

Presupuestos para una posible filosofía de la cultura¹. Pablo Guadarrama González

Una de las grandes ventajas que posibilita la filosofía es poder volver a analizar ancestrales preocupaciones de la humanidad a partir bases teóricas siempre nuevas, —aunque a la vez cuestionándose la validez de los argumentos, tanto antiguos como modernos, y de esa forma arribar a nuevas conclusiones—, siempre y cuando el análisis 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 en este caso es el de los problemas teóricos del concepto de cultura o lo que también podría considerarse como posibles puntos de partida conceptuales de una filosofía de la cultura². Para David Sobrevilla: “La filosofía de la cultura, es la reflexión filosófica sobre los elementos y la dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos de los mismos y la evaluación y la crítica de dichos fenómenos desde una perspectiva filosófica”.³

Por supuesto que el propio punto de partida del análisis resulta extraordinariamente controvertido, pues la 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 clasificaciones académicas más usuales como especialidades, no deja de atentar contra la especificidad del pensamiento filosófico que desde su surgimiento en la antigüedad se ha rebelado contra cualquier tipo de reducción de su objeto, el cual resulta tan abarcador como es la relación del hombre con el mundo.

Por tanto, primero 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”.⁴ Pero esta posición si bien contribuye a resaltar la indiscutible importancia de esta esfera de preocupación filosófica, tampoco deja resuelto

¹ Publicado en su primera versión en Guadarrama, Pablo y Pereliguin, Nikolai. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1998. pp. 1-31; Guadarrama, P. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Editorial Magisterio. Bogotá. 2006; <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Cultura.pdf>

² Véase: González, Moisés (Compilador). *Filosofía y cultura*. Editorial Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2003.

³ Sobrevilla, David. “Idea e historia de la filosofía de la cultura” en Sobrevilla, David (Editor). *Filosofía de la Cultura, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, Trotta, 2006. p. 19.

⁴ Ramírez, Mario Teo. “La cultura como autoformación del hombre”. *En: Filosofía de la cultura Universidad Michoacana*. San Nicolás de Hidalgo. Morelia. 1995. p. 42.

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». Sabido es que desde distintas disciplinas como la antropología,⁵ la sociología, etc. Se formulan diversas definiciones sobre este término en las que la carga axiológica favorable no se destaca suficientemente, y en su lugar se confunde el contenido conceptual en su radio de acción con cualquier otro fenómeno social.

Esto se puede observar tanto en las grandes personalidades de la antropología como Bronislaw Malinovsky, quien en 1931 consideraba a la cultura simplemente como “la herencia social (...) Es una realidad instrumental que ha aparecido para satisfacer las necesidades del hombre que sobrepasan su adaptación al medio ambiente. La cultura es un todo integrado”⁶.

Algo similar —en cuanto a no distinguir adecuadamente el contenido conceptual de cultura y de sociedad—, ocurre con el no menos prestigioso antropólogo Claude Lévi-Strauss quien en 1958 sostenía: “llamamos cultura a todo fragmento de humanidad o conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la investigación presenta por relaciones a otros conjuntos de variaciones significativas. De hecho, el término cultura se emplea para reagrupar un conjunto de variaciones significativas cuyos límites, según prueba la experiencia, coinciden aproximadamente. El que esta coincidencia no sea nunca absoluta, ni se produzca jamás en todos los niveles al mismo tiempo no debe impedirnos el empleo de la noción de cultura que es fundamental en antropología y posee el mismo valor heurístico que el concepto de aislado en demografía que introduce la noción de discontinuidad”⁷

Por tanto, nada tiene de extraño que algunas definiciones desde la perspectiva de la antropología sean considerablemente imprecisas, pues prácticamente en su contenido conceptual no diferencian adecuadamente un hecho cultural de uno social. Tal pareciera que ambos tienen el mismo contenido teórico, como se observa en la siguiente definición: “En general, la cultura es una especie de tejido social que abarca las distintas formas y expresiones de una sociedad determinada. Por lo tanto, las costumbres, las prácticas, las maneras de ser, los rituales, los tipos de vestimenta y las normas de comportamiento son aspectos incluidos en la cultura. Otra definición establece que la cultura es el conjunto de informaciones y habilidades que posee un individuo”⁸. Como se puede inferir de esta definición no se distingue a qué tipo de informaciones y habilidades se refiere, pues lo mismo entonces estas podrían ser muy favorables a la especie humana y el medio ambiente, como todo lo contrario.

Una adecuada definición de cultura debe partir de una perspectiva epistemológica holista. José Lezama Lima, al tomar en consideración ese fundamental elemento metodológico para su valoración de *La expresión americana* sostenía: “La historia política cultural americana en su dimensión de expresividad, aun con más razones que en el mundo occidental, hay que apreciarla como una totalidad. En el americano que quiera adquirir un sentido morfológico de una integración, tiene que partir de ese punto en que aún es viviente

⁵ “Esta sería el núcleo a partir del cual se desarrollara la *alternativa antropológica del concepto de cultura*: centrada en la idea del relativismo. Este afirma la validez por igual de las costumbres y valores de otros pueblos; el interés por las condiciones que aseguran el mantenimiento del sistema, la idea de que hablamos de una pluralidad de culturas igualmente organizadas para responder a todos los requerimientos de la vida humana.” Neufeld, María. “Crisis y vigencia de un concepto: la cultura en la óptica de la antropología,” Rodríguez, Alain. Álvarez, Daniel. (compiladores). *Sociología de la cultura*, Editorial Félix Varela, la Habana, 2004, Tomo I. pp. 13-14.

⁶ <https://madametafetan.wordpress.com/2010/09/18/quince-definiciones-de-cultura/>

⁷ <https://madametafetan.wordpress.com/2010/09/18/quince-definiciones-de-cultura/>

⁸ Definición de cultura - Qué es, Significado y Concepto <http://definicion.de/cultura/#ixzz40zqKm2GI>

la cultura incaica”.⁹ Al fenómeno de supervivencia del mundo cultural indígena en determinados sectores sociales no solamente populares, entremezclado con otros componentes culturales de raíz muy diversa, en que la modernidad latinoamericana parece confundirse en su mestizaje Nestor García Canclini le ha denominado “cultura híbrida”.¹⁰ Realmente este término tal vez no sea el más preciso para caracterizar la cultura latinoamericana, pues lo híbrido es siempre estéril y por el contrario esta ha sido, es y será significativamente fructífera. Por lo que resulta mas aconsejable considerarla en verdad un producto transcultural, tomado el concepto de Fernando Ortiz, como todas las del orbe.

No cabe duda que una imprecisión sobre el contenido conceptual de los términos cultura y sociedad, no solo implica una debilidad teórica, sino que puede tener significaciones prácticas. Con frecuencia se promueven como productos culturales algunos fenómenos que, en lugar de enriquecer la «condición humana»¹¹, pueden contribuir a envilecerla.

De lo que se desprende que es prudente considerar que “Por otra parte, hay que agregar que la cultura ha llegado a ser objeto de estudio central de un verdadero dominio científico o conjunto de disciplinas: antropología, sociología semiótica de la cultura y, finalmente, culturología. Han pasado los tiempos en que la cultura era definida de una manera

⁹ Lezama Lima, José. *La expresión americana*. Editorial Letras Cubanas. La Habana. 1993. p. 76.

¹⁰ “Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en el área de Mesoamérica y andina) del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluso lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. En casas de la burguesía y de sectores medios con alto nivel educativo de Santiago de Chile, Lima, Bogotá, México y muchas otras ciudades coexisten bibliotecas multilingües, artesanías indígenas, cablevisión y antenas parabólicas, mobiliario colonial, las revistas que informan cómo realizar mejor especulación financiera esta semana con ritos familiares y religiosos centenarios”. García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para salir de la modernidad*. Grijalbo México. 1989. p. 152.

