

## CLAVES FILOSÓFICAS DEL ACTUAL DEBATE CULTURAL ALEJANDRO LLANO

La presente situación cultural sigue marcada por el gran debate acerca del *final de la modernidad* que se inició hace una década, aunque sus precedentes se remontan al período de entreguerras. La polémica misma ha perdido fuerza, pero no está cerrada, y todas las discusiones actuales vienen a ser -en un sentido u otro- algo así como corolarios de esta discusión básica.

Otro condicionante que es preciso tener en cuenta desde el principio es la *Revolución de 1989*, es decir, la inesperada y abrupta caída del bloque soviético, con sus secuelas también inesperadas y, en buena medida, decepcionantes. El papel jugado por Juan Pablo II en el inicio de este proceso tiene un sentido emblemático desde la perspectiva de la nueva evangelización de la cultura, que es el que voy a adoptar en esta exposición. El gran interés de la polémica sobre el final de la modernidad estriba en que, al hilo de ella, la situación cultural se desbloqueó. Empieza a ser posible cuestionar públicamente las tesis dominantes durante dos siglos -al menos- en Europa y en Norteamérica. Tales tesis son, básicamente, las de la Ilustración: la implacable racionalización del mundo y la sociedad a través de la ciencia; el progreso histórico indefinido; la democracia liberal como solución de todos los problemas sociales; la revolución como método fundamental de liberación de los pueblos y de los individuos. La toma de conciencia de la *crisis de la modernidad* viene dada por la evidencia histórica de que ninguna de estas anticipaciones se cumple. Acontecen, sin duda, múltiples “progresos” de los que ninguno de nosotros estaría dispuesto a prescindir; pero la magnitud de “efectos perversos” es tal que -por señalar sólo uno de los aspectos de esta equivocidad- estamos ya en condiciones de hacer balance del siglo XX como el más sangriento de la historia de la humanidad. La amplitud y profundidad de esta gran decepción no es casual: apunta a las raíces filosóficas de tan variadas frustraciones. El pensamiento moderno se nos presenta hoy como una ficción intelectual que se ha tornado impropio. No han fallado ésta o aquella aplicación, un desarrollo el otro: lo que ha fallado es el paradigma, el enfoque básico del pensamiento moderno. El modelo que ha entrado en crisis es el *paradigma de la certeza*, cuyos orígenes se retrotraen hasta Descartes. Según este modelo, la realidad no esconde ningún misterio: sus secretos se nos desvelarán progresivamente si somos capaces de utilizar correctamente la razón, de acuerdo con un método adecuado. Si acertamos con el método -y lo ponemos al alcance de todos- se abrirá ante nosotros el panorama luminoso de las objetividades, que quedarán a nuestra disposición para transformarlas por medio de la técnica y ponerlas al servicio de la dominación de la naturaleza y de la autónoma liberación del hombre. Es el racionalismo que separa a la inteligencia humana de la luz de la Fe, haciendo abstracción de nuestra efectiva condición creatural. Estamos ante una gran paradoja: la racionalización a ultranza ha traído consigo la mayor explosión de irracionalismo que la humanidad ha conocido hasta ahora; la supuesta transformación humanizadora del mundo nos ha puesto al borde de su destrucción por una catástrofe atómica; la utopía de la liberación total nos ha hecho experimentar la realidad del completo sometimiento. En definitiva, lo peor de nuestras “certezas” es que no eran verdad: tenían, sin duda, elementos verdaderos de los que aún seguimos viviendo; pero no se atenían a la realidad de las cosas, sino a nuestros afanes de poder, a nuestras ansias de perfecta autonomía, a nuestro rechazo del misterio del ser y de la Providencia divina.

### De la Certeza a la Verdad

Se impone, entonces, el cambio de modelo. Como dice Mac Intyre, es preciso pasar del *paradigma de la certeza al paradigma de la verdad*. Según el modelo que antepone la verdad a la certeza, lo radical no es la objetividad sino la realidad. Y a la realidad no podemos acceder de manera automática, por la simple aplicación de un método racional. Tal acceso requiere un trabajoso aprendizaje que se alimenta de una larga tradición de pensamiento. En rigor, no hay ciencia sin historia, sin educación, sin comunidades de investigación, sin componentes éticos y políticos. El *paradigma de la certeza* era una gran abstracción racionalizante y ahora, enfrentados nuevamente con la dura realidad, hemos de renovar el *paradigma de la verdad*, que nos invita a relativizar nuestras representaciones intelectuales y a acudir a la compleja y misteriosa profundidad de las cosas y de las personas. Cosas y personas, cuya condición creatural no se puede poner, sin más, entre paréntesis. La sabiduría no tiene en el hombre su más alta y definitiva sede. El saber humano es una participación de la Sabiduría divina. Si prescindimos programáticamente de una metafísica abierta a Dios, la propia ciencia queda trivializada y acaba por detenerse su progreso de fondo. Casi todo lo que acabo de contar, ya lo había atisbado Edmund Husserl, el iniciador de la fenomenología (una de las positivas tradiciones de pensamiento del siglo XX), en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, publicada en 1936. La fenomenología es un antipositivismo radical. Lo que nos viene a decir es que no conocemos los estados de nuestro cerebro como todavía le oí decir hace unos meses al sociobiólogo Dworkins- sino que conocemos “las cosas mismas”. En realidad, la explicación positivista del hombre -a las que conduce inevitablemente el racionalismo- está teóricamente abandonada, pero sus consecuencias culturales son aún muy fuertes. Como escribió en 1994 Hilary Putnam, “la idea de que *la única* comprensión del hombre digna de llamarse así es la reduccionista no tiene ya ningún fundamento, pero no cabe duda de que está todavía muy

arraigada en nuestra cultura científica”.

Y es que una cosa es “nuestra cultura científica” y otra bien distinta es la ciencia e incluso la rigurosa teoría de la ciencia. Afortunadamente, la ciencia real y efectiva, la ciencia que hacen los científicos, no siempre se ha atenido al *paradigma de la certeza*, sino que ha seguido empeñada en buscar la verdad y por eso se ha arrimado de hecho al paradigma alternativo, a esa actitud epistemológica que según Wittgenstein -otro de los grandes innovadores del pensamiento contemporáneo- es lo más difícil en filosofía: *el realismo sin empirismo*. Las propias teorías de la ciencia popperianas y post-popperianas -Kuhn, Lakatos, Feyerabend- han superado hace tiempo la concepción ilustrada de la investigación científica y ya no nos hablan de progreso indefinido, sino de crisis epistemológicas, revoluciones científicas, programas de investigación o actitudes anti-metódicas.

