

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

DAVID SOBREVILLA

Introducción a la filosofía de la cultura

FONDO EDITORIAL
BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS



BIBLIOTECA FILOSÓFICA

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

DAVID SOBREVILLA

Introducción a la filosofía de la cultura



**FONDO EDITORIAL
BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**



FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

DECANO: Dr. Gilberto Bustamante Guerrero

SERIE CUADERNOS DE FILOSOFÍA

COMITÉ DIRECTIVO

Mg. Óscar Augusto García Zárate
Jefe del Departamento Académico de Filosofía

Dra. Magdalena Vexler Talledo
Directora de la Escuela Académico Profesional de Filosofía

Dr. César Krüger Castro
Director del Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano

Dr. Raimundo Prado Redondez
Directivo del Instituto de Investigaciones Humanísticas

EDITOR

Mg. José Carlos Ballón

Índice

PRESENTACIÓN	7
PREFACIO	11
PRIMERA PARTE	
IDEA Y CONTENIDO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA	13
I. Sentidos principales de la palabra cultura	15
II. Surgimiento y evolución de la palabra cultura	19
III. Idea de la filosofía de la cultura	31
SEGUNDA PARTE	
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA	35
IV. La primera ola de la filosofía de la cultura	37
1. La filosofía de la cultura en Occidente	37
a. La filosofía neokantiana de la cultura	37
. Hermann Cohen	38
. Paul Natorp	39
. Wilhelm Windelband	40
. Heinrich Rickert	41
. Ernst Cassirer	43
Addendum	47
b. La filosofía de la cultura de Georg Simmel	47
c. La filosofía de la cultura de O. Spengler y A. Toynbee	49
d. La filosofía diltheyana y fenomenológica de la cultura y la crítica a la filosofía de la cultura de M. Heidegger	51
e. La crítica de la cultura de la Escuela de Francfort	54
. Max Horkheimer	55
. Herbert Marcuse	56

. Walter Benjamin	57
. Theodor W. Adorno	58
f. La crítica a la cultura de Richard Rorty y su propuesta de una nueva cultura	59
2. La filosofía de la cultura en Iberoamérica	62
a. La filosofía de la cultura en España	62
. Miguel de Unamuno	62
. José Ortega y Gasset	63
. Luis Díez del Corral	65
b. La filosofía de la cultura en América Latina	65
. José Vasconcelos	65
. Leopoldo Zea	67
. Augusto Salazar Bondy	68
. La filosofía inculturada	69
. Miguel Reale	71
. Luis Villoro	75
V La segunda ola de la filosofía de la cultura	81
1. El enfoque antropológico de Arnold Gehlen	81
2. La cultura como mundo 3 de Karl R. Popper	83
3. El enfoque informático y el biológico	85
. Jesús Mosterín	85
. Carlos París	87
CONSIDERACIÓN FINAL	91
BIBLIOGRAFÍA BÁSICA	97

Presentación

La serie CUADERNOS DE FILOSOFÍA –publicación del Departamento Académico de Filosofía, iniciada bajo la dirección del recordado filósofo y maestro Augusto Salazar Bondy– presenta en esta ocasión el libro *Introducción a la filosofía de la cultura*, del conocido profesor sanmarquino, Dr. David Sobrevilla Alcázar.

El presente texto tuvo su origen más lejano en un artículo para la «Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía», que luego fuera ampliado en el «Seminario de Verano», organizado por la Escuela Académico Profesional de Filosofía, que sobre el mismo tema dictó el autor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos a lo largo del mes de marzo de 1996.

Sus páginas reúnen una visión panorámica de la idea e historia de la filosofía de la cultura, desde sus orígenes en el pensamiento europeo del siglo XIX hasta el presente, así como las vertientes que de ésta se desplegaron en América Latina y EE.UU. durante el presente siglo.

La obra que hoy presentamos no sólo tiene valor académico e informativo como texto universitario. Tiene también una relevancia particular para la orientación de la actividad filosófica actual hacia uno de los ángulos más interesantes desde el que la crítica filosófica puede intervenir directamente en la vida de nuestros pueblos, en la formación de sus identidades culturales y de sus horizontes históricos, alejándose de aquella imagen estereotipada y errónea de la filosofía que la presenta como un saber académico históricamente descontextualizado y teóricamente sumido en una universalidad abstracta.

Pensar y repensar esta relación, no es –para quienes conocemos a David Sobrevilla– una preocupación nueva en su larga trayectoria de in-

vestigador de la filosofía. Él ha mostrado aquella cualidad –escasa en nuestro medio– que le permite unir una sólida formación e información académica universalista, con una constante preocupación por nuestro contexto histórico concreto, llevándolo una y otra vez a repensar críticamente la tradición filosófica occidental así como la tradición nacional y latinoamericana. El presente texto es una nueva contribución del autor a dicho esfuerzo.

David Sobrevilla Alcázar nació en Huánuco en 1938. Inició sus estudios superiores en la Pontificia Universidad Católica de Lima y los de la especialidad de Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a la que quedaría entrañablemente unido desde entonces. Se doctoró posteriormente en la Universidad de Tubinga de la República Federal Alemana con la tesis *El origen del concepto de cultura* (1970). Posteriormente retornó al Perú para ejercer la docencia en la UNMSM (particularmente en los Seminarios de filosofía antigua, latinoamericana y peruana), hasta su reciente jubilación en 1995. También ha ejercido la docencia en la Universidad Cayetano Heredia. Actualmente es Profesor Principal de la Universidad de Lima.

Un recuento de su infatigable labor como investigador, escritor, editor y animador de la actividad filosófica en el Perú desbordaría en mucho los estrechos marcos de esta presentación. Además, resultaría inútil por el amplio conocimiento que la comunidad filosófica nacional tiene de su prolífica actividad, particularmente de sus numerosos artículos, monografías y libros, así como de los eventos, seminarios, coloquios y congresos que ha animado de mil maneras. Sólo baste señalar que su obra es un ejemplo de consistencia y perseverancia en una línea de investigación filosófica –posiblemente continuadora de la tradición de Salazar Bondy, su maestro– que todos tenemos que reconocer y emular, mas allá de las naturales y fructíferas discrepancias o matices polémicos que ésta haya generado.

No podemos sin embargo dejar de mencionar algunas de sus contribuciones más relevantes como la edición de *Historia problema, pro-*

mesa. Homenaje a Jorge Basadre (PUC, Lima 1978), en colaboración con Francisco Miró Quesada y Franklin Pease; *Las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima 1980); *Estética de la antigüedad* (Caracas 1981); *Repensando la tradición occidental* (Lima 1986); la edición de *Derecho, ética y política* (México 1989); *Repensando la tradición nacional I* (Lima 1988-89, 2 vols.); *César Vallejo, poeta nacional y universal y otros trabajos vallejanos* (Lima 1994); *¿Qué modernidad deseamos? El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo* (Lima 1994), editado en colaboración con Pedro Belaunde; *Augusto Salazar Bondy, dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (Lima 1995), editado en colaboración con Helen Orvig; y, finalmente, su obra de reciente aparición: *La filosofía contemporánea en el Perú, estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual* (Lima 1996). Añádase a todo esto, una voluminosa cantidad de artículos, reseñas y ponencias editadas en numerosas revistas y publicaciones académicas y periodísticas, nacionales y extranjeras.

Una vez más repetimos que con la presente publicación nuestra comunidad filosófica sanmarquina quiere dejar constancia de su reconocimiento al maestro, investigador y amigo, cuyo espíritu de reflexión y polémica ha dejado una huella imborrable.

Asimismo, por encargo del Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Dr. Gilberto Bustamante Guerrero, quisiéramos agradecer una vez más el generoso apoyo financiero del Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú para la presente coedición. Sin éste, el trabajo de revaloración y difusión de la producción intelectual sanmarquina en el campo de las humanidades permanecería —como tantas otras obras— enclaustrado en las bibliotecas y en los archivos de nuestros institutos de investigación. Quisiéramos también agradecer al profesor José Carlos Ballón, que una vez más ha tenido a su cargo el cuidado de la presente edición.

Lima, diciembre de 1996

Óscar Augusto García Zárate

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE FILOSOFÍA

Prefacio

La filosofía de la cultura —esta es una de las conclusiones que se desprenden de este estudio— es una disciplina relativamente reciente que se prepara en el siglo XIX, pero que se constituye sólo en el siglo XX. De allí que sea bastante desconocida y que, por regla general, no se tenga una clara idea de en qué consiste, cuáles son sus tareas y sus partes, y cuál ha sido su evolución: cómo se gestó y a partir de cuándo puede considerarse que se presenta en forma más o menos nítida. Y de allí también la necesidad de procurar un esclarecimiento sobre su idea e historia. Es lo que intentamos en este trabajo.

Su primera parte está destinada a exponer la idea y contenido de la filosofía de la cultura. Para ello realizamos en una primera sección un análisis de la multiplicidad de significados de la palabra cultura, y en una segunda el recuento de cómo fueron surgiendo esos significados. A continuación nos abocamos a la tarea de proporcionar un esclarecimiento de aquello en que pueda consistir hoy la filosofía de la cultura y cuáles puedan ser sus partes.

En la segunda parte de nuestro trabajo pasamos a ofrecer un bosquejo de la historia de la filosofía de la cultura en Europa e Iberoamérica. Analizamos así lo que hemos denominado la primera ola de la filosofía de la cultura, en que se constituyó un paradigma especulativo en el enfoque de la misma. Primero examinamos cómo esa ola se desplegó en Occidente y después en América Latina. Y luego cómo se va

formando una segunda ola: cómo comienza a cultivar una filosofía de la cultura orientada ampliamente por la ciencia o, por lo menos, por sus resultados. Por último, en una consideración final, reflexionamos sobre la exposición anterior y hacemos el pronóstico de que en los próximos años la filosofía de la cultura ha de ser intensamente cultivada.

Es más o menos claro que en un trabajo introductorio como éste sólo podemos realizar una presentación selectiva de los autores que nos parecen más relevantes para la filosofía de la cultura; de allí que no figuren en nuestro texto muchos nombres –advertimos sin embargo que otros están ausentes porque sus ideas pertenecen al campo no de la filosofía sino al estudio y crítica de la cultura desde una perspectiva distinta a la filosófica; así a la antropológica, la lingüística, la psicoanalítica, etc. Por otro lado, quisiéramos subrayar que sólo hemos hecho un recuento de la historia de la filosofía de la cultura en Occidente y en Iberoamérica: ello explica que no tengamos en consideración a influyentes autores africanos, como al argelino Franz Fanon, o a importantes pero poco accesibles pensadores rusos –en Rusia la filosofía de la cultura ha sido ampliamente cultivada desde que en 1869 N. I. Danielevski publicó su libro *Rusia y Europa*, que contiene una serie de anticipaciones de la tesis de Spengler–, o a filósofos de la cultura de otras latitudes.

Este trabajo surgió de la preparación de un artículo sobre «Idea e historia de la filosofía de la cultura» para el tomo sobre *Filosofía de la cultura* de la «Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía». En dicho artículo sólo pudimos recoger parte del material que elaboramos; en cambio, aquí ofrecemos la versión íntegra del mismo. Agradecemos al Dr. Óscar García Zárate por su generosa mediación para que este texto pueda publicarse en este lugar.

Primera parte

Idea y contenido de la filosofía de la cultura

I

Sentidos principales de la palabra cultura

La palabra cultura –proveniente del latín «colere» y que quiere decir cultivar– posee el día de hoy una multiplicidad de significados. Algunos de los más importantes son los siguientes:

A. En sentido *directo* «cultura» sigue significando «cultivo» (o «cuidado») como en los compuestos «agricultura» o «apicultura».

B. En sentido *figurado* podemos distinguir entre:

(1) La cultura en sentido *objetivo* como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano. Por cierto, la cultura objetiva puede determinársela en otras formas. En esta acepción objetiva la cultura se opone a la naturaleza.

(2) Podemos restringir la noción de la cultura en sentido objetivo a la de una época y entenderla entonces en sentido *histórico*, como cuando hablamos de la cultura del Renacimiento o del Barroco.

(3) Podemos limitar la noción de cultura en sentido objetivo a la de un pueblo y comprenderla en sentido *antropológico*. Así sucede cuando nos referimos a la cultura asiria, griega, náhuatl o inca.

(1), (2) y (3) pueden ser entendidas en un sentido puramente *descriptivo*, pero asimismo *normativo* si asociamos la definición a un cierto valor o norma. Ello sucede por ejemplo en la siguiente determinación de Kluckhohn y Kelly: «Por cultura entendemos aquellas pautas de vida

históricamente creadas, explícitas o implícitas, racionales o irracionales y no-racionales, que existen en un tiempo dado como guías potenciales de la conducta humana» (1945, en: A.L. Kroeber/C. Kluckhohn, *Culture*. 1963: 97). Una definición como ésta implica en efecto: (a) pautas comunes o compartidas, (b) sanciones para la falta de obediencia a las reglas, (c) una manera de comportarse, y (d) signos sociales para la acción (Ibídem, 98).

(4) En el pensamiento de lengua alemana ha jugado un gran papel la oposición entre *cultura* y *civilización*, oposición que se ha planteado de diversas maneras; así, por ejemplo, como si aquélla fuera lo espiritual y vivo y ésta como lo material y muerto; es lo que sostiene en este caso O. Spengler. En francés la oposición era exactamente la contraria: la civilización era lo originario y creador y la cultura lo secundario y material, situación que parece estar cambiando hoy en día.

(5) Cultura en sentido *subjetivo* es el cultivo del hombre que lo hace por ello culto, o el de sus facultades: así hablamos de la cultura física, de la cultura de la inteligencia, de la cultura de los sentimientos.

(6) Cultura «*culta*», «*oficial*», «*académica*» o «*hegemónica*» vs. cultura «*popular*»: esta oposición se refiere a la cultura (en sentido objetivo) del grupo dominante en contraste con la de los sectores marginales de la sociedad; así hablamos de un arte culto, de una religión oficial y de una medicina académica por oposición a un arte popular, a una religiosidad popular y a una medicina popular o folkmedicina.

(7) *Cultura de elites* y *cultura de masas*: la primera incluye a la cultura (en sentido objetivo) de las elites intelectual, política, económica, tecnológica, militar, eclesiástica, etc., y la segunda a la cultura (en sentido objetivo) de consumo de grandes sectores de la población –por lo común ligada a los medios de comunicación: radio, cine, televisión, etc.

Edward Shils ha propuesto una diferenciación más variada aún entre una *cultura superior* o *refinada*, otra *mediocre* y la cultura *brutal*.

«La cultura *superior* o *refinada* se diferencia por la seriedad del tema, es decir por el centralismo de los problemas de que se ocupa, la penetración aguda y la coherencia de sus percepciones, la sutileza y abundancia de los sentimientos expresados.../ La categoría de la cultura *mediocre* incluye obras que, prescindiendo de las aspiraciones de sus creadores, no satisfacen los criterios empleados para juzgar las obras de la cultura *superior*. La cultura *mediocre* es menos original que la cultura *superior*. Es más imitativa.../ En el tercer nivel encontramos la cultura *brutal*, cuya elaboración simbólica es mucho más elemental... La profundidad de penetración es casi siempre desdeñable, la sutileza falta casi por completo y una característica común la constituye una tosquedad general en la sensibilidad y la percepción» (E. Shils, «La sociedad de masas y su cultura», en: D. Bell y otros, *Industria cultural y sociedad de masas*. Caracas: Monte Ávila, 1974: 145-146).

(8) «*Cultura*», «*subcultura*» y «*contra-cultura*»: «Dentro del universo de una sociedad global o de su cultura, las subculturas corresponden a grupos humanos diferenciados (clases, etnías, sectores de bajos ingresos, etc./ La idea de subcultura se formula como *contra-cultura* cuando se destaca como característica de una determinada subcultura la recusación de los valores y el sistema de la sociedad global, de la cultura “cult” que corresponde a la conciencia y los intereses de los grupos dominantes» (A. Salazar Bondy, «Notas sobre el concepto de cultura», en: *Expreso*. Lima, 23 de julio de 1972: 23).

ni-

II

Surgimiento y evolución de la palabra cultura

Los romanos empleaban la palabra «cultura» para designar el cultivo de las cosas ya sea corporales (*agri, arborum, aliarum rerum*), incorporeales (*rerum incorporarum*) o del hombre; el culto (*veneratio*, honor), o el cuidado (*cultus*) de algo. La única vez en que la palabra aparece empleada para denominar la formación o educación es en Cicerón (106-43 a. C.), quien la usa con un genitivo objetivo en las *Disputaciones Tusculanas* (Lib. II, cap. 5, par. 13): «cultura animi philosophia est», la cultura del alma es la filosofía, que lleva al hombre a conseguir su *humanitas*, es decir, su condición humana.

Este sentido de la palabra «cultura» se perdió en la Edad Media debido al cambio de ideales que trajo el Cristianismo. La palabra cultura pasó entonces a significar en sentido metafórico tan sólo el culto u homenaje que se presta a Dios. En cuanto al ideal de la formación personal, pasó por entonces a ser expresado por palabras como «moderatio» o «perfectio».

La recuperación de la expresión «cultura animi» se debe al gran humanista español Juan Luis Vives (1492-1540). En efecto, la volvió a emplear en «De tradendis disciplinis», la segunda parte de su gran tratado *De disciplinis –Sobre las enseñanzas–* justo en este sentido (*Opera Omnia*. Valencia, 1782-1790; T. VI, pp. 285-286). El humanista español también emplea las expresiones «cultus animi», «animum excolere», «cura animi» y «animam formare». Todo ello hace comprensible que

don José Ortega y Gasset haya sostenido que el *De disciplinis* fue la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura.

Posteriormente encontramos que Francis Bacon (1561-1626) emplea las expresiones «Culture of the Mind» y «The Georgics of the Mind» en su obra *The Advancement of Learning*, y las expresiones latinas correspondientes «cultura animi» y «georgica animi» en la traducción aumentada latina *Del avance de las ciencias* –quizás bajo la influencia de Vives quien había estado en Inglaterra entre 1523 y 1531. La «cultura animi» o «georgica animi» era para Bacon una parte de la ética: aquella que busca los medios para someter la voluntad del hombre a las prescripciones morales haciéndolo, así, feliz. La «cultura» o «georgica animi» era para Bacon una técnica para lograr la felicidad.