¹¹ “El tema de la *condición humana*, independientemente del hecho de su abordaje teórico explícito o no, para la mayoría de los intelectuales cubanos del siglo XX implica: una condición humana, que no obvia el carácter conflictivo, contradictorio, histórico, social y cultural del hombre, pero tendencialmente reafirma lo humano afirmativo que no degrada; y por consiguiente se opone a cualquier tipo de fatalismo, tanto biologicista, metafísico esencialista como de determinismo economista; lleva a reconocer el permanente perfeccionamiento y desarrollo de tal condición, no sujeta a circunstancias unilaterales, ya sean socioeconómicas, políticas, o ideológicas en general, porque ella encierra lo humano en sus múltiples manifestaciones auténticas; un carácter societario, laborioso, pacífico, cordial, humanista y solidario del hombre en sentido general, que lleva a enfrentar los individualismos y los falsos colectivismos, la agresividad y la violencia, etc.: una valoración del papel gestor y reconstructor de la familia, el colectivo social, las entidades educativas, tanto formales como informales, así como del entorno cultural; considera componentes de la condición humana tanto la racionalidad, el optimismo epistemológico, la creatividad, la libertad, la tolerancia, la eticidad, el amor, la alegría, la felicidad, la ternura, la cordialidad, la cortesía, la amistad, el altruismo, la solidaridad, el disfrute de la paz, la honradez, la modestia, la honestidad. Asimismo el respeto a la familia, la justicia, las instituciones civiles y democráticas, la confianza en la perfectibilidad humana, del mismo modo que la irracionalidad, el sometimiento, el pesimismo, el mimetismo, la intolerancia, la inmodestia, el egoísmo, el odio, la envidia, la discriminación, la tristeza, la agresividad, la violencia, la deshonestidad, la holgazanería, la enemistad, el autoritarismo, la grosería, son sus antítesis; considera la existencia de una dialéctica interacción entre las condiciones materiales de vida de los hombres y la fuerza de su actividad creadora e intelectual, sus convicciones y valores, en la que si bien en ocasiones prevalece una especie de «super-determinación», no se puede olvidar que en la misma medida que las circunstancias hacen al hombre, el hombre hace a las circunstancias para humanizarlas”. Guadarrama, Pablo y Rojas Miguel. “Conclusiones generales sobre el pensamiento cubano del siglo xx ante la condición humana” en Guadarrama, Pablo. (Director de colectivo de autores). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. Tomo III. 2014. p. 594-595. <https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba/tomoIII.pdf>. Véase: Guadarrama, Pablo “Introducción a la condición humana”. University of Miami. https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/ethics/Documents/Cuba/pdf/Condicion-Humana.pdf.

positiva —aunque asumiera otras denominaciones— como la totalidad de la producción espiritual y material de una sociedad, lo cual, en términos científicos, es tan general que no significa nada”¹².

Sin embargo, para algunos determinar con precisión la especificidad del concepto de cultura no es un asunto esencial, al punto que ni siquiera le otorgan mayor importancia a su distinción de la naturaleza. Esto se puede observar en Evelyn Fox Kellner, para quien: “La insistencia en distinguir la naturaleza de la cultura, o lo innato de lo adquirido, es más o menos tan vana como intentar saber si es el músico o el instrumento el que produce la música”.¹³ Este impreciso criterio puede tener nefastas implicaciones, especialmente si sirven para justificar determinadas aberraciones, y hasta crímenes, al poder ese modo ser considerarlos como fenómenos “naturales”.

Se debe tomar conciencia de que cualquier clasificación de especialidades antropológicas, sociológicas, filosóficas, etc., y la 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, algunos presupuestos para una posible filosofía de la cultura.

En la aproximación al conflictivo y polisémico significado del concepto de cultura desempeña un papel significativo los puntos de referencia, perspectivas y objetivos del investigador en cuestión. En nuestro caso, el objeto principal de la mayor parte de nuestras investigaciones ha sido el estudio de algunas de las particularidades del desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina,¹⁴ 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.

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»¹⁵.

¹² Álvarez Álvarez, Luis. García Yero, Olga. *El pensamiento cultural en el siglo XIX cubano*, Ciencias Sociales, La Habana, 2013, p. 2.

¹³ Fox Kellner, Evelyn “¿Se puede explicar la vida?” *En qué piensan los filósofos*. Globus comunicación. Madrid. s.f. p. 40.

¹⁴ Véase: Guadarrama, Pablo. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Editora Política. La Habana. 1986; *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2001; *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2004; *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta. Bogotá. Tomo I y II 2012, Tomo III, 2013; *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro. Santa Clara. 2015; *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Taurus-Pequin Random House. Bogotá. 2016. T.I y II; *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*. Biblioteca Colombiana de Filosofía. Universidad de Santo Tomás. Bogotá. 2017; *Filosofía política humanesimista in América Latina*. Guida Editori. Nápoles. 2018; *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2018; *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Pequin Random House. Bogotá. 2019; *Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2020.

¹⁵ “Se considera que algo es auténtico cuando es posible precisar su identidad, origen y condición real, por lo que se puede certificar su certeza, validez o propiedad.

Existencialmente, lo mismo que su contrario la inautenticidad, se concibe como una de las condiciones básicas del hombre cuando este no deja de ser lo que es (Ortega y Gasset) y se enfrenta a la alienación (Heidegger). Se

Entre esos problemas se destacan el cuestionamiento y desaprobación de la existencia propiamente de una «filosofía latinoamericana», —ya que partimos del presupuesto que la filosofía no se reduce a gentilicios, ni a patronímicos¹⁶— 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 apagadas en los fríos muros de las aulas y academias o en los empolvados anaqueles donde se almacenen sus libros. Por regla general aspiran a

identifica también como lo más profundo en oposición a lo superficial (Jasper).

El problema de la autenticidad y la originalidad de la filosofía, la literatura, el arte, la cultura en Latinoamérica tomó fuerza a partir de la década del cuarenta del siglo XX en los momentos del auge por los estudios sobre la historia de las ideas en esta región.

En el pensamiento latinoamericano se ha vinculado la autenticidad, -aunque se le diferencia- al concepto de *originalidad* en relación a la existencia y cualidades de la filosofía y la cultura propias de esta región.

Si la cultura expresa el grado de dominio que posee el hombre en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo, este 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.

El 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 irrepitibilidad, sino su plena validez.

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 momento 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.

La creciente standarización que produce la vida moderna, con los adelantos de la revolución científico-técnica, no significa que todas sus expresiones deban ser consideradas como manifestaciones auténticas de la cultura.

Auténtico debe ser considerado aquel producto cultural, 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.

La cultura auténtica es siempre específica y por tanto histórica. 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". Guadarrama, Pablo. "Autenticidad". *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biagini Hugo E. y Roig Arturo Andrés. (Directores). UBA. Buenos Aires, 2009. pp. 58-59.

¹⁶ 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. Véase: Guadarrama, Pablo. "Una perspectiva del filosofar en América Latina". *50 años de viaje buscando llegar "a ninguna parte"*. Coordinador Hugo Biagini. *Cuadernos Americanos*. Dossier. Universidad Nacional Autónoma de México. México. No. 160. Abril-junio. 2017. pp. 105-110. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca160-105.pdf>

que, en ocasiones, el carácter esotérico de sus ideas rompa el círculo de los entendidos y encuentre promotores 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, como sucedió con *La ideología alemana* escrita por los jóvenes Carlos Marx y Federico Engels con el objetivo de fundamentar adecuadamente sus postulados teóricos, pero no con fines de divulgación, de ahí que irónicamente al referirse a ella sostenían que la había dejado a la crítica roedora de los ratones¹⁷.