A todo este movimiento contra-ilustrado le podríamos llamar ya “postmodernidad científica”. Pero entonces, aparece la incómoda y confusa palabreja “postmodernidad”, de la que algo habrá que decir antes de seguir adelante. Lo que se podría decir es casi inagotable, pero aquí voy a resumirlo drásticamente, acudiendo a una distinción introducida por Jesús Ballesteros y desarrollada por Robert Spaemann. Una cosa es la *post modernidad* como toma de conciencia de la crisis de la modernidad y propuesta de nuevos modelos culturales, y otra bien distinta es la “tardomodernidad” como intento de retrasar el final de la Ilustración -prolongándola inercialmente- de acogerse al relativismo lúdico, al llamado “pensamiento débil”.

### **La postmodernidad no es tardomodernidad**

Hay, por de pronto, una “tardomodernidad” progresista, que contempla la modernidad como un proyecto inacabado y pretende radicalizarla más aún. Sería la actitud de un Habermas o un Apel, para quienes lo que introduce elementos confusos e inerciales es, precisamente, el entreveramiento de residuos tradicionales con planteamientos genuinamente modernos. Se trataría entonces, de proceder a eso que en Italia se ha llamado “modernización salvaje”, típica de los movimientos o partidos postmarxistas, cuyo único programa ideológico es ahora una implacable campaña anticristiana, por pretender que la religión es la principal causa de la violencia, del sometimiento, del fanatismo o del fundamentalismo. Después está la “tardomodernidad” irónica y divertida. Sus resultados más característicos e interesantes se encuentran, sin duda, en el terreno de las artes plásticas o, incluso, en el de la literatura. Leer un rato a Borges vale por toda una larga explicación y desde luego, resulta menos pesado que recorrer las ingeniosas pedanterías de los deconstruccionistas o postestructuralistas, a través de los libros de Derrida, Deleuze, Foucault o Rorty. Pero hay otras manifestaciones menos gratas. Son los relativismos decadentes, que ciertamente ya no se creen los “grandes relatos” de la modernidad, pero meten a toda la llamada “tradición occidental” en el gran saco de lo que ya está pasado sin remedio. ¿Qué cabe hacer entonces? Jugar. Explorar las posibilidades menores de una racionalidad cansada y aburrida. Indagar en los matices y variaciones de las mentalidades actuales, para descubrir que son cómicamente dispares -o ridículamente semejantes, que viene a ser lo mismo- y a las que sólo cabe prescribir que no pretendan hacerse con todo el campo de juego. Aunque ellos nos aconsejen amablemente que no nos tomemos nada en serio -ni siquiera lo que dicen ellos- hay que registrar que ésta es una de las principales fuentes culturales del relativismo ético. Y eso ya es más serio, como veremos enseguida. Pero hay una postmodernidad buena. Consiste en rescatar a la modernidad de su propia interpretación modernizante. Es lo que, por ejemplo, propone Spaemann, uno de los pensadores más lúcidos de la hora actual. Se trata del siguiente “experimento conceptual”: ¿Qué pasa si tomamos los grandes rendimientos positivos de la modernidad -la ciencia positiva, las nuevas tecnologías, la democracia política- y los desencajamos del *paradigma de la certeza*, por ver si pueden injertar en el *paradigma de la verdad*? Pasan muchas cosas y muy interesantes. Por de pronto, el “proyecto moderno” pierde su carácter unívoco y monológico. Aparece un pluralismo de orientación y analogías. Es a lo que, en otra ocasión, he llamado “nueva sensibilidad”. Ahora habría que relacionar esos fenómenos emergentes con otro de los grandes temas culturales de la actualidad: el *multiculturalismo*. Pero sería más perentorio insistir en que la apertura que el multiculturalismo lleva consigo, no está reñida con el universalismo ético. La síntesis mejor de estos dos polos de tensión se encuentra en el magisterio de Juan Pablo II. Pensemos en dos de sus manifestaciones, por lo demás de muy desigual envergadura: su discurso ante las Naciones Unidas, del 5 de octubre de 1995, reivindicando el nacionalismo bueno, por una parte; y la encíclica *Veritatis splendor*, por otra. Sin entrar ahora en una cuestión clave de este fin de siglo (quizá la cuestión clave): el decisivo papel de la mujer en la sociedad actual, con sus apremiantes y delicadas demandas de igualdad y diferencia. Pero ya es hora de dejar estas incursiones -apresuradas y casi impresionistas- en el panorama cultural de fondo, para pasar a los problemas más concretos que de él se derivan. Entre los diversos campos que se podrían examinar, es quizá el terreno del pensamiento político y de la praxis social el que nos ofrece tesis más plásticas. Si he acertado a describir adecuadamente el contexto de ideas en el que hoy nos movemos, lo que resulta de tal descripción es claramente positivo. Ha acontecido una especie de “liberalización del pensamiento”, en virtud de la cual, ya no está prohibido cuestionar los dogmas monolíticos de una modernidad materialista y agnóstica. Se han abierto, en principio, muchas oportunidades culturales. Pero si tratamos de hacer efectivas tales oportunidades, las cosas se presentan más oscuras. Los motivos para ese pesimismo parcial -y, desde luego, provisional- se encuentran a mi juicio en el campo político.

## Los límites de la ideología democrática

Lo que tiene de inesperada la caída del bloque soviético se debe a que no éramos suficientemente conscientes de que el paradigma ideológico, cuya instancia más drástica era el marxismo, estaba ya agotado. Y lo que tienen de decepcionantes las secuelas de esa quiebra se debe a que muchas consecuencias operativas del modelo moderno continúan vigentes y, en cierto modo, se han radicalizado.