El concepto moderno de cultura como unión de la cultura en sentido objetivo y subjetivo fue una creación del jurista alemán Samuel Barón von Puffendorf (1632-1694). En su obra más importante *Del Derecho Natural y de las Gentes* usó la palabra «cultura» todavía con un atributo en genitivo: «cultura animae» y asimismo la expresión «cultura vitae». Aquella designa los conocimientos y las actividades que nos permiten superar la naturaleza o dominarnos a nosotros mismos. La «cultura vitae» significa por su lado el cuidado de todo el ser humano: el del ser individual y el del social o «socialitas». Según Puffendorf el hombre no puede ser feliz en el mero *status naturalis*, donde vive como un animal, sino sólo mediante la *socialis vita*. A las críticas que se le formularon por haber concebido blasfémamente a Adán en el Paraíso como reducido a un estado bestial, respondió el jurista que lo que había tenido en mente era al hombre fuera de la sociedad. En la discusión subsiguiente creó Puffendorf el concepto de «cultura» sin genitivo objetivo como lo opuesto al *status naturalis* o *barbaries*. El contenido de este concepto de cultura era: 1. los descubrimientos e instalaciones humanas, 2. la actividad del hombre, 3. el cuidado y ayuda que el hombre recibe de sus semejantes. «En suma, todo lo que no nos es dado por naturaleza, sino que se añade por el esfuerzo humano –del individuo y de la humanidad– a la naturaleza (a la naturaleza humana y a la de las cosas), es cultura» (J. Niedermann).

No obstante, Puffendorf no llegó a formular con precisión el concepto de cultura en sentido objetivo. Este fue el mérito del Iluminismo francés, pese a que no empleó la palabra «cultura» para denominar todas las creaciones y realizaciones del hombre. Especialmente Voltaire, Montesquieu y Turgot expusieron repetidamente que la cultura no es sólo la formación humana (la «cultura animi»), sino algo objetivo sometido a leyes que le son propias. Esencial fue sobre todo la acción de Voltaire. Kroeber y Kluckhohn la describen así:

«El año 1765 Voltaire estableció el término “filosofía de la historia”. Una obra anterior y más amplia suya sobre la historia de la humanidad, de fecha 1756, fue su famoso escrito *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations*. Este título precisa los dos caminos que llevaron fuera de Voltaire. Uno enfatiza el *espíritu* de los pueblos, y conduce a una suerte de comentario filosófico o de reflexiones sobre la historia humana. En esta tradición estaban la *Historia de la Humanidad* (1768) del suizo Iselin, el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet, publicado póstumamente en 1801, y finalmente y como culminación tardía de este movimiento la *Filosofía de la historia* de Hegel, aparecida también póstumamente el año 1837...

El segundo camino enfatiza las “mœurs”, las *costumbres*, que son variables, particulares, plurales y empíricas antes que racionales. La costumbre es, como dice Sapir, un concepto del sentido común que sirvió como matriz para el desarrollo del concepto científico de cultura. Los exponentes tempranos mejor conocidos de esta línea de investigación fueron Adelung, en 1782, Herder, en 1784-1791, y Jenisch, en 1801» (Cf. *Culture*, 1951: 284-285).

Johann Christoph Adelung (1732-1806) publicó el año 1781 un *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts* (Leipzig). Se trata de una historia resumida de la cultura humana en ocho períodos, pero que no desatiende los hechos políticos. Cada período recibe una designación referida a períodos del desarrollo individual –lo que anticipa ideas de Spengler–, y la historia muestra un progreso indudable. Los períodos son los siguientes:

1. De los orígenes al diluvio. La humanidad como embrión.
2. Del diluvio a Moisés. La raza humana como un infante en su cultura.
3. De Moisés al 683 a.C. La raza humana como un niño.
4. Del 683 a.C. hasta el primer año d.C. Rápido florecimiento de la juventud de la raza humana.
5. Del 1 d.C. al 400 (migraciones). La humanidad como un hombre ilustrado.
6. Del 400-1096 (Las Cruzadas). Las labores sobre todo agrarias del hombre.
7. 1096-1520 (el año 1520 se alcanza la plena ilustración). El hombre se ocupa sobre todo de la instalación y crecimiento de la economía doméstica.
8. 1520-1782. El hombre en el disfrute ilustrado.

La definición que ofrece Adelung de la cultura es «la transición de un estado más sensorial y animal a las interrelaciones más estrechas de la vida social». A lo que agrega: «La cultura consiste en la suma de los conceptos claros, y en la suavización y refinamientos del cuerpo y de las costumbres». «La cultura del espíritu consiste en una suma siempre creciente de conocimientos, que tiene que crecer por necesidad» (Cit. según Kroeber y Kluckhohn, *Culture*: 35 ss.).

Decisiva para el desarrollo de la idea de la cultura fue la obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803), sobre todo sus libros *También una filosofía de la historia de la humanidad* (1774) e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-91). En ellas Herder empleó por primera vez algunos de los sentidos principales de la palabra «cultura»: el sentido subjetivo, el de la cultura de un pueblo y el objetivo de la cultura de la humanidad. En el primer sentido la cultura significaba para él el despertar del hombre espiritual en el hombre físico y equivalía a una segunda génesis del hombre; en el sentido antropológico la cultura de un pueblo la entendía como «el florecimiento de su existencia, con la que él se manifiesta de manera grata pero frágil»; y en el sentido objetivo pensaba en la cultura como en las consecuciones permanentes del hombre,

y en la tradición que se forma por el tránsito de los pueblos y que tiene como finalidad la realización de la humanidad en su conjunto. Además Herder hablaba de las «semillas de la cultura», de la «cultura del lenguaje» y de la «cultura de la razón», entre otras expresiones más.

D. Jenisch (1762-1804) publicó el año 1801 la obra *Sinopsis histórico-universal del desarrollo del género humano como una totalidad que se forma a sí misma* (2 vols.), que llevaba como subtítulo «Filosofía de la historia de la cultura». Gustav Klemm (1802-67) dio a luz entre 1843 y 1852 los diez volúmenes que componen su *Historia general de la cultura de la humanidad* y una *Ciencia general de la cultura*. En la primera obra quería exponer «el desarrollo paulatino de la humanidad como un individuo», lo que significa que la concebía como poseyendo una infancia, juventud y madurez. Según Kroeber y Kluckhohn, Klemm hizo etnografía, aunque sea difícil admitir que estaba empleando la palabra «cultura» en el sentido pleno de los antropólogos modernos, y en todo caso no ofrece ninguna definición formal de cultura como hizo Edward B. Tylor en 1871. Sin embargo, la influencia de Klemm sobre Tylor sería innegable (Cf. *Culture*: 46).

Y Ernst von Lasaulx (1805-61) publicó en 1856 su *Nuevo ensayo de una vieja filosofía de la historia fundada en la verdad de los hechos*. En esta obra, aunque el autor no define lo que entiende por «cultura», emplea la palabra en múltiples combinaciones: «período de la cultura», «historia de la cultura», «país cultural», «pueblos de cultura», etc. Lo que Lasaulx entiende por cultura es la tradición de la formación espiritual, que cada generación debe aumentar y que comprende el lenguaje, la religión, las constituciones, las artes y las ciencias. Anticipando la opinión de Spengler, creía que un análisis de la cultura europea muestra que ha llegado a su final.

No obstante, el verdadero fundador de la historia de la cultura fue el famoso historiador suizo Jakob Burckhardt (1818-97). La entendía como «la historia del mundo en sus estados», a diferencia de la historia del curso de los acontecimientos en su interconexión (1857). En su ma-

nuscrito *Sobre el estudio de la historia*, que luego fue póstumamente editado como *Consideraciones de la historia del mundo* en 1905, Burckhardt concebía a la cultura como una de las tres potencias que determinan la historia y como la más valiosa de ellas: como la suma íntegra de todos aquellos desarrollos del espíritu que acaecen espontáneamente y que no reivindican ninguna validez universal u obligatoria. La cultura critica a la religión y al Estado, las otras dos potencias determinantes de la historia, convirtiendo a la acción ingenua en un poder reflexivo o en reflexión. La forma exterior de la cultura era para Burckhardt la sociedad, y comprendía el lenguaje, el arte, la poesía, las ciencias, las costumbres, las fiestas, etc.

Posteriormente a los autores citados, el uso de la palabra cultura en sus significados subjetivo, antropológico y objetivo se generalizó, difundiéndose de Alemania a todos los otros países europeos.

Manifestamos que en Alemania había jugado un gran papel la oposición entre *cultura* y *civilización*. Según Kroeber y Kluckhohn allí se habrían hecho tres intentos separados por contrastarlas:

«El primero de ellos, cuyos inicios se atribuyen a Guillermo de Humboldt, y que fue llevado a cabo por Lippert y Barth, refiere la cultura a las actividades tecnológico-económicas o a la esfera “material”; en cambio, la civilización al ennoblecimiento o al enriquecimiento espiritual. Esta visión se reflejó en forma pasajera en la sociología norteamericana en Lester Ward y Albion Small cerca del año 1900.

El segundo fue el intento de Spengler quien usó la palabra civilización para denotar la fase final, petrificante y no-creadora, que era la edad terminal o el invierno de sus culturas únicas, monádicas y cargadas de destino. Este uso tuvo temporalmente vastas repercusiones en Alemania, pero poco uso fuera de ella.

Finalmente, en 1920 tuvo lugar la reacción de Alfred Weber frente a Spengler –intento todavía mantenido por Thurnwald hacia el año 1950–, identificando la civilización con las actividades objetivamente tecnológicas e informacionales de la sociedad; y, en cambio, la cultura con la religión, la filosofía y el arte subjetivos. La civilización tiene un carácter

acumulativo e irreversible, mientras el componente cultural es altamente variable, único y no-aditivo. Esta visión ha encontrado una reflexión algo modificada en MacIver, Odum y Merton, entre los sociólogos norteamericanos» (*Culture*: 289).

La oposición entre la cultura «*culta*», «*oficial*», «*académica*» o «*hegemónica*» y la cultura «*popular*» se produjo poco a poco al comprobarse la fuerza y autonomía de ésta y la circunstancia de que no constituyeran meras «supervivencias» o «testimonios» de etapas ya superadas del desarrollo humano, como el evolucionismo pretendía. El descubrimiento de las características propias de la cultura popular parece haber tenido lugar en la época de la Ilustración, cuando se realizaron una serie de «intentos para comprender la diversidad cultural sin juzgarla de acuerdo con las pautas institucionales: “mito del buen salvaje”» (Ma. Dolores Juliano, «Cultura popular», en: *Cuadernos de Antropología*. Barcelona, Nº 6, 1986: 9. La exposición posterior se apoya en esta presentación). En este sentido fue importante la labor de autores como G.B. Vico, J.J. Rousseau y J.G. Herder. Posteriormente el Romanticismo dio lugar a la revalorización de la nacionalidad y a la gran difusión de los estudios folklóricos. A este respecto no se puede omitir mencionar la conexión existente entre estos estudios y los intentos conservadores de algunas clases dominantes. Esta situación dio un vuelco cuando a inicios de nuestro siglo, después de 1905, el austro-marxismo puso en el centro de las polémicas la «cuestión nacional» y algunos autores (como Renner y Bauer) realizaron intentos de definir las particularidades culturales de los grupos étnicos asignándoles significaciones.

«Pero habrá que esperar a Gramsci (*Letteratura e vita nazionale*) para que este interés por las “culturas nacionales” se transforme en un interés por las “culturas populares” dentro de cada país. A partir de estos aportes teóricos, los marxistas, principalmente los italianos, empezaron a interesarse por los fenómenos folklóricos desde una nueva perspectiva. Serán interpretados no ya como vestigios o reliquias de un pasado perdido, sino como manifestaciones visibles de los conflictos entre las clases sociales. Demostraban que la sociedad no estaba constituida en forma homogénea y que en su seno existían diversos grupos, capaces de manifestarse en for-

mas también diversas e incluso opuestas. Surgen, así, los estudios de “clases subalternas”.

Podríamos señalar que esta misma corriente, que relaciona posiciones políticas de izquierda con análisis de grupos oprimidos, se manifestó en las zonas que habían sido objeto de colonización y, principalmente, en América Latina, mediante un renovado interés por el destino de las “minorías étnicas” indígenas, dando lugar al auge de los estudios indigenistas» (Id: 12-13).

A veces se ha sostenido que los actuales estudios sobre la cultura popular sólo son la versión moderna de los antiguos estudios de folklore. Esto no es cierto, como sostiene Ma. Dolores Juliano, ya que existen diferencias perceptibles entre ambos. En los de la cultura popular no se trata de examinar comunidades más o menos aisladas o protegidas, tampoco de dirigir la atención al estudio de rasgos típicos, curiosos o presuntamente arcaicos, o de considerar sólo lo conservado de manera puramente oral. De lo que se trata es de investigar la cultura de grandes sectores subalternos de la población, tanto urbana como rural, tanto letrada como iletrada, cultura que constituye un verdadero subsistema frente al de la cultura oficial o dominante.

Con la oposición anterior se cruza otra con la que a menudo se la confunde –por lo menos en parte–: la existente entre la cultura de elites (intelectuales, políticas, económicas, tecnológicas, militares, eclesiásticas, etc.) y la de masas que son propias de la sociedad de nuestro tiempo –la confusión consiste en que a veces se quiere presentar a la cultura de masas como cultura popular. La cultura de masas o «masscult» apareció según Dwight Mac Donald por primera vez en Inglaterra en el siglo XVIII, o sea, allí donde comienza la revolución industrial –hay que advertir que este autor opone la «masscult» a la «midcult», o cultura media, y a ambas a la cultura superior (Cf. su famoso artículo «Masscult» y «Midcult» en: Varios autores, *Industria cultural y sociedad de masas*. Caracas: Monte Ávila, 1974: 59-140). No obstante, el debate sobre la cultura de masas se produjo recién entre 1940 y 1950:

«Tal meditación tuvo por principal teatro los Estados Unidos, puesto que fue en esa sociedad donde con mayor rapidez empezaron a cobrar forma los problemas de la sociedad de masas y su cultura. En esta meditación podemos distinguir cuatro corrientes principales. Una es la de los alemanes emigrados durante el nazismo, tales como Adorno, Horkheimer y otros, que adoptaron la actitud más estricta y negativa ante el fenómeno. La segunda la constituyen los críticos también radicales, aunque de estilo norteamericano, como Dwight Mac Donald. La tercera es la de aquellos que de alguna forma trabajan integrados en el sistema de la industria cultural e intentan llegar a una racionalización crítica de ésta. La cuarta es la de los sociólogos académicos, en el sentido estricto de la palabra, que se han dedicado a elaborar métodos de relevamiento del fenómeno» (Id.: 8).

Posteriormente el debate pareció zanjado por las posiciones extremas tomadas frente a la cultura de masas en los años 60 por Marshall McLuhan y por Herbert Marcuse.

«En el caso de McLuhan las interrogantes tradicionales respecto al destino de una sociedad sometida al bombardeo de los medios de comunicación de masas se han transformado en una especie de afirmación optimista, en una certidumbre mesiánica, en el anuncio de una nueva era, de un hombre nuevo, de un poblado global en el que el lector, dominado por el intelecto –producto de una mezcla de Descartes, Guttenberg y la industria–, deja lugar a un hombre completamente sensorial, unido a sus semejantes y a su tiempo por cordones psíquicos innumerables» (Id.: 7).

Por su parte, Marcuse adoptaba una posición negativa ante la cultura de masas y ante la misma separación entre ésta y la cultura de minorías, separación que consideraba característica de la sociedad tardoburguesa. Posteriormente nos referiremos con un cierto detalle al punto de vista marcusiano, que es eminentemente filosófico.

Según Rolf Schwendter (en su artículo «Theoretiker der Subkultur», en: H. Brackert/F. Wefelmeyer (Eds.), *Kultur*, 1990: 398-420) la primera fuente de la investigación sobre las subculturas la constituyen los trabajos de E. Durkheim en que éste investiga los comportamientos «anómicos», por ejemplo el suicidio. La segunda son las indagaciones

antropológicas, como las de B. Malinowski, Ruth Benedict y Margaret Mead, que ponen de manifiesto una visión de «lo enteramente otro» en culturas no-occidentales frente a lo conocido y normal en la cultura occidental. Otra fuente son los planteamientos políticos de Lenin o Gramsci sobre las dualidades existentes en una cultura nacional supuestamente unitaria (el primero hablaba de una división entre la cultura burguesa y la proletaria, y el segundo, como vimos, de una cultura hegemónica frente a las culturas populares). Estos planteamientos habrían aguzado la mirada para percibir las peculiaridades de las subculturas. El mismo efecto habría tenido la distinción establecida por C.P. Snow entre la cultura científico-técnica y la filosófico-artístico-literaria. También habrían sido influyentes las investigaciones de la Escuela de Chicago, por ejemplo la de Hollingshead/Redlich que ha mostrado que las neurosis afectan sobre todo a las capas sociales de mayores ingresos y las psicosis a las de menores ingresos, por lo que debe prescribirse formas de tratamiento más suaves a las primeras y más restrictivas a las segundas. Asimismo ha tenido un eco el «Labeling approach» de Erwin Goffman, según el cual quienes se desvían de las normas y formas de comportamiento socialmente prescritas son provistos de un «estigma». Sin embargo, el gran teórico de la investigación sobre las subculturas habría sido sin duda entre los años 40 y 50 el sociólogo norteamericano Robert K. Merton. Merton ha investigado funcionalmente los procesos de adaptación social, encontrando que un 70% de personas comparten los fines y medios de la sociedad. Pero al lado de esta mayoría hay grupos que estando de acuerdo con los medios no lo están con los fines de la sociedad: son los «reformadores» sociales quienes forman subculturas voluntariamente constituidas. Otros grupos adhieren a los fines, pero no a los medios de las normas de la sociedad existente: son los «criminales» quienes integran en su mayor parte una subcultura involuntaria. Finalmente hay personas que rechazan tanto los medios como los fines de las normas sociales: son los «revolucionarios».

Schwendter sostiene que hacia los años 60 se comenzó a hablar de «contracultura» y que el primero en introducir el nombre fue Morton Yinger. No obstante, el teórico inicial más conocido de la contra-cultura

habría sido Theodore Roszak con su influyente libro *The Making of a Counter Culture* (1968). Según Roszak desde el siglo XVII se habría formado una visión del mundo que estaría esencialmente determinada por la ciencia. En contra de ella se habría constituido una contracultura de jóvenes y de algunos mentores mayores. En el mundo actual la cultura habría adoptado la forma de una tecnocracia que tiene un papel altamente integrador. En contra de ella surge la juventud que quiere reestructurar la cultura que ha recibido y que no acepta. Sus mentores son intelectuales como H. Marcuse y N. Brown, A. Ginsberg y A. Watts, P. Goodman y otros más.