De algún modo todos los intelectuales, especialmente los orgánicos, según Gramsci, aspiran a que sus ideas tengan de alguna forma un efecto en la vida social. No se debe olvidar que Einstein consideraría que no hay nada más práctico que una buena teoría. Lenin por su parte planteaba que sin teoría revolucionaria no es posible la práctica revolucionaria. Ese ha sido un presupuesto básico, de lo que se ha considerado como marxismo, concebido como filosofía de la praxis¹⁸.

Ernesto Guevara, de quien nadie pondrá en duda su actitud práctico-revolucionaria sostuvo: “Hay una cosa que tenemos que entender, nosotros no podemos ser hijos de la práctica absoluta, hay una teoría; que nosotros tengamos algunas fallas, algunos motivos de discusión de algunos de los aspectos de la teoría, bueno, pues, perfecto, para poder hacer eso hay que conocer aunque sea un poquito de la teoría. ahora, inventar la teoría totalmente a base de la acción, eso es un disparate, con eso no se llega a nada¹⁹.”

De todo lo anterior se debe arribar a la conclusión que el análisis teórico de la cultura y en particular algunas de sus expresiones como la cultura jurídica o la cultura política tiene profundas implicaciones prácticas como sostiene Darío Machado: “Estudiar la cultura política de modo sistemático permite precisar mejor la explicación de los comportamientos posibles de la ciudadanía frente a diferentes escenarios, incluso preverlos dentro de ciertos límites. Pero, además de ofrecer información útil de cara a procesos específicos –como pueden ser por ejemplo los electorales, el conocimiento de la cultura política como elemento componente de la personalidad del ciudadano– aporta un caudal de datos que sirven de referentes indispensables para proyectar eficientemente la actividad política, para generar acciones de

¹⁷ “Circunstancias adversas impidieron la terminación e impresión de la obra. «Confiamos el manuscrito, dice Marx, a la crítica roedora de los ratones, de tanto mejor grado cuanto que habíamos conseguido ya nuestro propósito fundamental, el cual no era otro que esclarecer las cosas ante nosotros mismos»”, Roces, Wenceslao. “Nota de la edición alemana”, Marx, Carlos y Engels, Federico. *La ideología alemana*. Edición Revolucionaria. La Habana. 1966. p. 8

¹⁸ “No es tampoco un saber doctrinal filosófico *a priori*. Para la filosofía de la práctica, la prioridad está en la praxis creadora, autodirigida, de los individuos en comunidad. Los creadores del *ethos* cultural de vida, o lo que es lo mismo, los fundadores del Estado, son los trabajadores, las productoras y productores, los cuidadores y cuidadoras que a partir de su praxis culturalmente organizada, desde la vida cotidiana, capilarmente, alumbran vida, perpetúan y reproducen la vida humana, radicalmente social, al reproducir y perpetuar las condiciones materiales de las que depende”. Miras Abarrán, Joaquín. “Gramsci para estos tiempos”. En Vasapollo, Luciano. Monal, Isabel. (compilación). *Con Gramsci en el Alba de Nuestra América. Salir del foso y arrancarse los amargos pesares del corazón*, Ciencias Sociales, 2016, pp. 73-74.

¹⁹ Guevara, Ernesto. “Reuniones bimestrales” (22-2-1964). *El Che en la Revolución Cubana*, Edición del Ministerio de la Industria Azucarera. La Habana. 1966. T. VI. p. 462.

orden político y cultural”²⁰.

Algo similar ocurre con la cultura artística y literaria, pues como parte de la cultura en su sentido más amplio, puede contribuir significativamente también a la toma de conciencia que posibilite buscar alternativas de solución a diferentes expresiones de aguda conflictividad global como el cambio climático o el incremento de niveles de pobreza que generan las políticas neoliberales. Al respecto Pedro Pablo Rodríguez plantea: “En los últimos tiempos el acrecentado dominio del capital transnacional a través de los procesos de globalización ha ido conduciendo a manifestaciones de rebeldía que suelen plantearse la posibilidad de otro mundo que no aumente la exclusión, las desigualdades, la pobreza y el desastre ecológico hacia el que se mueve el planeta. Tal necesidad de pensar desde perspectivas de solidaridad y justicia obliga también a reflexionar acerca de cómo la cultura debe y puede contribuir a semejante proceso. Aclaro de entrada, que no me circunscribo solamente a la cultura artística y literaria, sino que me refiero a la cultura como forma y expresión de la existencia social.”²¹

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. Precisamente estas trascenderán si en primer lugar se expresan las tendencias, rasgos y contradicciones de sus respectivas épocas.

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”²², 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*) que es el hombre. Es decir, no toda la actividad del hombre era

²⁰ Machado, Darío. *Cultura política en Cuba. Una aproximación sociológica*, Casa Editorial Abril, La Habana, 2009, p. 28.

²¹ Rodríguez, Pedro Pablo. *Ensayos de mi mundo*, Ediciones la Memoria, La Habana, 2012, p. 103.

²² Mir, José María. Director de redacción *Diccionario ilustrado latino-español-español-latino*. Editora Bibliograf. Barcelona. 1971. p.119.

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.

Si bien es cierto que no es correcto quedar enjaulados en las celdas de las palabras y el lenguaje²³, como insinuaba Wittgenstein,²⁴ propia de los neopositivistas,²⁵ 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 ellos²⁶.

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 —y aun hoy en 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 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 sobre los orígenes del concepto de cultura en el mundo romano —que no alcanzaría 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.

Investigaciones antropológicas contemporáneas extenderán su concepción a la totalidad de conocimientos, creencias, arte, moral, costumbres, capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad sin gran distinción axiológica que

²³ “Durante mucho tiempo se creyó que el lenguaje era dueño del tiempo, que servía tanto como vínculo futuro en la palabra dada que como memoria y relato; se creyó que era profecía o historia; se creyó también que su soberanía tenía el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad; se creyó que su esencia se encontraba en la forma de las palabras o en el soplo que las hacía vibrar. Pero no es más que rumor informe y fluido, su fuerza está en su disimulo; por eso es una sola y misma cosa con la erosión del tiempo; es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera”. Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Pre-Textos, Valencia, 1993, p. 75.

²⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

²⁵ “Wittgenstein es el verdadero creador de la teoría, tan cara a los neopositivistas, del «análisis lógico del lenguaje» destinada a ocupar el lugar de la filosofía. También es el autor de la teoría de la carencia de significado de todas las proposiciones universales que no se pueden reducir a proposiciones elementales. La demostración de esta tesis tenía que ser la refutación definitiva de toda metafísica; sin embargo, en realidad sirve para poner a la filosofía neopositivista ante cuestiones tan escabrosas como ésta: «¿hay una realidad objetiva?». Esta proposición, para Wittgenstein, simplemente carece de sentido”. Schaff, Adam. *La teoría de la verdad*. Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1964, p. 324.

²⁶ “Nadie debe subestimar el valor de la intención de alcanzar una mayor rigurosidad en el discurso científico, en la precisión del contenido de cada concepto que se utilice y en especial de cada palabra como signo, teniendo siempre en consideración su diferencia epistémica en relación con las imágenes”. Guadarrama, Pablo. *Para qué le sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Editorial Magisterio. Bogotá. 2018.p. 177.

diferencie los propiamente culturales, de todos los productos sociales.

La etología amplió el radio conceptual de la cultura a todo tipo de intercambio de información que se realice por aprendizaje social entre individuos, humanos o no, de una misma especie.

Toda cultura presupone mejoramiento ejercido por algún dominio en su sentido más amplio, ya sea desde las relaciones productivas, consumo, supervivencia, defensa, reproducción, hasta las recreativas, lúdicas y de ocio. Tal dominio no debe ser interpretado como acción coercitiva, sino como actividad ejercida libremente desde la más contemplativa hasta el ejercicio mental o físico más esforzado.

Una acción culta es aquella que de algún modo presupone conscientemente 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 con responsabilidad es índice de alguna reminiscencia de *incultura*.

