

El concepto de cultura en la comprensión de la interrelación entre la paz y el poder *The concept of culture in the understanding of interrelation between peace and power*

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ*

Resumen

La filosofía es un valioso instrumento para para analizar su propia historia, sus métodos, su proyección humanista y de un fenómeno cultural en su conexión con la paz y el poder de las instituciones. La cultura refleja 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, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad. La cultura constituye un elemento esencial para contribuir a la toma de conciencia respecto al poder de las instituciones para prevenir los peligros del cambio climático y las amenazas permanentes de nuevos conflictos bélicos justificados para combatir el terrorismo en los que se prolonga el círculo vicioso de la violación de los derechos humanos.

Palabras claves: filosofía, cultura, paz, poder, pensamiento latinoamericano.

Abstract

Philosophy is a valuable instrument for analyzing its own history, its methods, its humanistic projection and a cultural phenomenon in its connection with the peace and power of institutions. Culture reflects the degree of man's domination of the conditions of life of his being, of his concrete historical mode of existence, which equally implies control over his conscience and all his spiritual activity, enabling him a greater degree of freedom and Benefit to your community. Culture is an essential element in raising awareness of the power of institutions to prevent the dangers of climate change and the permanent threats of new warlike conflicts to combat terrorism in which the vicious circle of rape is prolonged of human rights.

Keywords: philosophy, culture, peace, power, latinamerican thought.

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Leipzig. Doctor en Ciencias. Cuba. Doctor Honoris Causa en Educación Perú. Profesor de Mérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Santa Clara. Cuba. Actualmente es profesor en la Maestría en Estudios Políticos Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Colombia y en la Maestría Internacional en Ciencias Políticas de la Universidad Católica de Colombia en convenio con la Università degli Studi di Salerno.

Si se pretende lograr una precisa determinación del papel de la cultura en la interrelación entre la paz y el poder de las instituciones en el pensamiento filosófico y político latinoamericano es necesario antes precisar algunas de las determinaciones del concepto de cultura.

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

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

A la filosofía, al igual que a la ética y la política se le pueden atribuir múltiples funciones que explican por qué tantos hombres en distintas épocas y circunstancias se han dedicado a su cultivo.¹

Las filosofías son creaciones humanas cultivadas con intenciones, por supuesto, humanas, aun cuando sus efectos en la vida política, científica, jurídica, educativa, etc., no siempre, como en otras tantas ocasiones, coincidan con las aspiraciones que las motivan. Incluso en aquellos pensadores en que los elementos agnósticos, pesimistas, misantrópicos o nihilistas hayan aflorado en mayor medida, no puede descartarse de antemano la intención epistemológica de comprensión de la naturaleza y la conducta humana que ha servido de base a tales concepciones.

Toda filosofía se ha concebido a sí misma, por lo general, como una propuesta superior no solo para conocer mejor el mundo, incluyendo al hombre mismo, sino también para orientar el perfeccionamiento del comportamiento humano y proponer formas más adecuadas de organización de la vida política y social. Si las filosofías renuncian a la intención de intervenir

¹ Entre esas funciones de la filosofía se pueden destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes:

1. La *cosmovisiva*, que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo incluyendo los de su propia vida, y pronosticar su desarrollo.
2. La *lógico-metodológica*, que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico.
3. La *axiológica*, cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos.
4. La función *hegemónica*, orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida.
5. La *práctico-educativa*, cuya misión es que el hombre se transforme, se cultive, se supere, se desarrolle.
6. La *emancipadora*, que hace factible su relativa liberación y desalienación.
7. La *ética*, que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta.
8. La *ideológica*, destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc.
9. La *estética*, que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones.

Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la *humanista*, cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del permanente e inacabado proceso de humanización del *homo sapiens*, a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral”. Guadarrama, Pablo. ¿Para qué filosofar? Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Universidad del Zulia. Maracaibo. No. 30. 1998. p. 109; *Filosofía y sociedad*. Editorial Félix Varela. La Habana. 2000. T. I. p. 44.

activamente en el perfeccionamiento de la conducta humana en todas las esferas de la sociedad política y la sociedad civil, dejan de ser filosofías.

Según Gabriel Vargas Lozano: “La filosofía implica libertad de pensamiento y de palabra, proporciona instrumentos para el empleo de una buena argumentación, fomenta la igualdad, y el respeto al pluralismo, plantea la duda metódica sobre los grandes problemas, ejerce la crítica a los poderes establecidos, forma espíritus libres y reflexivos como antídoto al fanatismo y contribuye a la formación del ciudadano ejercitando su capacidad de juicio”².

De tal modo que la filosofía debe constituir un adecuado instrumento para autoanalizarse, es decir para valorar su propia historia, sus métodos, su proyección humanista y en particular la especificidad de lo que debe considerarse un fenómeno cultural en la valoración de la articulación entre la paz y el poder de las instituciones.

