

BASES PARA UNA FILOSOFÍA CULTURALISTA. DE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

En los últimos años hemos asistido a una verdadera explosión de los discursos y estudios de corte cultural y hasta a una inflación del uso del término cultura. En el campo de la filosofía se ha dado un renacimiento de las discusiones sobre el concepto de cultura y de diversos temas y problemas concomitantes. La “filosofía de la cultura” ha sido revigorizada y se encuentra plenamente vigente. Sin embargo, necesitamos calar todavía más sobre el sentido y alcance de esta vigencia. ¿Es la filosofía de la cultura una moda, un tema circunstancial y al fin secundario o subsidiario dentro de la filosofía? ¿No amenaza la filosofía de la cultura los valores y las posibilidades fundamentales del pensamiento filosófico al abrirnos de lleno al espacio del relativismo, el historicismo, y las retóricas meramente descriptivas y condescendientes con el tiempo? Consideramos que la manera para salir adelante frente a estas cuestiones consiste en afrontar esencial y radicalmente el significado filosófico de la idea de una filosofía de la cultura. Es tiempo, pues, de definir y asumir los rasgos de un programa fuerte de filosofía de la cultura,¹ de un programa de filosofía culturalista. A ir poniendo las bases de este programa quiere contribuir el presente ensayo.

La remisión a la cultura como horizonte de la interrogación y la reflexión es la novedad filosófica de nuestra época. Pues ninguno de los horizontes temáticos que han existido en la historia de la filosofía —la naturaleza, lo divino, la conciencia, la estructura social— había dado bases para captar el sentido propio de la “culturalidad”. Es hasta que hemos tomado conciencia de esta irreductibilidad, de esta novedad, que la filosofía de la cultura se configura con todo derecho. Reflexiones previas habían considerado siempre a la vida y acción cultural del ser humano como algo “derivado”, bien como una prolon-

gación de la “naturaleza” (en el pensamiento antiguo y en el naturalismo positivista, materialista o estructural-funcionalista de la modernidad), o bien como un mero efecto o producto de la “conciencia” o del “espíritu” (en el idealismo y espiritualismo modernos, incluidas las escuelas neokantinas). En ningún caso se asume la autonomía y originariedad de lo cultural, de la cultura como ámbito de auto constitución del ser del hombre y de sus maneras de dirigirse a toda realidad y comprenderla. Son las potencias de la cultura (la cultura como potencia) —potencias cognoscitivas, éticas, estéticas y políticas— lo que se nos ha inducido a desatender y desvalorar. Es el estigma metafísico que ha signado al pensamiento filosófico desde sus inicios: la ponderación de lo “abstracto” sobre lo “concreto”, de lo “dado” sobre lo “posible”, de lo “natural” sobre lo “artificial”, del “ser” sobre el “devenir” y del “saber” sobre el “hacer”.

Así pues, son los temas fundamentales de la filosofía aquellos que resultan ante todo afectados por una filosofía de la cultura de corte radical (con un programa fuerte de filosofía de la cultura). ¿Cómo quedan, particularmente, nuestras concepciones de la ontología y la ética, disciplinas filosóficas paradigmáticas como ninguna, cuando las repensamos desde la óptica de la filosofía de la cultura? Ésta es la cuestión a la que queremos apuntar una respuesta en este ensayo.

Ontología y cultura

Relacionar los términos “ontología” y “cultura” puede resultar a primera vista extraño, pues en el marco del pensamiento filosófico tradicional parece sobrentenderse que la cultura es un orden ajeno o por lo menos secundario respecto al orden propiamente ontológico. En otras palabras, se supone que el orden cultural empieza ahí donde termina el orden del Ser “en cuanto tal”.

Ya desde los griegos, en tanto que el Ser es pensado bajo el modelo del “ser natural” (la *physis*), la cultura es colocada de alguna manera en el orden del no ser, del ser menor, del ser ínfimo o, al menos, de lo que simplemente aspira al ser, de lo que pertenece al orden de lo convencional, de la mimesis o el simu-

lacro; en fin, de lo que no tiene una justificación por sí mismo y que probablemente no tenga justificación de ninguna manera.

En general, y de diversas formas, el pensamiento filosófico griego —por lo menos en sus figuras preclaras— tiene una concepción negativa y hasta un cierto desprecio por aquello que pertenece a la esfera propiamente cultural. Sabemos de algunos casos y temas famosos de esta desvaloración, propia de lo que se ha llamado el “intelectualismo helénico”: la ridiculización de los mitos y los relatos tradicionales, una concepción meramente negativa de las costumbres y las idiosincrasias, el desprecio a las funciones retóricas y sociales del lenguaje que se esconde en la disputa con los sofistas; en síntesis: una concepción instrumental y abstracta del lenguaje, una descalificación del conocimiento sensible y de las actividades prácticas, técnicas, artesanales y artísticas, y, en fin, una definición predominantemente ideacionista de los objetos del conocimiento.