Solo 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. Aquella praxis cuyo objetivo final esté dirigido al perfeccionamiento de la sociedad, a incidir progresivamente en el mejoramiento del orden natural y social existente, —aun cuando sus resultados puedan ser contraproducentes— debe ser concebida como culta. Según Gabriel García Márquez: “Cuando se habla de cultura, la dificultad principal reside en que esta carece de definición. Para la UNESCO, la cultura es lo que el hombre agrega a la naturaleza. Todo lo que es producto del ser humano. Para mí, la cultura es el aprovechamiento social de la inteligencia humana. En el fondo, todos sabemos qué abarca el término *cultura*, pero no podemos expresarlo en dos palabras”.²⁷

La mayoría de las teorías culturológicas se han desarrollado por lo general en los polos metodológicos del naturalismo y el racionalismo, bien con la absolutización de las necesidades materiales del hombre o bien con la reducción de lo cultural a la esfera de la vida espiritual exclusivamente. Una posible definición integradora de cultura debe considerarla como *el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, permitiéndole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad*²⁸.

Ahora bien, esa comunidad no debe entenderse en un sentido estrecho solo para un reducido número de personas, sino por el contrario debe concebirse en un sentido más universal y por tanto trascendente a otras épocas y circunstancias. Una obra artística, literaria, científica, filosófica, etc., se convierte en clásica, en primer lugar, cuando se corresponde plenamente con su época y por tanto resulta auténtica.

En ese sentido Ernst Bloch ha sostenido: “Toda gran cultura hasta el presente es resplandor de algo logrado, siempre que este algo podía ser conformado en imágenes e ideas en las alturas plenas de perspectiva de la época, es decir, no solo en y para su época”²⁹.

El hombre en su perenne evolución biológica y social tendrá en el perfeccionamiento de su talento³⁰ y la cultura uno de los requisitos indispensables para su realización y para la

²⁷ García Márquez, Gabriel. “El milagro de la creación” en *Mensaje de América. Cincuenta años junto a la UNESCO*. UNAM. México. 1996. p. 112

²⁸ Véase: Guadarrama, Pablo. “Cultura”. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). UBA. Buenos Aires, 2009. pp. 140-141.

²⁹ Bloch, Ernst. *Principio esperanza*. Biblioteca filosófica Aguilar. Madrid. Vol. I p. 3 http://www.elsarbresdefahrenheit.net/documentos/obras/1661/ficheros/67902232_Bloch_E_El_principio_Esperanza_vol_I_1938_1947.pdf

³⁰ Véase: Bermúdez de Castro, José María. *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro*

consecución de relaciones más armónicas entre la naturaleza y la sociedad. Si desaprovecha esa oportunidad que le ofrece la cultura, el resultado será fatal tanto para una como para la otra. No es paradójico en afirmar que la cultura salvará al mundo, si el mundo sabe salvar la cultura.

A partir del criterio de que no todo lo que produce el ser humano es un producto cultural, —pues en ocasiones numerosos fenómenos atentan contra la propia condición humana, la cual es siempre perfectible, a diferencia de que quienes sostienen la existencia de una naturaleza humana o una esencia humana—, afortunadamente se ha ido imponiendo el criterio de que la cultura, siempre presupone la creación de un valor³¹ y no de un antivalor o disvalor y por tanto es consustancial a la condición humana.

El criterio de que el hombre no es un producto acabado, sino que es siempre educable y por tanto perfectible es el que ha prevalecido en lo mejor del pensamiento cubano³² y latinoamericano³³, especialmente desde la Ilustración hasta nuestros días.

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 desplegara 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 emancipadores 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 civilización³⁴, como un

presente. Random House Mondari, Barcelona, 2010.

³¹ Eagleton, Terry. *La idea de cultura*. Paidós. Barcelona. 2001. p. 58.

³² Véase: Guadarrama, Pablo (Director de colectivo de autores). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. Tomo I. 2010; Tomo II 2012 y Tomo III 2014. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba

³³ Véase: “El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana”. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/

³⁴ “*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

instrumento de renovación de la vida social e individual a tenor con las aspiraciones de los enunciados *paradogmas* de igualdad, libertad y fraternidad que proclamará la burguesía ascendente en su marcha por la historia.

En el pensamiento moderno la cultura fue considerada en muchas ocasiones como un don atribuido o no a ciertas personas, o como un conjunto de riquezas materiales o espirituales de determinados pueblos. Aun cuando muchas de tales definiciones indicaban algunos de los rasgos esenciales de la misma, por regla general quedaban limitadas al no comprender el carácter eminentemente social de la condición humana y por tanto de la cultura.

En tanto se viera a esta como una dádiva otorgable o no por las deidades o como el simple producto de lo elaborado por masas humanas despersonalizadas al nivel casi de la bestialidad y no se apreciara en su justa dimensión el papel del momento subjetivo de toda creación humana esas definiciones estarían siempre sometidas al embate de los ataques más destructores.

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 como plantea Vidal Peña “la idea de progreso, además de en su representación como tal idea se plantea como experiencia social”³⁵, 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”³⁶. 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”.³⁷

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 dudas, 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”.³⁸

siempre cultura de algo. De ahí que pasó a significar lo que aún 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. Panikkar, Raimon. “Filosofía y cultura: una relación problemática”. En: *Kulturen der Philosophie*. Edición dirigida por Raúl Fernet-Betancourt. *Concordia Reihe Monographien*. Aachen. 1996. p. 23.

³⁵ Peña, Vidal. “Algunas preguntas acerca de la idea de progreso”. *El Basilisco*. Oviedo. Segunda época. # 15 invierno. de 1993. p. 5.

³⁶ Rousseau, Juan Jacobo. *Obras escogidas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1973. p. 506.

³⁷ *Idem*. p. 505.

³⁸ Kant, Emmanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Reclam. Leipzig. 1968. p. 365.

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 plantea: “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente en su libertad), es la cultura”.³⁹ 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”.⁴⁰

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,⁴¹ consideraría que para este filósofo, “el hombre a diferencia de los animales posee la capacidad de la autoconciencia así como una voluntad libre e ilimitada”.⁴²

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, sin establecer una dicotomía maniquea entre sociedad y naturaleza, sino concibiendo a esta última subsumida en la primera. 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 por la literatura marxista tradicional como reduccionismo biologicista, como fueron considerados usualmente los significativos descubrimientos de la etología.⁴³

Aunque Marx y Engels no dieron al concepto de cultura un tratamiento específico, —incluso utilizaron el término en pocas ocasiones⁴⁴— y mucho menos tuvieron la pretensión

³⁹ *Ídem.* p. 367.

⁴⁰ *Ídem.* p. 370.

⁴¹ Véase: Thom, Martina. *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.

⁴² Thom, Martina. *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Inmanuel Kants.* Deusche Verlag der Wissenschaften. Berlin. 1980. p. 52.

⁴³ “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 Reproductive Behaviour.* 1970. p. 11). Con ello han ido llevando a cabo un programa originariamente bosquejado por Darwin”. Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía.* Tomo II Ariel. Barcelona. 1994. p. 1150.

⁴⁴ 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” Kloskowska, Antoanina. “El concepto de cultura en Carlos Marx” *En: Cultura, ideología y sociedad. (Antología de estudios marxistas sobre la cultura).* Editorial Arte y Literatura. La Habana, 1975. p. 15.

de elaborar una filosofía de la cultura. Es sabido el rechazo de ambos tanto de una filosofía de la historia, una filosofía de la naturaleza, incluso de una filosofía en el sentido de la metafísica tradicional, a partir de muchos 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 aun 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 Tylor (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”.⁴⁵ Nada tiene de extraño entonces su escasa utilización por parte de Marx.

Es conocido que intentos similares se pretendieron con múltiples esferas del saber y la actividad humana, pues la tergiversada visión omnicomprensiva 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. Hoy en día se han convertido en referencias obligadas en la literatura referida a la cuestión.