III

Idea de la filosofía de la cultura

La filosofía de la cultura es la reflexión filosófica sobre ésta y sus elementos, la dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos de los mismos y la evaluación y crítica de dichos fenómenos desde una perspectiva filosófica.

Podemos así distinguir entre dos grandes variedades de la *filosofía teórica de la cultura*: I. la primera es la mera *reflexión sobre la cultura* con el objeto de elaborar los conceptos correspondientes a ella, a sus componentes y a su dinámica. Por lo tanto, podemos diferenciar en ella: 1. la *analítica cultural* que trata de establecer los rasgos característicos de la cultura por oposición a la naturaleza, a diferencia de la sociedad y en relación a la personalidad humana. Esta es la forma más cultivada de la filosofía de la cultura y se la puede encontrar, por ejemplo, en el neokantismo o en Jesús Mosterín, para mencionar dos nombres.

El poco desarrollo de la filosofía de la cultura ha hecho que hasta ahora no se haya emprendido la difícil tarea –en caso de ser posible cumplirla– de articular los distintos aspectos del fenómeno de la cultura. No obstante algo se ha hecho en esta dirección, así por ejemplo Georg Simmel trató de poner en conexión los sentidos objetivo y subjetivo de la palabra cultura; Herbert Marcuse ha criticado la separación dentro de la cultura tardoburguesa entre una cultura de masas y otra de elites.

La reflexión sobre la cultura puede tener por objeto asimismo 2. la *dinámica cultural* examinando así los diferentes procesos de surgimien-

to, evolución, articulación y desarticulación culturales, de cruce de culturas (aculturación y transculturación culturales), de renovación de la cultura (neoculturación), etc. Así por ejemplo Oswald Spengler pensaba que toda cultura era un organismo que atravesaba inexorablemente por las fases de nacimiento, crecimiento, plenitud y decadencia; y Arnold Toynbee sostenía que el mecanismo básico en la génesis de las civilizaciones o culturas es el de la incitación o reto y la correspondiente respuesta.

Y II. la segunda gran variedad de la filosofía de la cultura es la *crítica filosófica de los fenómenos culturales*, o sea la que es efectuada desde una perspectiva filosófica. Así por ejemplo los miembros de la Escuela de Francfort realizaban esta crítica desde la perspectiva de su marxismo heterodoxo, y en la fase final de su vida don José Ortega y Gasset la efectuaba desde su posición raciovitalista. Que la crítica sea hecha desde una perspectiva filosófica es lo que diferencia a la crítica filosófica de la cultura de otras críticas meramente dogmáticas o que se realizan desde otras perspectivas: «científicas», artísticas, religiosas, etc. —así psicoanalíticas, lingüísticas, de los movimientos de vanguardia, de personalidades religiosas, etc.

Agreguemos que puede darse una reflexión sin una crítica de la cultura, como la que efectúa Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*; una crítica de la cultura que no enfatice la reflexión previa sobre ella, como la que se encuentra en la Escuela de Francfort o en Richard Rorty; y, por cierto, una reflexión sobre la cultura seguida de la crítica cultural correspondiente, como por ejemplo la de Augusto Salazar Bondy.

Por cierto, además de estas dos grandes líneas del trabajo de la filosofía de la cultura cabe encontrar un tratamiento de algunos problemas específicos; así por ejemplo W. Perpeet habla de una «filosofía formal de la cultura» como de aquella que se ocupa de la ciencia de la cultura y que trata de determinar las diferencias entre ésta y la ciencia natural. Uno de los grandes tópicos de la filosofía neokantiana fue éste, y es así

como se lo halla tratado una y otra vez: en Windelband (que distinguía entre las ciencias idiográficas de las nomotéticas), en Rickert (quien separaba las ciencias culturales de las naturales) y en Cassirer (que reunió en un tomo sus trabajos sobre la «lógica de las ciencias de la cultura»).

Y, finalmente, hay una *filosofía práctica o aplicada de la cultura* que, tomando los conceptos necesarios de la filosofía teórica de la cultura, los aplica al juzgar un caso concreto determinado. Así Spengler, sobre la base de su concepción de las culturas como organismos y de su dinámica, creía poder comprobar en su libro *La decadencia de Occidente* que esta cultura había llegado al momento de su declinación.

El trabajo filosófico en torno a la cultura se diferencia del antropológico, sociológico, psicológico, o del que se realiza desde otras perspectivas (científicas o no), en tanto no es empírico sino conceptual y en cuanto, en correspondencia, no analiza y critica los fenómenos culturales como meros hechos sino tratando de examinarlos, fundamentarlos, evaluarlos y finalmente de criticarlos *desde un punto de vista filosófico*. Una obra como *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922) de B. Malinowski ha nacido de la observación de numerosos hechos, tiene a su base una comprensión determinada de la cultura, y alberga una serie de críticas a numerosos prejuicios sobre los pueblos denominados primitivos. Escritos de Freud como *El futuro de una ilusión* (1927) y *El malestar de la cultura* (1930) surgieron en la fase final de la teoría freudiana, y contiene a su modo otro análisis y crítica de la cultura. En forma semejante comprende un planteamiento y una toma de posición frente a la cultura el libro *Teología de la cultura* (1919) del teólogo Paul Tillich. No obstante, el enfoque de estas obras no pertenece al campo de la filosofía de la cultura por no adoptar una perspectiva filosófica.

Segunda parte

Historia de la filosofía de la cultura

IV

La primera ola de la filosofía de la cultura

1. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN OCCIDENTE

La primera ola de la filosofía de la cultura surge en Occidente con el neokantismo. Pudiera objetarse que antes encontramos una filosofía de la cultura por ejemplo en el pensamiento nietzscheano –en fin de cuentas se ha querido descubrir su unidad y sentido en la fórmula «la voluntad de una gran humanidad y de la cultura más elevada» (Karl Ulmer). No obstante, sería difícil concebir la filosofía nietzscheana sobre todo como una filosofía de la cultura: en ella hay otros motivos mucho más fundamentales –aunque sin duda exista asimismo una permanente crítica de la cultura. En cambio, fue esencial al neokantismo autocomprenderse como una filosofía de la cultura, como se verá a continuación –y pese a que en ella podamos encontrar sin duda otros temas básicos más.

En la presentación subsiguiente nos ocuparemos de algunas figuras que en rigor no son filósofos (Georg Simmel, O. Spengler, A. Toynbee) por el hecho de que emplearon puntos de vista filosóficos –y también por la relevancia de sus planteamientos.

a. La filosofía neokantiana de la cultura

Existe un cierto consenso sobre la importancia que tuvo la filosofía de la cultura para el neokantismo. Según Ortega su generación fue educada en

una actitud teológica de respeto hacia la cultura: «No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburgo hacia 1910» (*Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, T. IX, 560). Por su parte, Wilhelm Perpeet hace empezar su recuento del desarrollo de la filosofía de la cultura precisamente por el neokantismo. Podemos distinguir hasta tres corrientes dentro del neokantismo: el de Marburgo (formado por Cohen, Natorp y Cassirer), el de Göttingen (integrado por Nelson y Fries) y el de Heidelberg (compuesto por Windelband y Rickert). Aquí sólo nos ocuparemos de las ideas sobre la cultura de Cohen y Natorp, y luego y con más detalles de las de Windelband, Rickert y Cassirer.

• *Hermann Cohen*

Hermann COHEN (1842-1918) se ocupó de la cultura en su *Estética del sentimiento puro* (*Asthetik des reinen Gefühls. Sistem der Philosophie*. III Berlín, 1912; 2 T.). Cohen diferenciaba entre una cultura científica y otra ética (*sittliche Kultur*) y, en correspondencia, entre lógica y ética, disciplinas que se ocupan de fundamentar las culturas respectivas. Este trabajo de fundamentación no ha sido concluido en el caso de la historia de la cultura.

«La conciencia de la cultura no resulta satisfecha por la ciencia y la eticidad; la historia de la cultura nos enseña que el concepto de la cultura no resulta determinado en forma cabal (*erschöpfend*) por la ciencia y la eticidad» (p. 5, cit. por I. Krebs, *Paul Natorps Asthetik*. Berlín: De Gruyter, 1976: 67-68).

Según Cohen:

«*La cultura es unitaria*, porque en ella se puede, se debe, descubrir una ley unitaria sobre la base de una metódica unitaria. Esta es tarea de la filosofía sistemática: conferir unidad a la cultura mediante una normatividad metódica unitaria» (Ibídem).

• *Paul Natorp*

En la filosofía de Paul NATORP (1854-1924) la «cultura» es el concepto más amplio, que abraza el mismo concepto de la filosofía y además de la ciencia. La cultura es «la totalidad de la conciencia objetiva»; y significa dos cosas: a) la «unidad» de la vida consciente, y b) «toda» la vida cultural del ser humano. De esta manera concibe Natorp la cultura por oposición a la naturaleza, postula que se trata de un concepto sistemático, y que en cuanto un todo (*Ganzheit*) es una totalidad (*Totalität*) que se diferencia según su contenido.

Natorp no dedicó ningún libro específico a tratar de la cultura, pero consideraba que era un problema de importancia excepcional, como se ve en esta cita de su «Autoexposición»:

«... yo pensaba regresar a mi meta propia, una captación interna de la vida cultural en su integridad, en la historia, el presente y el futuro, según la imagen tan atractiva como admonitoria de Herder y de Hegel, cuando me hubiera forjado las armas válidas a fin de poder tomar por asalto la fortaleza tras de la cual creía que se encontraba preservada la concepción natural, cultural e histórica predominante de entonces y toda la vacua vida cultural presente de la época imperial que se difundía hacia afuera y hacia adentro» (Cit. en: I. Krebs, *Paul Natorps Asthetik*: 74).

Sobre la tarea de la filosofía escribe Natorp:

«A saber resultó que la tarea de la filosofía tiene una relación necesaria con la *ciencia* y, sólo a través de ella, con la integridad de la *cultura*. Cultura: por ella comprendemos la integridad del *trabajo* común de la humanidad, en el que ella produce lo peculiar de sí misma y lo forma cada vez más. Todo trabajo creador semejante es precisamente un configurar (*Bilden*), un formar (*Formen*) y un estructurar (*Gestalten*), o sea un *unificar*» (Id.: 75).

El hecho de que la cultura sólo pueda cumplir su tarea a través de la ciencia nos remite al problema de la *validez* en el sentido de lo que es universal y necesario. En efecto, la cultura sólo se orienta si lleva a cabo su labor de fundamentación de manera universal y necesaria. La cultura

es una *unidad*, una *totalidad* de carácter sistemático que, en el fondo, no puede desagregarse en partes. Y, sin embargo, si hablamos de diferentes dominios de la cultura, es porque debemos referirnos a distintos tipos de validez.

• *Wilhelm Windelband*

En Wilhelm WINDELBAND (1845-1915) encontramos una explícita concepción de la filosofía de la cultura. Según el autor, ella no tiene la tarea de formular el proyecto de una cultura *postulada o propuesta*, sino que debe limitarse a comprender la cultura históricamente *pre-existente o dada*.

«Claro está que sólo podemos considerarla como verdadera filosofía siempre y cuando que en ella las investigaciones genéticas de análisis psicológico, de comparación sociológica y de desarrollo histórico sirvan simplemente de material para llegar a descubrir la estructura fundamental de todas las actividades culturales en la esencia misma de la razón sustraída al tiempo y sobrepuesta a todo lo empírico» («La filosofía de la cultura y el idealismo trascendental» (1910), en: *Preludios filosóficos*. Buenos Aires: Rueda, 1949: 411).

Frente a la pluralidad de las manifestaciones de las diferentes culturas nacionales piensa Windelband que sólo se puede reencontrar una unidad en la conciencia de la cultura que es común a todas esas expresiones: «la autoconciencia de la razón, que crea sus objetos y dentro de ellos el reino de su propia vigencia» (Id.: 420). «Cada uno de los productos de la cultura, la ciencia, la ordenación de la vida, el arte, es para ella un fragmento determinado por la razón, una selección y una recreación de la misma realidad infinita;...» (Ibídem). En verdad, el individuo no debe creer que es él quien crea los objetos culturales, sino la razón o sus unidades racionales, «que representan más de lo que representamos nosotros mismos» (Id.: 421).

Unos años antes, en su famoso discurso rectoral de 1894 «Historia y ciencia natural» –contenido también en los *Preludios* (pp. 311-328)–,

Windelband había tomado posición frente al problema de la delimitación de los distintos tipos de ciencia —lo que Wilhelm Perpeet señala como el tema de la «filosofía formal de la cultura». En este discurso su autor se había vuelto contra la conocida clasificación de las ciencias de Dilthey en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, porque, además de que la antítesis no le parecía evidente, creía que existía una incongruencia entre el principio objetivo y el formal de la clasificación. Así la psicología, que debería ser una ciencia espiritual por su objeto, señalaba Windelband que es una ciencia natural por sus métodos.

En virtud de estas dificultades, Windelband, que reconocía que todas las ciencias habitualmente llamadas espirituales y naturales son empíricas, estableció que se debía buscar un nuevo principio de clasificación: el carácter formal de las metas del conocimiento. Unas ciencias, a las que Windelband llamaba *nomotéticas*, investigan lo general bajo la forma de la ley natural; mientras que otras, a las que denominaba *ideográficas*, indagan lo especial bajo la forma determinada por la historia. Las primeras son ciencias de leyes y las segundas de acontecimientos. Windelband advirtió que esta antítesis es sólo *metodológica* y no versa sobre el contenido del conocimiento. Que en este sentido cabe perfectamente que los mismos objetos puedan ser materia de una investigación nomotética y, a la vez y paralelamente, de otra idiográfica. En sus trabajos posteriores Windelband expuso su creencia de que entre estos dos grupos de ciencias las más importantes son las idiográficas, porque, mientras la historia da lugar a un desarrollo del sentimiento estimativo, la repetición y la regla lo entorpecen.

• *Heinrich Rickert*

También Heinrich RICKERT (1863-1936) dedicó algunos trabajos esenciales a la filosofía formal de la cultura. El título y subtítulo de su fundamental libro *Los límites de la conceptualización en la ciencia natural. Una introducción lógica a las ciencias históricas* (2 T.: 1896 y 1902), designan bien su cometido: mostrar los límites de la formación de los conceptos de las ciencias naturales: ellos no se pueden aplicar a la historia; y

cómo se forman los conceptos históricos y cuál es la relación entre la filosofía de la naturaleza y la de la historia.

En la sección final del capítulo cuarto habla Rickert de «Las ciencias culturales históricas». Sostiene que en un primer momento determinamos a la cultura oponiéndola a la naturaleza e incluyendo dentro de ella al arte, las costumbres morales (Sittē), el derecho, etc.; pero que en un segundo momento la precisamos como los fenómenos de desarrollo histórico teleológico: sólo hay cultura allí donde hay historia humana y se producen valores: en el arte, las costumbres morales, el Estado, la economía, etc. En este sentido es correcta la expresión habitual de «pueblos naturales» y «pueblos culturales» (*Natur- / Kulturvölker*), porque muestra la oposición entre pueblos que no están sometidos a cambios históricos y otros que dan testimonio de ellos.

Según Rickert las ciencias históricas tienen por tema la cultura y sus productos y se oponen a las ciencias naturales tanto en lo relativo a sus objetos como a su método. El objeto de las últimas es la naturaleza despojada de valores, mientras que las ciencias culturales históricas persiguen lo particular. O sea que mientras las ciencias naturales trabajan con conceptos que captan lo universal y lo general, las ciencias culturales históricas lo hacen con conceptos que aprenden lo individual. En ambos casos se trata de ciencias empíricas; y, por cierto, entre las ciencias naturales y culturales se pueden dar numerosas combinaciones y formas mixtas.

Debido a la separación temática y metódica existente entre las ciencias naturales y culturales, sostiene Rickert que constituye un grave error aspirar a un monismo científico; o el hecho de que algunos historiadores, cegados por los éxitos de las ciencias naturales, pretendan trabajar en forma análoga a como proceden estas ciencias.

Este planteamiento en parte lo resumió el autor y en parte lo amplió en las sucesivas ediciones de su conferencia *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899, 1910, 6a. y 7a. ed.: 1926). Rickert estaba de acuerdo con Windelband en su rechazo de la clasificación de las ciencias en naturales

y del espíritu, y en que todas las ciencias son empíricas; pero encontraba que, a las *diferencias formales* señaladas por Windelband entre los dos grupos de ciencias, debían sumarse otras *materiales*. Ello, sostenía, porque el concepto de individualización sólo nos propone un problema sin proporcionarnos a la vez un concepto positivo del *método científico*.

La realidad encontraba Rickert que es de un lado *continua* y de otro lado *heterogénea*. El conocimiento aprehende la realidad alterándola y simplificándola por dos caminos opuestos a fin de constituir sus conceptos: ora la transforma en una *continuidad homogénea*, caso en el que estamos ante el procedimiento de las ciencias de la naturaleza; u ora la cambia en un *discreto heterogéneo*, caso en el que estamos ante el procedimiento de las ciencias de la cultura. La diferencia entre ambos grupos de ciencias no se reduce a esta diversidad formal, sino que se extiende a otra material que concierne al *punto de vista* que en cada caso se adopta con respecto a la realidad. Los objetos de las ciencias naturales no están referidos a valores, lo que sí sucede con los de las ciencias culturales que a fuer de ciencias históricas exponen la evolución *singular* de los objetos en su particularidad e individualidad. En efecto, en los objetos culturales residen valores y en cuanto tales se llaman *bienes*. Los valores mismos no son en cambio realidades, sino que solamente podemos decir de ellos que *valen*. La cultura no es sino la totalidad de *objetos reales*, a los que se adhieren *valores* reconocidos en general o formaciones de sentido constituidos por ellos, objetos que se conservan teniendo en cuenta estos valores.

Rickert fundó el año 1910 *Logos, Revista internacional de filosofía de la cultura*, y en sus trabajos posteriores se dedicó a profundizar sus ideas sobre la filosofía, la antropología y la ontología (las dos partes de la filosofía en su opinión) y la axiología.

