pensamiento ilustrado? Factores tan

impresionantes como la capacidad humana para «descubrir» «nuevos mundos» —y sobre todo encontrar hombres con diferencias étnicas y culturales tan marcadas—, el efecto de revolucionar la industria y de ejecutar progresos acelerados en el conocimiento científico, pudieron haber sido algunos de esos motivos. También el enriquecimiento del saber filosófico y en especial su emancipación respecto a la religión, posibilitarían que el antiguo ideal de la formación humana, ahora planteado en nuevos términos (*Bildung*), favoreciera la reflexión sobre el concepto de cultura. A todo ello se une el refinamiento de las costumbres mediante el cual la burguesía ascendente pretendía imitar y superar el lujo y abolengo aristocrático de las cortes.

Sin embargo, un rasgo importantísimo que adquiere la concepción de la cultura con la ilustración es que se tiende a eliminar el carácter aristocrático que hasta el Renacimiento había tenido como sabiduría de doctos. A partir de este momento, especialmente del siglo xvii, la cultura se concebirá, primeramente a través del concepto de civilización,<sup>7</sup> como un instrumento de renovación de la vida social e individual a tenor con las aspiraciones de los enunciados «paradigmas» de igualdad, libertad y fraternidad que proclamará la burguesía ascendente en su marcha por la historia.

En el orden filosófico los trascendentales pasos dados por el pensamiento moderno hacia la emancipación humana con las reglas del método cartesiano, la superación de los ídolos del conocimiento planteada por Francis Bacon, quien propugnaba una «geórgica» o «agricultura del alma», y la concepción spinoziana de la libertad como conciencia de la necesidad, prepararon el camino para que el siglo de las luces iluminara significativamente el concepto de cultura. Y a la vez se plantearan nuevas aristas del problema en correspondencia con el concepto de progreso tan valorado a partir de ese momento. Del mismo modo que

<sup>7</sup> «Cultura animi» es acaso una de las mejores definiciones de la filosofía [CICERO: *Tusculanae disputationes*, II, 13]. La palabra significa cultivo (cura, curatio, cultus), implicando honor y veneración. La cultura era siempre cultura *de* algo. De ahí que pasó a significar lo que aun se quiere decir cuando se habla de un hombre cultivado, y fue por intermedio de «civilización» como «cultura» pasó a tomar la acepción corriente hoy en día. RAIMON PANIKKAR: «Filosofía y cultura: una relación problemática», en *Kulturen der Philosophie*, edición dirigida por Raúl Fornet-Betancourt, p. 23, Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1996.

como plantea Vidal Peña, «la idea de progreso, además de en su *representación* como tal “idea” se plantea como “experiencia” social»,<sup>8</sup> así la idea de cultura durante la Ilustración estuvo orgánicamente vinculada a las aceleraciones que en todos los órdenes de la vida social trajo aparejada la modernidad con todos sus avances y contradicciones.

La respuesta dada por Rousseau a su cuestionamiento «Sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres», fue una de las primeras zancadillas con que tropezó la nueva concepción de la cultura que se gestaba en el siglo XVIII al ginebrino sostener que «las ciencias y las artes han sido, pues, engendradas por nuestros vicios».<sup>9</sup> Este criterio se basaba en la idea de que «los hombres son perversos, pero serían peores aun si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios».<sup>10</sup> Esto indica que la elaboración del concepto de cultura no ha escapado de las controversias sobre las características de la esencia humana ni de la condición progresiva o no de su actividad especialmente en su vínculo con la naturaleza.

Kant fue, sin duda, uno de los filósofos que mayor atención le otorgó en aquella época a este problema al plantear hipotéticamente que «Si se debe encontrar en el hombre mismo lo que ha de ser favorecido como fin por medio de su enlace con la naturaleza, deberá ser ese fin, o bien de tal índole que pueda ser satisfecho por la misma naturaleza bienhechora, o será la aptitud y la habilidad para toda clase de fines para los cuales pueda la naturaleza (interior y exteriormente) ser utilizada por el hombre. El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo la *cultura del hombre*».<sup>11</sup>

Y del mismo modo que para Kant la felicidad no es algo que extrae de su «parte animal» o de sus instintos, sino que constituye una «mera *idea* de un estado», así tampoco la cultura puede extraerse simplemente de dicha parte.

Ella es algo que se construye libre y racionalmente por el hombre a partir de su vínculo orgánico con la naturaleza. Por lo que

<sup>8</sup> VIDAL PEÑA: «Algunas preguntas acerca de la idea de progreso», *El Basilisco*, 2ª época, (15): 5; Oviedo, invierno, 1993.

<sup>9</sup> J. ROUSSEAU: *Obras escogidas*, p. 506, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>11</sup> ENMANUEL KANT: *Kritik der Urteilskraft*, p. 365, Reclam, Leipzig, 1968.



plantea: «La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente en su libertad), es la *cultura*». <sup>12</sup> Esto implicaba para él una «segunda exigencia de la cultura, una tendencia final de la naturaleza hacia una formación que nos haga susceptibles de fines más elevados que los que la naturaleza misma puede proporcionar». <sup>13</sup> De tal modo la naturaleza era considerada condición indispensable para la realización de la cultura, fuente principal para el despliegue de potencialidades tales que llegan a ser capaces con la actividad humana no sólo de crear un mundo distinto y superior al natural, es decir, un *mundo cultural* y el triunfo de la *civilización*, sino también de poner en peligro aquella porción de naturaleza que circunda al hombre en este planeta.