Ciertamente el pensamiento griego no es monolítico y en muchos aspectos escapa a esos rasgos y orientaciones. Harto conocida es la reinterpretación nietzscheana de los griegos, y la manera como destaca el elemento dionisiaco —el elemento irracional, vital, trágico, festivo de la existencia— en la constitución del auténtico espíritu griego.² Otras lecturas del pensamiento y la cultura griegos han relativizado la visión que los identifica con una actitud meramente racionalista, naturalista y ontologista.³ Estos matices son importantes porque no se trataría de oponer un pensamiento filosófico-ontológico o una filosofía de la naturaleza —supuestamente monolítica y acabada—, a una filosofía de la cultura de corte meramente humanista, historicista y relativista, asumiendo de alguna manera como legítimo el espacio “extra-ontológico” en el que la filosofía clásica quisiera colocar toda reflexión sobre la cultura. Tampoco se trataría, obviamente, de intentar reubicar a la filosofía de la cultura en los marcos del pensamiento ontológico clásico. Se trataría, más bien, de llevar a cabo una transformación de nuestras concepciones ontológicas o, en todo caso, de definir de otra manera las relaciones entre lo ontológico y lo cultural. “Ontología de la cultura” ha de significar —desde el punto de vista de una redefinición general de las relaciones entre filosofía y cultura— no solamente una reflexión sobre el ser de la cultura sino, ante todo, una nueva reflexión sobre el Ser desde y a partir de la cultura.

La oposición ontología-cultura ha sido ampliamente cuestionada por la filosofía contemporánea, particularmente en sus vertientes fenomenológica y hermenéutica. Precisamente, en cuanto toma como punto de partida la “experiencia de la conciencia en el mundo”,⁴ la fenomenología cuestiona y supera las dicotomías clásicas sujeto-objeto, realidad-conciencia, hombre-mundo, y, de esta manera, da pie para cuestionar la oposición ontología-cultura. Pensadores formados en la fenomenología como Maurice Merleau-Ponty y Emmanuel Levinas han hecho ver esta consecuencia. Comentando ideas de Merleau-Ponty, Levinas sostiene que la dicotomía entre “datos sensibles” y “significación de estos datos” —en general, entre mundo sensible y mundo espiritual, entre Ser y Significación—no puede mantenerse, porque en verdad ambos momentos aparecen juntos y se constituyen mutuamente. “La receptividad pura —dice Levinas— como un puro sensible sin significación, sólo sería un mito o una abstracción”.⁵ Por ende, el verdadero “dato originario” sería esta doble incrustación del Ser y la conciencia, del dato sensible y la comprensión humana. La cultura, las significaciones, lo “imaginario” en general, poseen, dice Merleau-Ponty, una “inscripción ontológica”, son “parte” de nuestra experiencia del Ser.⁶ En palabras de Levinas: “la cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser”.⁷ A mayor abundamiento, Cornelius Castoriadis solicita que la ontología haga al menos el intento de dejar de pensar al “ser” a partir de los ejemplos canónicos de la “mesa” o el “árbol” e intente pensarlo —a ver qué pasa— a partir de un “ente” como el Réquiem de Mozart.⁸

Es la dicotomía platónica de la “esencia” y la “apariencia”, del “original y la copia”, y más todavía, la dicotomía de “la copia” y “el simulacro”,⁹ lo que aquí se propone poner en cuestión de modo radical, para hacer ver como lo que se ha llamado “Ontología”, “ser”, “esencia”, “realidad verdadera”, ha cumplido inexorablemente una función selectiva, ordenadora, y en una gran medida, represiva, impositiva —sobre el orden negativo o excluido del no-ser, la apariencia, el devenir, el signo, la cultura. A lo largo del siglo XX, diversas líneas de filo nietzscheano han insistido en subrayar este corolario: el carácter políticamente comprometido de las estructuras básicas del pensamiento ontológico occidental. No obstante, de este corolario se han seguido consecuencias nihilistas que es necesario revertir. El modo de hacerlo consistiría en escapar a

ese destino que nos llevaría a renunciar a toda ontología y a todo esfuerzo de pensamiento e interrogación conceptual. Se trataría, más bien, de formular una nueva Ontología, una ontología de la apariencia, del signo y el simulacro, de la forma, la imagen y la figura, y de toda esa multiplicidad de “seres” que pueblan nuestros mundos y tras mundos con los que en verdad nos las vemos en todo momento. Esta ontología deberá guardar, no obstante, un sentido del matiz y la diferencia, y un gusto por la relación y la traducción en la diversidad, que le impedirá perderse en la selva exuberante de las cosas, los signos y las formas.

Independientemente de otras consecuencias, cabe señalar que las anteriores observaciones —u otras semejantes— han permitido adoptar en el pensamiento contemporáneo una actitud más prudente y atenta ante las cuestiones de la cultura, dejando de concebidas como un asunto menor o secundario, como algo meramente accidental y filosóficamente irrelevante. Hoy tenemos una conciencia más aguda del ser de la cultura y del peso de las determinantes culturales sobre nuestro pensamiento, nuestra acción y nuestra existencia toda. A la vez, somos más conscientes de la complejidad y problematicidad que involucra definir la cultura. Desde esta perspectiva consideramos que un punto de partida para cualquier definición de la cultura debe ser asumir el cambio de actitud que hemos mencionado y la idea de que la cultura no puede ser concebida más como un orden ontológicamente irrelevante.

