

¿QUÉ ES FILOSOFÍA DE LA CULTURA?

LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA COMO PERSPECTIVA CRÍTICA Y PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

En torno al concepto de “filosofía de la cultura” se presenta aquí una discusión de las relaciones entre filosofía y cultura desde una perspectiva interactiva, no unilineal, es decir, desde una perspectiva dialéctica. Consideramos que esta perspectiva es una condición para todo acercamiento adecuado a los problemas filosóficos que plantea la cultura. En un primer apartado proponemos un enfoque “cultural” de la actividad filosófica y de su concepto, tratando de salir al paso de lo que sería una posición meramente reduccionista, antifilosófica al fin. Bajo este planteamiento precisamos en un segundo apartado lo que entendemos por “filosofía de la cultura”, que abarca tanto una teoría filosófica de la cultura como una reflexión sobre las *tareas culturales* de la filosofía y la relación entre pensamiento filosófico y *tradicón cultural*. Finalmente, en el tercer apartado presentamos una conclusión puntual sobre los niveles y objetivos de la filosofía de la cultura entendida como “programa de investigación”.

Abstract

Around the concept of “philosophy of culture” we proposal in this paper a discussion on the relations between philosophy and culture from a point of view interactive, not one-lineal, that’s to say, from a dialectic perspective. We consider this perspective as a condition for an adequate approach to the philosophical problems that culture poses. In the paragraph the first, we proposal a “cultural” perspective of the philosophical activity and of its concept, trying to overcome a mere reduccionist position, anti-philosophical in essence. From these bases, we precise in the second paragraph that we understand by philosophy of culture, which includes as a philosophical theory of culture as a reflection on the cultural tasks of philosophy and on the relation between philosophical thought and cultural tradition. Finally, in the third paragraph, we present a conclusion on the levels and goals of “philosophy of culture” understood as a “program of research”.

Introducción

Aunque Rodolfo Mondolfo propuso en algún momento rastrear hasta la época griega los orígenes de la *filosofía de la cultura*,¹ lo cierto es que se trata de una disciplina reciente en el *corpus filosófico*, de la que sólo se llegó a hablar explícitamente en el neokantismo, particularmente con Ernst Cassirer, quien otorgó a la cultura un *status* verdaderamente trascendental al concebirla como el orden sistemático y universal de la mediación, condición y límite de todas nuestras relaciones con el mundo (prácticas, sensitivas, cognitivas, etcétera).² La influencia neokantiana llegó a Latinoamérica en autores como Francisco Larroyo y Miguel Bueno.³ Actualmente el término se ha vuelto a usar, y ha dado título a sendas obras de los filósofos españoles Jesús Mosterín y José Pérez Tapias⁴. Sin embargo, aunque el primero ofrece una redefinición amplia y precisa del concepto de cultura (unidades de información —“memes”— que son transmitidos por medios no naturales) y el segundo una propuesta sistemática del concepto de “filosofía de la cultura” (como interpretación crítica de las diversas formas y tradiciones culturales), ninguno de los dos, ni otros pensadores anteriores, ha enfrentado a fondo la cuestión inicial —ineludible e imprescindible— de *los efectos que al interior de nuestra concepción de la filosofía produce el planteamiento de una filosofía de la cultura*, esto es, del carácter esencial y constitutivamente filosófico de tal disciplina.

Por nuestra parte, consideramos que la filosofía de la cultura hace jugar y debe hacer jugar una posición más esencial y radical. No puede consistir sólo en una disciplina secundaria o derivada, ni reducirse a la simple exposición del concepto y los elementos de lo que se llame “cultura”; ella es antes una *perspectiva filosófica* que una cierta disciplina o campo teórico muy circunscrito —una teoría general de la cultura, como añoraba el neokantismo—, puesto que pone en juego no sólo una problematización del concepto y el ser de la cultura sino también, y todavía más, del concepto y el ser de la *filosofía*, y de todo aquello con lo que ella tiene que ver. Así, lo que en principio está en cuestión en una filosofía de la cultura son las relaciones mismas, las *interrelaciones* entre filosofía y cultura. Esto quiere decir que cuando hablamos de “filosofía de la cultura” no nos dejamos llevar por la forma de esta expresión, suponiendo