La más notoria de esas consecuencias es la que se podría llamar “ideología democrática”, que poco o nada tiene que ver -más bien todo lo contrario- con la promoción y defensa de la democracia política. Tanto en la encíclica *Centesimus annus* como en la *Veritatis splendor* se denuncia la alianza entre democracia política y relativismo ético como una de las principales causas del deterioro moral de las sociedades de nuestro entorno. Se trata de la ideología del individualismo radical, que ya hace años Martin Kriehle señaló como el constructo teórico-práctico dominante en los países del capitalismo avanzado. (Cabría, por cierto, recordar ahora a John Henry Newmann, cuando resumió toda su labor intelectual como una lucha contra el liberalismo, en cuanto indiferentismo social en materia de religión). Para lo que aquí nos interesa, el punto álgido de la cuestión es el siguiente: parece que en una sociedad democrática -pluralista y configurada por los grandes medios de comunicación colectiva- no es posible defender la vigencia pública de unos principios morales sustantivos y permanentes. Y ello, por una fundamental razón: porque los ciudadanos no están de acuerdo en ningún ideal de la vida buena, de manera que imponerles uno de ellos iría en contra de la libertad individual de pensamiento y expresión, que es el quicio mismo del sistema democrático.

La versión más reciente y operativo de esta “ideología democrática” está recogida en las formulaciones neocontractualistas y neoutilitaristas de autores como John Rawls, Ronald Dworkin o Will Kymlicka. El resultado de lo que proponen es lo que uno de sus críticos, Michael Sandel, ha llamado “república procedimental”. Según este esquema de filosofía política, hay una primacía de *right* sobre el *good*, de lo justo -o, mejor, “correcto” sobre lo bueno. Ciertamente, los ciudadanos pueden individualmente acoger y cultivar ideas acerca de lo bueno y lo mejor, pero no deben pretender que esas preferencias suyas se reflejen en las leyes, porque ello llevaría a nuevas “guerras de religión”, a desacuerdos insalvables que pondrían en peligro la paz pública. De ahí que las leyes deban ser neutrales respecto a esos bienes privados y se limiten a establecer procedimientos para organizar la convivencia, promover el bienestar general y dirimir los conflictos -también los ideológicos- entre los ciudadanos. El aparato jurídico del Estado y el Estado mismo, ha de ser éticamente *neutral*, con la única excepción de aquellos imperativos éticos que se refieren, precisamente, a las reglas de justicia que protegen la libertad individual y -en la medida de lo posible- la igualdad entre las personas singulares, tratando siempre de proteger preferentemente a los más débiles. Se establece así un quiebre entre la moral pública y la moral privada, cuyas consecuencias prácticas se perciben en las sociedades occidentales. La primera implicación - que casi nunca se destaca es que se niega sistemáticamente la *competencia ética* de los ciudadanos particulares, a quienes de hecho se prohíbe participar en las cuestiones decisivas de la vida política, las cuales tienen, precisamente, que ver con esos ideales de la vida buena, cuya dilucidación se relega al ámbito privado. Esas “grandes cuestiones” pasan a ser gestionadas por los *expertos* en cuestiones colectivas, es decir, por los burócratas y tecnócratas, que lógicamente tienen también sus propias convicciones morales y acaban por imponérselas a los demás. La presunta *neutralidad* suele ser selectiva y casi siempre discurre por los mencionados derroteros del relativismo ético o, sin más, del permisivismo. Lo procedimental se sustantiviza. Como en general las leyes dejan los temas cruciales abiertos, las decisiones clave se remiten a los tribunales, donde el procedimiento penal tiende a poner el acento en las “inmunidades” y “garantías”, de acuerdo con la concepción “democrática” de la justicia.

El resultado es predecible: siempre salen perjudicados los más débiles, aquellos que no tienen capacidad de presión o de propaganda para establecer lo que es “razonable” en una sociedad democrática. Los casos del aborto, la eutanasia, el incesto o la corrupción de menores son los más notorios, pero no los únicos. Si a esto se añade el lógico aumento del volumen del aparato del Estado del Bienestar, también hay otro resultado predecible: la corrupción generalizada. Estamos ante una moral de reglas, en la que se ha prescindido de los bienes y las virtudes. Pero, como señalaba Wittgenstein, la aplicación de reglas no puede estar, a su vez, sometida a reglas, porque entonces iríamos a un proceso al infinito. Por lo tanto, la aplicación de las reglas por parte de quienes detentan el poder es arbitraria, aunque siempre apele a la “legitimidad democrática”, que presuntamente les asiste.

La actual polémica entre liberales y comunitaristas ha sacado a la luz las aporías de la “república procedimental”. Como señala Charles Taylor, si la democracia liberal no es capaz de acoger proyectos comunes acerca de la vida buena, entonces desaparece la lealtad y el patriotismo, que son los recursos últimos a los que tiene que recurrir un Estado no despótico. A falta de tales resortes, no es extraño que se empiece a registrar la presencia de ese “despotismo blando”, del que ya hablo Tocqueville. La ocupación de los *mass media* por parte de la Administración pública agrava esta colonización de los mundos vitales y de las solidaridades primarias, con especial incidencia en la familia.

No se trata al menos, por mi parte- de alinearse con los comunitaristas en contra de los liberales, aunque sólo sea porque bajo la etiqueta “comunitarismo” se sitúan posturas de lo más divergente, como pueden ser las de

Walzer, Bellah, Etzioni, Sandel o Taylor. Se trata de actualizar algunas ideas aristotélicas y tomistas, recogidas en la Doctrina Social de la Iglesia: la naturaleza social del ser humano, el decisivo papel de las “instituciones intermedias” y los principios de subsidiaridad y solidaridad. Elementos doctrinales que en modo alguno se oponen a los ideales democráticos y liberales. Es más: sólo en una sociedad democrática pueden hoy tener cabal desarrollo. La democracia liberal puede y debe acoger proyectos comunes que se refieran al *ideal* de la vida buena. Lo contrario equivale a coartar la libertad de los ciudadanos y a privar a la propia democracia de sus fundamentos. En definitiva, urge renovar la idea de *bien común*, que en modo alguno ha perdido vigencia, ni puede ser sustituida por la de *interés general*, típica de ese individualismo actual que Amartya Sen llama “*welfarismo*”.

### Los fundamentos de la ética

Varias veces nos ha salido ya al paso la cuestión de relativismo *ético*. No en vano es el problema que sintetiza una situación cultural caracterizada tanto por la apertura a nuevas oportunidades como por la debilidad intelectual de fondo. Aquí se detectan, ciertamente, algunas de las consecuencias poco deseables del presunto abandono de la modernidad, como puede ser el rechazo del universalismo ético kantiano, en favor de formas de racionalidad circunstancial o despotenciada. Aunque en la discusión común, tal como aparece en los *mass media*, todo se simplifica, de suerte que estar a favor de preceptos morales que no admiten excepción equivale a ser “conservador” o “cerrado”, mientras que remitirse a la conciencia individual o a las meras consecuencias de los propios actos pasa por ser propio de personas “abiertas” o “tolerantes”.