En tal misión la filosofía contribuye a fundamentar teóricamente el pacifismo como una forma de poder social ya que según Gabriela Bianco: “Dentro de la defensa de la paz, el pacifismo desarrolla formas de resistencia civil no violenta, planteando el desarme progresivo, la reconversión de la industria militar, la desaparición de los ejércitos como medio para resolver los conflictos, impulsando ese «poder social» que, mientras lucha contra la marginación social, propugna el trabajo y una vivienda digna, lucha contra el racismo y la xenofobia, fomenta una auténtica cultura para la paz”³:

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

Por supuesto que el propio punto de partida del análisis resulta extraordinariamente controvertido, pues la propia consideración de una filosofía de la cultura, del mismo modo que una filosofía de la historia, del arte, de la religión, de la moral, del derecho, etc., por muy reconocibles que sean en las clasificaciones académicas más usuales como disciplinas, no deja de atentar contra la especificidad del pensamiento filosófico que desde su surgimiento en la antigüedad se rebela contra cualquier tipo de reducción de su objeto que resulta tan abarcador como es la relación del hombre con el mundo.

Por tanto, primeramente se debe ganar en claridad en relación con las propias limitaciones o el carácter convencional del concepto "filosofía de la cultura" si se toma en consideración que por la vía derivada del mismo podrían ser analizados innumerables problemas que otras disciplinas 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 especialidades 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 el

² Vargas Lozano, Gabriel. *Filosofía, ¿ para qué?. Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*. ITACA Universidad Autónoma Metropolitana. Itztapalapa. México. D.F. 2012. p. 28

³ Bianco, Gabriela. “Pacifismo”. En Biagini H. y Roig, A.A. (Directores). *Diccionario de pensamiento alternativo, Adenda*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015.p. 390.

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.

asunto, pues siempre las demás disciplinas filosóficas reclamarán también con razón su autonomía y consideración independiente, en lugar de subordinarse a la filosofía de la cultura.

Por supuesto que tal cuestionamiento dependerá mucho también de lo que se entienda por "cultura". Pero aun así habrá que tomar conciencia de que cualquier clasificación de especialidades filosóficas, y subordinación jerárquica entre ellas, por justificada que sea desde la perspectiva docente o investigativa al delimitar sus objetos respectivos de estudio, de algún modo atentarán 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.

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 generalmente, el objeto principal de investigación ha sido el estudio de algunas de las particularidades del desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina, 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.

Entre esos problemas se destacan el cuestionamiento y desaprobación de la existencia propiamente de una "filosofía latinoamericana", – ya que se parte del presupuesto que la filosofía no se reduce a gentilicios, ni a patronímicos – 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.⁵

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 que a veces el carácter esotérico de sus ideas rompa el círculo de los entendidos y encuentre traductores eficaces en discípulos, comentaristas, etc., que hagan asequible y utilizable el producto de su ardua faena intelectual.

Ha sido lógica preocupación de este tipo de intelectual trascender estos predios para que su pensamiento se convierta en elemento de juicio activo en los distintos sujetos sociales que se encargan de impulsar la historia en cada momento histórico. Incluso en aquellos casos en que se llegan a escribir obras que no tienen intenciones inmediatas de publicación, esto se

⁵ 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. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. Bogotá. Tomo I. 2012. pp. 71-126.

hace básicamente como ejercicio intelectual para preparar tesis más robustas que satisfagan mejor al autor y puedan cumplir su futuro efecto socializador.

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

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

Quienes se han planteado los escollos teóricos del concepto de cultura lo han hecho de una forma más o menos consciente a tenor con estos presupuestos: a) satisfacer las exigencias del rigor académico imperante hasta su momento, b) tratar de socializar sus ideas a fin de demostrar su eficacia, y 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"⁶, 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*)⁷ que es el hombre. Es decir, no toda la actividad del hombre era considerada propiamente culta, pues frente al concepto de *cultus* también manejaban el de *incultus* refiriéndose no sólo a un lugar sin cultivar, sino también a lo desaliñado, tosco, ignorante, grosero, descuidado, sin arte así como a todo lo que evidenciara ignorancia, descuido, abandono, negligencia, etc.⁸

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

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

⁶ Mir, José María. (Director de redacción). *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*, Editora Bibliograf. Barcelona. 1971. p. 119.

⁵ *Idem*, p. 470.

⁸ *Idem*, p. 243.

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 alcanzara 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 o Lao Tse en China.

Un pensamiento teocéntrico como el de la larga Edad Media no estimularía reflexiones y desarrollos sustanciales sobre el concepto de cultura, pues producto del "olvido" consciente de muchas de las conquistas cognoscitivas de la filosofía grecolatina sobre las potencialidades del hombre, este quedó mutilado por las "oscuras" fuerzas del destino teleológicamente preestablecidas. Por otro lado una sociedad tan cerrada, férreamente estructurada y jerarquizada y una economía tan autárquica como la feudal no constituyeron premisas favorables para que se 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 por la ilustración alemana como en el caso de Herder (*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 civilización⁹, como un

⁹ “Cultura animi” es acaso una de las mejores definiciones de la filosofía [Cicero. *Tusculanae disputationes*, II, 13]. La palabra significa cultivo (cura, curatio, cultus), implicando honor y veneración. La cultura era siempre cultura *de* algo. De ahí que pasó a significar lo que aun se quiere decir cuando se habla de un hombre cultivado, y fue por intermedio de ‘civilización’ como ‘cultura’ pasó a tomar la

instrumento de renovación de la vida social e individual a tenor con las aspiraciones de los enunciados “*paradogmas*”, – entiéndanse estos como las falacias de la modernidad tales como 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 humana¹⁰ y por tanto de la cultura.

