

¿Pensar nuestra cultura mexicana? Breve reflexión sobre una historia de la filosofía de la cultura en México

MANUEL LÓPEZ FORJAS

Universidad Autónoma de Madrid

manuel.lopezforjas@gmail.com

Fecha de recepción: 13 de abril de 2015

Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2015

Fecha de publicación: 7 de septiembre de 2015

Revista Historia Autónoma, 7 (2015), pp. 157-170

e-ISSN: 2254-8726, DOI: 10.15366/rha2015.7

Resumen: Este artículo trata de plantear el problema de la cultura en términos filosóficos, ofreciendo al mismo tiempo un breve recorrido histórico de la evolución de este concepto en la tradición iberoamericana. De modo simultáneo, se intenta establecer un diálogo a partir de la idea de creatividad en el sentido ontológico, buscando medir hasta qué punto es posible plantear un acercamiento entre la antropología cultural y la antropología filosófica. En primer lugar, se cuestiona de raíz la problemática de una filosofía de la cultura, en el panorama de las diversas ramas de la disciplina. En segundo lugar, se propone a modo de pregunta si es posible una filosofía sobre *nuestra* cultura, pensando no solo desde México sino de la tradición en lengua española. Finalmente, se comparte una búsqueda de nuevas vías para una filosofía de la cultura en México que permitan reflexionar sobre realidades más grandes, desde el ser iberoamericano hasta el ser humano.

Palabras clave: Antropología filosófica, cultura mexicana, creatividad, pensamiento iberoamericano, Occidente, multiculturalismo.

Abstract: This article attempts to pose the problem of culture in philosophical terms, offering at the same time a brief historical review about the evolution of the concept in the Ibero-American tradition. Simultaneously, it tries to establish a dialogue starting with the idea of creativity from an ontological perspective, searching to measure the possibility of setting a relationship between Cultural Anthropology and Philosophical Anthropology. Firstly, this article shows from the roots the problem of a philosophy of culture, among all the branches of the discipline. Secondly, it questions the possibility of a philosophy of *our* culture, not only in Mexico but also in the Spanish-language tradition. Finally, this text shares a research on new ways for a philosophy of culture in Mexico, that allow to reflect bigger realities, from the Ibero-American being until the current human being.

Keywords: Philosophical anthropology, Mexican culture, creativity, Ibero-American thought, Western World, multiculturalism.

1. La problemática de una filosofía de la cultura

“No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad”

José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*.

La idea de una filosofía de la cultura como una *reflexión filosófica* en torno a los *fenómenos culturales* y las interacciones sociales que genera no deja de resultar insuficiente ni ambigua, debido a la complejidad que implica una *reflexión filosófica* y los distintos métodos o corrientes en que se pudiera emprender un ejercicio de tal magnitud. Es decir, no es lo mismo el enfoque de la fenomenología al del materialismo dialéctico o el de la filosofía del lenguaje (de hecho, en estas doctrinas existen a su vez múltiples vertientes con sus propias peculiaridades). Si se parte de alguna corriente en específico, se puede incluso rechazar los postulados de las otras siendo fiel al propio sistema seguido.

El ser humano por su finitud y su *aurea mediocritas*, como la llamaba Horacio, no puede ascender plenamente a la universalidad. La razón tiene límites, aunque por sí misma capte únicamente abstracciones y generalidades. De hecho, en el ejercicio filosófico a lo largo de la historia se ha dejado a un lado el tema de la peculiaridad y de lo concreto. Por ello Xavier Zubiri desarrollará su teoría sobre la inteligencia sentiente, confiriéndole también un peso a la sensibilidad y al sentimiento en relación con la inteligencia, rescatando así la simultaneidad del pensamiento y la realidad con los sentidos¹.

La cultura, si se objetiva —se pone en frente— como problema desde el ejercicio filosófico (entendiendo a la filosofía como la ciencia o el conocimiento de los primeros principios y de las causas últimas), sugiere un horizonte diferente que amerita categorías nuevas para su análisis y crítica y, sobre todo, esto conlleva a pensar que las reflexiones propuestas por las otras disciplinas no han logrado ofrecer ni siquiera una aproximación a este nuevo *fenómeno*, en el sentido de aquello que *aparece*, porque de otro modo se partiría de ellas en vez de comenzar desde un espacio en blanco o un enfoque nuevo. Pero, ¿por qué la cultura tendría que ser un horizonte diferente? Hay que instalarse claramente en la cuestión fundamental de la filosofía: hay filosofía porque hay un ser que la realiza. Como decía Ortega y Gasset, la filosofía es una tarea, algo que debe hacerse². Y esto que debe hacerse requiere, por ende, un sujeto o un actor: el ser humano.

La postura de Scheler al respecto de la cultura se refiere a ella como un *saber* estratificado que puede y de alguna manera *debe* alcanzar un nivel más profundo³. Para él, no hay una tensión entre naturaleza y cultura en sentido estricto, puesto que el ser humano corresponde al grado

¹ Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

² Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 1984.