Para centrar bien la cuestión, lo primero que habría que hacer es no admitir tales etiquetas y remitirse a los verdaderos intereses que están en juego y, sobre todo, a la dinámica real de la vida ética. Los intereses en juego, por de pronto, suelen ser menos limpios que los que aparecen ante la opinión pública: baste pensar en el “neocolonialismo demográfico” que está en la base de las posturas antinatalista mantenidas por la Unión Europea o los Estados Unidos en las reuniones internacionales de El Cairo, Copenhague o Peking. Más interesante filosóficamente es la consideración de lo que sucede realmente con la vida ética cuando se rechaza la ley natural. Como indicó hace tiempo Elisabeth Anscombe, la postura que está en la base de la mayor parte de los errores éticos actuales es *el emotivismo*. Se parte de algo que, sencillamente, no es verdad: del inmediatismo de la percepción moral. Se entiende que las actitudes éticas son objeto de preferencias individuales irreductibles a cualquier fundamentación racional. Estamos ante la libertad entendida como *choice*, es decir, como opción o elección entre varias posibilidades disponibles, algo así como si se tratara de diversos artículos expuestos a la venta en una gran superficie. La postura *pro choice* sería la única propia de personas maduras y razonables en una sociedad democrática, a la que habría que someter, incluso la postura *pro life*. Pues bien, lo que cabe decir es que la *choice* así entendida no tiene madurez ni racionalidad alguna: es pura espontaneidad, que más que otra cosa, refleja infantilismo.

Nos guste o no, lo cierto es que la vida moral tiene una dinámica, conocida por todas las tradiciones sapienciales, según la cual no hay cualidades éticas innatas o puramente naturales. Como decía Aristóteles, lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo. Con palabras más claras: es preciso aprender a elegir de modo éticamente correcto, y este aprendizaje sólo se realiza en la práctica. Según ha señalado Mac Intyre, tenemos que aprender, en primer lugar, a distinguir entre lo que *me parece* bueno y lo que *realmente* es bueno: entre lo que meramente me gusta y aquello que verdaderamente me perfecciona y me capacita para alcanzar una vida buena. Y esto no lo aprendemos solos, por nuestra propia cuenta y riesgo. Siempre lo aprendemos en una comunidad.

Detrás del error de la espontaneidad individualista hay -como suele pasar con todos los errores- algo positivo e interesante que no se está entendiendo bien. Lo interesante y positivo aquí es lo que Charles Taylor ha llamado “el ideal moderno de la autenticidad”. A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que el *propio status* y su valor moral venía dado por la inserción de la persona en una totalidad jerárquica, las culturas modernas descubren que la posición en la vida y la categoría ética de cada uno tienen que ver con su propia e irrepetible identidad. Hay como una “voz moral” dentro de cada uno de nosotros que nos indica cómo hemos de comportarnos y cuál es nuestra misión en la sociedad. A esa voz, reveladora de nuestra identidad, hemos de ser fieles si no queremos malbaratar nuestra vida. Se trata de un descubrimiento radicalmente cristiano, que San Agustín elevó a una posición filosófica de primer rango. Pero este ideal de la autenticidad se trivializa y se disuelve cuando no se advierte que la identidad personal sólo se descubre a la luz de horizontes valorativos y sociales que van mucho más allá de la propia individualidad.

Yo sólo me puedo realizar auténticamente en diálogo estable con aquellos que George Herber Mead llamó los “*significant others*”, es decir, los interlocutores relevantes, como son mis padres y hermanos, mis vecinos, mis compañeros de trabajo o mis amigos. Sin compartir con ellos situaciones permanentes de diálogo, yo no puedo descubrir esos bienes comunes -como es la propia amistad- que son imprescindibles para descubrirme a mí mismo y empezar a desplegar una vida moral. Por eso, son necesarias las comunidades abarcables, vividas, en las que comienzo a distinguir lo que parece bueno de los que realmente lo es, y voy adquiriendo capacidades de discernimiento y elección que incorporo como hábitos activos o virtudes. En tales comunidades han de tener vigencia una serie de reglas que no admitan excepción, porque de lo contrario es imposible la lealtad que el

adiestramiento ético presupone. Por ejemplo, nunca se deben decir mentiras, porque de lo contrario se daña en su mismo núcleo esa conversación humana al hilo de la cual acontece todo crecimiento personal; nunca deben transformarse relaciones de confianza o aprendizaje en relaciones de placer físico inmediato, razón por la cual todas las culturas prohíben el incesto o el abuso sexual de menores; se debe respetar a los ancianos, porque ellos han acumulado una gran experiencia vital que pueden transmitir a los más jóvenes... En definitiva, las prescripciones de la ley natural son condiciones imprescindibles para que se descubran los bienes y se cultiven las virtudes. Tenemos así -expuesta en su núcleo natural más rudimentario- una moral de bienes, virtudes y normas, que la filosofía y la teología desarrollarán y fundamentarán con un discurso ético de alcance universal. Tal viene a ser, básicamente, el propósito de ese documento crucial que es la *Veritatis splendor*. Como también ha señalado Mac Intyre, todo intento de concebir la libertad humana como una capacidad de elegir que es anterior e independiente de los preceptos de la moral natural, no sólo estará teóricamente equivocado, sino que será prácticamente inviable. Porque la libertad no se puede llegar a constituir plenamente si no se sabe que las virtudes y normas no la constriñen, sino que la posibilitan. La libertad no se puede desplegar a espaldas de la verdad.

Naturalmente, será en términos de la propia cultura como cada ser humano formulará inicialmente estas verdades que atañen a su propia naturaleza. Pero, si están certeramente orientadas, tales formulaciones trascenderán los parámetros de la propia cultura, de la cual no somos prisioneros. Porque toda auténtica cultura nos hace trascenderla y entrar en diálogo con otras culturas. Lo cual es hoy más visible que nunca, porque si bien han aumentado los conflictos culturales al crecer la movilidad social, también es cierto que las respectivas culturas se han hecho más porosas para recibir aportaciones externas a ellas. Se produce así lo que Gadamer llamaba "fusión de horizontes": la propia manera de entender el mundo se perfila sobre el fondo de otras maneras de *comprender* la realidad, en las cuales encontramos muchos elementos que son complementarios de una idiosincrasia a la que no es necesario renunciar, pero que es posible enriquecer. Si no se plantea así el problema del *multiculturalismo*, no sólo se llega a extremos ridículos, sino que el enredo entre el reconocimiento de la igualdad y el reconocimiento de la diferencia se hace teórica y prácticamente insuperable.