En tanto se viera a la cultura como una dádiva otorgable o no por las deidades o como el simple producto de lo elaborado por masas humanas despersonificadas 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» social¹¹, 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 vicios¹². Este criterio se basaba en la idea de que “los hombres son perversos, pero serían peores aun si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios¹³. 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.

acepción corriente hoy en día”. Panikkar, R. “Filosofía y cultura: una relación problemática”. en *Kulturen der Philosophie*. Edición dirigida por Raúl Fornet-Betancourt. Concordia Reihe Monographien. Aachen. 1996. p. 23.

¹⁰ Aun cuando el término *condición humana* en el pensamiento filosófico latinoamericano no aparece regularmente con frecuencia en cuanto a su utilización explícita, sin embargo prevalece por lo general ideas más próximas a este concepto, – dado el contenido histórico, dialéctico, circunstancial que este encierra, – que al de una fatal *naturaleza humana* o una inaprensible *esencia humana*. Indudablemente el contenido conceptual del término *condición humana* parece poseer una dimensión mucho más objetiva, realista e histórica y por tanto mucho más concreta y dialéctica que las restantes formulaciones más tendientes a hipostasiar los rasgos fundamentales que caracterizan al ser humano. Véase: Guadarrama, Pablo. “Introducción” a Colectivo de autores. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2011.

¹¹ Peña, Vidal. “Algunas preguntas acerca de la idea de progreso”. *El Basilisco* (Oviedo). Segunda época. No 15 invierno de 1993.p. 5.

¹² Rousseau, Juan Jacobo. *Obras Escogidas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1973.p. 506.

¹³ *Idem*, p. 505.

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"¹⁴.

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"¹⁵. 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"¹⁶.

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,¹⁷ considera que para este filósofo, "el hombre a diferencia de los animales posee la capacidad de la autoconciencia así como una voluntad libre e ilimitada"¹⁸.

Mientras que por esta vía las fronteras entre la naturaleza y la sociedad trataban de ser precisadas lo mejor posible, como lo evidencia la conocida diferenciación hecha por Marx entre la mejor abeja y el peor arquitecto, 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 debe subestimar en modo alguno toda una elaboración teórica de confrontación entre el llamado *marxismo occidental* y la variante de lo que se consideró usualmente por la literatura marxista de procedencia soviética como reduccionismo biologicista, como fueron considerados usualmente los significativos descubrimientos de la etología¹⁹.

¹⁴ Kant, Emmanuel. *Kritik der Urteilkraft*. Reclam. Leipzig. 1968. p. 365.

¹⁵ *Idem*, p. 367.

¹⁶ *Idem*, p. 370.

¹⁷ 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.

¹⁸ Thom, Martina. *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Inmanuel Kants*. Deusche Verlag der Wissenschaften. Berlin. 1980. p.52

¹⁹ "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

Aunque Marx y Engels no dieron al concepto de cultura un tratamiento específico, – incluso utilizaron el término en pocas ocasiones²⁰ – y mucho menos tuvieron la pretensión de elaboración de una *filosofía de la cultura*. Es sabido el rechazo de ambos, tanto a una presunta *filosofía de la historia*, una especulativa *filosofía de la naturaleza*, incluso a una *filosofía* en el sentido de la metafísica tradicional. Lamentablemente a partir de ciertas interpretaciones sesgadas de la concepción materialista de la historia, se fueron infiriendo por algunos de sus discípulos y seguidores determinadas 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 Londrés*. 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”²¹. 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 omnicomprendiva que se le pretendió dar a la obra de Marx, por algunas interpretaciones de su pensamiento entre las cuales sobresalen algunas interpretaciones del llamado "materialismo dialéctico", llevaron a la construcción artificial del marxismo como un sistema filosófico tradicional, muy a disgusto de las pretensiones originales de los fundadores de dicha teoría.

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

Otros intelectuales identificados con el marxismo fueron aportando paulatinamente sustanciales ideas a la conformación de una concepción materialista de la cultura y hoy en día se convierten en referencia obligada 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 generis en nombre del marxismo –, forman parte de los que desde presuntas perspectivas marxistas, asumieron el análisis del problema, casi siempre condicionados por exigencias prácticas de la lucha revolucionaria como se destila de muchos de los planteamientos de algunos de ellos.

En otros casos un tratamiento filosófico del problema de la cultura fue emprendido por otros intelectuales cuyos nexos con el marxismo fueron marcados y significativos,

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.

²⁰ “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, A. “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 y p. 22.

²¹ Lévi-Straus, Claude. *Antropología cultural*. Ciencias Sociales. La Habana. 1970. p. 320.

independientemente de su consideración o no como marxistas como es el caso de Adorno, Marcuse, Sartre o Habermas.

Resultaría impropio desconocer aquellas ideas más originales y aportativas 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-leninismo se insistía en que este había "sido el primero en resolver científicamente el problema de la cultura y de su contenido histórico social"²², con lo que se ignoraban o subestimaban múltiples aportes de científicos y filósofos, tanto anteriores como posteriores a Marx, al estudio de la cultura.