Ahora bien, la cultura no solamente estaba excluida de los objetos y conceptos propios de la reflexión ontológica en el pensamiento filosófico-clásico, tampoco existía ninguna idea significativa acerca de la relación entre la actividad filosófica y el orden cultural en su realidad concreta y específica. Es el platonismo dominante en la historia de la filosofía para el cual hay un acceso a lo inteligible y esencial, y un ser de esto mismo, independientemente de todo contexto y de toda situación. Más exactamente, como aclara Levinas, sobre todas las diversas culturas existiría una sola que tendría el privilegio de reflejar aquello inteligible y esencial. Esta cultura —que sería la cultura intelectual del filósofo— sería capaz de comprender y determinar “el carácter provisional y como infantil de las culturas históricas”.¹⁰ Existiría pues, desarrolla Levinas, “una cultura que consistiría en despreciar las culturas puramente históricas y en colonizar en cierta forma el mundo, en comenzar por el país donde surge

esta cultura revolucionaria —esta filosofía que supera las culturas; existiría una cultura que consistiría en rehacer el mundo en función del orden atemporal de las ideas, como esta República platónica que barre las alusiones en los aluviones de la historia”.¹¹

De la negación del vínculo entre ontología y cultura se sigue en realidad la suposición de que existe una cultura superior a las otras —aquella que “se transparenta” ante el Ser— y que tiene el derecho de despreciar, negar o dominar a las otras. De acuerdo con Levinas, la posibilidad del “colonialismo” está ya inscrita en la estructura misma del pensamiento metafísico-occidental; está inscrita incluso en la misma forma originaria de la filosofía en cuanto discurso teórico con pretensiones universales, eidéticas y abstractas. En todo caso, cabe lanzar una suspicacia que quizá suene escandalosa: ¿hasta qué punto la “filosofía”, tal cual la conocemos en general hasta ahora, se ha encontrado demasiado comprometida con un proyecto de dominación intercultural? ¿Qué tanto en la matriz misma del pensamiento filosófico opera ya un criterio de jerarquización y valoración de las culturas, pretendidamente “objetivo”, y que justifica y legitima la imposición de una cultura sobre otras? Inversamente, habría que decir a la vez que la crítica del colonialismo en todos sus aspectos y la apertura hacia lo que Enrique Dussel llama una época verdaderamente “mundial”¹² de la filosofía está también inscrita en la desestructuración y deconstrucción del pensamiento metafísico, llevado a cabo en sus distintas vertientes por el pensamiento anti-metafísico y posmetafísico contemporáneo. La interpretación anticolonialista, pluriculturalista, proporciona de suyo un sentido positivo, no meramente nihilista, a la destrucción de la metafísica.

La tesis de que no hay cultura privilegiada, y la suposición de que toda definición de lo inteligible, esencial y necesario está mediada por una comprensión e interpretación culturales, no significa simplemente que haya que sostener una posición relativista y agnóstica —que haya que negar nuestra posibilidad de comprender el Ser. El reconocimiento de la “pluralidad cultural” significa más bien que debemos asumir que existen diversos, múltiples o plurales accesos al Ser, muchas maneras de comprender lo “inteligible y esencial”. Lo cual resulta un puro contrasentido para el pensamiento metafísico, que opera bajo el criterio de subordinación de lo ontológico a lo lógico. Por el contrario, señala Levinas, para el pensamiento posmetafísico, que no opera ya

con tal criterio, “todo lo pintoresco de la historia, todas las culturas, ya no son obstáculos que nos separan de lo esencial y de lo Inteligible, sino vías que nos hacen acceder allí. ¡Más aún! Son los únicos caminos, los únicos posibles, irremplazables e implicados, por tanto, en lo inteligible mismo”.¹³ Así, las diversas y casi infinitas maneras que tenemos los seres humanos de configurar nuestra existencia personal y colectiva adquiere ahora el esplendor de su verdad, su profundidad y su necesidad: la “cultura” no es más un lastre o un mero aditamento en la experiencia humana: es el modo como los seres humanos comprendemos creativamente nuestra “estancia” en el mundo y como hay “Ser para nosotros”.

Desde la perspectiva de la génesis ontológica de la pluralidad cultural, que estamos delineando aquí, debemos plantear los problemas suscitados en nuestro tiempo por la crisis de la metafísica y la deslegitimación de las formas de la colonización cultural. Esta crisis presenta ciertamente un filo relativista y trae consigo una experiencia de desorientación que no podemos omitir o minimizar. Como hemos visto, aunque Levinas argumenta a favor del reconocimiento del pluralismo cultural, él mismo buscará restablecer un principio universal, mismo que encuentra en la experiencia ética —como algo que, supuestamente, rebasaría el orden puramente cultural, esto es, el orden en que se articulan el ser y la significación, lo ontológico y lo humano. Más allá de esto se encuentra, para Levinas, el rostro del Otro, esto es, la relación humana interpersonal.¹⁴ Sin embargo, con todo lo importante que resulta su perspectiva para la re

construcción de nuestra conciencia ética, nos parece que su posición vuelve de alguna manera a la denegación metafísica del ser de la cultura —ahora como denegación ético-metafísica. Consideramos que es un avance irrenunciable el reconocimiento del carácter ontológicamente irreducible de la pluralidad cultural, a fin de pensar el problema práctico de las relaciones interculturales y del diálogo de las culturas, que con mayor fuerza que nunca se ha planteado en nuestro tiempo.