Tanto Plejanov, como Lukács, Lenin, Gramsci, Mariátegui, Trotsky, y hasta Mao —quien llegó a invocar una Revolución Cultural de características muy sui géneris en nombre del marxismo— forman parte de los que desde presumidas perspectivas marxistas⁴⁶, asumieron

⁴⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología cultural*. Ciencias Sociales. La Habana. 1970.p.320.

⁴⁶ “Es conocido que Marx en una entrevista para un diario en inglés a la pregunta si él era marxista, respondió en francés que precisamente él no era marxista. Muchos críticos del socialismo y del marxismo utilizan esta expresión de Marx para desprestigiarlo y presentarlo como alguien retractado o avergonzado de lo que había pensado o propuesto. no hay nada más alejado de la verdad que tal tergiversación. Pues, jamás Marx se retractó de sus extraordinarios descubrimientos científicos y mucho menos de su postura revolucionaria, crítica del capitalismo y propugnadora del ideario socialista y comunista orientado hacia la gestación de una sociedad más equitativa y humana. Todo parece indicar que su respuesta en francés se debió a que le interesaba que esta se divulgara bien en Francia, donde se había propagado la denominación de marxista para aquellos que, como su yerno, el cubano Pablo Lafargue, se presentaban a sí mismos como los ‘marxistas’ o discípulos de Marx, quien según ellos había descubierto todas las leyes universales de la historia. Ante tal exageración, Marx con justificada modestia, argumentaría que él no había realizado un descubrimiento de semejante envergadura, sino que su contribución se limitaba a la determinación del mecanismo económico de la moderna sociedad capitalista especialmente en Europa occidental, como también le argumentaría en otra entrevista a un historiador ruso. A este último le recalcaría que aquellos que le atribuían que él había descubierto todas las leyes de la historia universal le hacían demasiado honor, pero también daño. Sería en parte también Engels el que planteó que la doctrina debía llevar el nombre de marxismo. Engels se consideraba a sí mismo solamente como un hombre de talento que le había tocado desempeñar el papel de segundo violín, pues a su juicio, Marx era un genio y sus dos descubrimientos esenciales, la plusvalía y la concepción materialista de la historia, eran razón suficiente para afirmar con razón que ‘Su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra’. A la vez Engels apuntaba que ‘Marx era el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo’, pero inmediatamente destacaba que ‘(...) si pudo tener muchos adversarios, apenas tuvo un solo enemigo personal’. En realidad, debe siempre destacarse la extraordinaria labor de Engels en orientar

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 particular Gramsci le dedicaría especial atención al tema de la cultura pues a su juicio la lucha por el socialismo era como lo debe ser toda revolución auténtica⁴⁷ un

a Marx hacia los estudios de la economía política, cuando este último en su juventud dedicaba mayor atención a temas filosóficos de carácter antropológico. nadie debe dudar el valor y la significación filosófica del pensamiento de Engels independientemente de algunas simplificaciones. Lo cierto es que el término de marxismo quedó reconocido y divulgado ya en la misma época en que Marx vivía a pesar de su desacuerdo con él. Algo similar parece que ocurrió con el de leninismo, que el propio Lenin nunca admitió. Entonces, ¿de dónde surgiría el denominado marxismo-leninismo? Este se formula después de la muerte de Lenin, con el auspicio de Stalin, quien, dado su extraordinario culto a la personalidad, propició de inmediato que se creara el Instituto de Marxismo-Leninismo-Stalinismo, propiciador del materialismo dialéctico —incorrectamente atribuido a la creación de Marx y Engels— con sus nefastas consecuencias, no solo para la filosofía, sino para la concepción y la práctica del primer ensayo de construcción del socialismo en el mundo. Debe tenerse presente que si bien en la Antigüedad y hasta inicios de la modernidad fue común utilizar el nombre de filósofos para denominar algunas posturas filosóficas relevantes como el platonismo, aristotelismo, tomismo, kantismo, hegelianismo, etc., ya en la época de Marx y Engels comenzaba a ponerse fin a esa tendencia, por lo que no ha sido común que surgiesen posteriormente denominaciones tales como deweyismo, nietzschismo, husserlianismo, russellianismo o heideggerianismo en lugar de como se conocen las respectivas concepciones de filósofos como Dewey, Nietzsche, Husserl, Russell o Heidegger, esto es, pragmatismo, vitalismo, fenomenología, neopositivismo o existencialismo. Parece que la filosofía es cada vez más reacia tanto a los patronímicos como a los gentilicios, por lo que no existe propiamente ninguna que haya tenido un exclusivo origen endógeno, o sea, dentro de las exclusivas fronteras de un pueblo sin nutrirse de los aportes del pensamiento de otros, como en ocasiones han pretendido algunos hiperbolizadores de los aportes de la cultura occidental. Por eso Aristóteles reconoció el aporte de los egipcios y los gimnosofistas de la antigua India como le comunicó a Alejandro Magno, del mismo modo que Diógenes Laercio reconoció la existencia de filosofía, mucho antes que los griegos en los pueblos del Medio oriente y su influencia sobre la cultura helénica. Si eso sucedió en la Antigüedad, cuando los intercambios culturales eran mucho más limitados, mucho menos se puede admitir a partir de la modernidad autarquías filosóficas y nacionalismo estrecho que lleven a aceptar como propiamente válidos los términos de filosofía alemana, inglesa, francesa, española, etc., ignorando las recíprocas influencias de pensadores de unos países sobre otros. Del mismo modo resulta algo cuestionable admitir la existencia de una filosofía cubana, colombiana, venezolana o latinoamericana, en lugar de reconocer la existencia de producción filosófica en Cuba, Colombia, Venezuela o Latinoamérica del mismo modo que en Alemania, Inglaterra, Francia, España o Europa. El marxismo —entendiéndose bajo este término tanto una filosofía como una teoría económica, sociológica, política de extrovertida o culpable confesión ideológica— ha constituido una síntesis teórica de una época y como salto cualitativo superador del pensamiento filosófico anterior de la humanidad que ha continuado desarrollándose con éxitos y fracasos, aciertos y errores por discípulos y seguidores de aquellos, no solo en Europa sino en otras regiones del orbe, como en África. Es imposible analizar la historia de esta concepción ignorando a intelectuales y a dirigentes revolucionarios como Joseph Dietzgen, Pablo Lafargue, Jorge Plejanov, Vladimir Ilich Lenin, rosa Luxemburgo, León Trotsky, Georgy Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, etc. Del mismo modo que fuera del contexto europeo a Mao Tse Tung, ho Chi Minh, Amílcar Cabral, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Antonio García Nosa, Rodney Arismendy, Adolfo Sánchez Vázquez, etc. Pero también sería poco honesto pensar que todos desarrollaron de manera similar la teoría marxista o que esta no ha tenido tropiezos, obstáculos que salvar, momentos de retrasos, de dogmatismos, de anquilosamiento”. Guadarrama, Pablo. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2018.p. 24-26.

⁴⁷ “Nos hemos referido al gobierno y al poder como instancias diferenciadas, pero ¿a qué instancia responde la cultura, entendida como el conjunto de valores, sentidos y significados que la sociedad crea? La cultura dominante es la de la clase dominante. Pero usualmente llamamos «cultura oficial» a la que «promueve» el gobierno, y la confundimos con la que genera el poder. Este es invisible, y predetermina nuestra mundovisión. En el mundo en que vivimos, la clase dominante es la burguesía, y su cultura controla todos los espacios trasnacionales de “recreación”. Por eso, a veces, la llamada cultura “oficial” funciona como contracultura. Quiero detenerme en este punto. Un gobierno revolucionario es de hecho un gobierno disidente; la cultura que promueve (a ciegas, instintivamente) es, a escala global, una contracultura que se enfrenta a la cultura oficial dominante. Aunque un gobierno revolucionario, como

eminentemente un cambio cultural, que a su vez tiene incidencias en todas las esferas de la sociedad⁴⁸.