• *Ernst Cassirer*

El autor neokantiano más importante para la filosofía de la cultura fue sin duda Ernst CASSIRER (1874-1945). Su obra principal, *Filosofía de*

las formas simbólicas (3 T.: 1923-29), puede ser concebida como una filosofía trascendental de la cultura. Según Cassirer «el principio fundamental del pensamiento crítico, el principio del “primado” de la función frente al objeto, adopta en cada dominio especial (de la cultura) una figura diferente y exige una fundamentación nueva autónoma. Al lado de la función cognoscitiva, importa comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función del pensamiento artístico, de tal modo que a partir de aquí se haga visible que en todos ellos se cumple una estructuración no tanto *del mundo* sino más bien una estructuración *hacia el mundo*, hacia una conexión objetiva de sentido y hacia una totalidad objetiva de intuición./ Con ello la crítica de la razón se convierte en una crítica de la cultura. Ella busca comprender y probar cómo todo contenido de cultura, en tanto es algo más que un contenido particular, en tanto se funda en un principio general de forma, tiene como supuesto un hecho originario del espíritu» (*Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. T. I: 11). Por cierto, en este contexto no hay que entender la expresión «crítica de la cultura» en el sentido usual de un enjuiciamiento (positivo o negativo) de la cultura, sino (en la tradición kantiana) como un examen de las formas culturales (simbólicas) existentes como manifestaciones espirituales:

«Los diferentes productos de la cultura espiritual, el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión, se convierten así, pese a su diferenciación interna, en elementos de una única y gran conexión problemática –en planteos múltiples que están todos referidos a una meta: la de transformar el *mundo* de las meras *impresiones*, en las que el espíritu parece en principio estar cogido, en un *mundo* de la pura *expresión* espiritual» (Id.: 12).

En la *Filosofía de las formas simbólicas* hablaba en realidad Cassirer de una crítica de la cultura –en el sentido indicado– y no de una filosofía de la cultura. A ella va en cambio a dirigir expresamente la atención en su artículo de 1939 «Fundamentación naturalista y humanista de la filosofía de la cultura». Cassirer explica que ésta es una rama relativamente tardía de la filosofía que se formó cuando en los siglos XVI y

XVII surgió lo que Dilthey designaba como el «Sistema natural de las ciencias espirituales», que albergaba las semillas de la futura filosofía de la cultura. En Schelling y en el Romanticismo encontraríamos una comprensión de la naturaleza y la cultura como una unidad orgánica que iba de la mano con una espiritualización de la naturaleza. Esta tendencia suscitó como reacción un determinismo que se desarrolló en tres direcciones: una fisicalista (en el positivismo francés), otra psicologista (en Spengler) y otra metafísica (en Hegel). Frente a esta fundamentación encontramos otra humanista de la cultura en los representantes del segundo humanismo (Herder y Winckelmann, Goethe y Humboldt, Schiller y Kant), en quienes se advierte una voluntad y capacidad de forma que son características del ser humano. Los representantes de este humanismo han defendido a la vez el principio de la individualidad y el de la universalidad. Cassirer señalaba que en la época en que escribió este artículo se manifestaba una crisis del determinismo, y que era fundamental retornar a la fundamentación humanista de la cultura sin caer ni en el pesimismo ni en la condena de la ciencia.

El año 1942 Cassirer publicó su colección de estudios *Para una lógica de las ciencias culturales*. Por lógica de las ciencias culturales entendía la que corresponde a todas las manifestaciones simbólicas a través de las que el espíritu se expresa en lo sensible. El estudio más importante de la colección nos parece ser el tercero, «Conceptos naturales y conceptos culturales», que está dedicado a la filosofía formal de la cultura. Según Cassirer los conceptos de forma o estilo de las ciencias culturales no son (problematizando la división de Windelband) ni «nomotéticos» ni puramente «idiográficos», y tampoco son «conceptos valorativos» (*Wertbegriffe*). Su estructura lógica es distinta tanto de los conceptos históricos como de los valorativos. Son conceptos que caracterizan, pero que no determinan; cuya meta no es ni la individualidad de los hechos y fenómenos, ni tampoco la universalidad de las leyes. «Frente a ambos la ciencia cultural formula su propio ideal cognoscitivo. Lo que ella quiere conocer es la *totalidad* de las *formas* en las que se cumple la vida humana. Estas formas son infinitas-diferenciadas, y sin embargo no carecen de una estructura unitaria» (*Zur Logik der Kulturwissenschaften*).

Fünf Studien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961: 76). Los conceptos de las ciencias culturales son conceptos simbólicos. Mediante ellos, «la ciencia cultural nos enseña a interpretar símbolos para descifrar el contenido que se encuentra en ellos —a fin de volver a hacer visible la vida de la que surgieron originariamente» (Id.: 86).

Finalmente, dos años después Cassirer publicó *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), un libro que en parte resume y en parte continúa la *Filosofía de las formas simbólicas*. El autor defiende que el hombre es un animal simbólico: el pensamiento y el comportamiento simbólicos serían dos rasgos característicos suyos, y el progreso de la cultura radicaría en estas condiciones. En verdad, los fenómenos simbólicos serían típicamente humanos y no animales; sería el simbolismo el que permite al hombre escapar a los condicionamientos biológicos y abrirse al «mundo de las ideas»: a la religión, el arte, la filosofía y a la ciencia.

De acuerdo a Cassirer podemos definir al hombre en términos de cultura, y en forma no sustancial sino funcional. El rasgo más característico del hombre es el trabajo: el sistema de actividades que constituye la esfera de lo humano. Estas actividades son el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia que no son formas culturales aisladas y limitadas, sino conectadas por un nexo funcional. En la investigación de estas formas la pregunta por el sentido tiene una preeminencia frente a la pregunta por el problema del desarrollo histórico. Una síntesis entre estos fenómenos culturales la encontramos en la unidad del proceso de creación cultural. Si la palabra «humanidad» tiene un sentido, pese a todas las diferencias y oposiciones entre las formas culturales, es porque ellas están dirigidas a una meta común. El análisis filosófico de la cultura parece mostrar que ella es la progresiva autoliberación del hombre. «El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal» (*Antropología filosófica*. México: FCE, 1945: 333-334). Sin ignorar las fricciones y las tensiones, la

filosofía no debe renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal.

Addendum

El neokantismo tuvo adherentes en muchos países; así en México uno de ellos fue Francisco Larroyo. De allí que no resulte extraño que este autor escribiera una *Introducción a la filosofía de la cultura* (México: Porrúa, 1971; 1981; 656 pp.). En esta obra caracteriza a aquélla como:

«una reflexión sistemática acerca de las creaciones humanas en todos los campos (sociedad, lenguaje, costumbres, moral, arte, erótica, religión, política, economía, educación, ciencia, técnica...), ello es, de todo aquello que constituye el orbe de las realizaciones del hombre a la luz de la idea del valor. Justamente tal enfoque axiológico permite distinguir su tema y temas respecto de las llamadas ciencias sociales (etnología, historia, jurisprudencia, filología...)» (1981: V).

No obstante, cuando se examina el libro de Larroyo se encuentra que no intenta realizar esta reflexión sistemática sobre la cultura, sino que se presenta más bien como una especie de introducción a la filosofía, a sus distintas disciplinas («ciencias filosóficas fundamentales» las llama el autor) y a su historia. Curiosamente en el libro no hay un solo capítulo dedicado al examen temático de la cultura, sus elementos y su dinámica.

b. La filosofía de la cultura de Georg Simmel

Podemos distinguir tres etapas en el desarrollo de Georg Simmel (1858-1918): 1. la positivista (1892-1900), 2. la crítica de la razón histórica (desde *La filosofía del dinero* (1900 hasta 1908), y 3. la etapa de la filosofía de la vida (1908-1918). Especialmente en esta última etapa dedicó una serie de textos cortos a la filosofía de la cultura: «El dinero en la cultura moderna» (1896), «Cultura personal y objetiva» (1900), «La esencia de la cultura» (1908), «El conflicto de la cultura moderna» (1918),

«La crisis de la cultura» (1918), «El concepto y la tragedia de la cultura» (1918), entre otros. Muchos de estos textos los reunió en su libro *Cultura filosófica* (1911), que pasa por ser uno de los escritos fundamentales de la filosofía alemana de la vida.

En Simmel encontramos claramente expresada la oposición clásica entre la cultura subjetiva y la objetiva: una y otra vez sostiene que nos volvemos cultos en tanto producimos, entramos en contacto o cuidamos de los bienes de la cultura objetiva (lo dice así por ejemplo en «Cultura personal y objetiva», o en «La esencia de la cultura»). La cultura subjetiva es el camino del alma hacia sí misma y la cultura objetiva las formas que la vida produce a través nuestro. El paso de la cultura subjetiva a la objetiva lo ha expresado así en una ocasión tardía: «La cultura es el camino de la unidad cerrada, pasando por la multiplicidad desplegada, hasta llegar a la unidad desplegada» (en: «El concepto y la tragedia de la cultura»).

Hacia 1900, el año en que aparece *La filosofía del dinero*, se encuentran en Simmel una multitud de apreciaciones sobre cómo el dinero ejerce una influencia negativa y positiva sobre la cultura moderna.

Finalmente en el último decenio de su vida, en que Simmel hizo un giro hacia la filosofía de la vida, realiza una serie de consideraciones sobre «El concepto y la tragedia de la cultura» o sobre «El conflicto de la cultura moderna», que apuntan a una crítica de muchos fenómenos de la cultura moderna. La tragedia de la cultura se debe a un fenómeno que le es característico: la vida se encuentra en perenne movimiento produciendo formas que poco a poco se van tornando más rígidas y que en un determinado momento se le van a enajenar. Aún más: adquieren una cierta lógica inmanente que las aparta todavía más de la vida. La crisis de la cultura moderna muestra dos rasgos claramente comprobables: de una parte, la cantidad de medios se hace inaprehensible a la mirada emancipándose y convirtiéndose en fines autónomos. De este modo nos vamos involucrando en una red de medios difícilmente penetrables, que nos impiden llegar a los fines verdaderos. Y de otra parte, en tanto el sujeto se

dirige hacia fines de cultura que obedecen a su propia lógica y que no siguen estando al servicio del cultivo del hombre, esta meta no se alcanza sino que, por el contrario, resulta deformada a través de los bienes culturales, formas sociales y conocimientos (Simmel lo ha expuesto en su artículo «El conflicto de la cultura moderna», 1918; y en «La guerra y las decisiones espirituales»). Así estrechan y violentan a la vida los productos que ella misma produce.

c. La filosofía de la cultura de O. Spengler y A. Toynbee

La obra principal de Oswald Spengler (1880-1936) es *La decadencia de Occidente. Bosquejo para una morfología de la historia universal* (1er. tomo: 1917; 2do. tomo: 1922). Se trata de una filosofía general de la historia, en la cual la contraposición entre cultura y civilización juega un rol central. Para el autor la cultura es el *protofenómeno* de la historia universal: una cultura es un *organismo* que surge cuando el alma de una colectividad despierta de su condición primitiva, toma una forma propia y florece. Posteriormente se desarrolla y muere. Precisamente cuando ella entra a su fase decadente se transforma en civilización: «Cuando la meta ha sido alcanzada y la idea, la plenitud de posibilidades internas se ha cumplido y se ha realizado hacia afuera, entonces, de repente, la cultura se *anquilosa*, muere, su sangre cuaja, sus fuerzas se agotan —se transforma en *civilización*» (*Der Untergang des Abendlandes*. Munich: Beck, 1963: 143). Es decir que frente a la cultura como lo vivo y creador, la civilización es lo fosilizado y momificado.

Según Spengler todo lo que sabemos del hombre se agrupa en dos grandes edades. La primera es la de la cultura primitiva que era algo *fuerte e integral* lleno de vida y eficacia, pero a lo que le faltaba unidad y un carácter orgánico. La segunda edad es la de las grandes culturas que nacen a partir del año 3000 a.C. Ellas han sido ocho: la egipcia, la babilónica, la antigua o clásica, la de la India, la de China, la mágica, la fáustica u occidental y la mejicana. Tienen un Estado y religión, una ciencia y arte peculiares, o sea que son diferentes e independiente

de otras; cada una con su forma de ser peculiar y su propia alma. Pasan siempre por cuatro edades sucesivas: primavera, verano, otoño e invierno, y cada una tiene su símbolo característico: la nada (cultura de la India), el camino (la cultura egipcia), el cuerpo material (la cultura griega), la cueva (la cultura mágica) y el espacio puro e infinito (la cultura fáustica).

Spengler pensaba que la cultura occidental (la de Europa occidental y la de América) era la única que se hallaba en nuestra época en camino hacia su plenitud, es decir a su decadencia, y empieza su libro haciendo esta predicción. Otra predicción que se encuentra tanto al final de *La decadencia de Occidente* como del libro postrero e inacabado *Años decisivos* (1933) es que, como el cesarismo es un fenómeno político característico del final de todas las culturas, también lo será del Occidente en los años próximos a aquel entonces. La primera de estas predicciones sufrió un flagrante desmentido por parte de los hechos, en tanto que la segunda se cumplió.

Pese a que la obra de Spengler contiene una serie de proposiciones más fantasiosas que construidas sobre la base de la observación objetiva y ajustada de los fenómenos, ha jugado un gran papel en la labor de lograr una visión no-eurocéntrica sino conforme a las propias perspectivas de las culturas no-europeas.

Un papel semejante le ha cabido a la obra del gran filósofo inglés de la historia Arnold Toynbee (1889-1975) *A Study of History* (12 tomos publicados entre 1934-1961), quien a saber no hablaba de «culturas» sino de «sociedades» o «civilizaciones». Estas eran en su opinión en total 21, y el mecanismo principal de su génesis habría sido el de la «incitación» o «reto» y la «respuesta» a los problemas. A diferencia de Spengler, Toynbee creía que las «civilizaciones» no constituyen organismos encapsulados y que tuvieran un desarrollo biológico indetenible. En este sentido pensaba que tampoco es cierto que el Occidente estuviera enfrentado a una decadencia inevitable; en efecto, aun admitiendo que esta civilización no ha logrado resolver problemas como los de la guerra

y el militarismo, Toynbee pensaba que había logrado éxitos impresionantes en la abolición de la esclavitud, el desarrollo de la democracia, el dominio de la naturaleza y la expansión de la educación. Además sostenía que todas las religiones universales ofrecían enormes posibilidades para el progreso material y espiritual, y que quizás la civilización occidental era una *casa ecuménica* para todas las naciones, dando lugar a que en su seno pudiera surgir una *cultura mundial y universal*.

d. La filosofía diltheyana y fenomenológica de la cultura y la crítica a la filosofía de la cultura de M. Heidegger

Wilhelm DILTHEY (1833-1911) se refirió a la cultura en su gran libro inacabado *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). En esta obra distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, cuyo objeto es la realidad histórico-social. Dentro de las últimas separa además dos clases de ciencias particulares que se refieren a distintos tipos de construcción histórica efectuada por el hombre: las «ciencias de los sistemas de cultura» y las «ciencias de la organización externa de la sociedad». La cultura está conformada por las creaciones y productos de la libre determinación del individuo no condicionada por las situaciones sociales como son el arte, la religión, la filosofía, la ciencia, etc. En cambio, la organización externa de la sociedad está constituida por las instituciones objetivas en las que los individuos se encuentran reunidos con independencia de su voluntad, así por ejemplo la familia, la Iglesia, el Estado, etc.

Los sistemas de cultura y la organización externa de la sociedad convergen en el fenómeno del derecho, en el que se encuentra en unidad indiferenciada lo que luego se descompone en los dos tipos de construcciones históricas. «... así, el hecho del derecho explica la naturaleza de la separación que aquí se da y de las múltiples relaciones de las partes» (*Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Revista de Occidente, 1956: 65).

De la realidad misma de cada sistema de cultura hay que diferenciar su conocimiento, que se lleva a cabo en un conjunto de operaciones metódicas y que está condicionado por la posición del sistema en la realidad histórico-social. En este sentido, podemos distinguir entre un sistema de la moralidad con una realidad no menos poderosa que la religión o el derecho, y la ética como la ciencia de este sistema de cultura.

Elaborando ideas de Wilhelm Dilthey, de Edmund Husserl y de Georg Simmel, expuso Theodor Litt (1880-1962) una filosofía de la cultura de cuño fenomenológico en su libro *Individuo y sociedad* (1919, 3a. ed.: 1926).

«Bajo el concepto de “cultura” comprendió las “orientaciones fundamentales del pensar, juzgar y comportarse” que se han formado en una sociedad, que tienen una validez general, y que han adquirido un “contenido mínimo de hábito, enunciado y valoraciones”. La cultura aparece así como un sistema social de reglas para las acciones individuales y sociales, que se basa en pautas valorativas que ha acuñado la sociedad en el curso de su historia. En correspondencia entiende Litt las formas del espíritu objetivo como resultados de la praxis cultural, que logran una validez supraindividual mediante convenciones sociales. En esta pretensión supraindividual de validez se funda, conforme a Litt, la importancia vital de la cultura» (W. K. Schulz, «Wert –Symbol– Wissen. Anmerkungen zum Paradigmenwechsel in der Kulturtheorie der Weimarer Zeit», en: H. Bracker/F. Wefelmeyer (Eds.), *Kultur, Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990: 139).

Martín HEIDEGGER (1889-1976) estuvo muy cercano en sus inicios al neokantismo, sobre todo a Heinrich Rickert, como se ve de que le dedicara su escrito de habilitación en 1916. Pero al acentuarse la influencia de Husserl y de la fenomenología sobre Heidegger, éste empezó a tomar distancia del neokantismo concebido como una filosofía de la cultura y a criticarlo.

En su segundo curso dictado en el verano de 1919, «La fenomenología y la filosofía trascendental de los valores», Heidegger quiso realizar «una crítica fenomenológica a la filosofía trascendental de

los valores» (Heidegger, *Gesamtausgabe*. T. 56/57. Frankfurt: Klostermann, 1987: 127). Inicialmente expone cómo se gestó la «filosofía de los valores como filosofía de la cultura del presente». Sostiene que el siglo XIX se articuló en una filosofía de la cosmovisión, cuyo centro conceptual era el concepto de la *cultura*. Este concepto tendría dos momentos que caracterizan su *origen*. Uno de ellos es el momento histórico: se pensaba que la cultura es un fenómeno histórico que separa a los pueblos con historia de los que no la tienen. Y el segundo es el momento del *logro*, producto de una voluntad valorativa. El logro específico de fines del siglo XIX habría sido la técnica y el fundamento teórico que la hizo posible: la *ciencia natural*.