Ahora bien, una ontología pluralista es apenas un punto de partida y una orientación general para la ubicación y solución de diversos y complejos problemas específicos de la vida cultural. Más allá de una tesis historicista, que se contenta simplemente con señalar que la cultura es una realidad histórica, particular y parcial, una ontología de la cultura sostiene algo más radical: que

el ser de la cultura está articulado al Ser en general, esto es, que no existe comprensión ontológica fuera de una cultura; que existen, por ende, diversas formas de comprensión del Ser y que, finalmente, todas éstas —es decir, todas las culturas y todas las específicas formas culturales— valen igual, tienen la misma dignidad, y merecen algo más que nuestro respeto o simple conmiseración: merecen nuestro compromiso a interrogadas, interpretadas y reconstruidas, es decir, a mantenidas vivas y vivientes.

Ética y cultura

El carácter filosóficamente primigenio del tema de la cultura resulta todavía más evidente en relación con el ámbito de la filosofía práctica (la ética). No obstante, en la medida en que las concepciones éticas han aceptado los marcos jerárquicos de la metafísica occidental, esto es, en la medida que han aceptado una relación de subsunción de la esfera ética a las esferas ontológica y epistemológica, el carácter cultural de la ética y las relaciones generales entre ética y cultura han permanecido ignoradas o desvaloradas. Aunque esta situación se ha aminorado en el pensamiento contemporáneo, su impronta persiste, y su señalamiento puede ayudarnos a dar cuenta del carácter irresoluble de algunas discusiones recientes.

Como puede ser claro, la conjunción de los términos ética y cultura implica en primer lugar un distanciamiento crítico respecto a lo que sería un mero “moralismo”. Entendemos por éste la suposición de que habría un orden de conductas, objetos y actos, considerado moral en sí mismo y que se definiría independientemente de otros órdenes y contextos (afectivo, cultural, político, social, económico, etc.), y que, por ende, tendría un carácter “universal”, el mismo para todos los seres humanos. Contra esta posición, deseamos presentar un enfoque de la moral como algo que se encuentra íntimamente imbricado con otros fenómenos humanos, y también, como algo que resulta inseparable de un contexto histórico-cultural concreto. Creemos que estas concreciones y determinaciones no atentan contra el sentido y el valor de la moralidad sino todo lo contrario: permiten precisar ese sentido y ahondar ese valor. Particularmente, permiten ayudarnos a responder al que consideramos, más allá de

las teorías éticas, el problema moral fundamental: ¿cómo podemos arribar al comportamiento moral? ¿Cómo podemos conducirnos de acuerdo con tales y cuáles valores? ¿Cómo podemos ser efectivamente morales? No es un problema de fundamentación o de aplicación de normas; pertenece a lo que podemos llamar la dimensión motivacional —siempre contingente— de nuestro ser y quehacer morales. No tiene que ver, pues, con la definición de las normas o con el problema de su validación sino con la cuestión más prosaica de su realización, con lo que Paul Ricoeur llama “el trayecto de la efectuación”.¹⁵ En otras palabras, más que la construcción de una teoría ética específica nos importa plantear la pregunta por el lugar y la posibilidad de la moralidad en el contexto general de la existencia y la praxis humana.

Sin embargo, cabe aclarar que con la crítica al moralismo no abogamos simplemente por una disolución de la especificidad de la esfera moral, esto es, por mantener una posición reduccionista a la manera por ejemplo de las concepciones positivistas o economicistas. Proponemos más bien pensar en función de una dialéctica quiasmática entre la esfera moral y la esfera de la cultura.¹⁶ El carácter quiasmático de esta dialéctica significa que resulta igualmente importante un enfoque culturalista de la ética —esto es, la consideración de la conducta moral como un fenómeno culturalmente condicionado— como un enfoque ético de la cultura —esto es, la idea de que la moral constituye una dimensión esencial de la cultura. Esta interrelación ha sido mostrada fehacientemente por Charles Taylor. En su obra *Fuentes del yo*, el filósofo canadiense nos hace ver que la “identidad humana” (la identidad de la persona humana en cuanto tal) es “identidad moral”, esto es, que se constituye necesaria e ineludiblemente a través de un “marco de referencias morales.”¹⁷ Ser sujeto es tener una idea del bien, y auto comprenderse y estar dispuesto a dirigir su vida, o al menos a evaluada, a partir de esa idea. Pero a la vez, los “marcos de referencia morales”, como ya lo apunta la forma de esta expresión, son necesariamente plurales, históricos y concretos. Podemos decir, yendo un poco más allá de Taylor, que la “identidad moral” es inseparable a su vez de una “identidad cultural”—lingüística, histórica y socialmente construida.