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 propiamente marxistas, según el «marxómetro» que se asuma, como es el caso de Adorno, Marcuse, Sartre o Habermas.

Resultaría impropio desconocer aquellas ideas más originales y aportadoras tanto de un grupo como del otro, independientemente de que sea 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-leninismo⁴⁹ se

poder, puede burocratizarse, inmovilizarse, retroceder, y producir valores ajenos u opuestos a los que proclama o desea. En los países este-europeos sus sociedades no pudieron o no supieron crear una auténtica cultura socialista. En cambio, la cultura o la seudocultura que genera el poder global se colaba por los intersticios de su razón revolucionaria”. Ubieta, Enrique. *Cuba: ¿revolución o reforma?*, Casa Editorial Abril, La Habana, 2012, pp. 67-68.

⁴⁸“Ahora bien, la propia revolución política trae en su seno transformaciones cognitivas y epistemológicas en la esfera del comportamiento, de los actores políticos, por lo cual, la reflexión científica sobre la política deviene imprescindible para la conjugación acertada entre la estrategia y la táctica ante las relaciones poder, y ante las perspectivas y límites que ofrecen e imponen los otros procesos revolucionarios involucrados”. Fung, Thalía. “La Revolución Cubana ¿fuente alternativa para una Ciencia Política Tercermundista?,” en *Marx ahora. Revista internacional*, La Habana, No. 8, 1999, p. 30.

⁴⁹ “Es conocido que Marx en una entrevista para un diario en inglés a la pregunta si él era marxista, respondió en francés que precisamente él no era *marxista*. Muchos críticos del socialismo y del marxismo utilizan esta expresión de Marx para desprestigiarlo y presentarlo como alguien retractado o avergonzado de lo que había pensado o propuesto. En verdad no hay nada más alejado de la verdad que tal tergiversación. Pues, jamás Marx se retractó de sus extraordinarios descubrimientos científicos y mucho menos de su postura revolucionaria, crítica del capitalismo y propugnadora del ideario socialista y comunista orientado hacia la gestación de una sociedad más equitativa y humana. Todo parece indicar que su respuesta en francés se debió a que le interesaba que esta se divulgara bien en Francia, donde se había propagado la denominación de *marxista* para aquellos que, como su yerno el cubano Pablo Lafargue, se presentaban a sí mismos como los «marxistas» o discípulos de Marx, quien según ellos había descubierto todas las leyes universales de la historia. Ante tal exageración, Marx con justificada modestia, argumentaría que él no había realizado un descubrimiento de semejante envergadura, sino que su contribución se limitaba a la determinación del mecanismo económico de la moderna sociedad capitalista especialmente en Europa Occidental, como también le argumentaría en una carta a un historiador ruso. A este último le recalcaría que aquellos que le atribuían que él había descubierto todas las leyes de la historia universal le hacían demasiado honor, pero también daño.

Sería Engels el que planteó que la doctrina debía llevar el nombre de *marxismo*. Engels se consideraba a sí mismo solamente como un hombre de talento que le había tocado desempeñar el papel de segundo violín, pues a su juicio, Marx era un genio y sus dos descubrimientos esenciales la plusvalía y la concepción materialista de la historia eran razón suficiente para afirmar con razón que su nombre viviría a través de los siglos, y con él su obra. A la vez Engels apuntaba que Marx era el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo, pero inmediatamente destacaba que sí pudo tener muchos adversarios, apenas tuvo un solo enemigo personal. En realidad, debe siempre destacarse la extraordinaria labor de Engels en orientar a Marx hacia los estudios de la economía política cuando este último en su juventud dedicaba mayor atención a temas filosóficos de carácter antropológico. Nadie debe dudar el valor y la significación filosófica del pensamiento de Engels independientemente de algunas simplificaciones. Lo cierto es que el término de *marxismo* quedó reconocido y divulgado ya en la misma época en que Marx vivía a pesar de su desacuerdo con él. Algo similar parece que ocurrió con el de *leninismo* que el propio Lenin nunca admitió. Entonces, ¿de dónde surgió el denominado *marxismo-leninismo*? Este se formula después de la muerte de Lenin, con el auspicio de Stalin, quien, dado su extraordinario culto a la personalidad, propició de inmediato que se creara el Instituto de Marxismo-Leninismo-Stalinismo,

insistía en que este había “sido el primero en resolver científicamente el problema de la cultura y de su contenido histórico social”⁵⁰, 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 el stalinismo, 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 abordar el asunto cuando la hecatombe los arrastró y ya se

propiciador del *materialismo dialéctico* –incorrectamente atribuido a la creación de Marx y Engels– con sus nefastas consecuencias, no solo para la filosofía sino para la concepción y la práctica del primer ensayo de construcción del socialismo en el mundo.

Debe tenerse presente que si bien en la antigüedad y hasta inicios de la modernidad fue común utilizar el nombres de filósofos para denominar algunas relevantes posturas filosóficas como el platonismo, aristotelismo, tomismo, kantismo, hegelianismo, etc., ya en la época de Marx y Engels comenzaba a ponerse fin a esa tendencia, por lo que no ha sido común que surgiesen posteriormente denominaciones tales como *deweyismo*, *nietzschenismo*, *husserlianismo*, *russellianismo* o *heideggerianismo* en lugar de como se conocen las respectivas concepciones de filósofos como Dewey, Nietzsche, Husserl, Russell o Heidegger, esto es, pragmatismo, vitalismo, fenomenología, neopositivismo o existencialismo.

Parece que la filosofía es cada vez más reacia tanto a los patronímicos como a los gentilicios, por lo que no existe propiamente ninguna que haya tenido un exclusivo origen endógeno, o sea dentro de las exclusivas fronteras de un pueblo sin nutrirse de los aportes del pensamiento de otros, como en ocasiones han pretendido algunos hiperbolizadores de los aportes de la cultura occidental. Por eso Aristóteles, reconoció el aporte de los egipcios y los gimnosofistas de la antigua India como le comunicó a Alejandro Magno, del mismo modo que Diógenes Laercio reconoció la existencia de filosofía mucho antes que los griegos en los pueblos del Medio Oriente y su influencia sobre la cultura helénica. Si eso sucedió en la Antigüedad, cuando los intercambios culturales eran mucho más limitados, mucho menos se puede admitir a partir de la modernidad autarquías filosóficas y nacionalismo estrechos que lleven a aceptar como propiamente válidos los términos de filosofía alemana, inglesa, francesa, española, etc., ignorando las recíprocas influencias de pensadores de unos países sobre otros. Del mismo modo resulta algo cuestionable admitir la existencia propiamente de una filosofía cubana, colombiana, venezolana o latinoamericana, en lugar de reconocer la existencia de producción filosófica en Cuba, Colombia, Venezuela o Latinoamérica del mismo modo que en Alemania, Inglaterra, Francia, España o Europa.

El marxismo, entendiéndose bajo este término tanto una filosofía como una teoría económica, sociológica, política de extrovertida o culpable confesión ideológica ha constituido una síntesis teórica de una época y como salto cualitativo superador del pensamiento filosófico anterior de la humanidad que ha continuado desarrollándose con éxitos y fracasos, aciertos y errores por discípulos y seguidores de aquellos no solo en Europa sino en otras regiones del orbe. Es imposible analizar la historia de esta concepción ignorando a intelectuales y a dirigentes revolucionarios como Joseph Dietzgen, Pablo Lafargue, Jorge Plejanov, Vladimir Ilich Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Georgy Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, etc. Del mismo modo que fuera del contexto europeo a Mao Tse Tung, Ho Chi Minh, Almírcal Cabral, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Antonio García Nosa, Rodney Arismendy, Adolfo Sánchez Vázquez, etc. Pero también sería poco honesto pensar que todos desarrollaron de manera similar la teoría marxista o que esta no ha tenido tropiezos, obstáculos que salvar, momentos de retrasos, de dogmatismos, de anquilosamiento. Uno de los objetivos del análisis que iniciamos es demostrar que el devenir del marxismo no ha discurrido por una amplia avenida, sino que su recorrido ha tenido y tiene aún altibajos, zigzagueos, lagunas, retrocesos, etc.” Guadarrama, Pablo. *Marxismo y antimarxismo en América Latina, Crisis y renovación del socialismo*, Editorial El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela, Caracas, T. I. 2012, pp. 31-32; Ciencias Sociales. La Habana. 2018. pp.24-26.