³ “Todo saber es de Dios y para Dios”. Scheler, Max, *El saber y la cultura*, El Aleph, 1999, p. 89. «www.elaleph.com» [consultado el 20 de octubre de 2013].

más elevado del ser psicofísico en el que puede objetivar a la realidad exterior y a sí mismo⁴. Esa escala ascendente es de orden natural y justo en ese nivel el hombre, al “moldear *libremente* su vida”, puede alcanzar el saber de *salvación*, superior incluso al saber *culto*. Pero aun con esta posición, el precisar la cultura como todo aquello que el hombre realiza para su salvación o, si se quiere, para la perfección y plena realización de su ser espiritual psicofísico, ¿podrían incluirse ya las dimensiones del hombre anteriormente enunciadas para explicar el objeto de una filosofía de la cultura? ¿Cómo sería esta relación de la filosofía de la cultura? ¿Se mantendrá en un orden *supraorgánico*, tal como lo sugería en antropología Kroeber?⁵ ¿Resolvería este inconveniente sumando también el ámbito orgánico sin perder, por supuesto, el afán de universalidad?

Atendiendo nuevamente a la reflexión de Zubiri, es interesante resaltar su rescate de la categoría de *relación* a partir de la misma metafísica aristotélica. Mientras que para el Estagirita la relación es un accidente de la sustancia, para Zubiri se trata de una actividad sustantiva del ser humano. De este modo, López Quintás traduce esta cualidad de relación como *encuentro*. El ser humano es un ser de *encuentro*. Esto implica que el desarrollo humano no es un acto aislado ni individual sino un crecimiento a nivel personal a partir de la constitución *creativa* con el otro. Tampoco se refiere precisamente a una filosofía social en un nivel macro, sino más bien a la dimensión propia de la *creatividad* del ser humano. Por ello, López Quintás desarrolla una *estética de la creatividad*⁶ que, desde la perspectiva de este trabajo, no está tan separada de una filosofía de la cultura. Pero, ¿en qué sentido? Justamente si la relación entre las múltiples dimensiones del hombre (refutando de paso la tesis de Marcuse del hombre *unidimensional*) es *sustantiva*, es decir, existe en sí misma o se sostiene *per se*, hay una ilación común a todos esos procesos que poseen una fuerte carga ontológica: la capacidad creativa y lúdica.

Una filosofía de la cultura buscaría entender cómo se desarrolla esa creatividad en el ser humano: base de toda filosofía, sociedad (que incluye las relaciones de pareja y la familia), educación, arte e incluso religión (no como una invención humana, sino como una relación de encuentro personal y comunitario que el hombre puede descubrir con el absoluto). La creatividad, en resumidas cuentas, no es otra cosa que el *connatus* humano que le permite transformarse *en* y *con* los otros y con su entorno (naturaleza, mundo, realidad extramental), encaminándose hacia su perfección y el desarrollo pleno de sus potencialidades. Esta proposición dista de la teoría de Scheler en el sentido de que la cultura no se reduce a un *saber*, ni siquiera al de salvación (porque no deja de ser saber simplemente). También, contiene una mayor extensión que el sentido subjetivo de la cultura hallado en Cicerón (*Cultura animi philosophia est*) porque la cultura no se referiría únicamente a la formación personal (*Bildung*, según como la entendió la tradición germana), puesto que un *encuentro* corresponde cuando menos a dos personas.

⁴ “El hombre [...] puede convertir en *objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar *libremente* su vida”. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1938, p. 52.

⁵ Kahn, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975, p. 19.

⁶ López Quintás, Alfonso, *Estética de la creatividad: juego, Arte, literatura*, Madrid, Rialp, 1998.

La cultura no es tanto un sinónimo de la creatividad sino más bien esta es la condición de posibilidad de la otra como todas las manifestaciones del ser en su variedad, riqueza o pluralidad. Lo que sí se asiente con Scheler es que el saber, incluso, es de orden ontológico y que transforma al ser humano, pero no es el máximo rector de su realización. Aunque Mosterín también reduce a la cultura como *información*, su propuesta del aprendizaje social intuye de algún modo esta relación de encuentro⁷. En cuanto al afán de universalidad, se ha discutido bastante por el etnocentrismo desde la cultura occidental⁸ y, por ende, la imposibilidad de un discurso que pueda adaptarse a todos los grupos humanos del mundo.

Hay que tener claro el sentido profundo al que la universalidad aspira: no busca homogeneizar ni encuadrar todas las acciones humanas bajo un mismo esquema (que sería el de “Occidente”), sino abstraer la diversidad en que se manifiesta lo humano, entendido esto no como un molde que se estira y ensancha a conveniencia de una posición teórica o política, sino bajo el común de todos los seres que no solo tienen impulso vital, instinto, memoria asociativa o inteligencia práctica pero también inteligencia superior, conciencia, capacidad de objetivar la realidad y transformar al entorno y a sí mismos (de acuerdo a la antropología de Scheler). En palabras de Juliana González,

“dicha universalidad no es uniforme ni meramente formal. El dato es, precisamente, la diversificación interna, la individuación, las diferentes maneras en que se realiza lo humano [...] distintos modos y distintos grados de realización”⁹.

¿Cuál es el problema del humanismo, cuya tradición viene desde los clásicos y en particular de la traducción de la *Paideia* como *humanitas*? ¿Por qué hay una crítica al humanismo “occidental” que ondea la bandera de las virtudes, de los valores, del encuentro y la solidaridad, del desarrollo y perfección del ser humano? ¿Por qué un haitiano puede afirmar hoy en día la siguiente frase?

“Nunca hubo un verdadero humanismo en Europa, dado que la esclavitud, el racismo y la dominación fueron parte de su historia moderna. O mejor dicho, el humanismo europeo remite solamente a los europeos y no a los indios, los negros y los americanos. Europa tuvo una visión restringida del humanismo y tomó en consideración la alteridad negra e india en la ideología humanista. En Europa, el humanismo significa la valoración del europeo y no la del no europeo. En su relación con los demás pueblos no hubo ningún humanismo

⁷ Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 32.