«Pues [se dice] una época viene a su autoconciencia en su filosofía. Una época que se ve a sí misma como creando cultura y llevando a cabo logros, tiene como filosofía por lo tanto una tal forma de autoconciencia en que la idea de cultura se convierte en dominante. Su filosofía es y se nombra a sí misma como “*filosofía de la cultura*”. En ella tienen que expresarse conceptual y estructuralmente en una medida incrementada las fuerzas impulsoras de la cultura histórica y los logros culturales específicos» (Id.: 131).

A continuación Heidegger va a exponer con un cierto detalle cómo se genera el concepto histórico de la cultura, cómo se concibe la cultura como logro y realización y cómo en el planteo del problema valorativo por Lotze hay una superación del naturalismo.

En el curso del verano de 1920 «Fenomenología de la intuición y de la expresión» Heidegger sostiene que la filosofía de la vida y de la cultura son los dos grupos principales de la filosofía de aquel momento. Según el autor en Spengler se halla un hábil resumen de los motivos principales de ambas filosofías, aunque en verdad él no haya visto ni solucionado los problemas de la filosofía de ese momento (*Gesamtausgabe*. Tomo 59. Frankfurt: Klostermann, 1993: 12-17).

En *Ser y Tiempo* (1927) no hay una crítica principista sino encubierta a la filosofía neokantiana: no habría en ella, ni tampoco en todas las otras filosofías que hablan del valor, una claridad sino una oscuridad

ontológica al respecto. «No menos opacos son los “problemas” que se han sedimentado en torno a este icono verbal» (parágrafo 33).

Poco después, en la discusión que Heidegger sostuvo con Cassirer en Davos en 1929, a propósito de la publicación del libro del primero *Kant y el problema de la metafísica* (1929), el autor de *Ser y Tiempo* tensó su oposición en el hecho de que el término *ad quem* de la filosofía cassireriana era una *filosofía de la cultura*, mientras que a él no le interesaba hacer este tipo de filosofía.

Finalmente, en su conferencia «La época de la imagen del mundo» (1938) Heidegger sostuvo que el concepto de cultura sólo pudo surgir sobre el suelo de la metafísica moderna, constituyendo una de sus manifestaciones esenciales, la cuarta, de la Edad Moderna:

«Una cuarta manifestación moderna se acredita en que el hacer humano es concebido y realizado como cultura. Cultura es entonces la actualización y realización de los supremos valores mediante el fomento solícito de los supremos bienes del hombre. Está en la esencia de la cultura hacer de este fomento a su vez objeto de fomento, y convertirse así en política cultural» (*La Época de la Imagen del Mundo*. Santiago de Chile: Anales de la Universidad de Chile, 1958: 17).

El pensar, el arte, la fundación de Estados, la religión, no habrían sido según Heidegger, hechos de cultura antes de la Edad Moderna sino más bien formas como la verdad se instalaba en medio del ente. Por todo lo anterior, Heidegger casi nunca emplea la palabra cultura en su obra sino para criticarla (Cf. también sus observaciones en sus textos contenidos en su libro *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961; T. I: 107-108, 179; T. II: 49, 76, 107, 412, 424, 426-427).

e. La crítica de la cultura de la Escuela de Francfort

En Marx no encontramos una teoría explícita de la cultura, aunque sí muchas formulaciones al respecto a lo largo de toda su obra. Entre ellas sobresale la del célebre Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Eco-*

nomía Política (1859), según la cual existe un conflicto entre la estructura económica de la sociedad, su base real, y la superestructura de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas que se eleva sobre y depende de aquélla. En algunas de sus cartas Engels señaló que esta dependencia es relativa y sólo en última instancia, pero finalmente acabó imponiéndose en la época de la Segunda Internacional la doctrina reduccionista de la dependencia mecánica de la superestructura «cultural» frente a la estructura económica.

• *Max Horkheimer*

Uno de los grandes méritos de la Escuela de Francfort consiste en haber reaccionado frente a esta interpretación simplista de las ideas de Marx y haber ofrecido un planteamiento diferenciado, sin por ello apartarse de la tesis del condicionamiento de las formas culturales por parte de las relaciones económicas de una sociedad. Este mérito se debió en gran parte a Max HORKHEIMER (1895-1973).

En su artículo «Historia y psicología» (1932) rechazaba Horkheimer una posición economicista en psicología, que pretendiera derivar simplemente de la base económica de la sociedad los comportamientos psíquicos de sus miembros sin estudiar en detalle el condicionamiento de lo anímico por lo económico –que el autor no negaba. En su notable estudio «Autoridad y familia» (1936) Horkheimer iba más allá sosteniendo principistamente que si los procesos culturales de una sociedad están determinados en su orientación y tiempo en última instancia por las leyes que rigen su aparato económico, el comportamiento de sus integrantes no se puede explicar en razón sólo de los fenómenos económicos sino del conocimiento de cómo todos los factores culturales han formado el carácter de los miembros de dicha sociedad. Finalmente, en su fundamental artículo «Teoría tradicional y teoría crítica» (1937) Horkheimer contrapuso estos dos tipos de teoría e indicó que los cambios en las relaciones sociales no dejan intocada a la teoría crítica sino que la influyen hasta en su estructura. Señalaba que en su época se había produci-

do un gran cambio en las relaciones sociales que necesariamente tenía que repercutir en la cultura hasta en sus detalles más particulares. Se habría pasado así de una época en que los propietarios controlaban las empresas, a otra en que —sin cambiarse la concepción jurídica de la propiedad— los propietarios se hallan inermes frente a la gerencia y equipos de las grandes compañías. Con ello se transforma el concepto de la dependencia de lo cultural de lo económico.

«Ahora, con la aniquilación del individuo típico esta dependencia debe entenderse en una forma en cierto modo materialista vulgar. Las explicaciones de los fenómenos sociales se vuelven más simples y más complicadas. Más simples, porque lo económico determina a los seres humanos en forma más inmediata y más consciente, y porque la relativa fuerza de oposición y la sustancialidad de las esferas culturales desaparecen. Y más complicadas, porque la desatada dinámica económica, en medio de la cual se han convertido la mayoría de los individuos, produce a un ritmo rápido figuras nuevas y fatalidades» («Traditionelle und Kritische Theorie», en: *Kritische Theorie*. Francfort: Fischer, 1968; T. II: 185).

Se trata de una observación que preanuncia la *Dialéctica de la Ilustración* que años después iba a escribir Horkheimer en unión con Adorno.

• *Herbert Marcuse*

Herbert MARCUSE (1898-1979) reunió una serie de artículos en 1965 dándoles el título de *Cultura y Sociedad* (2 vol.). Destaca allí el artículo «Sobre el carácter afirmativo de la cultura» (1937). Marcuse hablaba del carácter afirmativo de la cultura para referirse al que habría adquirido la cultura tardoburguesa, que separa la «cultura» como un mundo espiritual-anímico dotado de un reino de valores autónomos, de la «civilización»:

«Su rasgo decisivo es la afirmación de un mundo valioso y eternamente mejor, que debe respetarse, que hay que afirmar incondicionalmente, que es esencialmente distinto del mundo efectivo de la lucha cotidiana por la existencia. Este mundo de la cultura puede ser realizado para sí por cualquier individuo desde “su propia interioridad” sin cambiar ningún hecho»

(«Über den affirmativen Charakter der Kultur», en: *Kultur und Gesellschaft*. Francfort: Suhrkamp, 1968; T. I: 63).

En este y otros trabajos procuró Marcuse precisar el rasgo característico de la cultura tardoburguesa, encontrando que es la separación entre las funciones utópicas e ideológicas.

«Esta doble función llena de tensiones de la cultura burguesa se desvincula en la época tardoliberal en sus partes constitutivas. La cultura tardoburguesa se disgrega de un lado en una *cultura de masas*, fabricada por la industria cultural y sometida a fines de propaganda, que sólo sirve al fin de la misma orientación ideológica y al consumismo ciego, y de otro en un arte *esotérico* y vanguardista, que sólo es accesible a algunos productores y receptores intelectuales. No sigue habiendo una cultura unitaria» (H. Dubiel, «Kulturtheorie der Frankfurter Schule», en: H. Bracker/F. Wefelmeyer (Eds.), *Kultur*, 1990: 262. Seguimos en mucho esta exposición).

• **Walter Benjamin**

Otro de los grandes miembros de la Escuela de Francfort fue Walter BENJAMIN (1892-1940), cuyo trabajo más importante en el campo de la filosofía de la cultura es *El arte en la época de su reproducibilidad técnica* (1936). Según Benjamin las obras de arte tradicionales o anteriores a la época técnica eran parte de un ritual cuasi religioso y se encontraban caracterizadas por poseer un «aura»: ser difícilmente accesibles, únicas y pretender ser originales. Todo esto ha terminado con los nuevos medios técnicos de reproducción que han hecho las obras de arte accesibles a grandes mayorías, pero al precio de liquidar su «aura». Mientras, como veíamos, Marcuse valoraba negativamente la *cultura de masas*, pensaba Benjamin que ofrecía chances positivas al poner al alcance de las mayorías obras que de otra manera no tendrían ocasión de admirar, con lo que se produciría un proceso de democratización del arte. Por otro lado, la cultura de masas a la vez que aleja al arte de la religión lo aproxima a la política: «En lugar de su fundamentación en un ritual apa-

rece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política» («La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica», en: W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989: 28).

• Theodor W. Adorno

El último miembro de la vieja generación de la Escuela de Francfort fue Theodor W. ADORNO (1903-1969) quien habría sido el único que se habría servido en su análisis y crítica de la cultura de nuestra época de una metodología genuinamente marxista (H. Dubiel). Adorno habría intentado aplicar la categoría marxista de la «mercancía» a la obra de arte no en un vago sentido metafísico sino en un sentido preciso. De esta manera el arte sufriría un proceso de «fetichización».

«Como “fetichización” designa él apoyándose en Marx el proceso en cuyo desarrollo la producción y recepción de la música se separan de las realizaciones inmanentemente estéticas autonomizándose frente a ellas y convirtiéndose en réclames. Adorno estaba radicalmente convencido de que una obra de arte que se había convertido en una mercancía había perdido su valor estético. Según Adorno el mercado organizado capitalistamente habría evolucionado transformándose en un aparato único de propaganda, que hace ininterrumpidamente propaganda en favor de los bienes y los medios, que son los que recién ofrecen el presupuesto instrumental para que tenga lugar el arte.../Bajo estas condiciones sólo puede mantenerse la función emancipatoria que se sigue adscribiendo al arte en forma de las variantes esotéricas y vanguardistas extremas. El mandato iluminista está por consiguiente vinculado según Adorno sólo a aquellos estilos y formas artísticas, que gracias a su forma esotérica pueden resistir a la atracción de la industria de masas» (H. Dubiel, *op. cit.*: 266).

Horkheimer y Adorno conjugaron esfuerzos para publicar el año 1944 su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*.

«La “dialéctica de la Ilustración” consiste en que este movimiento, orientado a la emancipación de la razón de las amarras del mito y al logro del dominio sobre la naturaleza, se convirtió en su opuesto gracias a su lógica

interna; dio lugar a ideologías positivistas, pragmatistas, utilitaristas, causando a través de una reducción del mundo a sus rasgos puramente cuantitativos una destrucción del sentido, una barbarización de la ciencia y el arte y, finalmente, ocasionando la creciente esclavización del hombre bajo las condiciones del dominio del “fetichismo de la mercancía”» (L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*. Munich: Piper, 1979; T. III: 405).

La obra está construida en gran parte como una crítica de la cultura contemporánea; así por ejemplo «La sección “industria cultural” muestra el retroceso de la Ilustración en el caso de la ideología del efecto calculado y de la técnica de la producción de opiniones, que difunden el cine y la radio; y en el caso del arte se manifiesta que ha adoptado el carácter de una mercancía» (A. Köpcke-Duttler/G. Metz).

f. La crítica a la cultura de Richard Rorty y su propuesta de una nueva cultura

En Richard RORTY (1931) no encontramos una reflexión sino una crítica articulada a la cultura existente en Occidente y una propuesta para sustituirla por una nueva cultura (Cf. su libro *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982; esp. XXXVII ss.). Según Rorty la cultura precedente habría estado dominada y contaminada por la filosofía. Habría sido pues una cultura «filosófica» que habría compartido los ideales de la filosofía fundacionista que se inicia *grasso modo* con Descartes, pero que tiene su condición de posibilidad en el platonismo: en el culto por lo dado, la ilusión de la verdad como el reflejo de una «objetividad exterior» o la adecuación a lo real, la búsqueda platónica de lo absoluto. Una cultura semejante coloca al filósofo (y al científico) por encima del historiador y del hombre de letras –del artista o del crítico–, ya que reputa que posee una mirada especial o un método preciso para considerar lo que es siempre y para resolver los problemas específicamente filosóficos. El filósofo tiene por lo tanto una profesión y un entrenamiento determinados. Distingue claramente entre

su propio conocimiento, al que separa de lo emocional, y las meras opiniones. Este conocimiento lo ha logrado dejándose guiar por principios claros y no abandonándose a sus propios puntos de vista.

Podemos encontrar dos variantes de la cultura filosófica: según el platonismo en la realidad existen un centro y una estructura y hay principios firmes que orientan el conocimiento. Las cosas tienen paradigmas eternos: las ideas que conducen la cultura. Y para el positivismo lo dado son los hechos (*hard facts*), y la búsqueda de la verdad exige dejar de lado todo lo emocional. Lo que encauza nuestra búsqueda no es algo eterno sino temporal: el impacto bruto del modo como es el mundo.

En sustitución de esta cultura postula Rorty otra «postfilosófica». En ella nadie se hallará en posesión de un criterio que pueda revelarnos que estamos en contacto con la realidad cuando hayamos llegado a la verdad. Esta, por lo demás, no consistirá en otra cosa que en la creencia u opinión bien (o suficientemente) justificada. En consecuencia, en una cultura semejante nadie: ni el sacerdote, ni el físico, ni el poeta, ni el partido, y por supuesto tampoco el filósofo, pensará ser más «racional», «científico» o «profundo» que otro. Ninguna parte de la cultura será exaltada como ejemplificando aquello a lo que el resto debe aspirar. En esta cultura existirán por cierto criterios intradisciplinarios a los que obedecerán por ejemplo los buenos sacerdotes o los físicos competentes, pero no criterios transdisciplinarios, transculturales o ahistóricos. En ella habrán héroes, pero sólo como personalidades humanas excepcionales y no como hijos de los dioses por su proximidad a lo que es inmortal. No habrá alguien como «el filósofo» que pueda explicar por qué y cómo ciertas áreas de la cultura gozan de una especial relación con la verdad, aunque sí habrán especialistas en considerar cómo están conectadas las cosas las unas con las otras. Por cierto, estos especialistas no poseerán una visión especial para resolver «problemas» especiales, ni ningún «método» especial y tampoco una autoimagen profesional. Tendrán un gran sentido de la responsabilidad moral, y se encontrarán dispuestos a brindar su opinión sobre la interrelación entre las cosas. Leerán mucho más que una bibliografía especializada y su visión de la filosofía bien

podrá ser descrita con la frase hegeliana del «propio tiempo aprendido en conceptos».

Otra forma de describir la vida de estos especialistas es indicar que habitarán el mundo de la «cultura literaria» –la denominación procede conocidamente de C.P. Snow quien la opone a la «cultura científica». El papel del filósofo será aquí meramente el de un intermediario socrático entre varios discursos (*La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979]. Madrid: Cátedra, 1983: 289). La filosofía será entonces «edificante» y perseguirá como meta *mantener la conversación* entre los participantes en el diálogo. Para ello y en tanto que amante de la filosofía el filósofo deberá impedir que la conversación degenere en investigación, en un intercambio de opiniones. Aunque en el fondo hay que admitir que en esta nueva cultura la literatura tomará el puesto que antes habían tenido la religión, la filosofía idealista y la ciencia. En contra de las críticas que esta usurpación provoca hay que decir lo siguiente:

«Las pretensiones de una disciplina usurpadora para mandar por encima del resto de la cultura sólo pueden ser defendidas exhibiendo su habilidad para ubicar a las otras disciplinas en sus lugares. Esto es lo que la cultura literaria ha estado haciendo recientemente, con gran éxito. Es lo que hizo la ciencia cuando desplazó a la religión y la filosofía idealista cuando desplazó por un breve tiempo a la ciencia. La ciencia no *demostró* que la religión era falsa, ni la filosofía que la ciencia era meramente fenomenal, ni la literatura modernista o la crítica textualista demuestran que la “metafísica de la presencia” constituye un género pasado de moda. pero cada una a su vez se las ha arreglado, sin argumentos, para imponer su punto de vista». (*Consequences*: 155)

Según Rorty las propiedades características de la nueva cultura postfilosófica habrán de ser el nominalismo y el historicismo, a los que hoy se considera propios sólo de la alta cultura y de los intelectuales y no de las masas. «Pero recuérdese que una vez el ateísmo era, asimismo, propiedad exclusiva de los intelectuales» (*Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 87).

2. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN IBEROAMÉRICA

a. La filosofía de la cultura en España

• *Miguel de Unamuno*

Miguel de UNAMUNO (1864-1936) pensaba inicialmente que España pertenecía a Europa y que las raíces de sus males en su época se hallaban en el proceso de aislamiento en que se había encerrado debido a la acción del proteccionismo inquisitorial «que ahogó en su cuna la Reforma castiza e impidió la entrada a la europea». Por lo tanto, el remedio era la europeización de España, su apertura a la moderna cultura occidental: «No dentro, fuera, nos hemos de encontrar». Por cierto, no se trataba de perder la propia personalidad sino de desarrollar lo propio al contacto con lo foráneo: «¿Está todo moribundo? No. El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo» («Sobre el marasmo actual de España»).

Pero desde 1905 Unamuno cambió de opinión difundiendo la consigna de la africanización de España, o sea, la de afirmar su propia individualidad que la distinguiría de Europa («Sobre la europeización»). El remedio a los males hispánicos se encontraría en consecuencia dentro y no fuera; y habría por ende que afirmar los propios valores, sobre todo los religiosos (el Quijote, San Juan de la Cruz –quien sería preferible a Descartes–, Santa Teresa de Ávila, etc.), y que rechazar la modernidad o «Kultur», reconocer el valor del Medioevo –del que procede el alma española– y admitir que España ha entrado a la fuerza en el Renacimiento, la Reforma y la Revolución.