Algo que limitó las posibilidades de desarrollo de una deseable interpretación marxista del concepto de cultura fue precisamente la errónea consideración de que el problema estaba definitivamente resuelto para la teoría marxista a través de una interpretación simplificadora y forzada de la concepción materialista de la historia. De tal modo se hacían aparentemente innecesarias nuevas investigaciones sobre el asunto, como sucedía con otros aspectos filosóficos o científicos abandonados por el pensamiento marxista, tal como en su momento ocurrió con la sociología durante la época stalinista, o como siguió manifestándose la indiferencia o subestimación de la axiología, la etología, la cibernética, 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 por lo que ya era tarde. A partir de los años ochenta la axiología fue un terreno en el cual algunos investigadores cubanos de formación marxista le dedicaron especial atención y comenzaron a elaborar algunos trabajos sobre los valores²³.

Mientras que en lo referido a la etología se puede considerar que los resultados de estas investigaciones científicas ni siquiera llegaron a producir en 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",²⁴ 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*"²⁵, 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*"²⁶, aun cuando toda idea de concepción de la cultura siempre deberá presuponer contar con el inevitable fermento biológico consustancial al hombre.

²² Rosental, M. y Iudin, P. *Diccionario filosófico abreviado*. Editora Política. La Habana. 1964. p. 104.

²³ Véase: Rodríguez Ugidos, Zayra. *Filosofía, ciencia y valor*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1985; Fabelo, J. R. *Práctica, conocimiento y valoración*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1989.

²⁴ Fernández Tresguerres, Alfonso. "Conferencia en la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas", Santa Clara, Cuba. durante el I Encuentro Hispano-Cubano de Filosofía (1994).

²⁵ Fernández Tresguerres, Alfonso. "Sociobiología...¿ por qué no?". *El Basilisco*. no. 5. Oviedo. mayo-junio 1990. p. 96.

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

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

Tal *humanismo práctico*²⁷ o práctica del humanismo quedó plasmado en otras múltiples ocasiones en su amplia obra escrita, pero se apreció especialmente en el 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"²⁸. Así imbuía el criterio ya consolidado en él de que había que propiciar las actitudes provechosas y cargadas de bondad en el hombre, en lugar de estimular la ferocidad que también latía en él.

Esa ferocidad la había apreciado en las cruentas guerras intestinas que desangraban a los pueblos latinoamericanos después de lograda la independencia. Por eso durante su estancia en México, afirmaba: "Es natural que en la guerra se 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"²⁹. 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 como en el caso de la guerra. De ahí que el concepto de paz debe ser propiciador del proceso de humanización del hombre y de confianza en el poder de las instituciones para asegurarla.

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 la paz y 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 *infracumana*, en el sentido de una condición inferior en la escala evolutiva al ser humano, sino con la carga axiológica negativa equivalente 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

²⁷ 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. p. 209-226; *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*. Colectivo de autores Valqui Cachi. Camilo y Pastor Bazán, C. (Coordinadores). Ediciones EON-Universidad Autónoma de Guerrero. México. DF. 2011. p. 313-332. <http://es.scribd.com/doc/90507863/Cmilo-v-C-El-Marxismo-Critico>

²⁸ Martí, José. "Nuestra América". *Obras Completas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1975. p. 22.

²⁹ *Idem*. p.219.

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 ecológico³⁰.

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 ambas “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 y el poder de sus instituciones.

En su análisis sobre *El concepto de naturaleza en Marx* Alfred Schmidt sostiene que “(...) para Marx la historia del desarrollo cósmico y biológico sólo constituye el fundamento científico natural de su concepción de la historia, pero su principal terreno de aplicación es la historia de la sociedad”³¹ 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 recíprocamente³².

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

³⁰ París, Calos. *El animal cultural*. Crítica. Barcelona. 1994. p. 29-30.

³¹ Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI. México. 1983. p. 43.

³² *Idem*. p. 45.

planteamientos – como puede ser la existencia de prostitución entre los pingüinos de la Antártida – ha conducido a nuevas posturas inquisitoriales respecto a los logros de esta ciencia.

Resulta en cierto modo comprensible esa inadecuada atención a la etología en los entonces 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..."³³.

Al valorar las propuestas que Bueno formula en sus planteamientos respecto a las repercusiones de los resultados de esta ciencia para el concepto de cultura, puede considerarse como punto de partida válido su criterio según el cual "la Etología se extiende por la totalidad del Reino de la Cultura, pero sin agotar la integridad de sus contenidos, muchos de los cuales son esenciales a la propia idea de cultura: *totus sed non totaliter*"³⁴. 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"³⁵, del cual no excluye al de los animales.

Similar criterio sostiene el genetista italiano Luca Cavalli-Sforza al plantear "Hoy sabemos que muchos animales tiene también su cultura, hacen invenciones y descubrimientos y los transmiten a sus descendientes. De modo que este afán de los antropólogos ha quedado superado por los hechos: los hombres no tiene el monopolio de la cultura. Aunque no somos los únicos animales culturales, seguimos siendo los *más* culturales"³⁶. 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. Nadie duda que los animales aprenden, pero muchos dudan de que todo lo que aprenden sea beneficioso incluso a su propia existencia como especie. Tampoco nadie pone en entredicho que todo ser humano normal es capaz de aprender y enseñar, del mismo modo que no siempre el contenido del aprendizaje y la enseñanza resulten beneficiosos o no al género humano.