⁸ Tal cual lo propone Sobrevilla, “[...] la filosofía de la cultura nació como una disciplina etnocéntrica y lo sigue siendo: habitualmente considera los elementos, el dinamismo y las crisis de la cultura únicamente, o casi sólo, a partir de las observaciones hechas sobre la cultura occidental”. Sobrevilla, David, “Idea e historia de la filosofía de la cultura en Europa e Iberoamérica. Un esbozo”, en *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, p. 35. Michel Foucault, en una entrevista acerca de su obra más famosa *Les Mots et les choses (Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas)*, propone algo más congruente: al ser educado en Occidente, no es posible prescindir de la visión que se ha heredado. Lo que sí es posible es realizar una *arqueología*, un estudio sobre la conformación de la cosmovisión occidental para explicar los prejuicios con los que se parte. Ver Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2005.

⁹ González, Juliana, *El ethos: destino del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 25-26.

europeo. La historia moderna fue una historia anti-humanista, es decir, contraria al género humano”¹⁰.

Este cuestionamiento —tan válido como debatible— fue abordado también por algunos pensadores mexicanos principalmente del siglo XX, buscando desligarse de la tradición occidental y hallar las raíces de una cultura mexicana o una mexicanidad entendida como auténtica y propia. Otro sentido incluye al criollismo como la moderación entre el eurocentrismo y el nacionalismo. Esto provoca la formulación de muchas preguntas: ¿existe una cultura *propia* de un grupo de seres humanos que no se puede extender a otros? ¿Hay realmente una *mexicanidad* más allá de una convención internacional fronteriza? ¿Es posible hablar de *nuestra* cultura y por lo tanto pensar o hacer una filosofía sobre ella?

2. ¿Una filosofía sobre *nuestra* cultura?

2.1 La cultura como un invento de Occidente

En sentido estricto, la cultura es distinta de la sociedad. Esta implica las interacciones en un grupo, en cuanto al mero acontecimiento de la convivencia. La cultura, como ya se ha esbozado, implica una serie de facultades intrínsecas del ser humano reflejadas simultáneamente en cualidades extrínsecas¹¹. No hay una formación (*Bildung*) o educación abstractas o en el aire. Además, así como se puede hablar de un grupo humano específico (donde hay una sociedad y una cultura determinada, pero abierta y dinámica a la vez), se pueden descifrar datos comunes a varios grupos sociales que se manifiestan precisamente a través de la comunicación e interacción entre un grupo y otro. Por lo regular, suelen ser interacciones de orden político, económico y militar, de conquista o defensa.

Se llama Occidente propiamente a un complejo de rasgos, más que a una zona geográfica, que desarrollaron una racionalización en cada proceso de vida para satisfacer alguna necesidad. Puede afirmarse, con Weber, que solo en una serie de naciones del mundo se desarrolló una ciencia que se acepta como válida a partir de la experimentación y verificación racional de los resultados, una ciencia jurídica racional que desarrolló el derecho romano y canónico, una música

¹⁰ Mezilas, Glodel, “La Revolución Haitiana de 1804 y su impacto sobre América Latina”, en *Revista Escenarios XXI*, 3 (2010), p. 20.

¹¹ “La cultura es el espíritu que se manifiesta a través de los vehículos materiales, y por lo tanto no es obvio, y para captar su comprensión tenemos que proceder a extraer lo significativo, lo esencial”. Cisneros Britto, María del Pilar, “Sociedad y Cultura”, en Reyes, Román (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2009, pp. 4-5. «http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/S/sociedad_cultura.htm» [consultado el 25 de octubre de 2012].

armónica racional, la utilización racional de la bóveda gótica como solución arquitectónica, la clásica racionalización del arte en general, el desarrollo de parlamentos con “representantes del pueblo” y el Estado como una organización política con una constitución¹². En América, esto se tradujo en un encuentro de dos mundos, como lo llama Miguel León-Portilla, que no estuvo exento de violencia e imposición hacia los nativos de aquellas tierras, aunados a una retroalimentación en el influjo de ciertos rasgos o tradiciones que se mezclaron con las de los conquistadores.

Estos acontecimientos han sido cuestionados desde una reflexión crítica que llega incluso a condenarlos como una contradicción de los valores en los que supuestamente esos grupos sociales (los conquistadores) se habían educado. Sin embargo, no es menester explicar los procesos históricos sino entender si es posible hablar de *nuestra* cultura como fruto de esas interacciones y de ese encuentro de dos mundos. Hay una posición que recluye a los nativos del actual México como víctimas de esa violencia que han ido poco a poco tomando conciencia de su realidad y de su condición humana¹³. Zea critica sobre todo la unilateralidad de los criterios occidentales y el desconocimiento o la falta de interés por escuchar al otro (no occidental). La falta de comprensión de los occidentales, empero, también incluiría esa misma regla entre sus propios grupos, puesto que se está partiendo de una falta de apertura y cerrazón impositiva. En otras palabras, Zea ve a Occidente como un todo unificado sin considerar sus conflictos internos y la falta de humanismo entre ellos. Su denuncia apuesta por elevar un supuesto estrato mexicano a la condición universal que exige la filosofía occidental y alcanzar sus objetivos primeros en pos de una inversión de valores creada a partir de una filosofía “mexicana” que desarrolle incluso una moral universal¹⁴.