En sus obras posteriores Unamuno planteó que el problema fundamental, la «única cuestión» que en realidad importa al hombre, es la in-

mortalidad personal, ya que el ser humano concreto que vive y muere no quiere morir del todo. Esta cuestión no sería siquiera rozada por la ciencia y la civilización contemporáneas que favorecerían más bien el escapismo ante ella. Por lo tanto, y ya que en España se habría conservado los valores de un cristianismo genuino, que no hay que confundir con el cristianismo ortodoxo oficial, lo que habría que hacer frente a la crisis cultural presente es hispanizar Europa. De esta manera se le devolvería aquella dimensión trágica de una fe viviente «agónica» –o sea penetrada de dudas– de que ahora carece.

• *José Ortega y Gasset*

El binomio cultura/vida atraviesa toda la obra de ORTEGA (1883-1955), permitiendo periodificarla adecuadamente como ha hecho Pedro Cerezo Galán –a quien resumimos en lo que sigue (Cf. su libro *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984).

En un primer período, que va desde sus primeros artículos en 1905 hasta 1911, Ortega estuvo bajo la influencia neokantiana debido a sus estudios en Alemania (1905-1910), especialmente a los que hizo con Hermann Cohen en Marburgo. Por esta época colocaba a la cultura claramente sobre la vida, al punto que en 1934 pudo escribir que para él por entonces «la *realidad* del hombre era la cultura».

«Cultura es labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte. Cuando hablamos de mayor o menor cultura queremos decir mayor o menor capacidad de producir cosas humanas, de trabajo. Las cosas, los productos, son la medida y el síntoma de la cultura» (1910, en: *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966; T. I: 516).

Por lo tanto, en este período la vida tiene que ser subordinada a la cultura.

El segundo período corre desde 1911 hasta 1914, se encuentra bajo la influencia de la fenomenología, y se puede caracterizar como estable-

ciendo el autor un vínculo funcional entre cultura y vida. Por esta época la cultura le parecía ser un remedio para los problemas vitales, una manera como la vida se objetiva en formas válidas. «La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política– es aquel modo de vida, en que ésta refractándose dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación» (1914, en: *Obras Completas*. T. I: 357). Por otro lado, la cultura en sentido subjetivo es la fidelidad consigo mismo, «una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida». Entre la cultura (en sentido objetivo y subjetivo) y la vida existiría un equilibrio dinámico gracias a la reflexión: la cultura sería la plenitud de la vida y ésta sería el principio de la cultura (Cerezo Galán).

El tercer período es vitalista, comprendiendo desde 1914 hasta 1930, y en él la vida aparece como el principio al que debe subordinarse la cultura como sostiene principistamente Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (1923). No obstante, esta subordinación no implica una prédica en contra de la cultura o en favor del primitivismo o de lo irracional, «sino la denuncia de la vida invertida, enajenada, que ha puesto fuera de sí su centro de gravedad» (Cerezo Galán), es decir, la denuncia de la «beatería de la cultura» –que Ortega considera que cometieron los neokantianos y él mismo anteriormente.

El cuarto y último período abarca desde 1930 hasta la muerte de Ortega y significa una recomposición de perspectivas que desemboca en una dialéctica balanceada entre vida y cultura: la libertad vital «se prueba, es decir, se verifica en el poder creador de la cultura, y la cultura se pone a prueba en el movimiento crítico de la libertad» (Cerezo Galán). En este período publicó Ortega su libro más famoso, *La rebelión de las masas* (1930), con su análisis del hombre masa que según el autor es el fenómeno más revelador, producto de la crisis de la cultura de Occidente. El autor creía que esta crisis podía ser remontada si Europa volvía a tomar la conducción espiritual de la vida contemporánea, constituyéndose como una comunidad política vigorosa: la de los Estados Unidos de Europa.

• **Luis Díez del Corral**

El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo (1954) fue un exitoso libro de Luis DÍEZ DEL CORRAL, profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Según el autor Europa ingresó segura de su superioridad en la época contemporánea, pero en las últimas décadas del siglo XIX y en nuestro siglo se habría producido su declinación. La cultura europea habría sido «expropiada» por otras culturas, al mismo tiempo que habría tenido lugar el proceso interno, paralelo y coadyuvante de su propia «alienación», incluso mental. Estos fenómenos se los puede hacer intuitivos con el viejo mito del rapto de Europa. «Rapto» quiere decir aquí el «ser raptado» y, a la vez, el perder el sentido.

«En el caso de Europa, ambos significados concurren. El proceso de “expropiación” de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de “alienación”, a veces de verdadera alienación mental: de clases dirigentes, de pueblos enteros; otras veces, “alienación” quiere decir muy concretamente “expatriación”, más o menos espontánea, de las *élites* intelectuales —cosa demasiado sabida para necesitar de pormenores» (p. 61).

¿Qué hacer y qué cabe esperar? Del Corral propone reflexionar objetiva, fría y formalmente sobre la conyuntura del rapto, y advertir que la cultura europea se ha universalizado, por lo que con respecto a ella existe una responsabilidad solidaria entre la raptada y sus raptadores. Piensa además que se debe reactualizar el tema viejo e imperecedero del humanismo clásico y cristiano, tanto más necesario frente a las perspectivas antagónicas de una existencia paradisíaca gracias al triunfo de la civilización europea sobre todo el planeta (Toynbee) o una destrucción total (Jaspers).

b. La filosofía de la cultura en América Latina

• **José Vasconcelos**

En su famoso opúsculo *La raza cósmica* (1925), José VASCONCELOS (1882-1959) sostuvo la ley de los tres estados sociales que dominarían el

desarrollo de la humanidad: el estado material o guerrero, el intelectual o positivo y el espiritual o estético. «Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va liberando del imperio de la necesidad y, poco a poco, va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía». En el primer estado manda sólo la materia, la ley vigente es la de la violencia y el poderío relativo, y la raza blanca conquista la supremacía. En el segundo estado prevalece la razón, y se produce la mezcla de razas obedeciendo en parte al capricho de un instinto libre y en parte a las conveniencias éticas o políticas del momento.

«En el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón, que explica, pero no desvela; se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía, es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto» (en: *Obra selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992: 105-106).

En este estado, la voluntad se hace libre, sobrepuja lo infinito, se satisface y disuelve en la emoción confundándose en la alegría del universo y haciéndose pasión de la belleza. Es el período de la quinta raza o raza síntesis «en la que se fundirán todos los pueblos para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes». Como se observa, hay en Vasconcelos una valoración eminentemente positiva del mestizaje. Por lo demás, aunque el autor habla sobre todo de razas y de la quinta raza o raza cósmica, a veces se refiere a civilizaciones o culturas.

Vasconcelos prosiguió estas consideraciones en su libro *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1926). Por «indología» entendía todo el conjunto de reflexiones «a propósito de la vida contemporánea y el porvenir de esta gran rama de la especie racional que se conoce con el nombre de la raza iberoamericana». Con el nombre de indología, Vasconcelos quería vincular su ideal con la visión de Cristó-

bal Colón de que al pisar el territorio de la supuesta India consumaba la circunvalación del planeta. En América Latina encontraba el autor una raza homogénea, continuación y retoño de la poderosa cultura española. La otra raza americana sería la anglosajona. «Ellos y nosotros representamos las dos orientaciones capitales, las dos lenguas, las dos culturas del Nuevo Mundo». Pensaba que era urgente estudiar la manera de convertir las diferencias entre estas dos razas en un factor de progreso, y que podía llegarse a un acuerdo. Por lo demás, comprobaba que la raza iberoamericana recobraba hoy la conciencia de su unidad y caminaba hacia la fusión espiritual y la confederación política. En América Latina se estaría iniciando un nuevo período histórico en favor del que operaban: una tradición cultural española indígena, europea y americana; un continente deshabitado y una raza mixta: el primer caso de una raza positivamente universal.

• *Leopoldo Zea*

En su obra dedicada a la filosofía de la cultura, Leopoldo ZEA (1912) ha reflexionado sobre la relación en que se hallan la cultura occidental y las culturas periféricas o marginales, sobre todo en sus libros *América en la historia* (1957) y en *Discurso sobre la marginación y la barbarie* (1988). En el primero empieza señalando cómo la originalidad ha sido una de las mayores preocupaciones de la cultura en América: la que puede otorgarle la cultura occidental al quehacer americano. En el fondo, América Latina se sentiría fuera de la historia, a la que entiende como la historia del mundo occidental. Al expandirse, el Occidente habría dado origen a un nuevo concepto de lo universal: el de los valores de su cultura, pero colocando fuera de sí a las otras culturas: Rusia, España. Iberoamérica y el Oriente. En su *Discurso sobre la marginación y la barbarie*, Zea ha retomado estos puntos de vista, pero dándoles una vuelta de tuerca más: Europa habría colocado fuera de sí incluso a Britania. La visión occidental sería así una visión eurocéntrica como se puede ver de los discursos de Descartes y Hegel. No obstante este foso abierto entre la cultura europea o central y las marginales o bárbaras, Zea cree que se puede con-

ciliarlas más allá de la marginación y la barbarie: para ello habría que afirmar la igualdad a partir de la propia peculiaridad; y, en este sentido, Europa debería redefinir su propia identidad y los pueblos marginales deberían reivindicar sus propias tradiciones, mas sin rechazar los valores de la sociedad contemporánea.

• *Augusto Salazar Bondy*

Augusto SALAZAR BONDY (1925-1974) hizo de la reflexión sobre cultura y dominación, o más precisamente sobre la cultura de la dominación y la de la liberación, uno de los temas centrales de su reflexión última —sus textos más significativos sobre el tema se los encuentra en la recopilación póstuma *Dominación y liberación. Escritos (1966-1974)* (Lima: San Marcos, 1995). Salazar entiende por cultura el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia. En forma correspondiente «culto» es el individuo que ha asimilado en mayor o menor medida dicho sistema y actúa conforme a él. La tesis de Salazar es que la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica. Define como «inautenticidad» la manera de ser humana o la conducta en que la acción no corresponde al principio reconocido o validado por el sujeto. La dominación es la relación en que una nación (o un sujeto) tiene el poder de decisión sobre los asuntos de otra (o de otro sujeto): así sucede con todos los países del Tercer Mundo.

La dominación crea una *cultura de la dominación*, o sea que corresponde a la subordinación existente en cuanto a la toma de decisiones. La cultura de la dominación está caracterizada por ser inorgánica, carente de creatividad, con un carácter alienado y alienante, inauténtico y con un predominio de patrones exógenos de evolución. Los productos de una cultura de la dominación cubren un espectro muy extenso: puede tratarse de literatura rosa o de una con gran éxito de mercado, de una telenovela de ínfima calidad o de un programa televisivo, de objetos de arte culto o de arte popular. En todos estos casos se trata de productos provenientes de una conciencia alienada.

Salazar rechazaba hablar de culturas dominadoras y de culturas dominadas, porque encontraba que en este discurso se cometía una hipostatización, olvidándose que son los hombres quienes a través de sus actos y productos expresan su personalidad y circunstancias. Por ello mismo, no le parecía correcto el endiosamiento de la cultura popular, como si sus productos no padecieran los efectos de la dominación y como si de ellos se pudiera esperar salidas al entrampamiento de los países subdesarrollados.

La cultura de la dominación creía Salazar que comprendía una enorme cantidad de manifestaciones: la filosofía de la dominación, la educación para la dominación, la ciencia de la dominación, la teología de la dominación, etc.

A la cultura de la dominación se opone una cultura de la liberación que demanda que una nación tenga el poder de decisión sobre sus propios asuntos. Para alcanzar los países dominados esta situación se requiere que realicen una genuina revolución. La cultura de la liberación tiene varias marcas: una de ellas es cancelar la distinción entre cultura de elites y de masas, entre la alta cultura y la cultura popular.

• *La filosofía inculturada*

La filosofía inculturada ha surgido en la Argentina como un desarrollo y una crítica a la filosofía de la liberación latinoamericana por obra sobre todo del P. Juan Carlos SCANNONE (1931). En opinión del P. Scannone la filosofía de la liberación latinoamericana se centra en exceso en la oposición «dependencia-liberación», cometiendo el error de no considerar suficientemente lo *positivo* propio de América latina y su cultura popular. La categoría fundamental de la filosofía inculturada es la de la sabiduría popular que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y la narrativa populares, por un lado, y el pensamiento filosófico, por el otro. «Pues, en cuanto a su contenido, ella implica *el último sentido de la vida* y, en cuanto a su forma, una racionalidad peculiar: la sapiencial» (J. C. Scannone). El P. Scannone ha tratado de fundamentar

su punto de vista en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990). Según el autor una reflexión hermenéutica muestra que las categorías básicas de la filosofía inculturada son, además de la sabiduría popular, el «nosotros», el «estar» y la «mediación simbólica» (el símbolo y no el concepto sería el elemento de la sabiduría popular y su lógica sapiencial). El horizonte de la filosofía inculturada es, conforme a Scannone, el *humus cultural latinoamericano*, su forma la mediación simbólica y el sujeto el nosotros-pueblo dentro de la comunidad universal de la cultura.

Muy importantes para el desarrollo de la filosofía inculturada han sido las consideraciones del antropólogo y pensador argentino Rodolfo KUSCH (1922-1979). Kusch entendía por cultura una totalidad, que comprende un nivel consciente: el del «ser» y otro inconsciente: el del «estar». Además el concepto de cultura hace referencia al de suelo como base de la misma. El problema cultural propiamente dicho consiste en conciliar el «ser» y el «estar» en un símbolo que reúna estos opuestos. La tercera dimensión que agota el fenómeno cultural es el pueblo. Finalmente, el sentido profundo de la cultura reside en que ésta provee de signos y símbolos al mundo con el objeto de lograr el ser humano un domicilio en el cosmos a efecto de no estar demasiado desnudo y desvalido dentro de él.

Según Kusch lo nuevo en la cultura americana reside en lo indígena y en lo popular. En este sentido, la pregunta por un pensamiento popular encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio. Esta pregunta nos lleva a lo pre-óntico: la estructura del mundo como un acontecer de lo sagrado. La significación profunda del acontecer es el «estar».

«En el estar se acontece, porque se está en la expectación de una posibilidad que se da en el ámbito pre-óntico, al margen de cualquier necesidad de crear superestructuras a eso que acontece; antes, por lo tanto, de la constitución de objetos» («Dos reflexiones sobre la cultura», en: Varios autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1975: 217).

El estar se asocia al vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico y que sirve para encontrar el amparo. «Por eso es ético y no gnoseológico. De dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no se dice qué es un objeto» (Id.: 217-218).

• *Miguel Reale*

Miguel REALE (1910) ha escrito *Experiência e Cultura* (1977), una de las obras de síntesis de la Escuela Culturalista brasileña (A. Paim) –emplearemos la traducción francesa *Expérience et Culture. Fondements d'une théorie générale de l'expérience*. Bordeaux: Biêre, 1990; y además el artículo de Reale «Concepto de cultura –sus temas fundamentales» (1994) en curso de aparecer en el tomo sobre «Filosofía de la cultura» de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. El autor sostiene que uno de los problemas básicos de nuestro tiempo es elaborar una *teoría del conocimiento* que habría de ser a la vez una *teoría general de la experiencia*. Para ello hay que ensayar construir una relación más viva entre naturaleza y cultura y en particular entre las ciencias de la naturaleza y las del hombre.

El punto de partida que elige Reale para llevar a cabo esta tarea es el que denomina ontognoseológico. El proceso del conocimiento requiere siempre de un sujeto y de un objeto en una correlación recíproca y dinámica. De allí que la teoría del conocimiento se desdoble en dos campos de investigación: la lógica, que es naturaleza *formal*, y la gnoseología, de carácter *real*. «En la medida y en tanto que la segunda se relaciona siempre a un objeto o a “cosas”, prefiero denominarla *ontognoseología*» (1990: 63).

La ontognoseología se desdobra a su vez en dos órdenes distintos de investigación: examina las condiciones trascendentales del conocimiento propias del sujeto que conoce (*gnoseología*) y asimismo las condiciones trascendentales de posibilidad de conocer cualquier cosa, o, en otros términos, las condiciones según las cuales cualquier cosa puede llegar a ser un objeto de conocimiento (*ontología*).

«La realidad, es decir, todo aquello que el espíritu convierte en objeto, se desdobra en regiones ónticas o en horizontes de realidad distintos entre ellos, que se presentan como “esferas de objetividad”: las que corresponden primariamente a los *objetos naturales* (físicos o psíquicos), a los *objetos ideales* (lógicos y matemáticos) y a los *valores*, presuponiendo los *objetos culturales* estas tres categorías fundamentales» (1990: 71).

Podemos entender la palabra cultura en un sentido subjetivo u objetivo:

«De una manera... sintética se podría afirmar que, en el primer caso, la cultura indica un proceso de enriquecimiento *subjetivo y personal* de valores y, en el segundo, un proceso *objetivo y transpersonal* de valores condensados en formas de vida, de manera que se puede decir que la cultura es el sistema de *intencionalidades humanas* históricamente objetivadas a lo largo de la historia o, en otras palabras, la objetivación histórica de las intencionalidades en el proceso existencial» (1994).

En el segundo sentido mencionado, la cultura, pese a que se enriquezca con todas las experiencias axiológicas históricamente acumuladas, jamás llegará a ser un *ens a se*, una realidad ontológica válida en sí y por sí, sino que existe porque existe el hombre, apoyándose necesariamente en el *espíritu subjetivo*, matriz primera e insustituible del proceso cultural. No obstante, una vez surgidos de la subjetividad humana que actúa sobre los datos naturales, los *bienes culturales* adquieren una *objetividad relativa*. Todo bien de cultura se convierte así en un *factum* (tanto en el sentido del *facere* como en el del *fieri*, o sea, como hecho y como acontecido) que condiciona el «hacer» subsecuente de la sociedad. Existe pues una dialéctica continua entre el *presente* y el *futuro*, y existen además *invariantes axiológicas* que son valores que, a lo largo del proceso cultural, adquieren esta fuerza —así por ejemplo el valor de la persona humana o los valores ecológicos. Son estas *invariantes axiológicas* las que proporcionan una validez relativa a las valoraciones. Reconocer que estamos condicionados por un caudal de bienes fruto de una serie histórica es la condición para innovar de una manera libre y eficaz. En este sentido, la constante interrelación entre el espíritu y los bienes culturales es la ley primordial de la teoría de la cultura.