A partir de Kant el concepto de cultura tanto en la filosofía clásica alemana como en aquellas concepciones filosóficas en las cuales esta tuvo mayor arraigo, como en el marxismo, se manejaría fundamentalmente como liberación de la necesidad natural. Martina Thom, en sus estudios sobre la clave de la dimensión antropológica de Kant, <sup>14</sup> considera que para este filósofo, «el hombre a diferencia de los animales posee la capacidad de la autoconciencia así como una voluntad libre e ilimitada». <sup>15</sup>

Mientras que por esta vía las fronteras entre la naturaleza y la sociedad trataban de ser precisadas lo mejor posible, como lo evidencia la conocida diferenciación hecha por Marx entre la mejor abeja y el peor arquitecto. Por otra, el naturalismo se arraigó en el positivismo, el socialdarwinismo y en lo que Engels denominó «materialismo vulgar».

Una reconsideración crítica en la actualidad desde la perspectiva del materialismo filosófico no puede subestimar en modo alguno toda una elaboración teórica de confrontación entre el marxismo y toda variante de lo que se consideró usualmente

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>14</sup> Véase M. THOM: *Inmanuel Kant. La vita (1724-1804) il pensiero gli scritti del grande filosofo tedesco Rapporti con scienza e politica dell'Europa moderna*, Editori Riutini, Roma, 1980.

<sup>15</sup> M. THOM: *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Inmanuel Kants*, p. 52, Deusche Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1980.

por la literatura marxista tradicional como reduccionismo biologicista, como fueron considerados usualmente los significativos descubrimientos de la etología.<sup>16</sup>

Aunque Marx y Engels no dieron al concepto de cultura un tratamiento específico, —incluso utilizaron el término en pocas ocasiones<sup>17</sup>— y mucho menos tuvieron la pretensión de elaboración de una filosofía de la cultura. Es sabido el rechazo de ambos tanto a una filosofía de la historia, una filosofía de la naturaleza, incluso a una filosofía en el sentido de la metafísica tradicional—, a partir de muchas de las tesis de la concepción materialista de la historia, se fueron infiriendo por discípulos y seguidores algunas tesis orientadas a conformar una teoría marxista de la cultura.

Tampoco se puede pasar por alto que el concepto de cultura era muy poco manejado aún a mediados del siglo XIX por filósofos, historiadores, antropólogos, etc. Según Lévi-Strauss: «La noción de cultura es de origen inglés, puesto que debemos a E. B. Tylor (*Primitive Culture*, Londres, 1871) la primera definición de cultura como esa totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad».<sup>18</sup> Nada tiene de extraño entonces su escasa utilización por parte de Marx.

<sup>16</sup> «En la actualidad se usa “etología”, y especialmente “etología comparada” para designar el estudio de la conducta animal: reproducción, agresión, juego, territorialidad, sociabilidad, etc. Este estudio fue iniciado por Konrad Z. Lorenz y Niko Tinbergen y ha sido continuado por autores como Desmond Morris. Como dice este último, los etólogos llevaron el laboratorio afuera y trajeron las afuera al laboratorio (*Patterns of Rweproductive Behaviour*, p. 11, 1970). Con ello han ido llevando a cabo un programa originariamente bosquejado por Darwin.» J. FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, t. II, p. 1150, Ariel, Barcelona, 1994.

<sup>17</sup> Marx escribió sus principales trabajos filosóficos y la mayoría de sus obras económicas en un período en que el concepto de cultura apenas había devenido un término en circulación de la humanística europea: «La formulación de una concepción de la cultura, realizada al menos en forma de boceto, está contenida más bien en aquellos pasajes en que Marx no empleó el propio término cultura» (ANTOANINA KŁOSKOWSKA: «El concepto de cultura en Carlos Marx», en *Cultura, ideología y sociedad. (Antología de estudios marxistas sobre la cultura)*, pp. 15 y 22, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1975.)

<sup>18</sup> C. LÉVI-STRAUS: *Antropología cultural*, p. 320, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.

Es conocido que intentos similares se pretendieron con múltiples esferas del saber y la actividad humana, pues la tergiversada visión omnicomprendiva que se le pretendió dar a la obra de Marx, por algunas interpretaciones de su pensamiento entre las cuales sobresalen algunas interpretaciones del llamado «materialismo dialéctico», llevaron a la construcción artificial del marxismo como un sistema filosófico tradicional, muy a disgusto de las pretensiones originales de los fundadores de dicha teoría.

Nada de extraño tiene que junto a una gnoseología, una ética, una estética, una psicología, una pedagogía y hasta una teoría «marxista» del deporte, figurara también una teoría «marxista» de la cultura, aun cuando el propio Marx no hubiera abordado mucho el asunto en particular y solamente haya dejado enunciado algunos presupuestos básicos de la concepción materialista de la historia, de indudable valor para una mejor comprensión de los fenómenos culturales.

Otros intelectuales identificados con el marxismo fueron aportando paulatinamente sustanciales ideas a la conformación de una concepción materialista de la cultura y hoy día se convierten en referencia obligada en la literatura referida a la cuestión. Tanto Plejanov, como Lukacs, Lenin, Gramsci, Mariátegui, Trotsky, y hasta Mao —quien llegó a invocar una «Revolución Cultural» de características muy *sui generis* en nombre del marxismo—, forman parte de los que desde presumidas perspectivas marxistas, asumieron el análisis del problema, casi siempre condicionados por exigencias prácticas de la lucha revolucionaria como se destila de muchos de los planteamientos de algunos de ellos.

En otros casos un tratamiento filosófico del problema de la cultura fue emprendido por otros intelectuales cuyos nexos con el marxismo fueron marcados y significativos, independientemente de su consideración o no como marxistas como es el caso de Adorno, Marcuse o Sartre.