Precisamente, en cuanto la constitución moral del sujeto humano es un proceso simultáneo a la constitución del sujeto humano como tal —no es primero uno y después el otro—, esta constitución no es un acto explícita-

mente reflexivo que pudiera remitirse a un orden moral ideal, universal o trascendental; se trata, más bien, de un proceso concreto que remite a un orden de significaciones y valores morales determinado, es decir, a una “comunidad” específica. Es importante aclarar que Taylor, al igual que otros comunitaristas como Macintyre, no está sosteniendo simplemente que los “contenidos” de la moral sean relativos; en realidad, está sosteniendo algo más radical y, sin embargo, más profundo: que los valores sólo valen, y tienen en principio sentido de validez, en una comunidad humana concreta —cualquiera que ésta sea. Eso se sigue del hecho, debemos recordarlo, de que la idea de bien no es un “concepto”, una definición teórica, explícitamente concebida, sino, precisamente, un valor: algo que es y se comprende sólo en tanto que “vale”, es decir, en tanto que es realizado prácticamente por un sujeto, realización que, a su vez, sólo puede ser juzgada y evaluada por otros sujetos concretos. Los valores, la moralidad como tal existe y sólo así importa que exista, íntimamente asociada a un contexto cultural y una vida intersubjetiva concreta. Si la moral es comunitaria, a la vez, el ser esencial de una comunidad es moral. No hay, así, exterioridad entre los términos “moral” y “comunidad”, de manera tal que pudiera pensarse la relación de “relatividad” entre ellos como una relación de dependencia extrínseca de uno a otro. Ahora bien, al ser moral de la comunidad es a lo que llamamos “cultura”.¹⁸

Existe, pues, complementariedad e interdependencia entre ética y cultura. Se trata de dos fenómenos concomitantes e irreductibles, que se alumbran y sostienen mutuamente. No hay moral sin cultura y no hay cultura sin moral. Esto significa que no hay valor, sentido ni realizabilidad de la conducta moral sino en el contexto más amplio de la experiencia cultural; y que, a la vez, la cultura sólo realiza sus posibilidades esenciales si sabemos encararla desde el punto de vista ético (la cultura como un orden de valores y no sólo como un orden de hechos). Hay, también, una crítica mutua. Por un lado, podemos criticar a la moral establecida desde una teoría de la cultura y, por otro, criticar a la cultura existente desde una reflexión ética. Éste es el principio metodológico de lo que proponemos como “ética cultural” o “ética de la cultura”. Se trata de una perspectiva que, no obstante plantear una relativización y concreción de la problemática moral, tiene, al fin, una intención y un alcance general, universal incluso (la exigencia de realización concreta de la condición ética del ser

humano). Ciertamente, a diferencia de las concepciones que plantean de principio la exigencia universalista, nosotros la mantenemos con carácter hipotético y, en todo caso, como una posibilidad o una tarea de la praxis concreta abierta a múltiples modalidades y configuraciones axiológicas.

Ahora bien, ¿por qué se ha rechazado muchas veces la definición de la esfera moral en términos culturales? Consideramos que este rechazo va unido a la idea —o al sentimiento— de que la vida moral está atravesada por un vector ya de trascendencia o ya de universalidad; en cualquier caso, por algo que se supone contradice los rasgos y posibilidades de lo que es la cultura en tanto que actividad creadora humana, y/o en cuanto realidad histórico-social concreta. En otras palabras, se cree que relacionar la ética con la cultura —con tales o cuales aspectos de la praxis cultural y con talo cual cultura existente— conlleva un peligro reduccionista, relativista, y conduce finalmente a disolver la posibilidad del ser moral. Más allá del “moralismo” que esta posición pueda esconder, su error estriba ante todo en la definición de cultura que da por supuesta, esto es: la cultura entendida como una realidad meramente particular, restrictivamente inmanente, negativamente artificial y tendencialmente cerrada.

Llamaremos metafísico-naturalista a esta definición. La nombramos así porque se trata de una concepción que asume que la cultura es de alguna manera una realidad secundaria y derivada, esto es, que ella es parte de —y se debe definir a partir de— una realidad primigenia pre- o extra-culturalmente existente, ya sea la “naturaleza” (el “instinto” por ejemplo), la “providencia”, el “alma” humana o bien sus facultades cognitivas (la intuición, la autorreflexión o el discurso racional, etc.). Ahora bien, según esta concepción, en tanto que realidad secundaria o derivada, la cultura es necesariamente una realidad particular, en el sentido en que el conjunto de caracteres —especialmente relativos al orden de las creencias, las ideas y los valores— que definen a una cultura tienen una forma parcial y relativa, y probablemente equivocada. Esto es, en el supuesto de que toda verdad —en el campo de la ciencia, de la moral o de la filosofía tiene una naturaleza extra-cultural, se obtiene la consecuencia de que toda concepción —idea, convicción, actitud— culturalmente formada es falsa o, por lo menos, parcial y sospechosa de falsedad. Por nuestra parte, nos contentaríamos con mostrar que esta consecuencia no se sigue, y que más bien

puede seguirse lo contrario: no existe contradicción entre la búsqueda de verdad y la acción de cultura; no existe contradicción entre lo particular y lo universal o, más bien, lo universal está en cada particular.¹⁹