⁵⁰ Rosental, M. y P. Iudin, *Diccionario filosófico abreviado*. Editora Política. La Habana. 1964. p. 104.

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 trabajos⁵¹.

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”,⁵² tal vez a tenor con la utopía concreta que pensaba Marx de que en el futuro habrá una sola ciencia: la ciencia del hombre.

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*”⁵³, 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”,⁵⁴ aun cuando toda idea de concepción de la cultura siempre deberá presuponer contar con el inevitable fermento biológico consustancial al hombre.

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 humanista práctica era que el hombre fuese cada vez mejor y puso todos sus empeños redentores en ese fin.

Tal «humanismo práctico»⁵⁵ 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”⁵⁶. 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

⁵¹ Véase: Rodríguez Ugidos, Zayra. *Filosofía, ciencia y valor*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1985; Fabelo, José Ramón. *Práctica, conocimiento y valoración*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1989.

⁵² Fernández Tresguerres, Alfonso. “Conferencia en la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, en el I Encuentro Hispano-Cubano de Filosofía”. Santa Clara, Cuba. 1994.

⁵³ Fernández Tresguerres, Alfonso. “Sociobiología...por qué no”. *El Basilisco*. no. 5. Oviedo. mayo-junio 1990. p. 96.

⁵⁴ Fernández Tresguerres, Alfonso. “Antropología y agresión. Notas para un análisis filosófico”. *El Basilisco*. Oviedo. n. 3. enero-febrero. 1990. p. 26.

⁵⁵ Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach—, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: Guadarrama, Pablo. “Humanismo y marxismo”. Marx Vive. IV. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2006. pp. 209-226; *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*. Colectivo de autores. Camilo Valqui Cachi y Cutberto Pastor Bazán. (Coordinadores). Ediciones EON-Universidad Autónoma de Guerrero. México. DF. 2011. pp. 313-332. <http://es.scribd.com/doc/90507863/Cmilo-v-C-El-Marxismo-Critico>

⁵⁶ Martí, José. *Obras Completas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1975. p. 22.

a los pueblos latinoamericanos después de lograda la independencia. Por eso durante su estancia en México, afirmaba: “Es natural que en la guerra se lucha 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”⁵⁷. Sin embargo, su optimismo realista en su concepción antropológica 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, 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”.⁵⁸

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 esta 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 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 sobre *El concepto de naturaleza en Marx* Alfred Schmidt sostiene que

⁵⁷ *Ídem.* p. 219.

⁵⁸ París, Carlos. *El animal cultural*. Crítica. Barcelona. 1994. pp. 29-30.

“(…) 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”⁵⁹ 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”.⁶⁰

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 él desempeña la cultura como mediación.

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 algunas de sus planteamientos —como puede ser la existencia de prostitución entre los pingüinos de la Antártida— ha conducido a nuevas posturas inquisidoras 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...”⁶¹

Para 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*”⁶². 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 ampliación 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”,⁶³ de la cual no excluye a la de los animales.

Similar criterio sostiene el genetista italiano Luca Cavalli-Sforza al plantear: “Hoy sabemos que muchos animales tienen también su cultura, hacen invenciones y descubrimientos y los transmiten a sus descendientes. De modo que este afán de los 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”.⁶⁴ 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 qué tipo sea, sino toda información y que esta se realice por medio del aprendizaje.

⁵⁹ Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI. México. 1983. p. 43.

⁶⁰ *Idem*. p. 45.

⁶¹ Bueno, Gustavo. “La etología como ciencia de la cultura”. *El Basilisco*. Oviedo. n. 9. Verano. 1991. p. 3.

⁶² *Ídem*. p. 21.

⁶³ Mosterín, Jesús. *Filosofía de la cultura*. Alianza Universidad. Madrid. 1993. p. 16.

⁶⁴ Cavalli-Sforza, Luca, *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*. Crítica. Barcelona. 1994. p. 224.

Nadie duda que los animales aprenden, pero no todo lo que aprenden es 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 faltaran 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 actividad 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 la demerita, así como «humanización de las guerras»– demuestra que no siempre se tiene en debida consideración que cultura y sociedad son conceptos de diferentes contenidos. Lo que constituyen calamidades o catástrofes sociales no deben ser reivindicadas como actividades cultas, al menos si se desea conservar algo de la carga axiológica positiva que originariamente le atribuyeron al término cultura los antiguos habitantes del Lacio.

Si todo tipo de traslado de información y todo tipo de aprendizaje deba 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,⁶⁵ no se trata que el resultado simplemente quede avalado por

⁶⁵ “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 (Popper, K. *Miseria del historicismo* 1956). Pero en verdad la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clase de hechos, conjuntos de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad y todos los hechos (juntos) no constituyen aun la

una visión dialéctica, sino que sea más apropiado para la búsqueda de la *differentia esspecifica* del concepto de cultura.

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”⁶⁶. 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”.⁶⁷

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 las causas de la arraigada defensa incluso de la condición humana de aborígenes esclavizados así como la dignidad cultural de las creaciones 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. Esto hace a Heinz Dieterich Steffan 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”.⁶⁸

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. Como sostiene Rigoberto Pupo: “Sin embargo, la cultura no constituye una entidad abstracta fuera de las clases. Si la cultura es producción del hombre socio históricamente determinado, es lógico que las sociedades o naciones divididas en clases trasciendan sus ideologías a la cultura. (...) Esto no significa en modo alguno ideologizar en grado extremo la concepción de la cultura que conlleve obligatoriamente a caer en las posiciones del sociologismo vulgar, tan criticado por Lenin al referirse a aquellos investigadores que reducían todo análisis de la complejidad social a este tipo de lucha.

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.” Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo. México. 1967. pp, 55-56.

⁶⁶ Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica. Barcelona. 1996. p 123.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Chomsky, Noam y Steffan, Heinz Dieterich. *La sociedad Global*. Editorial Abril. La Habana. 1997. p. 179.

Tampoco mucho menos significa negar los valores culturales universales⁶⁹.

En la actualidad, especialmente después del derrumbe del socialismo, 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 «postmodernidad» presuponiendo falsamente que ésta última ha superado los ancestrales conflictos del capitalismo⁷⁰.

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”.⁷¹

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 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 posibilitan la comprensión de un hecho cultural. De ahí que José Martí sostuviese que: “Ser cultos es el único modo de ser libres”.⁷²

En definitiva, la acción de la cultura demanda alguna forma de liberación contra

⁶⁹ Pupo, Rigoberto. “Globalización de la cultura, equidad y justicia social”. En Fung, Thalia. (Coordinadora científica). *El mundo contemporáneo en crisis*, Editorial Universitaria Félix Varela, La Habana, 2013, p.181.

⁷⁰ Guadarrama, Pablo. *Humanismo, marxismo y postmodernidad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1998, p. 160.

⁷¹ Jameson, Frederic. *Teoría de la postmodernidad*. Editorial Trotta. Barcelona. 1996. p. 330.