Resultaría impropio desconocer aquellas ideas más originales y aportativas, tanto de un grupo como del otro, independientemente de que sean consideradas ortodoxas o heterodoxas, que aunque debatibles presentan otras perspectivas y propuestas sustanciales de análisis sobre el tema.

En las interpretaciones más dogmáticas del denominado marxismo-leninismo se insistía en que este había «sido el primero en

resolver científicamente el problema de la cultura y de su contenido histórico social»,<sup>19</sup> con lo que se ignoraban o subestimaban múltiples aportes de científicos y filósofos, tanto anteriores como posteriores a Marx, al estudio de la cultura.

Algo que limitó las posibilidades de desarrollo de una deseable interpretación marxista del concepto de cultura fue precisamente la errónea consideración de que el problema estaba definitivamente resuelto para la teoría marxista a través de una interpretación simplificadora y forzada de la concepción materialista de la historia. De tal modo se hacían aparentemente innecesarias nuevas investigaciones sobre el asunto, como sucedía con otros aspectos filosóficos o científicos abandonados por el pensamiento marxista, tal como en su momento ocurrió con la sociología durante la época staliniana, o como siguió manifestándose la indiferencia o subestimación de la axiología, la etología, etc.

En el caso de la axiología los filósofos de la extinta Unión Soviética y del otrora campo socialista apenas comenzaban a abordar el asunto cuando la hecatombe los arrastró y ya se hizo tarde. A partir de los años ochenta la axiología fue un terreno en el cual los investigadores cubanos de formación marxista dedicaron mayor atención y comenzaron a ofrecer algunos trabajos.<sup>20</sup>

Mientras que en lo referido a la etología se puede considerar que los resultados de estas investigaciones científicas ni siquiera llegaron a producir en el entonces campo socialista el despegue inicial que al menos tuvieron las investigaciones axiológicas.

De tal estado de cosas sobre la etología se infiere la necesaria consideración filosófica de muchos de sus novedosos planteamientos, que como plantea Alfonso Fernández Tresguerres, «rompe el dualismo entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, porque es una ciencia natural y a la vez social»,<sup>21</sup> tal vez a tenor con la utopía concreta que pensaba Marx de que en el futuro habrá una sola ciencia: la ciencia del hombre.

<sup>19</sup>M. Rosental y P. Iudin: *Diccionario filosófico abreviado*, p. 104, Editora Política, La Habana, 1964.

<sup>20</sup>Véase ZAYRA RODRÍGUEZ UGIDOS: *Filosofía, ciencia y valor*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985; JOSÉ RAMÓN FABELO: *Práctica, conocimiento y valoración*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

<sup>21</sup> Conferencia en la Universidad Central de Las Villas (Santa Clara, Cuba) durante el I Encuentro Hispano-Cubano de Filosofía (1994).

Si bien, con anterioridad acertadamente Fernández Tresguerres prevenía contra cualquier tipo de reduccionismo biologicista en la comprensión del hombre al considerar que «la pretensión del *etologismo* se halla *injustificada* y resulta *insuficiente*,<sup>22</sup> pues «hubo un momento (¿cuándo?) en que el hombre soltó la rémora de su naturaleza biológica para ser, desde entonces, un animal cuyo comportamiento hay que explicar en clave de *Cultura*»,<sup>23</sup> aun cuando toda idea de concepción de la cultura siempre deberá presuponer contar con el inevitable fermento biológico consustancial al hombre.

El pensador cubano José Martí trató en el siglo XIX de contribuir activamente a la conformación de lo que consideraba cualidad indispensable al género humano que es la disposición general hacia el bien, aunque las excepciones no le sirviesen más que para confirmar la regla. Su aspiración era que el hombre fuese cada vez mejor y con ese fin puso todos sus empeños redentores.

Tal *humanismo práctico* o práctica del humanismo quedó plasmado en otras múltiples ocasiones en su amplia obra escrita, pero se apreció especialmente en ese célebre ensayo «Nuestra América» cuando ratificaba su fe en lo mejor del hombre, pero a la vez desconfía de lo peor de él. «Hay que dar ocasión a lo mejor —sostenía— para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece».<sup>24</sup> Así imbuía el criterio ya consolidado en él de que había que propiciar las actitudes provechosas y cargadas de bondad en el hombre, en lugar de estimular la ferocidad que también latía en él.

Esa ferocidad la había apreciado en las cruentas guerras intestinas que desangraban a los pueblos latinoamericanos después de lograda la independencia. Por eso durante su estancia en México, afirmaba: «Es natural que en la guerra se luche y se mate; la guerra es una de las semejanzas del ser humano con la fiera, y el hombre fiera duerme en el fondo del más humilde ser».<sup>25</sup> Sin embargo, su optimismo realista en su concepción an-

<sup>22</sup> ALFONSO FERNÁNDEZ TRESGUERRES: «Sociobiología... ¡por qué no!», *El Basilisco*, (5): 96; Oviedo, mayo-jun., 1990.

<sup>23</sup> \_\_\_\_\_: «Antropología y agresión. Notas para un análisis filosófico», *El Basilisco*, (3): 26; Oviedo, ene.-feb., 1990.

<sup>24</sup> J. MARTÍ: «Nuestra América», *Obras completas*, t. VI, p. 22, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 219.

tropológica le indujo siempre a hurgar más en los espacios donde se construye el hombre superior que en aquellos donde pueda propiciarse su destrucción.

La mayor parte de los líderes revolucionarios, así como los propulsores de transformaciones sociales, ya sea desde perspectivas políticas, religiosa, éticas, etc., han partido generalmente de una asumida confianza en la posibilidad de la perfectibilidad humana que presupone superar cualquier rezago de animalidad en el hombre, de lo contrario no asumirían tales empresas de renovación humana.