Para una concepción metafísico-naturalista la cultura se aparece como un conjunto de funciones y dispositivos que responden a una realidad previa, a un orden de necesidad prefijado, el que condiciona, delimita y limita a priori las posibilidades y alcances del acto cultural. Desde este punto de vista, todo impulso o vector de trascendencia sólo puede venir desde fuera de la cultura. Con el calificativo de “artificial” —de lo “no-natural”, de los que es “apariencia”, “seducción”, “simulacro” —, la concepción metafísico-naturalista descalifica masivamente el ámbito de la cultura, el ámbito de lo que es mera “construcción”, de lo que es “hechura” temporal y hechura del tiempo. Todo que-hacer, todo logro cultural es reducido a esfuerzo vano y a vana ocupación. Nuestra “salvación”, nuestra liberación o emancipación sólo podrán venir de un orden protegido de las inclemencias del tiempo, de las ambigüedades de historia, de las ambivalencias de las obras humanas, de los vaivenes de la memoria y el olvido, etc. Todo lo cual confluye, finalmente, en la idea de que la cultura es una realidad “cerrada”, redundante y a la vez inaccesible para otras miradas; por ende, algo constitutivamente inmóvil e inmodificable.

Así pues, la concepción moralista efectúa una doble reducción. Por una parte, identifica lo cultural con una realidad particular y contingente; por otra, identifica lo universal con una realidad no cultural, “natural” o abstracta. Niega simultáneamente el carácter cultural de lo universal —reduciéndolo a una entidad formal y vacía— y el carácter universal de la cultura —concibiendo a ésta como un hecho o conjunto de hechos meramente artificiales y al fin “innecesarios”. Separa, pues, la reflexión y la moral del ámbito general de la existencia real de los seres humanos, que es el ámbito desde el cual la reflexión tiene sentido y donde la moral ha de realizarse.

Contra la concepción metafísico-naturalista proponemos una definición de la cultura que por mejor nombre designaremos como posmetafísica y anti-naturalista.²⁰ Como hemos ido adelantando, se trata de una concepción que reconoce que la cultura es a la vez: a) una realidad primigenia y no secundaria, constitutiva de la experiencia y del ser del ser humano; b) es ante todo

producto de la imaginación creadora; c) y necesariamente posee un modo de realización “particular”, diverso y plural.

El ser humano es un ser radicalmente cultural, es decir, un ser ontológicamente constituido a partir de un orden histórica y socialmente determinado de significaciones y valores culturales. Esto es lo que significa el *dictum* existencialista de que el ser humano no posee una “esencia” o una “naturaleza”: que él ha de formarse a sí mismo, que ha de hacerse por sí mismo. Sin embargo, esto no debe entenderse en el sentido de que el ser humano no posea ninguna determinación previa y que sería como una “libertad absoluta”, como un “espíritu puro” o una “conciencia pura”. En verdad, como diversas reflexiones antropológico-filosóficas de nuestro siglo —en autores como Arnold Gehlen, Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur—²¹ han hecho ver, la estructura de la “indeterminación” y “libertad” del ser humano es tal que él requiere permanentemente determinarse y realizarse a través de las más diversas mediaciones y objetivaciones. Y la cultura es, precisamente, el conjunto de realizaciones a través del cual el ser humano va constituyendo su propia “naturaleza”. El ser humano es el sujeto tanto como el objeto de su praxis cultural; la causa tanto como el efecto de la cultura. Esto implica, simultáneamente, que él no preexiste al proceso de su formación cultural y que la cultura no preexiste al proceso de formación humana. Ambos conceptos, ambas realidades —la del ser humano y la de la cultura— son perfectamente correlativas y se definen mutuamente.

Ahora bien, la cultura conforma y configura a tal grado la existencia humana que no existe un orden de realidad extra cultural o, al menos, no existe para nosotros un acceso inmediato a esa realidad, una aprehensión no culturalmente mediada de lo que está fuera y/o más allá de: nuestro mundo cultural propio. Por esto, no hay ni ninguna cultura que esté salvada de la parcialidad, la contingencia y la relatividad; no hay cultura “objetivamente” fundada, esto es, no hay cultura “verdadera” o “universal”. Hay muchas culturas. Y toda cultura vale en tanto que es un modo de constitución de la experiencia humana y un medio de comprensión del ser y lo real. Positivamente asumido, el carácter particular de las culturas no tiene por que implicar inconmensurabilidad, imposibilidad de comunicación y convergencia, puesto que las culturas coinciden al menos en que todas ellas tienen el mismo propó-

sito, la concreta autorrealización humana, y el mismo rasgo, su “parcialidad”, su “incompletud”. Será a partir del reconocimiento de estos caracteres que podrá llevarse a cabo el diálogo de las culturas y la configuración de una verdadera cultura humana universal; esto es, reconociendo a la vez que no hay “cultura perfecta” y que no hay tampoco ninguna cultura que no se plantee la exigencia y la posibilidad de su “perfeccionamiento”, de su “superación”.²²