Puede tratarse simplemente de una inversión del método deductivo al inductivo, es decir, que en vez de ir de lo general a lo particular se proceda de lo particular a lo general. Sin embargo, como se ha tratado de demostrar, la cultura no puede encapsularse en algo general o particular puesto que esta distinción es muy semejante a la de sociedad e individuo, donde o se favorece a uno o se debilita otro. Más bien, no hay sociedad sin individuo y no hay individuo sin sociedad. Por ello, cuando Zea habla de un dominio cultural del español sobre el indígena¹⁵, si en realidad la cultura del indígena hubiese sido borrada por completo, el nombre de Nueva España adquiriría un sentido totalmente peninsular.

¹² Weber, Max, *Ética protestante y espíritu del capitalismo*, México, Éxodo, 2009, pp. 9-18.

¹³ “Este mundo, en lugar de ser comprendido fue condenado y negado en aras de la supuesta universalidad que el europeo había dotado a su propia cultura, vida y concepción del mundo. [...] El hombre de América, resultado de ese encuentro, es el que ha ido tomando conciencia de esa doble realidad (la propia y la europea) y con ella, la conciencia de su indiscutible derecho a la universalidad como expresión de lo humano”. Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del Mexicano*, México, Porrúa, 1987, p. 6.

¹⁴ *Ibidem*, p. 54. “Me parece que la propuesta de Zea de crear una moral universal fundada en las formas de vida del mexicano urbano de principios de los años cincuenta no sólo es insostenible desde un punto de vista filosófico -ya que no veo cómo pueden obtenerse reglas de aplicación universal de nuestras peculiaridades-, sino condenable desde un punto de vista ético -pues pretendería imponer como reglas morales normas que carecen de universalidad”. Hurtado, Guillermo, “Dos mitos de la mexicanidad”, en *Dianoia: anuario de Filosofía*, 40 (1994), p. 275.

¹⁵ Zea, Leopoldo, *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1987, p. 87.

Zea apuesta por una autonomía ante la imitación de Occidente para alcanzar la universalidad, meta bastante complicada porque es el mismo Occidente quien ha implantado la búsqueda de la universalidad. Esto lo reafirma Samuel Ramos al decir que no es posible sustraerse de la rama europea por la razón de que esta es parte de nuestra raza (o carga genética y herencia social, se podría precisar). En el fondo, no importa tanto la construcción de una cultura propia como la vivencia consciente de la cultura universal por parte de los mexicanos, universal en el sentido que Ramos rescata de Scheler como una educación que favorezca la función del espíritu destinada a humanizar la realidad. Además, agrega Ramos, debe recuperarse, al modo de Ortega, la relación entre vida y cultura buscando en la sociedad mexicana no solo la formación en conocimientos concretos sino en una disciplina moral e intelectual, desarrollando la personalidad humana¹⁶.

2.2 El difícil “encuentro” de América con Occidente

Uno de los principales temas que envuelven a las reflexiones sobre la cultura en México es el indígena, dando por hecho que es una realidad absoluta e indiscutible la cual ha pervivido *a pesar de* la conquista. Sin pretender justificar ni mostrarse a favor de las posturas imperialistas que están a favor de la dominación y la violencia sobre el indio, Guillermo Bonfil se planteó que este concepto fue precisamente una invención del propio régimen colonial en América, lo cual implicaba romper de facto con el pasado prehispánico. En otras palabras, las explicaciones que se han intentado ofrecer con respecto a la denominada cultura indígena no corresponden realmente a la población aborigen que vivió antes de la llegada de Cristóbal Colón.

Más bien, hubo una especie de resignificación de lo que pudo constituir ese legado en términos de los nuevos grupos sociales dominantes. De esta forma, para Bonfil, el indio sería más bien “una categoría supraétnica producto de la dominación colonial”¹⁷ y no una realidad que de verdad reflejase una identidad colectiva hasta un determinado momento histórico. Este caso en el cual se construyó una realidad imaginaria a partir de un hecho violento para olvidar una realidad no imaginaria, sino positiva, se presentó también en África. El pensador panafricanista Cheik Anta Diop, desde sus primeros trabajos hasta sus obras de madurez, ha sostenido la tesis de que Occidente ha negado el origen africano de la civilización egipcia y su impacto en la era grecorromana. Por más evidencias que dan cuenta de los aportes históricos de la cultura

¹⁶ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, 1998, pp. 94-97. Sobre la vida espiritual o cultural que en Ortega y Gasset son idénticas, hay que leerlo bajo esta precisión: “La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual»; sobre todo en Alemania. [...] Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tiene una consistencia transvital [por ejemplo, la justicia nace como simple conveniencia vital y subjetiva]. Aquel valer por sí de la justicia y de la verdad, esa suficiencia plenaria, que no hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad”. Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 2005, p. 22.

¹⁷ Bonfil, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, 9 (1972), pp. 115-117.

africana a la construcción de Occidente, este mismo se ha encargado de borrar por todos los medios posibles esa influencia de la memoria. Diop puso como ejemplo que la egiptología nació precisamente para hacer olvidar la idea de un Egipto negro¹⁸.

Retomando a Zea, en su proyecto vislumbra —un poco en respuesta a la crítica de Hurtado— el sentido de responsabilidad que el mexicano debe asumir ante su realidad¹⁹. Él es consciente que el mexicano (concepto usado hasta aquí por efectos de nacionalidad) está también inserto en la lucha de la historia de la cultura por situarse ante y entre los otros (recuérdese el sentido y la importancia del *encuentro* antes descrito) y ante sí mismo, apelando de alguna manera a la autoconciencia en Scheler. Una lucha dolorosa que afecta profundas realidades del ser y que no exenta al hombre de padecer las heridas de este *encuentro*, al no evitar este la preponderancia de los principios fundamentales de la acción moral²⁰.