Si usualmente la animalidad ha sido considerada como sinónimo de bestialidad y por tanto de condición no simplemente *infrahumana*, en el sentido de una condición inferior en la escala evolutiva al ser humano, sino con la carga axiológica negativa de *inhumano*, es lógico que aun en nuestros días algunas formulaciones que se derivan de las investigaciones etológicas resulten incluso desconcertantes para las posturas humanistas tradicionales que han establecido una barrera en tal sentido entre el mundo de la *natura*, como lo espontáneo, inconsciente, irracional, fatalmente determinado, etc. y el mundo de la *cultura* como todo lo contrario, es decir, lo consciente, lo racional, lo regulado por mecanismos éticos, jurídicos, políticos, etc.

Por tal motivo no resulta de fácil aceptación generalizada los conceptos provenientes de la etología de «culturas animales», o de «sociedades animales» e incluso «religiones animales», aun cuando se comprenda la justificada intención de no establecer un abismo entre la naturaleza y la sociedad que deje posibles fisuras a tesis creacionistas, de intervención supranatural en la gestación de la sociedad y la cultura, que pongan en duda las demostradas ideas evolucionistas.

La tesis central de Carlos París en su libro *El animal cultural* se orienta básicamente por esa brújula materialista y evolucionista. Según él: «la cultura es una realidad estructurada —sin excluir sus contradicciones— y estructurante. Además se levanta y reaccúa sobre la biología, en su aflorar que culmina en el ser humano. Es la desembocadura del largo curso de la evolución, como veremos. Definir —o presentar— al ser humano como un “animal cultural”, en efecto, no es lo mismo que definirlo como un “ser” cultural. Olvidando o relegando su condición biológica. Tal es el error de enfoque en que incurren, aun ganando este

amplio territorio, algunas posiciones de antropólogos culturales o de filósofos y teóricos de la cultura. Pues también —como he criticado respecto a la antropología filosófica— en el análisis de la cultura se produce cierta tendencia a la reclusión en su propio ámbito, cerrando éste, a pesar de que la comprensión de la cultura requiere situar sus fenómenos tanto en relación con sus infraestructuras biológicas —y los hechos demográficos— como en el contexto ecológico».<sup>26</sup>

Todo depende lógicamente de lo que se entienda como «ser cultural». Si esta condición se aísla del componente y del sustrato biológico que subyace en toda obra humana, entonces se justifica tal crítica. Pero si en la consideración de dicho ser cultural se presupone que la naturaleza está subsumida en el concepto de sociedad y que precisamente la cultura constituye la *mediación* fundamental entre ambos «mundos», entonces no hay nada que temer a la consideración de que el hombre sea considerado con razón no simplemente como un «ser social», sino eminentemente como un *ser cultural*, que potencializa su condición humana y social —como ser en permanente proceso evolutivo tanto en lo biológico como en lo social— a través del perfeccionamiento de su cultura.

En su análisis *El concepto de naturaleza en Marx*, Alfred Schmidt sostiene que «[...] para Marx la historia del desarrollo cósmico y biológico sólo constituye el fundamento científico natural de su concepción de la historia, pero su principal terreno de aplicación es la historia de la sociedad»<sup>27</sup> y revelaba que en la edición definitiva de *La ideología alemana* de 1953 se omitió el párrafo en que se plantea: «Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia solo puede ser considerada desde dos aspectos, dividiéndola en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, no hay que dividir estos dos aspectos; mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente».<sup>28</sup> Indudablemente esta idea es fundamental en su contribución a una explicación consecuentemente materialista del nexo entre lo natural y lo social, y el papel que en él desempeña la cultura como *mediación*.

<sup>26</sup> C. PARÍS: *El animal cultural*, pp. 29-30, Crítica, Barcelona, 1994.

<sup>27</sup> A. SCHMIDT: *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 43, Siglo XXI, México, 1983.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 45.

Ahora bien, por un lado las tesis de la sociobiología del siglo xx parecían reeditar las viejas ideas socialdarwinistas del xix con nuevos ropajes, por otra parte la postura extrema que descalifica de plano los descubrimientos de la etología, por considerar ridículos algunos de sus planteamientos —como puede ser la existencia de prostitución entre los pingüinos de la Antártida— ha conducido a nuevas posturas inquisitoriales respecto a los logros de esta ciencia.

Resulta en cierto modo comprensible esa inadecuada atención a la etología en los países socialistas de Europa Oriental y la URSS, pues se trataba de «una ciencia reciente, acaso la última llegada a la república de las ciencias; todavía en nuestros días, los finales del siglo xx, lucha en competencia darwiniana con otras disciplinas, por la conquista de su *status* como institución académica con derecho propio [...]»<sup>29</sup>

Al valorar las propuestas que Bueno formula en sus planteamientos respecto a las repercusiones de los resultados de esta ciencia para el concepto de cultura, puede considerarse como punto de partida válido su criterio según el cual «la Etología se extiende por la totalidad del Reino de la Cultura, pero sin agotar la integridad de sus contenidos, muchos de los cuales son esenciales a la propia idea de cultura: *totus sed non totaliter*.<sup>30</sup> La tarea, pues, debe consistir en determinar esos contenidos esenciales para contribuir a su esclarecimiento.

Otro asunto que se desprende de las investigaciones etológicas es la posible aplicación del concepto de cultura a todo tipo de intercambio de información que se realice por aprendizaje social entre individuos de una misma especie, bien sean estos humanos o no. A juicio del filósofo Jesús Mosterín: «La cultura es la información que se transmite entre cerebros, es decir, la información transmitida por aprendizaje social»<sup>31</sup> del cual no excluye al de los animales.