Desde nuestro punto de vista, la cultura, y cada cultura en particular, es realización de la capacidad creadora —y auto creadora— del ser humano. No existe “naturaleza humana” —naturaleza física, moral o mental— fuera de la cultura, fuera de un orden de significaciones histórica e intersubjetivamente constituidas y socialmente operantes. Estas significaciones son producto, en última instancia, de la imaginación y la libertad humana.²³ Son ellas las que poseen un carácter primigenio e irreductible. Todo orden de necesidad, toda vida y quehacer humano se encuentra cultural, espiritualmente sobre significado. Es este orden de significaciones, que nos teje desde nuestra realidad más íntima, aquello que dirige y motiva nuestra acción y comportamiento. Es el sentido que, en tanto “sujetos de cultura” y “sujetos de la cultura”,²⁴ damos a nuestra vida —y no la vida sin más—; aquello que nos permite ya la vez obliga a defender y mantener esa vida. Es ese sentido también lo que nos permite delimitar los requerimientos de la reflexión y el discurso racional, esto es, concretar los actos del pensar.

En otras palabras, es desde nuestro ser cultural irreductible e insuperable desde donde definimos, comprendemos y hacemos posibles cualesquier proyectos éticos: ya una ética de la vida, una ética del compromiso y la responsabilidad solidaria, ya una ética de la comunicación, de la argumentación y la discusión racional. Es la cultura la condición de la realización de la experiencia ética en tanto que experiencia humana plausible, es decir, en tanto que “posibilidad real” de la praxis y no en tanto que mera “idealización utopizante”, lo que siempre puede estar escondiendo una escéptica y al fin irrazonable desconfianza en las realidades y potencialidades humanas.

Podemos precisar la doble condicionalidad cultural de la ética en los siguientes términos: a) En tanto que proceso de autoconstitución del ser humano, la praxis cultural es el medio por excelencia —el único en realidad— para la constitución de una subjetividad concreta, es decir, libre, activa y creadora,

base o elemento para cualquier “subjetividad ética”, para la conformación de un sujeto éticamente capaz y comprometido. b) En tanto que realidad histórico-social concreta, la cultura se aparece siempre ya como una instancia de mediación intersubjetiva, como existencia colectiva o pública. Ahora bien, un mundo de significaciones y valores socialmente compartidos y culturalmente configurados es la segunda condición de la experiencia ética: ésa que asegura la motivación del sujeto, su interés a actuar, su entrega, su compromiso, su sacrificio.

Cuando desde la perspectiva de las éticas universalistas se despachan las cuestiones relativas a la “vida buena”, a los valores e ideales de realización y felicidad humana; cuando, en general, se desprecia todo lo relativo a los procesos culturales —hermenéuticos, estéticos, cognoscitivos— de subjetivación individual o grupal, en realidad se está despachando el problema crucial de la ética: la posibilidad de su realización efectiva. El reconocimiento reflexivo o crítico de los principios y normas morales es siempre insuficiente si no es capaz de articularse —teórica y prácticamente— a los procesos de constitución cultural de la subjetividad ética. Desde este punto de vista, es decir, el punto de vista de las tareas prácticas de una ética de la cultura, se abre toda una gama de temas relevantes y promisorios, tales como: a) Los procesos de revaloración, interpretación y actualización crítica de las diversas tradiciones e identidades culturales, como condición para la constitución de sujetos culturalmente activos e interesados en el mejoramiento de las condiciones de la vida y la interacción sociales. b) El diseño de proyectos pedagógico-culturales que revaloren las dimensiones no instrumentales de la vida y actividad humana y/o que pongan cotos a la generalizada y casi total extensión de la racionalidad estratégica en la socialidad moderna o, de forma más precisa y plausible, la construcción de modelos culturales que permitan superar la exclusión u oposición entre los procesos de reproducción material de la vida social y los procesos de constitución ética de la experiencia humana, configurando una conciencia crítica doblemente atenta: a las reducciones economicistas y materialistas de la praxis humana, y a las reducciones meramente idealistas e irrealistas, enajenantes al fin, de la conciencia moral. c) El fomento de ideales de vida buena, de vida feliz, que permitan motivar y comprometer a los sujetos y los grupos sociales en procesos de integración activa e interacción solidaria. El pesimista abando-

no en el mundo contemporáneo de discusiones sobre ideales de vida buena —justificado con el supuesto de que hay otras cosas que resolver antes—, acaba reproduciendo el desánimo y la pasividad sociales. Retomar, esparcir y desarrollar la discusión sobre los tipos de vida, la reinvención imaginativa de modelos deseables de ser humano y de sociedad, es la primera condición para una realización y transfiguración ética de la existencia humana.