En términos ontológicos, es preciso recordar algo que se sabe, al menos, desde los tiempos de la polémica de los filósofos de la escuela de Atenas con los sofistas: que todas las realidades humanas están mediadas por la cultura, pero que esas mismas realidades no se reducen a su mediación cultural. En toda expresión cultural, como diría Spaemann, hay un "recuerdo de la naturaleza" humana que en ella se manifiesta. De manera que ir contra esa naturaleza implica destruir el fundamento mismo de tal manifestación cultural. El último análisis y de acuerdo con George Steiner, siempre nos encontramos con la "presencia real" de la propia naturaleza, por más oculta que parezca tras las construcciones y deconstrucciones culturales. Así que el relativismo ético de corte culturalista responde a una defectuosa concepción de la naturaleza humana y de la propia índole de la cultura. Por lo demás no parece llegar a ninguna parte.

### **Un realismo sin empirismo**

Para concluir, cabe intentar echar un vistazo a lo que parece asomar en el horizonte del pensamiento filosófico en este fin de siglo (con todas las cautelas que requiere este tipo de adivinaciones). Por más que se haya acumulado un montón de retórica sobre *el advenimiento de la sociedad del saber* -a lo que han contribuido no poco lo que Fukuyama denomina *cookbooks* acerca de la competitividad- lo cierto es que estamos asistiendo a una profunda transformación de nuestra sociedad por obra de las "nuevas tecnologías". Lo que no se suele advertir es que lo más importante en la nueva sociedad del conocimiento no es la acumulación de informaciones, sino el llegar a *saber más*. Y esto, a su vez, pone en primera línea la cuestión del aprendizaje, la investigación y, en último término, la educación. A mi juicio, la clave del futuro inmediato es *tomarse la educación en serio*.

Parece una conclusión modesta, pero está muy lejos de serlo. En rigor, el tema de la educación pone en vilo todos los problemas que hemos examinado. Para educar, es preciso tener una concepción del conocimiento y de la verdad, así como de la dinámica histórica del saber, es decir, del papel de la tradición y del progreso en las comunidades de enseñanza y aprendizaje. La propia naturaleza de la ciencia entra, por tanto, en cuestión. Y también es patente la conexión entre la educación, por una parte y la ética y la política, por otra.

Pero más decisivo aún es el hecho de que la educación representa la prueba de fuego de las diversas concepciones acerca del mundo y de la persona humana. Si estas concepciones están equivocadas, la educación -por decirlo así- "no funciona". No es que se eduque equivocadamente, según valores deficientes, es que no se educa en modo alguno, es que se interrumpe la dinámica del saber, por no haber sabido pulsar los adecuados resortes de la realidad misma. La realidad se puede transformar, pero no se puede falsear. Aunque nosotros no lo seamos, la realidad siempre es fiel a sí misma. Tal es la vieja enseñanza de la metafísica realista que -pese a la peregrina sucesión de escepticismos, idealismos y positivismos- sigue teniendo tanta vigencia como hace veinticinco siglos. Aquí -queramos o no- nos las tenemos que ver con la "naturaleza", palabra de raíz semántica estrechamente relacionada con la fecundidad. Una cosa es la eficacia y otra la fecundidad. La eficacia tiene que ver con la disposición objetiva de los medios. La fecundidad se refiere al logro real de los fines. Es cierto que sin un mínimo de eficacia no hay fecundidad, pero sólo la fecundidad asegura la eficacia a

largo plazo, es decir, en términos históricos y culturales.

La eficacia viene hoy dada, preferentemente, por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información. Pero tales instrumentos sólo son relevantes si se ponen al servicio de la fecundidad, que viene dada ahora por la sabiduría en el uso de esos medios; uso dirigido hacia la formación de personas o, lo que vienen a ser lo mismo, hacia la promoción de cultura. La clave del inmediato futuro -me atrevo a avanzar- estribará en la articulación o sutura de los medios tecnológicos más avanzados con planteamientos educativos y culturales rigurosos, que respondan a un realismo sin empirismo, que estén atentos a las exigencias éticas que el propio avance en el saber teórico y práctico lleva consigo.

Lo apremiante de la nueva situación es que, aceleradamente, la calidad cultural se pondrá de manifiesto cada vez de modo más claro, gracias, justamente, a la inmediatez y transparencia que aportan las nuevas tecnologías. Por el mismo motivo, el riesgo es también inminente y obvio: las maniobras de enmascaramiento y equivocación pueden producirse con una contundencia inédita. Pero la propia rapidez de los ciclos comunicativos contribuirá a la pronta rectificación del error y a la patentización de la realidad. Lo que aparecerá una y otra vez es la capacidad cultural de los usuarios, es decir, su facultad de comprender panoramas complejos y rápidamente cambiantes. Desde el punto de vista operativo, lo que tendrá más importancia es la capacidad estratégica para la comunicación, mientras que la acumulación de medios pasará a segundo término. Hablábamos, al comienzo, de una mayor apertura y fluidez en la actual situación cultural. Pero, al terminar, aparece un fenómeno nuevo, que no tiene sólo un origen negativo en el desmembramiento de la modernidad ilustrada. Nos encontramos ahora con una "modernidad alternativa", que no discurre ya por la unívoca senda del racionalismo, sino que viene dada por la articulación tecnológica del diálogo cultural y por la apertura de nuevas necesidades y exigencias educativas. Éste sí que es un "gran Aerópago", un ámbito ilimitado para la nueva evangelización.

### **Sin última palabra en filosofía de la cultura [1]** **Ana Cristina Ramírez Barreto**

España repunta en lo que a filosofía de la cultura se refiere. En sólo 3 años (1993-96) cuatro destacados filósofos han publicado obras que se centran en dicha orientación a pesar de y gracias a las notables diferencias doctrinales y epistemológicas que no sólo los distinguen sino que los ponen en abierta confrontación.[1]

Como muñecas rusas, las obras postreras toman en cuenta las aportaciones y las limitaciones de las previas. Somos testigos de un debate apasionante pues lo que está en juego es mucho más que el interés por elucidar el concepto de cultura, como Jesús Mosterín declara en el prólogo de su libro. Además de perspectivas filosóficas, están en juego proyectos éticos y políticos, orientaciones prácticas en España, una «comunidad» heterogénea, multicultural, que reflexiona sobre su propia historia, sus modos de coexistencia y su futuro.