Primero, si la cultura abarca toda y cualquier forma de información entonces habrá que admitir que existen los hombres "cultos", que almacenan en su memoria los números premiados en la lotería de cada día del año, los nombres y números del directorio telefónico de una ciudad, el nombre dirección y número de identidad de todos los estudiantes de una universidad o de las placas de los coches de todos los vecinos del barrio. Por supuesto que no 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

³³ Bueno, Gustavo. "La etología como ciencia de la cultura". *El Basilisco*. Oviedo. N. 9. Verano. 1991. p. 3.

³⁴ *Idem*. p. 21.

³⁵ Mosterín, Jesús. *Filosofía de la cultura*. Alianza Universidad. Madrid. 1993. p. 16.

³⁶ Cavalli-Sforza, Luca. *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Crítica. Barcelona. 1994. p. 224.

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 a la paz y al mejoramiento de la humanidad – 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 cuenta que cultura y sociedad son conceptos de diferentes contenidos y lo que puede admitirse como calamidad o incluso catástrofe social no tiene necesariamente que ser reivindicada como una actividad culta, al menos si se desea conservar algo de la carga axiológica positiva que originariamente le atribuyeron los antiguos habitantes del Lacio.

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

Tal criterio se desprende cuando se opera con la realidad y en este caso con la sociedad como una totalidad abstracta en la cual deben ser incluidos todos y cada uno de los “hechos sociales”, a la vieja usanza positivista, en tanto que si se concibe a la sociedad como una *totalidad concreta*,³⁷ no se trata que el resultado simplemente quede avalado por una visión dialéctica sino que sea más apropiado para la búsqueda de la *differentia specifica* 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

³⁷ “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, Karl. *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 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.

secularización que envuelve, desde luego, la ‘disolución’ de la idea teológica”³⁸. 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.”³⁹

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 puede explicar el porqué de la arraigada defensa de los derechos, de los cuales ya tenían plena conciencia⁴⁰, y de la condición humana de aborígenes y africanos. Estos fueron esclavizados y subestimada la dignidad cultural de sus creaciones materiales y espirituales. De ahí la reivindicación de la tan cuestionada identidad cultural acechada por el peligro de la globalización que hacen a Heinz Dieterich Steffan y Noam Chomsky 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”⁴¹.

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 verdadera comprensión de un hecho cultural. Estos últimos alcanzan una mayor trascendencia cuando propician la paz y el poder de sus instituciones.

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. Después del derrumbe del socialismo en Europa se ha hecho usual considerar que la cuestión de la estratificación social y sus efectos sobre cualquier tipo de fenómeno inherente al desarrollo social resultan obsoletos.

Pero la realidad es algo testaruda y a pesar de la tendencia prevaleciente en muchos sectores intelectuales, incluso anteriormente marxistas o de izquierda⁴², – especialmente en América Latina⁴³– 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

³⁸ Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. Editorial Prensa Ibérica. Barcelona. 1996. p. 123.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Véase: Guadarrama, Pablo. “Democracia y los derechos humanos en los pueblos originarios de América”. XIV Simposio Internacional de Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. Cuba. 2014. pp. 330-356; *Cuadernos Americanos*. UNAM. México. 2014. N. 149. pp. 135-147. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4926962>

⁴¹ Chomsky, Noam y Steffan, Heinz Dietrich. *La sociedad Global*. Editorial Abril. La Habana. 1997. p. 179.

⁴² Véase: Guancho, Julio Cesar y Torres Santana, A. *Por la izquierda*, La Habana, ICAIC, 2013.

⁴³ Véase: Fonet-Betancourt, Raúl. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés. 2001; 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, 2014 y Tomo II, 2015. <http://www.elperroylarana.gob.ve/images/libros-pdfs/AM-VolumenI.pdf>

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 capitalismo.

Fredric Jameson ha contribuido a esclarecer la cuestión de *la lógica cultural del capitalismo tardío* al plantear que "lo que se ha dicho acerca de los orígenes de clase de la posmodernidad trae como consecuencia la exigencia de que especifiquemos un tipo más elevado de instancias activas (o más abstracto y global) que los enumerados hasta ahora". Se trata evidentemente, del capital multinacional: como proceso, puede describirse como una lógica "no humana "del capital"⁴⁴.

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 y en lugar de propiciar la paz y el poder de sus instituciones puede hacer todo lo contrario.

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

La precisión conceptual de la cultura no puede limitarse a la correlación de este concepto con la naturaleza, sino también con la sociedad. No toda actividad social es propia o necesariamente culta. Y esta distinción es fundamental no solo para la delimitación del objeto de estudio de la antropología cultural como planteaba Alberto Cardín⁴⁵. 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 epocal en que se sitúen los evaluadores.

⁴⁴ Jameson, Fredric. *Teoría de la postmodernidad*. Editorial Trotta. Barcelona. 1996. p. 330.

⁴⁵ "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.

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-animales, si se comparan con las comodidades de que gozan algunos perros, gatos, etc., en hogares de favorables ingresos.