El problema de la alteridad en el mexicano, según lo desarrolló Octavio Paz, constituye un punto de ruptura a la propuesta de Gadamer de participar de la cultura en comunidad, viviendo los “unos con los otros” de manera que se logre un aprendizaje mutuo a través de entender realmente lo que el otro expresa y viceversa, manteniendo una conversación con la misma vitalidad para buscar, si no el acuerdo, algo semejante²¹. Para Paz, el mexicano está lejos del mundo y de sí mismo y esa apertura que propone el filósofo alemán simplemente no tiene cabida en la sociedad mexicana, puesto que

“Los que se «abren» son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. [...] El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. Muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea. Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter de sociedad que hemos creado”²².

De alguna manera, ese “carácter de sociedad que hemos creado” correspondería a una fase de la cultura y, por tanto, tomando a esta en sentido dinámico como lo propone Guillermo Bonfil²³, esa piedra de toque más bien sería tomar la propuesta de Gadamer como una invitación a transformar ese hermetismo paulatinamente, con todo el dolor y las heridas de las que Zea previene pero, al menos, intentar bajo el movimiento de la historia y aunado a un proyecto educativo como el de Ramos fomentar el espíritu humano en la sociedad mexicana. No

¹⁸ Diop, Cheik Anta, *The african origin of civilization. Myth or reality*, New York, Lawrence&Hill, 1974. Esas ideas las desarrolló también en obras posteriores como ídem, *The cultural unity of Black Africa. The domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity*, Londres, Karnak House, 1989; e ídem, *Civilization or barbarism. An authentic anthropology*, New York, Lawrence&Hill, 1991.

¹⁹ Zea, Leopoldo, “El sentido de responsabilidad en el mexicano”, en ídem, *Dos ensayos sobre México*, México, Porrúa, 1987, p. 114.

²⁰ Zea, Leopoldo, “Dialéctica de la conciencia en México” en ídem, *Dos ensayos... op. cit.*, p. 115.

²¹ Gadamer, Hans-George, “Lenguaje y música. Escuchar y comprender”, en Schöder, Gerhart y Helga Breuninger, *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 18-22.

²² Paz, Octavio, *El Laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 33.

²³ “La cultura es dinámica. Se transforma constantemente: cambian hábitos, ideas, las maneras de hacer las cosas y las cosas mismas, para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y para transformar a la realidad misma”. Bonfil, Guillermo, “Pensar nuestra cultura”, en *Patrimonio Cultural inmaterial*, (2004), p. 118.

solamente, hay que aclarar, asumiendo una responsabilidad histórica como mexicanos sino también la responsabilidad ante lo que denuncia Mezilas como el falso humanismo universal que ha arrastrado sangre y lodo, en palabras de Marx.

2.3 En busca de la esencia de la cultura mexicana

Es verdad que a mediados del siglo XX predominaba una tendencia a estudiar a las sociedades a partir de categorías psicológicas e incluso psicoanalíticas, sobre todo con las ideas de Adler acerca del complejo de inferioridad y de Jung sobre los arquetipos y el inconsciente colectivo. En México destacó el Grupo Hiperión, al cual el propio Samuel Ramos pertenecía. El principal psicoanalista de esta corriente, Santiago Ramírez, explicaba el carácter de los mexicanos, tanto de origen criollo como mestizo, lleno de contradicciones y de conflictos de identidades múltiples que afectaban a la personalidad. Ramírez pensaba que había una dialéctica entre ser mexicano y antimexicano, entre el interior y el exterior, y dentro de esta dinámica un tanto endogámica describía a México como el país que más pretendía obtener conciencia de su personalidad frente al temor de perder su identidad. Hay que reconocer que estos autores, como el propio Santiago Ramírez, no eran ingenuos ni deambulaban por vías supra o anti-rationales, pues al describir las características que se consideraban “fundamentales” del mexicano dejaban abierta la posibilidad de cambiarlas. Es decir, viniendo del ámbito filosófico, tenían plena conciencia que sus textos no eran deterministas sino que, en cierto sentido, proponían que esos rasgos o caracteres —en caso de existir— podían cambiar. En suma, proponían una revaloración a nivel social, distinguiendo las pautas, ideales y funciones que se solían atribuir a la población dentro de la cultura mexicana²⁴.

Luis Villoro, por ejemplo, traducía el proceso de independencia en términos de oprimidos y opresores y, aunque admitía que no hubo una unidad social y una conciencia de clase en los indios, los negros y las castas, decía a la vez que, a pesar del propio impulso popular, hubo una cierta enajenación de los propios actores de la insurgencia, sobre todo de los criollos. Al negar al opresor, rechazaban su propio pasado —lo que implicaba la anulación de su ser histórico—²⁵. De un modo más radical, Guillermo Bonfil insistía que ese ser histórico o verdadera herencia de la sociedad mexicana contemporánea podía rastrearse no en los criollos sino en la civilización mesoamericana, la cual había quedado al margen de los opresores y su política imaginaria que, para él, constituía un México irreal. Así, el México profundo se caracteriza por estar formado por una gran variedad de pueblos que tienen una cosmovisión distinta y que constituyen la mayor parte de la población. El problema no sería la diversidad sino la falta de reconocimiento y su

²⁴ Ramírez, Santiago, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, México, Grijalbo, 1977, pp. 24, 27, 42 y 65.