Similar criterio sostiene el genetista italiano Luca Cavalli-Sforza al plantear: «Hoy sabemos que muchos animales tiene también su cultura, hacen invenciones y descubrimientos y los transmiten a sus descendientes. De modo que este afán de los

<sup>29</sup> GUSTAVO BUENO: «La etología como ciencia de la cultura», *El Basilisco*, (9): 3; Oviedo, verano, 1991.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>31</sup> J. MOSTERÍN: *Filosofía de la cultura*, p. 16, Alianza Universidad, Madrid, 1993.



antropólogos ha quedado superado por los hechos: los hombres no tienen el monopolio de la cultura. Aunque no somos los únicos animales culturales, seguimos siendo los *más* culturales»,<sup>32</sup> de tal modo pretende evadir el entuerto diferenciador de lo culto humano respecto a lo culto animal.

Según esta concepción el criterio básico es la transmisión de información, no importa de que tipo sea, sino toda información y que esta se realice por medio del aprendizaje. Nadie duda de que los animales aprenden, pero sí muchos dudan de que todo lo que aprenden sea beneficioso incluso a su propia existencia como especie. Tampoco nadie pone en entredicho que todo ser humano normal es capaz de aprender y enseñar, del mismo modo que no siempre el contenido del aprendizaje y la enseñanza resulten beneficiosos o no al género humano.

Primero, si la cultura abarca toda y cualquier forma de información entonces habrá que admitir que existen los hombres «cultos», que almacenan en su memoria los números premiados en la lotería de cada día del año, los nombres y números del directorio telefónico de una ciudad, el nombre, dirección y número de identidad de todos los estudiantes de una universidad o de las placas de los coches de todos los vecinos del barrio. Por supuesto que no faltarán quienes encuentren cierta utilidad a tales ejercicios mnemotécnicos aun en la época de las computadoras, ante los peligros de las catástrofes informáticas, pero, en verdad, resulta algo poco convincente considerar tales manifestaciones de vaga erudición como expresiones de cultura.

En segundo lugar, si la simple acumulación y transmisión de información de todo tipo es contenido indiscriminado del hecho cultural, sin tomar en consideración la carga axiológica positiva o negativa tanto para la sociedad como para la naturaleza, entonces se corre siempre el riesgo de admitir como un acontecimiento cultural cualquier tipo de información, así como las acciones que se desprendan de ella lo mismo de seres humanos que de seres animales que puedan atentar contra su propia existencia como individuos y como especie.

Sólo entonces podrían resultar válidas las conocidas paradójicas expresiones de «cultura de la violencia» o «cultura del crimen», en lugar de que tales manifestaciones naturales de la acti-

<sup>32</sup> L. y F. CAVALLI-SFORZA: *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, p. 224, Crítica, Barcelona, 1994.

vidad tanto del hombre como de los animales sean consideradas propiamente como expresiones de *contracultura* o de *anticultura*, ya que lejos de contribuir al mejoramiento de la humanidad y de su medio natural y social, que es simultáneamente natural y social, los pongan en peligro.

El hecho de que resulten de uso común tales contradictorias formulaciones como esa en que se emplea el término cultura unido a un calificativo que lo demerita, así como «humanización de las guerras», demuestra que no siempre se tiene en cuenta que cultura y sociedad son conceptos de diferentes contenidos y lo que puede admitirse como calamidad o incluso catástrofe social no tiene necesariamente que ser reivindicada como una actividad culta, al menos si se desea conservar algo de la carga axiológica positiva que originariamente le atribuyeron los antiguos habitantes del Lacio.

Y en tercer lugar, si todo tipo de traslado de información y todo tipo de aprendizaje debe ser considerado como inherente a la cultura, del mismo modo que todo tipo de acción humana o animal en la que intervengan de algún modo la intención consciente, en tal caso los conceptos de cultura y sociedad quedarían absolutamente solapados puesto que sus contenidos serían en esencia idénticos, y alguno de los dos sobraría.

Tal criterio se desprende cuando se opera con la realidad y en este caso con la sociedad como una totalidad abstracta en la cual deben ser incluidos todos y cada uno de los «hechos sociales», a la vieja usanza positivista, en tanto que si se concibe a la sociedad como una *totalidad concreta*,<sup>33</sup> no se trata de que el resultado simplemente quede avalado por una visión dialéctica sino que sea más apropiado para la búsqueda de la *differentia esspecifica* del concepto de cultura.

<sup>33</sup> «Existe una diferencia fundamental entre la opinión que considera la realidad como totalidad concreta, es decir, como un todo estructurado en vías de desarrollo y autoconcreción, y el punto de vista según el cual el conocimiento humano puede o no puede alcanzar la «totalidad» de los diversos aspectos y hechos, propiedades, cosas, relaciones y procesos de la realidad. En el segundo caso la realidad es comprendida como el conjunto de todos los hechos. Y puesto que *todos* los hechos por principio no pueden ser nunca abarcados por el conocimiento humano, ya que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos, la tesis de la concreción, o de la totalidad, es considerada como algo místico (K. POPPER: *Miseria del historicismo*, 1956). Pero en verdad la totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructura-

Aun cuando el concepto de cultura tiene antecedentes tan remotos en la antigüedad latina, y bien podría ser, como sugiere Gustavo Bueno, que «la idea moderna de un «Reino de la Cultura» es una transformación secularizada de la idea medieval del «Reino de la Gracia», una secularización que envuelve, desde luego, la «disolución de la idea teológica».<sup>34</sup> Igualmente significativo resulta su planteamiento respecto a que «como motor principal de la transformación del «Reino de la Gracia» en el «Reino de la Cultura» habría que considerar el proceso de constitución de la sociedad moderna en la medida en que precisamente esa constitución comporta la cristalización de la idea de nación, en su sentido político, como núcleo ideológico característico de la consolidación de los Estados modernos».<sup>35</sup>

Indudablemente este factor es de alto significado si se toma en consideración que junto a ese proceso de constitución de esos estados en Europa, se propició el proceso expansivo del capitalismo de conquista y colonización de aquellas zonas del mundo consideradas «incultas» e «incivilizadas», y en nombre del triunfo de la cultura y la civilización se aseguró ideológicamente el despliegue de los mecanismos más seguros para salvaguardar el desigual orden económico internacional que aún la humanidad hereda.