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

Tal grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su novedad o 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 latinoamericano*⁴⁶, para después ir verificando empíricamente si cada manifestación de la

⁴⁶Véase: Garretón, Manuel. A. (Coordinador) *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2000.

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 y propiciadora de los poderes que propician la paz.

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, que estimulan al odio, la violencia y las guerras.

Por muy comprensibles o justificados que algunos racismo de reacción pudieran parecer, como en el caso de la discriminación de los blancos por algunos afro-descendientes o de las ideologías indigenistas 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 esconder⁴⁷. Estas expresiones de chauvinismo cultural han llegado hasta manifestarse también en la producción filosófica de esa región en algunas variantes de los años setenta de la llamada “filosofía latinoamericana de la liberación” que afortunadamente han sido superadas⁴⁸.

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

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

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

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

⁴⁷ “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.

⁴⁸ Véase: Guadarrama, Pablo. Director del Colectivo de autores. *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Editorial. El Búho. Bogotá. 1993.

Por tal razón coincidimos con el criterio de que: "la idea de una identidad cultural, en cuanto equivalente a la unidad de aquellas culturas objetivas que pueden ser consideradas como "unidades morfodinámicas", tiene plena significación ontológica, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico"⁴⁹, a lo que añadiríamos, y mucho más significado para aquellos pueblos que tienen mayores amenazas sobre su soberanía e independencia y requieren estimular todos los posibles mecanismos de identificación.

Algo que ha sido peculiar en la tradición humanista del pensamiento latinoamericano, y en especial en el filosófico⁵⁰ de los últimos tiempos, ha sido el manejo del concepto de cultura y de identidad cultural vinculado a procesos emancipatorios en todos los órdenes de la vida y no sólo en el plano político, aunque ante todo subyace siempre más la intención política en la búsqueda de tal identidad, como ha señalado Enrique Ubieta⁵¹, que otras inquietudes estrictamente intelectuales.

Por supuesto que esto tiene que ver con la condición especial de estos pueblos de haber sido sometidos a un proceso de colonización y posteriormente de 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: "La dependencia de otra cultura no se plantea igual en las colonias del capitalismo y las repúblicas de la letras. Cuando Quevedo escribió: 'y hoy de muchos modos 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"⁵².

La cultura se trata de manejar por las fuerzas sociales y la intelectualidad más progresista como arma desalienadora frente a las fuerzas oscurantistas, demagógicas y *etnocentristas*⁵³ 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.

⁴⁹ Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. ed. cit. p. 176

⁵⁰ Véase: Guadarrama, Pablo. *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998.

⁵¹ "La incesante búsqueda de identidad es reconstructora, rehacedora de lo inmediato, no se trata de una búsqueda que pretenda encontrar algo ya dispuesto, sino que contribuya a la realización histórica del ser. De ahí su permanente trascendencia política. La identidad resultante no es la suma de datos empíricos - costumbres, tradiciones, etcétera., - sino un proyecto movetizo de nacionalidad que gira indefinidamente en torno a un ideal colectivo cambiante y diverso. No la enuncian los antropólogos, sino los políticos - o al menos, la conciencia política del escritor - y en última instancia, los filósofos" Ubieta, Enrique. *Ensayos de identidad*. Editorial Letras Cubanas. La Habana. 1993. p. 7.

⁵² González Casanova, Pablo. *Cultura y creación intelectual en América Latina* (Coordinador). Siglo XXI. México. 1984. p. IX.

⁵³ 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, A. M. *Cultura hegemónica y culturas subalternas*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1997. p. 3.

En el actual creciente proceso de internacionalización de la vida social en tiempos de globalización postmoderna⁵⁴, 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.”⁵⁵

Las transformaciones que se han operado en el mundo globalizado no deben ser reducidas a la *estandarización* de la vida que ya se operaba en el mundo desde el nacimiento 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”.⁵⁶

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 fortalecer el poder de sus instituciones, así como su realización en condiciones propicias de paz y para la 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 hay tal paradoja en afirmar que la cultura salvará al mundo, si el mundo sabe salvar la cultura. Esta constituye un valioso elemento para contribuir a la toma de conciencia respecto al poder de las instituciones para prevenir los peligros del cambio climático y las amenazas permanentes de nuevos conflictos bélicos⁵⁷ justificados para combatir el terrorismo⁵⁸ en los que se prolonga el círculo vicioso de la violación de los derechos humanos⁵⁹.

⁵⁴ Véase: Guadarrama, Pablo. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Editorial Magisterio. Bogotá. 2006.

⁵⁵ Ortiz, Renán. *Mundialización y cultura*. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2004. p. 17.

⁵⁶ Martín-Barbero, Jesús. “Cultura y globalización” en *Cultura, análisis cultural y educación*. UNAD. Bogotá. S.f. p. 389-390.

⁵⁷ Véase: Pardo Rueda, R. *La historia de las guerras*. Penguin Random House, Bogotá, 2015.

⁵⁸ Véase: Calveiro, P. *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Siglo XXI, México, 2012.

⁵⁹ Véase: Valles J. A. Editor, *Los conflictos armados contemporáneos. Construcción de la paz y derechos humanos*, Catarata, Madrid, 2013.