²⁵ Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 144.

negación. Para construir una verdadera cultura nacional, según Bonfil, habría que abandonar la idea de una cultura uniforme y apostar por un respeto y una convivencia dentro de la diversidad. Solo de esa forma se llegaría algún día a un Estado pluriétnico²⁶.

Villoro se refería en un principio al olvido de los criollos y de sus descendientes de las influencias españolas en la cultura mexicana, pero también destacaría la importancia del indigenismo en la historia de México y América Latina. No lo veía como la solución final al problema de la identidad cultural, sino como una etapa en el proceso de la toma de conciencia de sí de la cultura mexicana. Para él, ir a la historia es un paso importante porque la filosofía de la cultura está fundada en una reflexión crítica sobre el pasado. Justamente, el indigenismo habría surgido dentro de las contradicciones y la inestabilidad de la sociedad para conocerse y descubrirse interiormente. De un movimiento con una causa muy concreta Villoro desprende un proceso psicológico a través del cual el ser humano en su Yo logra poseerse a sí mismo. Para la cultura mexicana, el eterno conflicto entre el indio, el mestizo y el blanco desaparecerá cuando estos se reconozcan y, de este modo, se podría dar un paso importante en la integración de una realidad comunitaria. La lucha de la liberación del indio, en síntesis, expresaría también el anhelo de libertad de todos los otros grupos sociales²⁷.

El reto no solo yace en recuperar la noción de cultura como algo que capta la atención de modo inmediato y mueve (en el sentido de transformar vitalmente) al ser humano²⁸, sino también en superar el dilema inconcebible entre el optimismo y el pesimismo que se implanta no en el mexicano, como sugiere Uranga²⁹, sino en cada persona que se atreva a indagar sobre las posibilidades de la dinámica cultural dentro de su misma sociedad. No se preserva ni se respeta un monumento o una obra de arte porque sea patrimonio cultural local o de la humanidad, sino a causa de pertenecer a un ámbito ontológico de *encuentro* que constituye la transvitalidad en la persona. Esta idea tiene un vínculo con la propuesta de Vargas Llosa de una *alta cultura* que permite la defensa de la libertad humana y de la democracia³⁰.

²⁶ Bonfil, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1989, pp. 96, 121 y 236.

²⁷ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México-El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 275-278.

²⁸ Arendt, Hanna, "The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance", en ídem, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, p. 204.

²⁹ Uranga, Emilio, "Optimismo y pesimismo del mexicano", en *Revista Historia Mexicana*, vol. 1, 3 (1952), p. 392.

³⁰ "Por tanto, defender la alta cultura es defender no solamente a esa pequeña élite que goza con los productos de la alta cultura, sino que es defender cosas tan fundamentales para la humanidad como la libertad y la cultura democrática. La alta cultura nos defiende contra los totalitarismos, contra los autoritarismos, pero también contra los sectarismos y contra los dogmas", Vargas Llosa, Mario, "¿Alta cultura o cultura de masas? Conversación entre Mario Vargas Llosa y Gilles Lipovetsky, Instituto Cervantes, Julio 2012" en *Revista Letras Libres*, 130 (2012). <<http://www.letraslibres.com/revista/dossier/alta-cultura-o-cultura-de-masas?page=full>> [consultado el 30 de octubre de 2012].

3. En busca de nuevas vías para una filosofía de la cultura en México

3.1 Identidad y cultura

El binomio, por tanto, entre naturaleza y cultura no es de oposición sino de inclusión al recurrir a un mismo origen que es el misterio del ser³¹. Cuando se habla de ser se apunta hacia la identidad. Para Bolívar Echeverría, la cultura es el momento del cultivo de la identidad de un grupo humano y, por consiguiente, está íntimamente relacionada con la reproducción de los códigos de una sociedad, pero siempre y cuando ese cultivo sea crítico y con el fin de mediar y resguardar los valores de la vida humana. En la modernidad capitalista hay una contradicción que no permite el momento autocrítico de la cultura y que pone en duda al propio significado del humanismo³². La pregunta que persiste, sin embargo, es si la cultura —al estar relacionada con la identidad— puede cambiar. Para Echeverría, la peculiaridad de la identidad es precisamente su dinámica: si no se cultiva ni es puesta en duda parece una herencia que se puede dañar. Lo principal de la identidad sería, entonces, su práctica cotidiana y su cuestionamiento constante, lo cual la involucra en el mestizaje, en el sentido de diálogo y de asumir su propia contingencia³³.

La crítica a la modernidad capitalista es una crítica a la modernidad europea y occidental. Este proyecto imperialista buscó fue homogeneizar a todas las culturas, según la perspectiva de Aníbal Quijano. Sin embargo, él agrega un dato muy poco reconocido desde América Latina: allí mismo, durante el siglo XVIII, hubo una propia modernidad ilustrada que participaba de ese movimiento homogeneizador no solo como receptora sino como creadora. En ese sentido, quizás la crítica al eurocentrismo de la cultura y al imperialismo, tanto de Europa como de Estados Unidos, también debiera extenderse a América Latina como “coproductora” de dicho régimen, aunque evidentemente el proceso de modernización tecnológica y económica no se vio reflejado de la misma forma³⁴ que en el llamado “centro de Occidente”. Es el peligro que ha advertido Enrique Dussel de intentar occidentalizar al indígena, pues concibe que el mestizaje en ese sentido no es la solución para el problema. Si ha imperado la visión esencialista y hegeliana de la historia que parte del este hacia el oeste es más bien debido a que la historia no la deben escribir los investigadores sino los propios pueblos. Por ello, Dussel destacó poner como horizonte a la propia cultura latinoamericana y apostar por una cultura popular revolucionaria³⁵.