La realidad en tanto que objeto de la ciencia en el ámbito de la ontognoseología, se desdobra en el ámbito del *ser*, que comprende *objetos* (los naturales [físicos y psíquicos] y los ideales), y el del *deber ser*, que se refiere a los *valores*. De su lado los objetos culturales *son* en cuanto *deben ser*.

«Concebida, de esta manera, la cultura como el dominio de lo que “es en tanto que debe ser”, la misma comprende tanto los objetos de las ciencias relativas a los hechos materiales, las identidades lógico-matemáticas, como los objetos de aquéllas que se ocupan de los hechos humanos en su esencial *alteridad*» (1994).

¿Qué es lo que constituye una forma o un bien cultural? Un bien cultural comprende siempre dos elementos: un «soporte» y un «significado» –que es la expresión particular de uno o más valores. En el caso de una escultura, su soporte es el material de que está hecha y su significado su forma. En otros casos más complejos sostiene Reale que es menester distinguir entre un soporte *material*, otro *ideal* y la *significación* que portan. Esta sería la situación en la experiencia ética y jurídica.

Todo lo anterior muestra que la cultura no sólo está condicionada por el espíritu subjetivo sino también por la naturaleza –además en el fondo el espíritu subjetivo es algo dado o natural, sostiene Reale.

El autor se ocupa igualmente de la así denominada filosofía formal de la cultura, tratando de reducir la distancia que separa a las ciencias empírico-formales de las humanas. En su opinión, aunque sean innegables las diferencias entre los órdenes de la investigación natural y cultural, hay que aceptar que en ambos es indescionocible la relevancia que tiene el coeficiente valorativo del observador. Sin embargo, es sólo en los dominios de las ciencias humanas donde el valor, además de tener una función epistemológica, actúa como *contenido*, *ingrediente* o *componente esencial de la realidad estudiada*. Es decir que las ciencias culturales no se distinguen por referirse a valores puestos *ab extra*, sino porque dichos valores son el *contenido* de aquello que se afirma en ellas.

Para Reale es la categoría del *Erlebnis* la que permite percibir tanto las notas distintivas como las correlaciones existentes entre el «explicar» y el «comprender». Aunque sea cierto que toda «explicación» presupone cierta «interpretación», en el ámbito de lo científico-natural la valoración sólo opera como un elemento hermenéutico y heurístico, o sea como algo *exterior*, sin convertirse en un motivo integrado de aquello que se enuncia. Ello sucede en cambio en el campo de las ciencias de la cultura, donde la valoración redunda en los nexos teleológicos o de la *causalidad motivacional* (Husserl).

«En lo concerniente a las ciencias culturales, incluida la sociología, la explicación teleológica se inserta en la estructura de la *comprensión*, la cual presupone un *contenido valorativo* y relaciones de medio-a-fin que pueden dar lugar a enunciados que expresan regularidades.

Hecha esta distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales, no está de más resaltar que aunque diversas ambas constituyen *bienes culturales*, o sea, son elementos componentes y constitutivos del universo de la cultura...» (1994).

A la raíz de la cultura se encuentra un presupuesto axiológico fundamental: el del valor de la persona humana como valor-fuente de todos los valores, comenzando por el valor fundante de la libertad. «La pluriuniversalidad de la cultura resulta de esa correlación esencial entre valor y libertad» (1994).

«Es fundamental, según yo veo, esa apreciación de la libertad como presupuesto de la instauración del mundo de la cultura, ya que lo que singulariza a ésta frente a la naturaleza es que en tanto que en ésta ya se encuentra todo programado de antemano, en la cultura existe siempre *posibilidad de innovación*, de surgimiento de algo nuevo» (1994).

No obstante, Reale sostiene que no existe una oposición tajante entre naturaleza y cultura sino en verdad una relación complementaria entre ambas: si el mundo físico (*lato sensu*) estuviera absolutamente determinado, no tendríamos ninguna posibilidad de actuar en él para alcanzar un fin cualquiera. De otra parte, si existiera una determinación natural omnímoda el mundo natural no podría «significar» nada; es, en verdad,

la cultura la que lo torna significativo en el sentido de presentar alguno de sus aspectos a nuestro espíritu en un «contexto de significación». Este es el motivo por el cual hasta ciencias como la física o la química que estudian *objetos naturales* son en tanto que estructuras o modelos teóricos *bienes de cultura* (1990: 217). En el fondo lo que hay es pues una dialéctica de complementariedad entre naturaleza y cultura.

• *Luis Villoro*

Luis VILLORO (1922) ha propuesto una «ética de la cultura» (en su trabajo «Aproximaciones a una ética de la cultura», en: L. Olivé (Ed.), *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 1993: 131-154) que señala deberes y derechos en dos niveles diferentes relacionados entre sí: 1) los del agente ante la cultura a la que pertenece, como individuo y como miembro de un grupo. Y 2) los de una comunidad cultural frente a otras comunidades, sean éstas dominantes o dominadas. Para poder determinar los deberes y derechos del grupo parte el autor de dos supuestos generales. El primero es que una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre mediante una triple función: 1) la de expresar emociones, deseos, modos de ver y sentir el mundo. 2) La de dar sentido a actitudes y comportamientos (mediante valores, preferencias y elección de fines), integrando así a los individuos de un todo colectivo. Y 3) la de determinar criterios adecuados para la realización de estos fines y valores garantizando de esta manera el éxito de las acciones emprendidas para realizarlos. Y el segundo supuesto es que una cultura será preferible a otras en la medida en que cumpla mejor esta triple función.

Villoro sostiene que hay cuatro principios como condiciones de posibilidad *a priori* para que una cultura realice mejor estas tres funciones –es decir que se trata de principios universales y formales que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla cabalmente sus funciones. El primero de estos principios es el de la *autonomía*: para que una cultura se realice cabalmente es menester que sus miembros tengan autonomía para autodeterminarse sin coacciones ni violencias.

De este principio se siguen como deberes del agente dentro de la cultura a la que pertenece: el de procurar la autonomía de su propia cultura, contribuir en la creación y transmisión de cultura y luchar contra la imposición de formas culturales como elementos de dominación, y el de respetar la autonomía de las formas culturales ajenas, o sea, de tolerancia. A estos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la mayor autonomía compatible con el marco constitucional vigente.

Contrario a la autonomía cultural no es aceptar los productos culturales de otras comunidades, sino someterse a la dominación de otras culturas. En este sentido, la pareja conceptual autonomía-heteronomía cultural no coincide con la de la cultura nacional-cultura ajena.

El segundo principio es el de la *autenticidad*. Una cultura es auténtica cuando: 1) sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes, creencias y propósitos efectivos de sus miembros. 2) La cultura se adecúa a las necesidades de la comunidad que la produce.

Villoro advierte que el concepto de la autenticidad cultural es relativo, y que pueden considerarse varios niveles de autenticidad según consideremos la consistencia de creencias y comportamientos en relación con las disposiciones y necesidades de grupos reducidos (por ejemplo las culturas de elite), o con la de una comunidad más amplia (así las culturas minoritarias pueden ser auténticas en relación a su propia comunidad, pero carecen de una integración plena a la nación en que surgen). Añade que no tiene sentido calificar a una cultura en bloque como «auténtica» o «inaauténtica».

De este principio se siguen frente a la propia cultura el deber correspondiente de procurarle autenticidad, evitando el trasplante de formas culturales que no satisfagan las necesidades, deseos y fines de la propia comunidad sino las de otras comunidades. No obstante, si estas formas se adaptan a las demandas propias será posible la recepción auténtica de una cultura foránea.

Frente a culturas distintas todo sujeto tiene el deber de confiar en sus manifestaciones, de atribuirles autenticidad, mientras no se tenga ra-

zones en contra de esta suposición. De este deber se deriva el de no caer en el etnocentrismo: se está obligado a comprender y a juzgar al otro según sus propias categorías. Correlativo a este deber es el derecho de toda cultura a ser examinada desde categorías propias y no ajenas. Es decir que el principio de autenticidad nos permite reconocer al otro como sujeto. Villoro sostiene que este fue el problema central en el encuentro entre la cultura occidental y las americanas.

El autor aclara que la noción de autenticidad no equivale a la de peculiaridad y que no está reñida con la universalidad. En su opinión, las expresiones más auténticas de una cultura, aquellas que expresan las disposiciones más profundas y permanentes de la condición humana, son generalmente las más universales.

El tercer principio es el del *sentido*: una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales orientando la vida de cada individuo e integrándolo en la comunidad. «Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas. Este principio responde a un interés básico del hombre, el interés por encontrar un sentido en la vida y, en consecuencia, por hacerla más digna de ser vivida» (144).

Un primer deber que se deriva de este principio es que el sujeto contribuya a que en su cultura prevalezcan los fines y valores más altos —o sea, de hecho, a los que mantienen integrada la sociedad y le otorgan un sentido colectivo, permitiendo la realización de valores sociales compartibles. Otro deber es el de oposición y denuncia de las formas culturales falsas, insuficientes o irracionales. En cada caso se deben elegir aquellos fines y valores que garanticen mejor el perfeccionamiento personal y colectivo, sean éstos o no exclusivos de cada cultura.

Frente a otras culturas se sigue de este principio el deber de no imponerles nuestros fines y valores, y comunicarles los nuestros cuando los creamos superiores.

El último principio es el de *eficacia*: toda cultura debe poner en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los

finés elegidos. En el dominio de las creencias este principio exige buscar la mejor justificación para las creencias colectivas y rechazar las creencias injustificadas. Dado que la ciencia y la técnica de otras culturas pueden estar más avanzadas que las de la propia, el principio de eficacia puede exigir adoptar los criterios de racionalidad más efectivos que garanticen mejor el acierto de las acciones. De aquí se deriva el deber de sopesar y criticar las ideas y técnicas de otras culturas, y adoptarlas si son más racionales. Estas otras culturas tienen el deber de informar sobre sus ideas y técnicas a las culturas menos eficaces, y si éstas deciden adoptarlas asistirles en el cambio. A estos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la información y discusión de los logros de otras culturas, y, si lo decidieran, a obtener colaboración para el cambio.

Según Villoro estos cuatro principios son de igual rango —aunque los últimos suponen a los primeros—, son compatibles y complementarios. No obstante, en el choque entre culturas puede surgir un conflicto entre los principios de autonomía y autenticidad, de un lado, y de sentido y eficacia, de otro: «la aceptación de formas culturales más eficaces e ilustradas ha supuesto, a menudo, la pérdida de la autonomía y la enajenación de sociedades tradicionales» (149). Sin embargo, el autor sostiene que este conflicto se origina sólo por la relación de dominación, y que si la relación fuera igualitaria no se presentaría. A veces se piensa que este conflicto entre principios equivale a la antinomia entre «particularidad» y «universalidad», pero esto es un error procedente del abuso del lenguaje. De hecho, ni la «peculiaridad» ni la «universalidad» son valores deseables en sí mismos. En verdad esta antinomia encubre un falso dilema que debe transformarse en otro: el existente entre autonomía y autenticidad frente al sentido y la eficacia. Mas en el fondo no se trata de un dilema, ya que los principios de autonomía y autenticidad no obligan al rechazo de las formas culturales ajenas. Antes bien, incitan a su adopción cuando ésta es libre, responde a las propias necesidades y se considera más racional.

De lo anterior se deduce el perfil de la política cultural de una comunidad: no debe estar dirigida contra la introducción de formas cultu-

rales ajenas sino contra su imitación servil o su imposición. En este sentido, la meta última de una política cultural debe ser una cultura planetaria libre de dominación, unificada en su cima y plural en su base. Por otro lado, un Estado debe respetar las manifestaciones culturales de las comunidades minoritarias en su interior y no pretender imponer las formas culturales hegemónicas. En verdad, la única forma de lograr una integración sin destruir las culturas minoritarias es crear las condiciones para que todo proceso de aculturación se realice respetando la autonomía y autenticidad de las comunidades culturales afectadas. Estas condiciones son el reforzamiento de todas las formas de autodeterminación y el establecimiento de formas de comunicación con los miembros de las comunidades culturales minoritarias. En fin de cuentas, el conflicto no surge en el plano de los principios sino en el de su aplicación a la práctica concreta.

V

La segunda ola de la filosofía de la cultura

Mientras la primera ola de filosofía de la cultura era de índole más bien especulativa, la segunda se halla caracterizada por la elaboración de resultados obtenidos por la ciencia —o en todo caso la filosofía que aquí se hace recibe su orientación fundamental de la ciencia.

1. EL ENFOQUE ANTROPOLÓGICO DE ARNOLD GEHLEN

Arnold GEHLEN (1904-1976) tuvo una primera fase en que estuvo cercano a la filosofía idealista alemana (hasta aproximadamente 1936), una segunda en la que procedió empíricamente elaborando una obra antropológica —de la que son característicos sus libros *El hombre* (1a. ed.: 1940) y *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956) y una última fase en la que operó con los medios de la psicología social y de la sociología. Nosotros nos referiremos aquí sólo a las obras del segundo período que muestran claras huellas de sus intereses filosóficos.

Según Gehlen el hombre es un ser *inacabado* y *desvalido* que puede mantenerse en vida gracias a las *realizaciones* producto de su *actividad*. En comparación con los animales que están adaptados y especializados con respecto a un medio ambiente, el hombre es biológicamente un ser primitivo, inerte, no-adaptado a ninguna región determinada. En rigor, él es frente a los animales superiores un *ser deficitario* dominado por sus carencias e inadaptaciones. Pero es precisamente por esto mismo

que puede construirse un mundo del que carece el animal –que, en cambio, posee un medio como acabamos de decir.

«Como consecuencia de su primitivismo orgánico y su carencia de medios, el hombre es incapaz de vivir en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y original. Por lo tanto, ha de superar él mismo la deficiencia de los medios orgánicos que se le han negado, y esto acontece cuando transforma el mundo con su actividad en algo que sirve a la vida» (*El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980: 42).

Frente al carácter de carga con que lo externo se presenta al hombre, éste puede «descargarse» de la opresión mediante el trabajo, la técnica y creando cultura. La descarga es la categoría antropológica por excelencia.

«La esencia de la naturaleza transformada por ... [el hombre] en algo útil para la vida se llama *cultura*, y el mundo cultural es el mundo humano... No hay una “humanidad natural” en el sentido estricto, es decir, no hay una sociedad humana sin armas, sin fuego, sin alimentos preparados y artificiales, sin techo y sin formas de cooperación elaborada. La cultura es pues la “segunda naturaleza”: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en que puede vivir. La cultura “anti-natural” es el *producto* o secuela de un ser único también “antinatural”, es decir, construido de modo opuesto a los animales, actuando sobre el mundo. *Exactamente en el lugar* que ocupa el medio ambiente para los animales, se halla para el hombre *el mundo natural*; es decir el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida» (Id.: 42-43).

En su libro posterior *Hombre primitivo y cultura tardía* esbozó Gehlen su teoría de las instituciones y su destino en las culturas arcaicas, en la sociedad moderna y en las sociedades tardías. Según Gehlen las instituciones permiten al hombre afirmarse, descargarse de la plenitud de los estímulos externos y facilitar sus decisiones. Por ello proporcionan al hombre una «bienfaisante certitude», que constituye algo análogo a la dirección instintiva y a la seguridad del comportamiento animal. Gehlen pensaba que el hombre pasa de la naturaleza a la cultura precisamente gracias a las instituciones:

«La *cultura* es según su esencia una elaboración a lo largo de siglos de ideas y decisiones superiores, pero también de verter estos contenidos en formas fijas; de modo que aquéllas, con independencia de la reducida capacidad de las pequeñas almas, puedan ser transmitidas más allá con el objeto de superar no sólo al tiempo sino también a los hombres» (*Urmesch und Spätkultur*. Wiesbaden: Aula, 1986: 24).

Gehlen sostiene que en las sociedades arcaicas las instituciones no nacen a causa de su utilidad o funcionalidad sino de comportamientos rituales: surgen como una reacción ritual frente a ciertos estímulos. O mejor dicho: no pertenece al carácter primario sino secundario de las instituciones el tener una cierta finalidad. En cambio, en las sociedades modernas se sobrepone el carácter funcional de las instituciones, con lo que se produce su ruina debido a que pierden su capacidad de descargar al hombre de sus estímulos e incrementar su cultura. Esta situación empeora aún más en las sociedades tardías cuando se pasa a considerar a las instituciones como algo sólo formal y externo.

«Estas instituciones son así puestas en riesgo, como el hombre mismo, y son rápidamente destruidas; la cultura de nuestros instintos y formas de pensar tienen que ser vigorizadas, resaltadas e impulsadas por esas instituciones desde fuera; y cuando se ataca estos sustentos, nos primitivizamos rápidamente, el hombre se naturaliza y regresa a la inseguridad constitutiva y disposición para la degeneración de su vida instintiva» (Id.: 105).

2. LA CULTURA COMO MUNDO 3 DE KARL R. POPPER

En su ponencia «Epistemología sin sujeto cognoscente» (1967), Karl R. POPPER (1902-1994) sostuvo la existencia de un tercer mundo o mundo 3.

«Para explicar esta expresión, habrá que señalar que, sin tomar demasiado en cuenta las palabras “mundo” o “universo”, podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados

mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales de la acción; y en tercer lugar, el mundo de los *contenidos de pensamiento objetivo*, especialmente de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte» (en: Karl R. Popper, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos, 1974: 106).

Objetos típicos del mundo 3 son los libros y revistas (o mejor: su *contenido* en el sentido lógico), las teorías, los argumentos, hasta el mismo lenguaje. Dos experimentos mentales que Popper propone para probar la existencia del tercer mundo son los siguientes: si se destruyeran todas las máquinas y herramientas, pero no las bibliotecas y nuestra capacidad para aprender de ellas, se podría echar a andar de nuevo el mundo. En cambio, si al mismo tiempo se destruyeran las bibliotecas la civilización sólo volvería a emerger al cabo de muchos milenios. Estos experimentos muestran la realidad, significación y grado de autonomía del tercer mundo (así como sus efectos sobre el segundo y el primero). Popper incluye dentro del mundo 3 a los valores que han sido creados por la mente humana en un intento de resolver problemas que pueden ser peor o mejor entendidos, y hasta los mitos y ficciones que son producto de la imaginación humana. En otros trabajos amplió el autor el planteamiento de esta ponencia.