⁷² Martí, José. “Maestros ambulantes”. *La América*, Nueva York, mayo 1884, en *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales. La Habana 1976, T. VIII, p. 289.

diferentes formas de opresión y enajenación, tal como sostiene Raúl Fonet-Betancourt: “[...] la historia de la evolución de cada cultura debe ser interpretada siguiendo el hilo conductor de la dialéctica de opresión y liberación, o sea, en el sentido de una dialéctica que caracteriza sobre todo el desarrollo al interior de los “límites” de las culturas (propias). Las culturas no solamente conocen muchas tradiciones y muchas alternativas para su desarrollo “propio”. Del mismo modo, conocen muchos lugares sociales. Es más, su diversidad interior tiene qué ver básicamente con las diferencias sociales de sus miembros. Para ser breve, existe un ‘arriba’ y un ‘abajo’ en las culturas, el cual indica que las culturas ni suponen homogeneidad social ni la establecen en el transcurso de su desarrollo. En otras palabras, hay que interpretar las culturas según las tensiones y las contradicciones que traen consigo las diferentes situaciones sociales de sus miembros, y que frecuentemente tienen por consecuencia la división entre una cultura de las élites y una cultura del pueblo o de la “gente simple”, siendo la primera aquella que se presenta en público (televisión, medios, etc.), como visiblemente dominante, mientras que la segunda es marginalizada e incluso ignorada a veces por completo como cultura. Desde el punto de vista de la dialéctica de opresión y liberación, la contradicción entre pobre y rico es así parte de la génesis de cada cultura⁷³”.

Pero tan nefasta resulta dicha posición, como aquella que pretende desconocer la incidencia de la estratificación social, y en particular la existencia de las clases sociales, en el devenir de la historia y en las sociedades contemporáneas.

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.⁷⁴ Solo aquella cuyo objetivo final esté dirigido al perfeccionamiento de la sociedad, a incidir progresivamente en el mejoramiento del orden natural y social 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 de época 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

⁷³ Fonet-Betancourt, Raúl. *Filosofía intercultural. Concordia*, Verlagsgruppe Mainz, Aachen, 2009, Band 49, p. 42.

⁷⁴ “La distinción fundamental de la que parte la antropología es la que opone cultura y sociedad. Sin esta distinción no hay antropología cultural (...)”. Cardín, Alberto. “Coda”. *El Basilisco*. Oviedo. n. 12. verano de 1992. p. 4.

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 irrepitibilidad, 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 momento 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 standarización 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 ahistórico.

El problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico en lo que Manuel Antonio Garretón denomina adecuadamente espacio cultural latinoamericano⁷⁵, para después ir verificando empíricamente si cada manifestación de la cultura de esta región pueda 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 de 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 proliferaron en América Latina, 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 esconder⁷⁶. 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

⁷⁵ Véase: Garretón, Manuel. A. (Coordinador) *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2000.

⁷⁶ “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”. Hidalgo, Alberto. *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia*. Editorial Popular. Madrid. 1993. p. 123.

“filosofía latinoamericana de la liberación”⁷⁷ 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 instrumentales postmodernistas que pretenden atentar 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 es posible coincidir 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”.⁷⁸ Añadiendo a lo que tiene mucho más significado para aquellos pueblos que tienen mayores amenazas sobre su soberanía e independencia y requieren estimular todos los posibles mecanismos de identificación.

Es indudable que el grado de reconocimiento de la identidad cultural es muy disímil entre los distintos pueblos, como sugiere Miguel Rojas Gómez⁷⁹, y aparecen concepciones posmodernistas que pretenden atentar 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.

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 emancipadores 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 Ubieta⁸⁰, que otras inquietudes estrictamente intelectuales.

⁷⁷ Véase: Guadarrama, Pablo. (Director del Colectivo de autores). *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Editorial. El Búho. Bogotá. 1993.

⁷⁸ Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. edición citada. p. 176.

⁷⁹ “Se define y expresa que la identidad cultural es una categoría omniabarcadora y compleja, que como identidad en la diferencia contiene, en correlación, la mismidad y la alteridad, el yo y el otro, de aquí su carácter inclusivo, representando una identidad colectiva como horizonte de sentido, con capacidad de autor reconocimiento y distinción, la cual caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio del ser humano; expresando el quehacer del hombre en el proceso de creación y re-creación comunicativa; la cual, como síntesis de múltiples determinaciones o dimensiones, comporta un universal concreto-situado, es decir, un aquí y ahora, respondiendo a las preguntas qué he sido, qué soy y qué papel habré de desempeñar en el presente y el futuro”. Rojas Gómez, Miguel. *Identidad cultural e integración*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2011, p. 57.

⁸⁰ “La incesante búsqueda de identidad es reconstructora, re hacedora 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

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 tutela 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 emancipador. Por tal motivo el sociólogo mexicano Pablo González Casanova ha sostenido que: “La dependencia de otra cultura no se plantea igual en las colonias del capitalismo y las repúblicas de las letras. Cuando Quevedo escribió: «y hoy de muchos modos somos copias si ellos son originales» (*Epístola satírica y censoria*) estaba repensando 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”.⁸¹

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 etnocentristas⁸² 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 tiempos de globalización supuestamente postmoderna, 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 época puedan aprender unos de otros y alcanzar mayores niveles de realización civilizada.

“En el viraje del siglo —plantea Renato Ortiz— percibimos que los hombres se encuentran interligados, independientemente de sus voluntades. Todos somos ciudadanos del mundo, pero no en el antiguo sentido de cosmopolita, de viajero, sino de ciudadanos mundiales, aun cuando no nos traslademos, lo que significa decir que el mundo llegó hasta nosotros, penetró en nuestro cotidiano. Lo curioso es que una reflexión sobre la globalización sugiere, a primera vista y por su amplitud, alejarse de las particularidades; si lo global envuelve todo, las especificidades se encontrarían perdidas en su totalidad. Sin embargo, sucede justamente lo contrario: la mundialización de la cultura se revela a través de lo contrario.”⁸³

Las transformaciones que se han operado en el mundo globalizado no deben ser reducidas a la standarización de la vida que ya se operaba en el mundo desde el nacimiento

ahí su permanente trascendencia política. La identidad resultante no es la suma de datos empíricos -costumbres, tradiciones, etc.- sino un proyecto movido de nacionalidad que gira indefinidamente en torno a un ideal colectivo cambiantes y diversas. No la enuncian los antropólogos, sino los políticos -o al menos, la conciencia política del escritor- y en última instancia, los filósofos.” Ubieta, Enrique. *Ensayos de identidad*. Editorial Letras Cubanas. La Habana. 1993. p. 7.

⁸¹ González Casanova, Pablo. *Cultura y creación intelectual en América Latina* (Coordinador). Siglo XXI. México. 1984. p. IX.

⁸² “La actitud etnocentrista (con sus particularidades histórico-geográficas: eurocentrismo, italo-centrismo, etc.) consiste sustancialmente en esto: que las formas, contenidos y más general 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”. Cirese, Alberto Mario. *Cultura hegemónica y culturas subalternas*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1997. p. 3.

⁸³ Ortiz, Renato. *Mundialización y cultura*. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2004. p. 17.

de la modernidad y en particular después de la revolución industrial. Pues como plantea Jesús Martín-Barbero: “Ahora nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en la cultura de la modernidad-mundo que es una nueva manera de estar en el mundo, es decir, de la que hablan los profundos cambios producidos en el mundo de la vida, en el trabajo, en la pareja, en el vestido, en la comida, en el ocio. O en los nuevos modos de inserción y percepción del tiempo y espacio, con todo lo que ellos implican de descentralización que concentra poder y desarraigo, empujando la hibridación de las culturas. Ligados estructuralmente a la globalización económica pero sin agotarse en ella, se producen fenómenos de mundialización de imaginarios ligados a músicas e imágenes que representan estilos y valores desterritorializados a los que corresponden también nuevas figuras de la memoria”.⁸⁴

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 de poder entre la naturaleza y la sociedad. Si desaprovecha esa oportunidad que le 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.

⁸⁴ Martín-Barbero, Jesús. “Cultura y globalización”. En: *Cultura, análisis cultural y educación*. UNAD. Bogotá. S. f. p. 389-390.