De esta visceral condición se explica desde el porqué de la arraigada defensa incluso de la condición humana de aborígenes esclavizados, así como la dignidad cultural de las creacio-

---

do y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clase de hechos, conjuntos de hechos). Reunir todos los hechos no significa aun conocer la realidad y todos los hechos (juntos) no constituyen aun la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea la totalidad, no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción. Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que *se convierte* en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí» (KAREL KOSIK: *Dialéctica de lo concreto*, pp. 55-56, Grijalbo, México, 1967.

<sup>34</sup> G. BUENO: *El mito de la cultura*, p. 123, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.

<sup>35</sup> Idem.

nes materiales y espirituales de aquellos pueblos conquistados y colonizados hasta la más reciente reivindicación de la tan cuestionada identidad cultural acechada por el peligro de la globalización que hace a Heinz Dieterich proponer que «es imperioso desenmascarar el proyecto de la sociedad global —antes llamado imperialismo— y construir un proyecto alternativo a nivel latinoamericano y mundial que se niegue a convertir al ser humano en una mónada económica con buzón electrónico».<sup>36</sup>

La libertad, en todas sus manifestaciones, es decir política, económica, religiosa, etc., y concebida como la posibilidad real de actuación —dadas las circunstancias objetivas que lo permitan— con adecuado conocimiento de las relaciones existentes entre los fenómenos, es uno de los contenidos básicos que permiten la comprensión de un hecho cultural.

De lo anterior se desprende que cualquier análisis del desarrollo histórico concreto de la cultura de algún modo tendrá necesariamente que enfrentarse también a la cuestión de la lucha de clases. En la actualidad, después del derrumbe del socialismo en Europa se ha hecho usual considerar que la cuestión de la estratificación social y sus efectos sobre cualquier tipo de fenómeno inherente al desarrollo social resultan obsoletos.

Pero la realidad es algo testaruda y a pesar de la tendencia prevaleciente en muchos sectores intelectuales, incluso anteriormente marxistas o de izquierda, de estimular la actitud evasiva del avestruz, la fuerza de los acontecimientos impone el hecho de que una adecuada justipreciación de todos los factores que están imbricados en el estudio de la cultura y sus manifestaciones demandará de alguna forma no desestimar de manera absoluta el factor socioclasista.

Por suerte ha quedado atrás la época de la estigmatización de algunas manifestaciones culturales que en determinados momentos fueron caracterizadas como expresiones «burguesas» que debían ser rechazadas, o de la promoción vergonzante del «arte proletario» estimulada a través del realismo socialista. Pero igualmente desacertado podrá resultar la superficial consideración de que el mundo contemporáneo ha disuelto tales contradicciones, o que solamente pueden ser comprensibles estas cuestiones para valorar etapas anteriores a la actualmente pretendida

<sup>36</sup> NOAM CHOMSKY y HEINZ DIETERICH: *La sociedad global*, p. 179, Editorial Abril, La Habana, 1997.

«postmodernidad» presuponiendo falsamente que esta última ha superado los ancestrales conflictos del capitalismo. Fredric Jameson ha contribuido a esclarecer la cuestión de *la lógica cultural del capitalismo tardío* al plantear que «lo que se ha dicho acerca de los orígenes de clase de la posmodernidad trae como consecuencia la exigencia de que especifiquemos un tipo más elevado de instancias activas (o más abstracto y global) que los enumerados hasta ahora. Se trata, evidentemente, del capital multinacional: como proceso, puede describirse como una lógica «no humana» del capital.<sup>37</sup>

Toda cultura presupone siempre ejercicio de algún tipo de dominio en su sentido más amplio, incluso aun cuando se admita o no su existencia en el mundo animal, ya sea desde las relaciones productivas, consumo, supervivencia, defensa, reproducción, hasta las recreativas, de juego y de ocio.

Tal dominio no implica que sea interpretada en su versión coercitiva, sino en sus más diversas modalidades que comprenden desde la actividad más contemplativa hasta el ejercicio mental o físico más esforzado.

Una acción culta es aquella que de algún modo presupone un conocimiento de los efectos posibles de la misma aun cuando no se tenga la explicación integral de todas sus reales causas. Dejar a la espontaneidad de las concatenaciones la acción no concebida plenamente es índice de alguna reminiscencia de incultura.

Por tal motivo, sólo una acción libre en la sociedad —cualquiera que sean los parámetros que la circunscriban—, que parta del presupuesto del conocimiento y dominio de sus posibles repercusiones debe ser considerada propiamente culta.

La precisión conceptual de la cultura no puede limitarse a la correlación de este concepto con la naturaleza, sino también con la sociedad. No toda actividad social es propia o necesariamente culta. Y esta distinción es fundamental no solo para la delimitación del objeto de estudio de la antropología cultural como planteaba Alberto Cardín.<sup>38</sup> Solo aquella cuyo objetivo final esté dirigido al perfeccionamiento de la sociedad, a incidir progresivamente en el mejoramiento del orden natural y social

<sup>37</sup> F. JAMESON: *Teoría de la postmodernidad*, p. 330, Editorial Trotta, Barcelona, 1996.