³¹ También puede entenderse en el sentido de comunicación o integración y unidad en Choza, Jacinto, *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990, p. 260.

³² Echeverría, Bolívar, *Definición de cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 164-166 y 233-238.

³³ Echeverría, Bolívar, *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxman, 2011, pp. 229, 239, 245, 248 y 416.

³⁴ Quijano, Aníbal, *Modernidad, Identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988, pp. 3, 13, 22, 30 y 51.

³⁵ Dussel, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 12, 22, 76, 112 y 257. Esos temas fueron reeditados y ampliados en su libro *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015.

Al asumir una cultura ajena como propia sin una toma de conciencia crítica de ese proceso se cae en riesgo, como dice Brunner, de deformar la imagen que se proyecta como si se viera el espejo hacia atrás y, con ello, se crea una identificación con los traumas y frustraciones personales a lo largo de la vida. Desde esta perspectiva, entiende la cultura como producción de sentidos y, más que eso, como la lucha por crear un sentido común o comunitario que arraigue en una identidad social. Para Brunner, la condición de posibilidad de una cultura es precisamente la capacidad de una sociedad de comunicare y producirse a sí misma con el lenguaje. El problema es cuando la identidad es creada por los historiadores y estos le confieren un matiz de represiones y sueños aplastados³⁶.

3.2 Hacia una cultura sin mitos

Por este motivo es interesante el debate sobre la posibilidad y la autonomía de una filosofía de la cultura. Por una parte, Javier San Martín niega ponerla en sintonía con las ciencias sociales o ciencias de la cultura porque esto, según él, impediría ver la cultura desde dentro³⁷. Por otro lado, Gustavo Bueno sostiene que una filosofía de la cultura no es posible sin discutir la idea filosófica de cultura puesta en relación con el exterior, como lo serían la naturaleza, el hombre o la divinidad misma. Bueno sostiene que más allá de la idea de cultura como educación o crianza, en la modernidad y en la era contemporánea opera una concepción espiritualista de la cultura. Su tesis fuerte es que la idea moderna del “reino de la cultura” —como una especie de atmósfera metafísica que es la fuente de los valores morales y estéticos— en realidad es una secularización del “reino de la gracia” medieval, a partir de la introducción de la idea de nación como sentido político, tratándose de la ideología de los nuevos Estados modernos. Por lo tanto, al hablar del reino de la cultura se pueden arrastrar las contradicciones propias que había en la idea del reino de la gracia. Ese reino de cultura opera en la realidad conservando la división entre el pueblo democrático y las élites que administran la “cultura selecta”. Para salir del laberinto, la filosofía de la cultura permitiría, en tanto filosofía, desmitificar todas las apariencias que envuelven a las ideas en los Estados-nación modernos, distinguiendo una idea más auténtica de cultura (que esté más en contacto con la realidad) e incluso desmontando los mitos circundantes, como el que envuelve a la propia idea de “naturaleza”³⁸.

En cuanto a la posibilidad de una filosofía de la cultura mexicana, hay que coincidir con Hurtado en que la idea de mexicanidad, si bien puede compartir rasgos comunes que la distinguan de los brasileños, rusos o chinos, no tiene fronteras precisas para establecer que algo

³⁶ Brunner, José Joaquín, *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, Chile, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1988, pp. 35, 45-46, 56 y 61. Del mismo autor ver también el concepto de campo cultural como el espacio de producción espiritual de un pueblo, que también puede caer en decadencia “cultural”. Brunner, José Joaquín y Gonzalo Catalán, *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, Santiago de Chile, Ediciones Ainaavillo, 1985; Brunner, José Joaquín y Ángel Flisfisch, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*, Santiago de Chile, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1983.

³⁷ San Martín, Javier, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.

³⁸ Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 2004.

o alguien sea mexicano³⁹ porque en el mismo territorio mexicano hay una gran diversidad de rasgos que, si bien puede crear identidades locales, no permiten identificar una cultura mexicana de un modo generalizado. Se puede hablar, como antes se manifestó, de un proyecto educativo para la sociedad mexicana que forme en libertad a la personalidad humana, en las virtudes morales e intelectuales, en un respeto por el entorno y la tradición incluso, pero no de una categoría cultural para agotar todas las dimensiones que cohabitan en las personas de nacionalidad mexicana.

3.3 Política y cultura

Siguiendo a Luis Villoro, hay una especie de co-creación del Estado-nación con la cultura nacional, siendo la nación ante todo un espacio compartido de cultura. Lo que hay que cuidar es el sentido de pertenencia o de desarraigo que la cultura confiere a los individuos de una comunidad. En México, admite Villoro, el Estado revolucionario, aunque incorporó las demandas de los distintos sectores sociales, conservó la idea de una unidad homogénea. El reto actual sería convertir a ese Estado homogéneo en un Estado plural más adecuado para la realidad social, la cual está compuesta por una diversidad de grupos. La función de ese Estado sería, en suma, mediar y negociar entre los distintos sectores sociales para evitar el peligro del conflicto y la violencia⁴⁰.