En la época contemporánea debido al proceso de globalización creciente de la vida social el concepto de cultura no sólo se amplía en su contenido e incluye cada vez nuevos elementos que anteriormente eran considerados exclusivamente de algunos pueblos, por lo que la universalidad de la misma no solo se enriquece, sino que se le reconocen nuevas determinaciones que lo complementan en mayor medida.

Para la teoría social el concepto de cultura es uno de los más importantes. Con su ayuda se revela y describe la propia esencia del desarrollo social a diferencia del natural. La cultura debe ser vista como una de las categorías sociológicas y filosóficas de mayor significación que porta en sí la unidad dialéctica de lo social universal y lo social-específico de la realidad histórica en el proceso de su desarrollo.

El estudio de la cultura debe hacerse simultáneamente teniendo en consideración tanto el pasado como la actualidad; tanto la individualidad, la personalidad como la colectividad, los grupos sociales, las clases y la sociedad en su totalidad.

Al analizar determinadas esferas de aplicación del concepto de cultura se puede apreciar que incluso hasta el pasado siglo XX la mayoría de las teorías culturoológicas se habían desarrollado por lo general en los polos metodológicos del naturalismo y el racionalismo. Esto es, bien con la absolutización de las necesidades "materiales" del hombre o bien con la reducción de lo cultural a la esfera de la cultura espiritual exclusivamente.

La multiplicidad de posiciones metodológicas con su correspondiente dispersión de criterios es algo muy característico en las teorías contemporáneas de la cultura y en especial en diversas formulaciones de la filosofía de la cultura.

Los presupuestos materialistas para el estudio de los fenómenos de la cultura fueron elaborándose desde la ilustración en pensadores como Rousseau, Helvecio, Montesquieu, etc., que pusieron su atención sobre el significado de determinados componentes materiales en el desarrollo histórico y posteriormente quedaron mucho más establecidos en las obras de Marx y algunos de sus continuadores.

Esta concepción enjuicia críticamente la complejidad contradictoria de los fenómenos que abarca la cultura y toma como seguro cimiento de su construcción teórica a la producción de bienes materiales y espirituales de cada época histórica determinada. De tal modo queda incluido el propio hombre como producto de sus circunstancias. De ahí que la concepción materialista de la historia no presenta al hombre como un simple resultado, sino como un ser que mediante su actividad consciente a cada paso enriquece a la larga la cultura. Aun cuando en ocasiones algunos individuos en particular la empobrezcan con su actividad irracional. Pero el balance final de la historia siempre se inclina en sentido positivo.

La cultura humana de los últimos milenios indefectiblemente ha estado marcada por las diferentes modalidades de la lucha de clases y lo seguirá estando mientras estas subsisten. Si bien este elemento constituye uno de los fundamentales a tener en cuenta en el análisis de la cultura, de ningún modo el enfoque presentado reduce la valoración exclusiva de este y otro factor hiperbólicamente ni siquiera del económico como injustamente se le ha seguido criticando, sino que toma en consideración la *totalidad concreta* del complejo de los componentes que están presentes en cualquier unidad cultural. 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 aun es viviente la cultura incaica"⁶⁰. Al fenómeno de supervivencia del mundo

⁶⁰ Lezama Lima, J. *La expresión americana*. Editorial Letras cubanas. La Habana. 1993. p. 76.

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”⁶¹.

No obstante el hecho de que la cultura de cualquier región o época pueda investigarse desde la perspectiva de cualquier ciencia particular, que sin dudas permite una profundización en determinados aspectos de la misma, el desarrollo contemporáneo de la ciencia demuestra la necesidad creciente de los enfoques multidisciplinares de la misma, pero sobre todo de los fundamentos filosóficos tanto de los métodos como de los resultados alcanzados.

En el seno mismo de la literatura filosófica contemporánea han prevalecido diversos puntos de vista que han acentuado su atención en determinados aspectos de la cultura como es el carácter creador o los distintos enfoques axiológicos, praxiológicos, ideológicos, funcional, técnico-económico, artístico-espiritual, etc. Pero en pocas ocasiones aparece una conceptualización de la misma que sopesa adecuadamente cada uno de los momentos imprescindibles de toda cultura. Por supuesto que tal tarea no resulta fácil, ni se trata simplemente de manera ecléctica de juntar todos estos elementos en una definición que explícitamente haga alusión a cada uno de ellos.

La aplicación del método histórico-lógico posibilita examinar las relaciones sociales como el factor esencial de la cultura, pues al incluir en el análisis al hombre como sujeto histórico-concreto que conforma las condiciones de su existencia constantemente quedan claras las premisas para la comprensión de la cultura material y espiritual, práctica y teórica, universal y específica. Gracias a tal concepción personificadora de la cultura esta se interpretará también como la autocreación de la personalidad a través de la actividad teórica y práctica del hombre.

Para lograr una definición de cultura que logre eludir el carácter estrecho o unilateral de muchas concepciones que abundan en los ambientes académicos y usualmente en mayor medida fuera de estos 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, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad*. Si determinados animales son capaces de en su actividad de cumplimentar tales requisitos axiológicos que demandara siempre este concepto – no por simples razones etimológicas – entonces no habría inconvenientes en incluir sus actividades dentro del mismo, el problema radicaría más bien en la consideración de que sus actividades “culturales” resulten provechosas o no a dicha especie.