<sup>38</sup> «La distinción fundamental de la que parte la antropología es la que opone cultura y sociedad. Sin esta distinción no hay antropología cultural...» (ALBERTO CARDÍN: «Coda», *El Basilisco*, (12): 4; Oviedo, verano, 1992.)

existente —aun cuando sus resultados puedan ser contraproducentes— debe ser concebida como culta.

El problema se dificulta a la hora de encontrar los jueces que validarán o no el hecho cultural. La dificultad consiste en que tal valoración dependerá significativamente del grado de distanciamiento epocal en que se sitúen los evaluadores.

El mayor o menor grado de objetividad en la justipreciación de un hecho cultural dependerá de muchos factores entre los que sobresale el grado de conocimiento que estos evaluadores tengan del asunto y la temática en cuestión. Pero sobre todo dependerá de si son capaces de medir el efecto positivo o negativo que dicho acontecimiento produjo en el mundo, tanto natural como social a partir del criterio de que el valor superior de lo existente, por lo menos hasta ahora, parece que le sigue reservado al hombre y a la mujer.

Este hecho es innegable aun cuando estos, por lo general, desean ser mucho más humanos ofreciéndole a los animales y a la naturaleza en general un trato más humanizado. Tarea que debe ejercitar incluso antes con la mayoría de sus congéneres que en muchas partes del mundo, especialmente en países subdesarrollados, viven en condiciones *infra-animal* si se comparan con las comodidades de que gozan algunos perros, gatos, etc., en hogares de favorables ingresos.

La cultura expresa el grado de control que posee la humanidad en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo. Ese dominio se ejecuta de manera específica y circunstanciada, por lo que puede ser considerada de manera auténtica cuando se corresponde con las exigencias de diverso carácter que una comunidad histórica, pueblo o nación debe plantearse.

Tal grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su novedad o irrepeticibilidad, sino su plena validez justificada por su concordancia con las demandas de una época histórica en comunidades específicas.

Siempre que el hombre domina sus condiciones de existencia lo hace de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada en la universalidad. A partir del mo-

mento que se produce la comunicación entre hombres con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y «eternizados». Solo aquello que trasciende a los tiempos y los espacios es lo que más tarde es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga.

Debe tenerse presente que la creciente estandarización que produce la vida moderna con los adelantos de la revolución científico-técnica no significa que todas sus producciones deban ser consideradas como manifestaciones auténticas de la cultura. Auténtico debe ser considerado todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales demandas del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de vida, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo.

Ir a la búsqueda de la cultura auténtica de América Latina no significa proveerse de un esquema preelaborado de lo que debe ser considerado auténtico, y luego tratar de acomodar lo específico del mundo cultural latinoamericano como en lecho de Procusto a tal concepto histórico. El problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico, para ir verificando empíricamente si cada manifestación de la cultura de esta región puede ser validada con tal requerimiento. La cultura auténtica es siempre específica y por tanto histórica y debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero, en primer lugar, con las surgidas del mundo propio.

El hecho de que unos pueblos aprendan de otros y se intercambien sus mejores valores alcanzados constituye una premisa inexorable del desarrollo de la cultura. Contribuir a que los pueblos superen todo tipo de hegemonismo o subestimación cultural en relación con otros, constituye una vía de debilitamiento de cualquier forma de relativismo cultural, que favorezca cualquier expresión de racismo o xenofobia, por muy comprensibles o justificadas que pudieran parecer, como en el caso

de las ideologías indianistas que han proliferado en América Latina en los últimos años, especialmente cuando se conmemoró el V Centenario del mal llamado «Descubrimiento de América» y que Alberto Hidalgo, entre otros, ha criticado por los componentes no menos racistas que tales posturas pueden esconder.<sup>39</sup> Estas expresiones de chauvinismo cultural han llegado hasta manifestarse también en la producción filosófica de esa región en algunas variantes de los años setenta de la llamada «filosofía latinoamericana de la liberación» que afortunadamente han sido superadas.

En la medida en que un hecho cultural cualquiera satisfaga exigencias y requisitos circunstanciales y epocales que posibiliten un mayor nivel de humanización de las relaciones sociales cumplirá con el requisito preliminar de lograr su especificidad auténtica y se asegurará un lugar en la cultura universal. Esta, a su vez, no se constituye por la simple sumatoria de formas o producciones culturales regionales o nacionales de mayor trascendencia por cualquier motivo.

Incluso la repercusión de los productos culturales dignos de ser imitados no necesariamente se producen en aquellos pueblos que pueden desempeñar por factores coyunturales hegemónicos de carácter económico o político cierto tutelaje en el proceso histórico mundial. Sencillamente porque estos no pueden desempeñar cabalmente la función paradigmática que por parte de otros pueblos más menesterosos les es solicitada.

En ese proceso de realización de acciones culturales auténticas se va forjando la identidad cultural de una nación, pueblo o región, que aunque puede ser manipulada con los fines ideológicos más disímiles, en definitiva sobrevive y se alimenta de las demandas incumplidas por generaciones incapaces.