Aunque se ha pretendido destacar que el proyecto del Grupo Hiperión tenía un alcance mucho mayor y de una índole distinta a las intenciones del régimen, Roger Bartra denuncia que esos estudios sobre “lo mexicano” no son más que “la expresión de la cultura política dominante”. Es decir, una cultura hegemónica que definió a la cultura nacional, creando una existencia literaria, mitológica y artificial del mexicano en pro de la voluntad del Estado por institucionalizarse y unificar al país con su poder. Para Bartra, escribir sobre el supuesto carácter mexicano solo expresa la manera en la que se ha dominado y legitimado la propia explotación, aspecto que corresponde a la propia cultura occidental⁴¹.

Pese a que se ha visto en varios autores una crítica a Occidente y su intento histórico de imponer una cultura homogeneizadora, Guillermo Bonfil insiste en que, para entender el tema de la filosofía de la cultura en México, no se puede quedar anclado en la polémica entre cultura nacional y cultura universal. La propuesta de reconocer a una multitud de culturas diversas que reclaman todas su legitimidad de existir implica la creación de un nuevo proyecto en México que

³⁹ “Lo mexicano existe, por supuesto, pero tratar de encapsularlo en una definición, tratar de encontrar su esencia, es un error. Es obvio que muchos mexicanos tenemos mucho en común, que *nos damos un aire*. Los mexicanos no somos ni chinos, ni brasileños, ni rusos; un estudio comparativo mostraría enormes diferencias con respecto al lenguaje, las creencias y los valores. Sin embargo, esto no implica que haya condiciones necesarias y suficientes para que algo o alguien sea mexicano. El conjunto de los mexicanos, así como el conjunto de cosas que tienen la característica de ser mexicanas, carecen de bordes precisos”. Hurtado, Guillermo, *Dos mitos... óp. cit.*, p. 283.

⁴⁰ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Paidós, 1998, pp. 14, 38, 45, 47, 53 y 61.

⁴¹ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, pp. 16-20. Sobre esta temática, Bartra ha insistido en hablar sobre la condición postmexicana y sus nuevos desafíos en *La sangre y la tinta: Ensayos sobre la condición postmexicana*, México, Grijalbo, 2013.

logre articular las culturas vivas y la presencia de la civilización mesoamericana y occidental en su pluralidad. Sería un proceso de construcción constante que permitiera valorar las diferencias, establecer una verdadera tolerancia y vivir realmente en democracia a través de un aprendizaje constante. Para construir la verdadera cultura nacional habrá que abandonar la perspectiva de México desde Occidente y pensar si es posible aprender a ver a Occidente desde México⁴².

Como se puede apreciar, Guillermo Bonfil no se limitó a describir los avatares del México profundo y la aportación de la civilización mesoamericana, sino que fue un paso más allá. En ese sentido, no se considera apropiada la crítica que le realizó Héctor Díaz-Polanco, quien leyó en Bonfil un supuesto argumento moral sobre la superioridad de la civilización mesoamericana y lo describió prácticamente como un enemigo del diálogo intercultural. Sin embargo, sus críticas al tema de la cultura permiten generar ciertas precauciones al proyecto que Bonfil propone, debido a que precisamente se está construyendo aún. Díaz-Polanco recuerda que, si se toma como referencia absoluta la cultura, en muchos casos esta supone una negación de la libertad y, por tanto, no permite un buen acercamiento a aspectos como el sentido de la vida o el establecimiento de normas. Al mismo tiempo, advierte del riesgo de la etnofagia —es decir, de la asimilación y el engullimiento de identidades debido al contacto entre diferentes grupos sociales— y del multiculturalismo que exalta la tolerancia del neoliberalismo y la consiguiente globalización del capital⁴³.

Con estos matices hechos, se puede ir concluyendo con José Gaos que la historia de la filosofía en México no deja de ser parte de la historia de la filosofía, en general, sin más. Y aunque se admita que la propia reflexión filosófica sobre la cultura comenzó en Europa, no puede afirmarse que la filosofía de la cultura en México es una mera recepción o adaptación de la hecha en el centro de Occidente. Por lo tanto, es una tarea pendiente admitir que para lograr una correcta filosofía de la cultura en México se debe estudiar también a las culturas que conformaron la realidad mexicana. Y no solo en términos europeístas sino comenzando a romper la ignorancia de la propia filosofía hispanoamericana, la cual incluso ha sido despreciada por los propios pensadores mexicanos. El reto, para Gaos, consiste en vencer esa herencia vigente del imperialismo cultural europeo⁴⁴.

México, por tanto, al ser un país pluricultural, en términos de Bonfil, no cuenta con un patrimonio cultural exclusivo. La propuesta yace en compartir la riqueza de los significados a través de un diálogo, compartir las distintas visiones del mundo aceptando la diversidad de patrimonios culturales y, desde nuestro punto de vista, la clave con la que se pretende dejar abierto no tanto el debate sino el reto de iniciar ese proyecto: atender a la necesidad de actualización de los distintos rasgos culturales para liberar las potencialidades creativas de la persona humana. Con ello, se religa la vida con la cultura y se permite trascender los criterios unilaterales, como el nacionalismo o el eurocentrismo, sin negar su influencia en la conformación del país.

⁴² Bonfil, Guillermo, *Pensar nuestra cultura mexicana. Ensayos*, México, Alianza, 1991, pp. 15-20, 45, 57 y 101.

⁴³ Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, La Habana, Fondo editorial Casa de las Américas, 2008, pp. 35, 56, 200 y 230-239.

⁴⁴ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 16, 48, 59 y 61.