En *Teoría de la cultura* Javier San Martín teje su argumento con dos hilos básicos. Uno viene como continuación de obras previas del mismo autor, especialmente de *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia* (Anthropos: Madrid, 1988), en donde San Martín expone la necesidad de una articulación positiva entre las ciencias antropológicas, la filosofía y la antropología filosófica, proponiendo, para ello una metodología que incluya la fenomenología y la hermenéutica crítica. Allí también retoma de Fink y Julián Marías los llamados "fenómenos fundamentales de la vida humana" que en esta *Teoría de la cultura* aparece como "escenarios o espacios culturales universales": el trabajo, el amor, el poder, el juego y la muerte. Se trata, pues de una noción de cultura basada en la tradición filosófica fenomenológico-hermenéutica, consolidada en su crítica constante y consciente a las perspectivas positivistas y cientificistas. El segundo hilo de la urdimbre es la singular circunstancia de la filosofía de la cultura en España, especialmente tras la publicación y amplia difusión de los libros de Mosterín (1993) y Gustavo Bueno (1996), que son, sin lugar a dudas, extraordinariamente provocadores.

En el primer cruce de ambos hilos, San Martín advierte que el interés en la filosofía de la cultura está sometido a un vaivén histórico. La introducción está dedicada a trabajar en torno a estos altibajos empleando la siguiente fórmula: la disolución antropológica de la filosofía es el lecho de Procusto de la posmodernidad y lleva consigo la disolución filosófica de la antropología y de la posmodernidad (p. 13). Según él, los autores antes mencionados –Mosterín, París, Pérez Tapias y Bueno— son filósofos tan diferentes entre sí que su única característica común es que "no toman en consideración esa alternancia del interés por la filosofía de la cultura" (p. 10). San Martín considera *escandaloso* que no recurran a la obra de Ortega y Gasset como la primer filosofía de la cultura en España y atribuye esta negligencia a los prejuicios que imperan respecto a la fenomenología en general y a Ortega en particular.

Así pues, con esta obra, fortalecido por su trayectoria de reflexión fenomenológica, Javier San Martín entra de lleno al círculo de reflexión y debate en torno al concepto de cultura, habiendo elaborado antes textos importantes en antropología filosófica. Con el objetivo de presentar un balance de su intervención desglosaré los principales puntos de su argumentación de la siguiente manera: primero, su crítica a las filosofías de la cultura precedentes por cuanto toman por buena la definición de cultura que da la antropología científica siendo que ésta ha sido la principal agente de la "disolución antropológica de la filosofía" (pp. 12-13); segundo, indicaré algunas cuestiones de su detenida exploración de *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno; tercero, presentaré una semblanza de su aportación desde una fenomenología de la cultura. Finalmente, haré un balance global tomando en cuenta la insistencia de ciertos problemas —como el que atañe a la representación de los animales— así como al cumplimiento de la meta que implícitamente se planteó el mismo San Martín al principio de la obra: dar razón del vaivén histórico en el interés por la filosofía de la cultura.

## 1. «Las ciencias no tienen la última palabra»

Esta es la expresión que San Martín retoma de Husserl para reprocharle a Mosterín, París, Pérez Tapias y Bueno que partan de la definición de cultura *dada* por las ciencias sociales, específicamente por la ciencia antropológica y que no emprendan la tarea de *antes* legitimar la misma aproximación filosófica a la cultura. Estos filósofos —nos dice— se conforman con ampliar una definición descriptiva,<sup>[2]</sup> de más valor instrumental que teórico. Con ello desmerece mucho la vuelta al estudio de la filosofía de la cultura (auge y abandono flanqueando la Segunda Guerra Mundial), pues no realizan la reafirmación de la filosofía como modo autónomo de acercamiento, si bien la mera ejecución de estas filosofías ya supone que la ciencia antropológica no lo dice todo. "Ninguna [de las cuatro aportaciones susodichas] clarifica ni 'deduce' la filosofía de la cultura (...) Al no plantear con claridad las *insuficiencias* de las ciencias sociales, tal vez por cierto complejo ante ellas, las aceptan como suficientes, con lo que, al contentarse con ese concepto, viven de él" (p. 14).

Sin embargo, más que aclarar la insuficiencia del concepto de cultura manejado en las ciencias sociales, aparece en primer plano una pasión, un dejo de resentimiento por la supuesta "invención" de la cultura en la ciencia antropológica así como por el hecho de que los filósofos la tomen como referente, como punto de partida y de llegada. San Martín confía, quizá excesivamente, en la fuerza moral que arrastran ciertos enunciados tales como "no pasan de esa *definición descriptiva*" (p. 16), "...a lo que los antropólogos van a describir, a ese tipo de cosas que llamamos cultura y que es lo que debe interesar a los antropólogos en la primera tarea de recogida de datos, es decir, cuando actúan como etnógrafos" (p. 17). No estoy dudando de que los saberes pretendidamente científicos partan de una confianza —prejuiciosa— en una realidad *dada*, asentándose así sobre un ámbito de saber que presuponen y que no les compete analizar. El antropólogo Raymond Firth dijo (1951): un historiador puede ser sordo, un jurista ciego, un filósofo, carecer de ambos sentidos... el antropólogo debe ver y oír a la gente. *Pero* lo que San Martín hace aquí no es tanto una crítica a la ciencia antropológica como un extrañamiento a sus coterráneos por entramparse en ella.

Pareciera como si el segundo hilo de su argumento (el debate por la cultura en España) predominara demasiado en la primera mitad del libro, lo cual colorea la totalidad de la obra. La devaluación de la definición tyloriana de cultura o civilización a mera indicación práctica para el registro etnográfico me parece excesiva, más todavía porque, precisamente en esa arena científica el concepto de cultura/s ha sido duramente cuestionado en cualquier uso —tyloriano, boasiano, geertziano, etc. Lo que quiero decir con todo esto es que yerra la confrontación basal con el concepto antropológico de cultura sólo por el hecho de que es un concepto *científico-descriptivo-útil-para-etnógrafos*. Cuando Tylor propuso ese acercamiento (1781) ésa era una manera práctica de dar plena carta de ciudadanía *humana* a los grupos "salvajes", cosa que no ha garantizado la definición vía el *Geist* o *los valores* (Cfr. Rickert, *Ciencia natural y ciencia cultural* [1899] Espasa-Calpe, 1952, pp. 53-54). Eso bastaba entonces para desmarcar a los humanos de los (otros) animales y para convertir el estudio de los primeros en algo distinto de la zoología. Ahora no es suficiente. Por otra parte ni el mismo San Martín puede o quiere prescindir de la definición antropológica a la hora de intentar su descripción fenomenológica, por más insuficiente que sea aquélla: "no quiero que se vea ninguna contradicción entre este recurso al criterio de las ciencias sociales y lo defendido sobre los límites de su perspectiva. La transmisión social es un *criterio heurístico* que nos sitúa en el lugar de la investigación, pero no quiere decir que nos hayamos contentado con él" (p. 193).