Es indudable que el grado de reconocimiento de la identidad cultural es muy disímil entre los distintos pueblos y que aparecen instrumentarios postmodernistas que pretenden atentar

<sup>39</sup> «Las ideologías indianistas, pese a que pueden tener coyunturalmente una función positiva como instrumentos de elevación de la dignidad humana de ciertas etnias tradicionalmente sojuzgadas, deben denunciarse como falsas y puramente ilusorias. Los amerindios deben ser respetados y tratados como iguales desde un punto de vista ético simplemente por ser personas humanas. Nadie tiene privilegio alguno (es más o menos humano) por pertenecer a una etnia, raza, cultura o religión». (ALBERTO HIDALGO: *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia*, p. 123, Editorial Popular, Madrid, 1993.)



contra su cultivo, del mismo modo que el liberalismo decimonónico estimuló el cosmopolitismo, por lo que se hace necesario precisar el más riguroso aparato conceptual para caracterizar sus rasgos.

Por tal razón coincidimos con el criterio de que «la idea de una identidad cultural, en cuanto equivalente a la unidad de aquellas culturas objetivas que pueden ser consideradas como «unidades morfodinámicas», tiene plena significación ontológica, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico»;<sup>40</sup> y añadiríamos que mucho más significado para aquellos pueblos que tienen mayores amenazas sobre su soberanía e independencia y requieren estimular todos los posibles mecanismos de identificación.

Algo que ha sido peculiar en la tradición del pensamiento latinoamericano, y en especial en el filosófico de los últimos tiempos, ha sido el manejo del concepto de cultura y de identidad cultural vinculado a procesos emancipatorios en todos los órdenes de la vida y no sólo en el plano político, aunque ante todo subyace siempre más la intención política en la búsqueda de tal identidad, como ha señalado Enrique Ubieta,<sup>41</sup> que otras inquietudes estrictamente intelectuales.

Por supuesto que esto tiene que ver con la condición especial de estos pueblos de haber sido sometidos a un proceso de colonización y posteriormente de tutelaje neocolonial que ha exigido de su intelectualidad más avanzada una utilización de los conceptos de cultura, identidad cultural, autenticidad cultural, creación cultural, etc., que contribuya como instrumento emancipatorio. Por tal motivo el sociólogo mexicano Pablo González Casanova ha sostenido: «La dependencia de otra cultura no se plantea igual en las colonias del capitalismo y las repúblicas de la letras. Cuando Quevedo escribió: «y hoy de muchos modos

<sup>40</sup> GUSTAVO BUENO: *El mito de la cultura*, ed. cit., p. 176.

<sup>41</sup> «La incesante búsqueda de identidad es reconstructora, rehacedora de lo inmediato, no se trata de una búsqueda que pretenda encontrar algo ya dispuesto, sino que contribuya a la realización histórica del ser. De ahí su permanente trascendencia política. La identidad resultante no es la suma de datos empíricos —costumbres, tradiciones, etcétera— sino un proyecto movedido de nacionalidad que gira indefinidamente en torno a un ideal colectivo cambiante y diverso. No la enuncian los antropólogos, sino los políticos —o al menos, la conciencia política del escritor— y en última instancia, los filósofos». (E. UBIETA: *Ensayos de identidad*, p. 7, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993.)

somos copias si ellos son originales» (*Epístola satírica y censoria*): estaba pensando en la creación frente al clásico. Cuando Mariátegui pide que nuestro pensamiento no sea «calco y copia» está enfrentando una dependencia de origen colonial y de clase. La creación es contra la colonia y el capitalismo». <sup>42</sup>

La cultura se trata de manejar por las fuerzas sociales y la intelectualidad más progresista como arma desalienadora frente a las fuerzas oscurantistas, demagógicas y *etnocentristas*<sup>43</sup> que aprovechan la ignorancia del pueblo y otros «instrumentos culturales» como la manipulación de las conciencias a través de los medios de comunicación masiva para eternizar su privilegiada posición bajo falacias democráticas y otros subterfugios.

En el actual creciente proceso de internacionalización de la vida social, en que los pueblos se conocen cada vez mejor, resulta progresivamente más fácil percatarse de las similitudes y diferencias que subsisten en las culturas de distintos países y regiones. Incluso en un mismo país en ocasiones se aprecia una diversidad tan grande de manifestaciones culturales que pueden poner en tela de juicio reiteradamente el concepto de identidad cultural. Sin embargo, este hecho no puede constituir un obstáculo para que los mejores valores culturales se internacionalicen y los hombres de distintas latitudes y épocas puedan aprender unos de otros y alcanzar mayores niveles de realización civilizada.

Esta será una tarea eterna. El hombre en su perenne evolución biológica y social tendrá en el perfeccionamiento de la cultura uno de los requisitos indispensables para su realización y para la consecución de relaciones más armónicas entre la naturaleza y la sociedad. Si desaprovecha esa oportunidad que le

<sup>42</sup> PABLO GONZÁLEZ CASANOVA (coordinador): *Cultura y creación intelectual en América Latina*, p. IX, Siglo XXI, México, 1984.

<sup>43</sup> «La actitud etnocentrista (con sus particularidades histórico-geográficas: eurocentrismo, italo-centrismo, etc.) consiste sustancialmente en esto: que las formas, contenidos y más generales valores de las culturas de los otros, ajenas o distintas de la propia como suele decirse. Consecuencia: todos los hechos que caben en los propios cuadros mentales, esto es, que aparecen positivos según las propias escalas de medida, son juzgados positivamente; y se consideran como negativos (fuera de la humanidad) todos aquellos que responden a otras concepciones y visiones del mundo.» (A. M. CIRESE: *Cultura hegemónica y culturas subalternas*, p. 3, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997.)

ofrece la cultura, el resultado será fatal tanto para una como para la otra. No hay tal paradoja en afirmar que la cultura salvará al mundo, si el mundo sabe salvar la cultura.<sup>44</sup>



<sup>44</sup>Véase PABLO GUADARRAMA y N. PERELIGUIN: *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1998.