Sin revalorización de la cultura, tanto en el sentido de las actividades propiamente culturales —el arte, el conocimiento, el pensamiento, que no son meros artificios o agregados a una naturaleza humana inmutable y única— como en el sentido del mundo cultural propio en el que cada sujeto se desenvuelve y a partir del cual su reflexión o su voluntad pueden adquirir sustancia y verdad, no podremos dar un paso en el camino de una realización ética y de una resolución de los acuciantes problemas a los que nos enfrentamos hoy día. Como pensaba el filósofo mexicano José Vasconcelos, todo proyecto o programa de vida ética está condenado al fracaso si no sabe convertirse en un programa de transformación y reconstrucción cultural,²⁵ si no sabe definir las condiciones para su humano “aterrizaje”, pues sin este proceso la ética no sólo pierde sentido y posibilidad real sino que termina convirtiéndose en un mero instrumento de consolación para una conciencia desdichada, incapaz de vivir esta vida —y nunca otra— que le ha tocado.

Notas

1. Análogamente a la propuesta del sociólogo Norteamericano Jeffrey C. Alexander de un programa fuerte de “sociología cultural”, que se distingue del programa débil de “sociología de la cultura”. Mientras que esta última considera a la cultura de forma secundaria y como una “variable dependiente” que se explica por estructuras y funciones que se consideran previas, más objetivas y generales —estructuras biológicas, económicas, sociológicas, etc—, la primera asume a la cultura (las ideas, las significaciones, los valores) como la “variable independiente”, esto es, como aquello que más bien explica —y permite comprender— al resto de los componentes de la realidad humana. Sólo una “sociología cultural”, afirmamos con Alexander haciendo extensivo su aserto a una “filosofía culturalista”, “puede ofrecer un programa fuerte semejante en el que el poder de la cultura, consistente en conformar la vida social, se proclame con toda su

fuerza” o Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 40).

2. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973.

3. Cfr. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Barcelona, Labor, 1978; Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977.

4. Sobre la fenomenología y sus diversos desarrollos e influencias en la filosofía del siglo XX, cfr. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997

5. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, p. 21.

6. Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1970, p. 101.

7. Levinas, *op. cit.*, p. 32.

8. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 66.

9. Gilles Deleuze, “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 255 y ss.

10. Levinas, *idem*.

11. *Ibid.*, pp. 35-36.

12. Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998. “Introducción”.

13. Levinas, *op. cit.*, p. 35.

14. Cfr. particularmente: E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

15. “Por consiguiente, me parece que es necesario aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectución, de realización, que hace que la libertad sea por sí misma una tarea”. Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 70.

16. Sobre la idea de “quiasmo” como principio filosófico-metodológico, cfr. Nuestro texto *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH, 1994.

17. Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, ver sobre todo la Primera parte.

18. “Hay, así, en la raíz de la cultura un presupuesto axiológico fundamental, razón de su ser y de su devenir: es el valor de la persona humana como valor-fuente de todos los valores, comenzando por el valor fundante de la libertad” (Miguel Reale, “El concepto de cultura, sus temas fundamentales”. en David Sobrevilla {ed.}, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, p.50).

19. Retornando una palabra de Hegel podemos decir, que las culturas son “universales-concretos”, que la cultura es siempre un “universal concreto” respecto al cual no tiene sentido mantener la oposición mecánica entre lo “universal-general” y lo “parti-

cular-parcial”, entre la “sustancia” y los “accidentes”. Cada cultura “particular” es, en alguna medida, toda la cultura, todas las culturas.

20. Sobre el significado del término “anti-naturalismo”, remitimos a la obra y el pensamiento de Clément Rosset; *cfr.* particularmente *La anti-naturaleza*, Taurus, Madrid, 1974.

21. Ver: Arnold Gehlen, *El hombre, Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, Paidós, 1993; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1974, cap. “La libertad”; Paul Ricoeur, *op. cit.*

22. Ideas planteadas en nuestro país por Luis Villoro. *Cfr.* Luis Villoro, “Sobre relativismo moral y universalismo ético”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, pp. 141-154. *Cfr.* nuestro ensayo: “Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana”, *Devenires III*, 6 (2002): 98-118. Publicado originalmente en Internet, en: polylog. Foro para el filosofar intercultural 2 (2001), 1-46. <http://www.polylog.org/lit/2/re1-es.htm>

23. Sobre la cultura como institución de la imaginación creadora *cfr.* la obra de Cornelius Castoriadis y Paul Ricoeur (del primero: “La institución imaginaria de la sociedad”, Vol. 11, en *Lo imaginario social y la institución*, Madrid, Tusquets, 1989; y del segundo *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE, 2001).

24. Bajo la ambivalencia del término “sujeto”, entendemos con la primera expresión, “sujeto de cultura”, el hecho de que los seres humanos somos parte o producto de una cultura existente; con la segunda expresión, “sujeto de la cultura”, el hecho de que el núcleo de la dinámica cultural y el objetivo último de toda cultura se encuentra en la vida subjetiva.

25. *Cfr.* nuestro trabajo “Humanismo cósmico. El universalismo estético de José Vasconcelos”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 185-231.