Popper sostiene que, aunque los objetos del tercer mundo son producidos por el hombre, poseen un apreciable grado de *objetividad*: aunque dichas cosas –nuestras criaturas– sean producto de nuestras mentes, «y aun cuando lleven inserta en ellas la marca de nuestras experiencias subjetivas, poseen también un lado objetivo». Este lado objetivo llega a tal punto que los objetos del mundo 3 adquieren un considerable grado de *autonomía*:

«Admitiendo que el mundo 3 se origina con nosotros, subrayo su considerable autonomía y su inmensa repercusión sobre nosotros. Nuestras mentes, nuestros yos, no pueden existir sin él, pues se encuentran ambos en el mundo 3. A la interacción con ese mundo debemos nuestra racionalidad, la práctica del pensar y actuar crítico y autocrítico. Le debemos nuestro desarrollo mental» (*Búsqueda sin término*. Madrid: Tecnos, 1977: 263).

Popper no usa la palabra «cultura» para designar el mundo 3 –y casi no se encuentra este vocablo en sus escritos, salvo en su conferencia «Sobre el choque cultural» (1981), donde habla de «culturas» empleando el vocablo en el sentido histórico-antropológico de «civilizaciones», y en algunos otros textos más, donde se refiere al «desarrollo de la cultura», la «evolución de la cultura», a «cultura material», etc., como en *El yo y su cerebro* (1977). No obstante, Jesús Mosterín ha interpretado el mundo 3 de Popper en el sentido del mundo de la cultura, aunque planteando algunas preguntas, dudas y críticas y haciendo de la idea popperiana del mundo 3 el antecedente de su propia concepción.

3. EL ENFOQUE INFORMÁTICO Y EL BIOLÓGICO

• *Jesús Mosterín*

En su libro *Filosofía de la cultura* (1993) Jesús MOSTERÍN (1941) sostiene que la cultura es básicamente información. Esta es «algo inmaterial, portado por la forma de las señales que la transmiten». La información puede ser transmitida genéticamente, en cuyo caso hablamos de «natura», y por aprendizaje social, en el que estamos frente a la «cultura». El aprendizaje social puede realizarse por imitación, por la enseñanza o por la asimilación de la información a través de soportes artificiales (libros, revistas, conferencias, teléfono, discos, etc.).

Según Mosterín ni el uso de las herramientas ni la presencia de sistemas de comunicación son específicamente humanos y tampoco la cultura: hay una cultura animal en muchas especies de animales superiores no humanos. La gran diferencia entre la cultura de los mamíferos no humanos y la de los seres humanos es que aquélla sólo es aprendida por imitación, mientras ésta es aprendida también por las informaciones que se recibe a través del lenguaje.

Los rasgos culturales, las unidades de transmisión cultural, las llama el autor *memes*, nombre que toma de Richard Dawkins y que debe recordar tanto a *memoria* como a *mímesis*. Mientras el soporte de una

unidad de información genética o gen es un cierto segmento de DNA en el genoma del individuo, el soporte de una unidad de información cultural o meme es una cierta estructura neuronal en el cerebro de un individuo. Sin embargo, esta misma información puede estar depositada también en una variedad de soportes artificiales extracerebrales como los libros, discos, cintas, etc.

Los memes no son unidades de información en el sentido técnico de los *bits*, sino unidades cualitativamente desiguales, por lo que no pueden sumarse. Por otro lado, hay que diferenciar al meme de los efectos fenotípicos visibles o audibles; en este sentido no hay que confundir las instrucciones para fabricar un artefacto con el artefacto mismo. «Los bienes transmitidos entre los individuos, pero que no constituyen información, no son tampoco cultura». Constituirían en todo caso la «cultura material»; la cultura propiamente tal es sólo la información para esta concepción ideacional de la misma.

Los memes o rasgos culturales de una cultura pueden ser agrupados en constelaciones o dimensiones distintas, aunque no esté claro cuáles ni cuántas dimensiones culturales sea conveniente distinguir. La estructura del conjunto de los memes no está unívocamente determinada sino que depende en parte del observador, sus categorías y métodos de análisis. Dimensiones culturales son la familia, el lenguaje, la cocina, etc. No todos los grupos sociales tienen el mismo número de dimensiones.

Aunque la cultura reside en los individuos, Mosterín cree que por comodidad se puede hablar de la cultura de un grupo social, o sea, de un conjunto de individuos. La cultura compartida por un grupo étnico se llama cultura étnica.

Es preciso diferenciar entre el sistema cultural y el social. Con C. Geertz se puede decir que la cultura es «el tejido de significados en función del cual los seres humanos interpretan su experiencia y guían su acción»; en tanto que la estructura social es «la forma que adopta la acción, la red actualmente existente de relaciones sociales».

La cultura es una realidad dinámica en los individuos y en los grupos: cada día se incorporan nuevos memes y se pierden otros viejos. Es distinto *describir* y *explicar* los cambios culturales por la interrelación de las fuerzas que los producen. Dos fenómenos importantes son a este respecto la divergencia y convergencia culturales. Mosterín piensa que el día de hoy asistimos a un gran proceso de convergencia cultural, que está a punto de generar una nueva cultura universal. No obstante, «esta convergencia esta aún lejos de haber llegado a su culminación y su equilibrio. De momento ha desequilibrado todas las culturas tradicionales, sin haber hallado ella misma un nuevo equilibrio con qué sustituirlas». El desequilibrio se debe al *decalaje* cultural, que es la raíz de la crisis actual de la cultura: algunas de sus dimensiones progresan muy de prisa, mientras otras quedan estancadas. Así en ciertos países hay una explosión demográfica, porque no se ha corregido el decalaje cultural demográfico; y en otros hay un peligro de guerra, porque se conservan concesiones políticas decimonónicas. Esta crisis de la cultura sostiene Mosterín que se puede solucionar mediante la racionalidad: gracias al análisis y la crítica de nuestros valores y de sus inconsistencias. «La racionalidad, la elección racional de muchos individuos, es una poderosa fuerza que actúa decisivamente sobre la evolución cultural».

• *Carlos París*

Carlos PARÍS (1925) ya se había ocupado en forma lateral del tema de la cultura en libros suyos como *El rapto de la cultura* (1978; 2a. ed.: 1983) y *Crítica de la civilización nuclear* (1984); ahora lo ha hecho uno de los puntos focales de su atención en su libro de antropología filosófica *El animal cultural. Biología y cultura en la sociedad humana* (Barcelona: Crítica, 1994). Según el autor en la captación de la identidad de lo cultural se han producido dos posiciones antagónicas: de una parte la *reducción* de los fenómenos culturales a términos biológicos, traduciendo los fenómenos culturales al lenguaje científico común; y de otra la *insularización* de los mismos como si fueran exclusivamente propios de

nuestra especie e inéditos para el mundo científico natural. París sostiene que es preciso superar esta *oposición*,

«Captando la unidad material y la novedad reestructurante que se da entre las capas de lo real, recurriendo a los conceptos de “recuperación” y “recreación” para fijar la evolución de los procesos en que la cultura se va gestando» (30).

«Con tales términos me refiero al modo en que hechos básicos –fenómenos, procesos, estructuraciones– reaparecen en un nivel superior de desarrollo, reestructurados, reinformados con nuevas determinaciones» (73).

París designa a su concepción como evolutiva y estilográfica de lo real. Para el autor el hombre puede ser definido como el animal cultural: «desde el concepto de cultura se nos ofrece la base más amplia para comprender las múltiples manifestaciones de lo humano». Ella es la realidad estructurada y estructurante que nos permite articular la multiplicidad de los fenómenos humanos. París habla del «animal cultural» y no del ser cultural a fin de no olvidar o relegar la condición biológica del hombre. Pero aun aceptando que hay protoculturas animales, sostiene que la cultura es

«El ámbito específico de lo humano, su auténtica circunstancia, configuradora de sus posibilidades. Entendida la cultura como *totalidad compleja*, que comprende desde sus *prácticas y materiales techno-económicos* hasta las *representaciones del mundo*, los *códigos morales*, y las *realizaciones expresivas*, pasando por los procesos de *comunicación*, los procesos de *organización* y las *pautas reproductoras*, en un tejido de relaciones internas, cuyo papel y fuerza determinante ha dado lugar a opuestas teorías. Pero que, además, se encuentra en una íntima relación con el medio ecológico, al cual responde y el cual recrea desde sus peculiaridades, sin que tampoco se puedan olvidar las determinaciones que dependen del desarrollo demográfico de su sujeto.

La cultura no sólo circunstancia sino que penetra nuestra vida y le confiere sus posibilidades de subsistencia y expansión. Constituyendo un todo dinámico, complicado internamente por subestructuras, de clase, de sexo, de edad, agitado por contradicciones y relaciones externas con el mundo

y con otras culturas, su análisis nos da clases decisivas para comprender el proceso histórico y el comportamiento humano» (70).

Por otra parte, en la realidad de la cultura acepta que hay que distinguir su dimensión «subjetiva» y la «objetiva» de los artefactos, las obras, la materialización de los mensajes y la objetivación de las relaciones sociales.

A la capa biológica sobre la que se asienta la cultura la denomina Carlos París la *biosfera*. Sobre ella se desarrolla la *tecnosfera* en que el hombre despliega un conjunto de actividades relacionadas con su *subsistencia* produciendo artefactos técnicos. Pero la cultura no se reduce a ella sino que comprende además la *logosfera* y la *etosfera*: los ámbitos peculiares en que el saber y la práctica ética cristalizan objetivamente. La técnica, el universo del saber y la orientación de la conducta desde la libertad son zonas del hecho cultural que han sido reconocidas por las definiciones del ser humano como *homo faber*, *homo sapiens* y como animal libre y proyectivo. La cultura no es así sino el complemento que la biología demanda: un nuevo modo de vida, el del animal cultural.

Consideración final

1

La filosofía de la cultura es una disciplina bastante reciente: se prepara en el siglo XIX, con una figura clave como la de Friedrich Nietzsche, pero surge sólo en nuestro siglo, en especial con el movimiento neokantiano que hace de la reflexión sobre la cultura un punto fundamental de sus planteamientos. Podemos distinguir dos grandes olas en la filosofía de la cultura: la primera realiza una consideración más bien especulativa sobre la cultura donde ella es vista como algo privativo del ser humano; la segunda tiene más en cuenta o elabora los resultados de la ciencia y acepta que hay protoculturas animales, pero indicando a la vez que existen rasgos específicos y objetivos de la cultura humana. En Iberoamérica la reflexión filosófica sobre la cultura ha jugado un gran rol.

Manifestamos también que podíamos diferenciar entre dos grandes variedades de la filosofía de la cultura: la reflexión sobre ella y su crítica. La primera la encontramos paradigmáticamente ejemplificada en el movimiento neokantiano mencionado, que se entendía ampliamente a sí mismo como una filosofía de la cultura; y la segunda en la Escuela de Francfort, que veía como una de sus grandes tareas la crítica de la cultura.

En Iberoamérica hallamos la filosofía de la cultura fundamentalmente en su variante de la crítica de la cultura. Esta crítica se ha planteado en España desde la cambiante posición filosófica de Unamuno y Or-

tega, y en América Latina a partir de la comprobación de la marginación que sufre la cultura latinoamericana (L. Zea), de verificar cómo la dominación imprime su carácter a la cultura latinoamericana (Salazar Bondy) o de cómo son postergados los sectores populares y su cultura (J. C. Scannone y la filosofía inculturada). En Luis Villoro encontramos un novedoso planteamiento sobre una «ética de la cultura» que enuncia los deberes y derechos de los agentes de las culturas y de éstas mismas.

2

La reseña que hicimos sobre el origen y evolución de la palabra «cultura» nos mostró que su empleo figurado —que tan importante nos ha llegado a ser— es en verdad relativamente tardío: aparece una vez en la antigüedad romana, en Cicerón, para luego desaparecer y volver a aparecer después sólo en la Época Moderna. Este surgimiento relativamente reciente del uso figurado del vocablo «cultura» parece dar en principio razón a Heidegger cuando sostiene que el concepto de cultura sólo pudo aparecer sobre el suelo nutricional del pensar moderno, y que mucho de lo que hoy constituye su contenido —la filosofía, el arte, la religión, etc.— fue antes concebido de otra manera.

Más luego de que a comienzos del siglo XIX se formó el sentido figurado de la palabra cultura en sus acepciones principales, esta palabra ha hecho una carrera triunfal que ha llevado a que actualmente tenga un significado claramente inflacionario. En este contexto comprueban entre melancólica y preocupadamente Helmut Brackert y Fritz Wefelmeyer lo siguiente:

«Una simple mirada al uso de la palabra “cultura” —piénsese por ejemplo en numerosos vocablos compuestos como subcultura, cultura del tiempo libre, shock cultural, industria cultural y otros—, puede convencer de qué ampliación monstruosa y qué grado de diferenciación interna ha experimentado el campo objetivo [de la palabra cultura] o cuando menos su representación lingüística. No parece existir límites para esta ampliación»

(Einleitung a: *Kultur, Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990: 7).

La cultura es hoy estudiada por un sinnúmero de disciplinas: la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la arqueología, la pedagogía, la lingüística, los *cultural studies*, entre otras más. Estas son perspectivas *empíricas* del estudio de la cultura.

La ocupación de la filosofía con la cultura se produjo tardíamente: la primera filosofía de la cultura propiamente tal recién la encontramos a principios del siglo con el neokantismo. Contra este movimiento planteó una crítica muy dura Martin Heidegger –sobre todo a propósito de su discusión con Ernst Cassirer. Según Heidegger el neokantismo tenía un punto de partida oscuro y postulaba como punto de llegada una filosofía de la cultura entendida como un intento de aclarar todas las formas en que la conciencia configuradora del ser humano se manifiesta. Esta filosofía estaría ligada a la noción del valor que también sería oscura ontológicamente. Reposaría por último en un antropologismo inconfesado que quiere conceptualizar la filosofía, el arte y la religión como meros productos humanos.

Esta crítica parece dar en el blanco con algunos de sus reparos, pero sería injustificado extenderla de la versión neokantiana de la cultura a la filosofía de la cultura en general. Por lo demás, para adherirse a ella aun en el caso del neokantismo hay que suscribir las convicciones heideggerianas: que el punto de partida del filosofar es el problema del ser, que hay que zanjar la cuestión del estatuto ontológico del valor y que la filosofía, el arte y lo sagrado son productos en verdad de la historia del ser. Poner en cuestión estas convicciones no equivale por cierto a dejar de preguntar por los supuestos históricos de la filosofía de la cultura –nosotros pretendimos ofrecer un avance en este sentido en nuestra tesis doctoral *Der Ursprung des Kulturbegriffes, der Kulturphilosophie und der Kulturkritik. Eine Studie über deren Entstehung und deren Voraussetzungen*. Tübinga, 1971)–, por el estatuto ontológico del valor, o por las razones que hablan en favor o en contra del antropologismo –o de la Ilustración caracterizándola por el viejo lema «sapere aude».

Por su juventud como disciplina, la filosofía de la cultura todavía tiene un desarrollo muy incipiente que se advierte claramente del hecho de que cuando ella reflexiona sobre su objeto de estudio –la cultura– no tiene en cuenta todos los sentidos que la palabra ha adquirido sino sólo algunos de ellos –normalmente las acepciones subjetiva, antropológica y objetiva. También se lo puede comprobar de que no trata de poner en conexión estos sentidos y de ofrecer un cuadro satisfactorio y convincente de cómo se articulan. O de la tendencia reduccionista que ha aparecido últimamente dentro de la filosofía de la cultura y que pretende entenderla meramente como información, considerando las obras de arte, productos, etc. como simples fenotipos. O de la falta de fundamentación de los criterios desde los que se lleva a cabo la crítica filosófica de la cultura –que en muchos casos no se preocupa de indagar antes por la naturaleza y mecanismos de la cultura. Finalmente, se lo puede corroborar también de que 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 observaciones hechas sobre la cultura occidental.

Pero son precisamente la juventud de la filosofía de la cultura y el carácter insatisfactorio de muchos de sus desarrollos, los que permiten esperar que en el tiempo próximo ha de tener un despliegue promisorio. Esta esperanza se encuentra apuntalada por un influyente artículo de Samuel P. Huntington sobre «¿El choque de las civilizaciones?» (1993). Huntington entiende por civilización una entidad cultural y ha formulado la hipótesis de que en el futuro próximo la fuente principal de conflictos no será primariamente ideológica o económica sino cultural: las diferencias entre civilizaciones. Si esta hipótesis es correcta, como parece serlo, el estudio de las culturas, de sus elementos y diferencias, se incrementará en los próximos años; lo que sin duda significa que la filosofía de la cultura tiene un campo de desarrollo propicio en el tiempo venidero. Mas pese a que la hipótesis de Huntington no se cumpliera, los múltiples problemas que la cultura suscita en nuestros días –mencionemos sólo los del

relativismo cultural, el multiculturalismo y el de la naciente cultura universal al que se refiere Mosterín—, hablan en favor de la tesis de que en el futuro próximo la filosofía de la cultura va a ser una disciplina intensamente cultivada.

Bibliografía básica

1. Investigaciones sobre la palabra cultura

BAUR, I., *Geschichte des Wortes «Kultur» und seine Zusammensetzungen*. Tesis doctoral. Munich, 1951.

KROEBER, A.L. y Clyde KLUCKHOHN, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vintage Books, 1963 (Primera publicación: 1952).

NIEDERMANN, Josef, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. En: *Biblioteca dell «Archivum Romanicum»*. Florencia, Secc. I, Vol. 28, 1941.

2. Investigaciones sobre las concepciones de la cultura en la historia occidental de las ideas

BRACKERT, H. y F. WEFELMEYER (Eds.), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1984.

BRACKERT, H. y F. WEFELMEYER (Eds.), *Kultur, Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1990.

3. Investigaciones sobre el origen y desarrollo de la filosofía de la cultura

PERPEET, W., «Kulturphilosophie», en: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bonn: Bouvier. Tomo XX, 1976; pp. 42-99.

SOBREVILLA, David, *Der Ursprung des Kulturbegriffs, der Kulturphilosophie und der Kulturkritik. Eine Studie über deren Entstehung und deren Voraussetzungen*. Tesis doctoral. Tübinga, 1971.

4. Manuales y estudios de conjunto sobre filosofía de la cultura

DEMPF, A., *Kulturphilosophie. Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie*. Munich y Berlín: Oldenburg, 1932.

GEYER, Carl-Friedrich, *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

MOSTERÍN, Jesús, *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza, 1993.

Introducción a la filosofía de la cultura se terminó
de imprimir en los talleres de Línea y Punto S.A.
en Arnaldo Márquez 2250 Jesús María