Más que entre líneas muy directamente se lee que la fuente de la pasión no es tanto el concepto tyloriano de cultura y los límites de la perspectiva antropológica, sino el modo en que Mosterín y Gustavo Bueno han posicionado el concepto de cultura en sus respectivas obras. Con otras palabras, el problema de fondo —la autoafirmación de la autonomía y pertinencia de la perspectiva filosófica frente a las ciencias— está trezado con lo que San Martín considera un callejón sin salida, producto de la falta de atención a la metodología fenomenológica por parte de sus coterráneos (Mosterín y Bueno): admitir en principio la posibilidad de pensar en culturas no humanas.

## 2. «El mito de la cultura: un título en busca de un libro»

Jesús Mosterín y Gustavo Bueno pueden no tener nada en común, quizá ni siquiera mutua simpatía; pero a raíz de sus publicaciones enfrentan un mismo sino. Desde muy diversas posiciones epistemológicas admiten la posibilidad de aplicar el concepto de "cultura" a otros animales. San Martín combate firmemente esta licencia de ambos filósofos.

Lamentablemente San Martín no alcanza a comprender él y menos a darnos a comprender a nosotros cómo es que Bueno llegó a pensar tal o cual cosa por descabellada que parezca, i.e. que el concepto moderno de cultura es un sustituto funcional del de Gracia medieval, es pues un mito y, desmitificado, tiene que reconocerse su extensión más allá de la especie *Homo sapiens* en su modalidad reciente. Tras dedicarle casi la tercera parte de su libro San Martín concluye que Bueno tiene un título en busca de un libro (p. 112). Yo no diría que San Martín se equivoca en sus juicios sobre *El mito de la cultura*, sino que su procedimiento saca poco provecho del análisis de una propuesta alternativa. Creo que un intento de encontrarse en las ideas y menos pertrechados por lo ya-sabido del otro le hubiese abierto a San Martín la posibilidad de *repetir* las cuestiones fundamentales que ha venido trabajando desde hace años, y así ligar, por ejemplo, las ideas de la posmodernidad como hija de la disolución antropológica de la filosofía y la idea de la entronización de la cultura como gran legitimadora, que es la tesis del libro de *El mito de la cultura*.

Ahora bien, quiero llamar la atención sobre un texto que trabaja desde el subsuelo tanto de *El mito de la cultura* como de *La teoría de la cultura* (así como en la excelente apertura de Sobrevilla a la *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1998). Me refiero a la *Filosofía de la cultura* de Alois Dempf (Madrid: Revista de Occidente, 1933). Según mi entender, Dempf es un tronco común en todos estos posicionamientos. Es él quien da cuenta de cómo el concepto de cultura se va independizando de los genitivos objetivos (cultivo *del agro*, cultivo *del espíritu*), que es la base para su uso y entronización moderna como sustantivo: la cultura. A partir de este tronco es posible a) reprobar tal entronización y, permítaseme la expresión, jalar hacia abajo, hacia los (otros) animales, la cobija de la cultura dejando a descubierto —desmitificando— el supuesto reino superior, ideal, absoluto, etc.; o bien b) considerar que la cultura como problema y como ideal debe ser retomada, reorientada de tal forma que no se pierda en las varias formas de inautenticidad, la más peligrosa de las cuales es la que jala la cobija hacia abajo y toma a una discutible pseudocultura —la de los (otros) animales— como cultura. Creo que en la obra de Bueno se realiza la primera posibilidad y en la de San Martín la segunda.

## 3. Fenomenología de la cultura: entre el personalismo y la estructura existencial del *Dasein*

El segundo capítulo está dedicado a la fenomenología de la cultura, cuyo reconocimiento impulsa el autor a partir de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger. Este ejercicio de San Martín es sumamente valioso, pues rastrea, controla, concentra y evalúa las tesis de estos filósofos. Una apretada síntesis nos mostraría que para los dos primeros el ámbito de la cultura está esencialmente ligado a las categorías de autor personal, descubrimiento, creación, sentido, motivación, significado, espíritu, materialización, sedimentación del sentido en acciones que lo rehabilitan, ideal de cultura (la europea). Inscribir a Heidegger en esta orientación —filosofía de la cultura— es un poco más difícil por cuanto es preciso rodear sus enunciados explícitos y enfocar los contenidos que ahora le adjudicamos como contribuciones a la filosofía de la cultura. Con todo, su pensamiento es de radical importancia para el tema. Creo que es un gran mérito de San Martín el abordarlo y hacerlo tan atinadamente, poniendo en el centro la mundanidad del *ser-ahí* (*Dasein*).

También de mérito es su exploración del *Unwillen* heideggeriano ("en aras de", "con miras a") y su ligadura con la significatividad (la sustancia de la comprensión) y con la valoración, así como la precisión de que el pensamiento heideggeriano aquí referido corresponde a la descripción estática de la fenomenología de la cultura, en tanto que Ortega y Husserl serían los apoyos para el análisis genético. De este modo, vemos que San Martín perfila la teoría de la cultura en torno a las actividades u operaciones humanas, que han resultado de la motivación y que están inmersas en la comprensión. Continúa con una presentación de la racionalidad cultural, donde vincula muy convincentemente el sentido interpretativo (significación) y la valoración, aunque el concepto de racionalidad de la cultura queda bastante oscuro.

Las últimas dos partes están dedicadas a esclarecer las "Clases y ámbitos de la cultura" y a profundizar en el tema del "ideal de cultura", previamente sondeado en la parte dedicada a Heidegger pero que ahora se enriquece con las consideraciones de Husserl sobre las profesiones y el imperativo categórico: "...el *ideal de la vida humana* es actuar en la vida, en toda vida activa, persiguiendo 'lo prácticamente racional en general y de una manera pura por su valor absoluto', es decir, por metas que estén a salvo de desvalorizaciones [arrepentimiento, reproches] futuras, porque el valor o la meta están dados en sí mismos en su valor (...) todas las profesiones han de ser evaluadas desde este criterio, por tanto, preguntándose en qué medida en ellas se puede cumplir ese objetivo de regular la vida desde principios racionales" (p. 271).