No sin falta de razón Gabriel García Márquez sostenía que “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

⁶¹“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, reclusando 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 como realizar mejor especulación financiera esta semana con ritos familiares y religiosos centenarios.” García Canclini, N. *Culturas híbridas. Estrategias para salir de la modernidad*. Grijalbo México. 1992. P. 71.

abarca el término *cultura*, pero no podemos expresarlo en dos palabras”⁶². Es significativo que muchas de las valoraciones filosóficas que posibilitan un análisis de la cultura tanto en sentido general como en su especificidad latinoamericana la podamos encontrar no sólo en filósofos de profesión y declaración, sino en significativos escritores como Carpentier, Borges, Lezama o García Márquez. ¿Será esta también otras de las vías a través de las cuales la cultura latinoamericana participa en la cultura universal⁶³?

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 las formas de dominación desalienadora en sus circunstancias especiales alcanzadas por determinadas comunidades históricas, y no sean valoradas por otros hombres que en otras circunstancias sean capaces de justipreciarlas prevalecerá el anonimato que no le permite a dicha comunidad participar adecuadamente de la universalidad. A partir del momento que se produce la comunicación con aquellos que por supuesto poseen otras formas específicas de cultura esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad.

La Historia se encarga posteriormente 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 posteriormente es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga.

Debe tenerse presente que la creciente estandarización que produce la vida moderna con los adelantos de la revolución científico-técnica y con los forzados procesos de *globalización* no significa que en todas sus producciones deban ser consideradas como manifestaciones auténticas de la cultura.

Muchas veces la historia recoge pensamientos emanados de hombres que practican las profesiones más aparentemente alejadas de la filosofía y los inscriben en el tesoro del pensamiento universal, como persistente testimonio de la imposibilidad del hombre de escaparse definitivamente de la escrutadora mirada del buho de Minerva.

En estos momentos son muchos los intelectuales, que desde las más diversas ocupaciones y desde distintas posiciones filosóficas como la fenomenología, la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural, el pensamiento decolonial, el historicismo, la filosofía analítica, el marxismo, la teoría crítica o el postmodernismo se han ocupado de los presupuestos para una posible filosofía de la cultura y los problemas teóricos y prácticos que de ella se derivan así como su incidencia en el mundo latinoamericano.

Muchas son las preocupaciones que emergen en todos los foros respecto al estado actual de la cultura latinoamericana y sus perspectivas de desarrollo que son asfixiadas por el mercantilismo capitalista. Cada vez se incrementa el número de quienes reconocen que el status actual del mundo latinoamericano no es el más favorable para que lo específico de sus creaciones, entre las cuales se destaca su producción filosófica, encuentre el merecido reconocimiento en la historia de la cultura universal en todas sus manifestaciones y no sólo en el campo de la literatura o del cine como es un hecho.

En tanto se maneje un concepto limitado de la cultura que se circunscriba a la esfera artística exclusivamente, jamás se entenderán plenamente las posibilidades de participación de la cultura latinoamericana en la mundial.

⁶² García Márquez, G. “El milagro de la creación” en *Mensaje de América. Cincuenta años junto a la UNESCO*. UNAM. México. 1996. p. 112.

⁶³ Véase: Guadarrama, P. y Perelguin, N. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Ciencias Sociales. La Habana .1989. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1998.

La autenticidad de la cultura latinoamericana no es un anhelo, es un hecho, fácilmente comprobable desde distintas perspectivas investigativas. Pero tal condición no la inmuniza contra los peligros que una forzada manipulación ideológica tras las inevitables fórmulas de desigual intercambio cultural que se opera de manera creciente entre los distintos países y regiones del orbe.

En un mundo globalizado en que se han derrumbado muros en el pasado siglo XX y se mantienen o levantan otros en el XXI, que propician el distanciamiento de la paz y el poder de sus instituciones, no solo para detener inmigrantes, sino para impedir el acceso de la mayoría de los pueblos a las conquistas de la ciencia y la tecnología por la mercantilización de la educación y la cultura bajo los preceptos del triunfalismo neoliberal; en el que todo se observa y se comunica a través de omnipotentes satélites y no siempre con las buenas intenciones de Dios; en el que seres humanos son desechados del mercado de trabajo por invasiones de robots, en tanto otros ven peligrar su identidad por las amenazas de la *clonación*, – que no se limita a la condición biológica sino que trata de invadir el pensamiento y la espiritualidad –, en que algunos gobiernos postulan tener las patentes exclusivas de verdadera democracia⁶⁴, libertad y derechos humanos⁶⁵; así como las fórmulas superiores de la industria cultural, pues no son capaces de despojarse por un momento de la perspectiva empresarial mercantil en la valoración de toda forma de actividad humana, la reflexión sobre el nexo entre lo universal y lo específico en la cultura así como los presupuestos nuevas interpretaciones filosóficas de la cultura, parece hacerse más necesaria que nunca antes.

⁶⁴ Véase: Cerón, W (Compilador). *Democracia o engaño*, Ediciones UNAULA, Medellín, 2014.

⁶⁵ Véase: Guadarrama, P. *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Tomo I y II. Taurus-Penguin Random House. Bogotá. 2016.