Ahora bien, con esta ligadura tan estrecha entre percepción, autocultura ("cultura individual", pp. 272 y ss.), profesión, racionalidad e ideal de cultura, el problema más conspicuo que enfrenta esta fenomenología de la cultura es justificar el paso de un nivel individual —personal— a un nivel societal. Pareciera que San Martín no advierte que la realización del ideal de cultura —autocultivo, profesión inmune a desvalorizaciones— no

garantiza que se esté en el camino –método— hacia "una comunidad sólo de gente buena" (p. 293), menos todavía hacia una buena comunidad. Más problemático todavía resulta tomar el modelo de la comunidad científica –es decir, filosófica— como modelo del ideal de cultura, pues la filosofía sería algo así como "*la conciencia moral cultural del ideal de cultura*" (p. 299). En este caso el mismo San Martín advierte ciertos límites para esta hiperilustración correlativa a un Estado único mundial: "No creo que debamos extender ese *criterio de autenticidad* de manera universal (...) en la configuración misma de la *tradición* está implícita esta pérdida irremediable del origen. Para hacer matemáticas puedo tener que rehacer la evidencia originaria pero para jugar auténticamente al tenis no me hace falta saber por qué se empezó a contar de ese modo aparentemente tan anárquico". El criterio de autenticidad aquí referido significa tener las posibles justificaciones o poder dar cuenta, razón, de por qué ocurre o se elige de un modo y no de otro (pp. 300-302). Las últimas líneas del libro anuncian que luego de una fenomenología de la cultura —que ya es filosofía de la cultura— como la que nos presenta, se debe acometer la "filosofía crítica de la cultura" que "consistiría en la investigación de las líneas que en la cultura operan en la dirección de la realización del ideal de cultura o en una dirección opuesta o indiferente" (p. 304). Esa investigación queda pendiente.

#### 4. El problema abierto

Es de celebrarse la publicación de una obra como la que nos presenta San Martín. Se inserta y promete cambios cualitativos en el creciente circuito de textos en filosofía de la cultura. La perspectiva fenomenológica, como la pragmático-hermenéutica y la crítica se precisan para evitar que una sola perspectiva se adjudique la última palabra, la esencial o definitiva.<sup>[3]</sup>

En ese tenor, puedo enfatizar que la contribución más notable de la fenomenología a la actual discusión en torno al concepto de cultura se dará toda vez que abra su propio horizonte de referencias y se atreva a poner en duda algunos contenidos de su tradición, específicamente aquellos que fueron elaborados en otras condiciones prácticas e históricas, de cara a determinadas representaciones de lo natural, lo animal, lo cultural y lo espiritual. En los tiempos de la construcción del moderno concepto de cultura (y de su atribución exclusiva a los seres humanos históricos) eran impensables muchas de las formas culturoides (especialmente en antropoides) que hoy son visibles.

San Martín resalta su punto de crítica a Mosterín y Bueno (y a través de ellos a la noción científica de cultura): pretendiendo la nivelación entre lo humano y lo animal, refuerzan la perspectiva externa de la cultura y, en consecuencia, definen ésta como "transmisión social de información" (p. 63). No lo creo así; no es tanto que Mosterín y Bueno, entre otros, *pretendan* nivelar lo humano y lo animal. Más bien me parece un efecto no buscado pero bien aceptado en sus respectivas argumentaciones. Ciertamente hay limitaciones —no es éste el lugar para detallarlas— pero la fenomenología comete un error si sólo cierra los ojos y mueve la cabeza en señal de negativa. De ninguna manera me refiero a que acepte los principios de la sociobiología o la teoría memética. Muy al contrario, me refiero a que se tome a sí misma con más radicalidad ¿Por qué la condición de apertura al mundo habría de ser exclusiva de humanos? ¿es pensable que los escenarios o fenómenos fundamentales de la vida humana trasciendan la especie? ¿sería pensable que los existenciaros fuesen en antropoides e incluso hominoides y no exclusivamente en humanos recientes?

Es preciso replantear muchos puntos de nuestras antropologías filosóficas y filosofías de la cultura, precisamente aquellos que estén basados en definiciones/visiones de lo humano y lo animal previas a la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces se han difundido/construido otras visiones que reclaman nuestra comprensión. No vemos autómatas del ciego instinto desplegando movimientos mecánicos y sin sentido; por el contrario, vemos algo análogo a "nuestra" producción del sentido en condiciones sociales e interacciones personales. Si persistimos en no verlas, en no entenderlas, aferrándonos a un modo de ser ahistórico de La Definición (el hombre es el ser abierto; todos los otros animales, no), otros nos harán notar que no cumplimos con el criterio de autenticidad: nuestra meta no estará a salvo de desvalorizaciones futuras.

En su último libro (*El collar del Neandertal*. Temas de hoy: Madrid, 1999, p. 27) el destacado paleoantropólogo español Juan Luis Arsuaga declara, subrayando así la singularidad del proceso antropogenético: "Nos hemos quedado *solos* en el mundo; no hay ninguna otra especie con la cual podamos comunicarnos". Nos preguntamos si no se tratará más bien de que nos hemos quedado *sordos*. Se precisa de una hermenéutica —analógica— para entablar el "diálogo" (en sentido metafórico) con aquellos que nos son tan semejantes y tan diferentes. La palabra no debiera ya más conducir a la sordera; no es a pesar de ella, sino gracias a ella que podemos construir una mediación, un puente que salve lo valioso en su diferencia.

Finalmente, este libro de San Martín nos pone sobre el rastro de un problema crucial. Compartimos la demanda inicial de su libro: tenemos que leer los signos del nacimiento, apogeo, decadencia y resurgimiento del interés filosófico por la cultura. Su aportación es clave, pues efectivamente nos llama la atención este vaivén histórico, epistemológico y geográfico. Sobre el último habría que considerar lo que tengan que decir los filósofos en hispanoamérica; según mi parecer hay otras lecturas de lo que pasó con la filosofía de la cultura "lejos" de las guerras libradas en Europa y "cerca" de guerras de otra índole.