do unilateralmente que sólo la cultura está en cuestión y que ella es simplemente el objeto de un saber o una reflexión teórico-filosófica. Partimos de que las relaciones entre filosofía y cultura son recíprocas y esenciales, y que ambos términos son en principio irreductibles entre sí; es decir, que hemos de comprender en el concepto de filosofía de la cultura un doble movimiento: tanto el que va de la cultura a la filosofía —*la cultura como condición y límite de la acción filosófica*— como el que va de la filosofía a la cultura —*la cultura como objeto y tema de la reflexión filosófica*. Ciertamente, ninguno de ambos movimientos es privilegiado; bajo este supuesto discutiremos a continuación cada uno de ellos.

1. De la filosofía a la cultura

La definición del concepto de filosofía a través de un juego de comparaciones con ciertas formas culturales ha sido común en la historia de la filosofía. Por ejemplo, la determinación de la filosofía frente al mito, la poesía y la religión en el pensamiento antiguo,⁵ o frente a la ciencia (incluidas las ciencias sociales), la ideología y la política en el pensamiento moderno.⁶ Generalmente este proceso consiste en señalar las diferencias del pensamiento filosófico con tales formas culturales, marcando a la vez sus convergencias o divergencias fundamentales. Históricamente lo que llamamos cultura ha sido un referente fundamental en la definición de la filosofía. Sin embargo las definiciones meramente relacionales —exógenas o exotéricas— de la filosofía pueden conducir, y han conducido algunas veces, a una confusión inaceptable: justificar en el nombre de tal relación una subordinación de la filosofía a otras esferas culturales, o bien pretender señalar condiciones y normas para la actividad filosófica (normas religiosas, ideológicas, políticas, etcétera). Ciertamente lo anterior no debe ser pretexto para seguir justificando una concepción “aislada” y abstracta de las tareas del pensamiento filosófico. Por nuestra parte aceptamos que una definición relacional, social o política de la filosofía —en general, una definición cultural— es necesaria, y posible, con la condición de que sea la propia filosofía quien la elabore y sin que renunciemos a la posibilidad de una definición esotérica y autónoma del filosofar. En todo caso, cualquiera de ambas definiciones —la *internalista* o endógena, o la *externalista* o exógena— resulta

parcial. Un concepto adecuado y completo debe incluir ambos momentos. Sólo su unidad —ciertamente tensa— nos proporciona la verdad íntegra de la filosofía. Ella no puede abdicar de su autonomía en tanto ejercicio del pensa-miento crítico-racional ni puede encerrarse en sí misma negándose a captar su lugar y sentido en el mundo real.

Todo lo anterior significa que la comprensión de la relación de la filosofía con lo que le es diferente —y hasta opuesto— es parte constitutiva de ella misma; que el encuentro con lo *otro* que ella —aun en el caso de que eso “otro” la rebase por principio— es un elemento esencial de su concepto. Precisamente lo propio de la filosofía —a diferencia del saber del científico o del experto— es que ella comprende lo que comprende y lo que no comprende; que el filósofo “sabe” lo que sabe y lo que “no sabe”, lo que conoce y lo que ignora. Esto significa, respecto a la cultura, que el pensa-miento filosófico es a la vez “parte” de la cultura, componente de una totalidad más amplia, e *intento* de “comprensión global” de esa totalidad. Así, en la medida que la filosofía —en cuanto forma de discurso, en cuanto forma de pensamiento— nunca deja de ser un componente entre otros del orden cultural, la comprensión que ella quiere alcanzar permanecerá necesariamente como una tarea abierta e inacabable. Si es cierto que la reflexión filosófica guarda la *verdad* de la cultura, es cierto a la vez que la “verdad” de la propia filosofía está para ella en “otra parte”, emplazada o descentrada, puesta como una interrogante o una tarea *también* para sí misma. La suerte del concepto de filosofía se encuentra íntimamente comprometida con el de cultura —y al revés: al menos eso es lo que quisiéramos demostrar más adelante: que el concepto y el *ser mismo* de la cultura en su profundidad, en su verdad fundamental, requiere irremisiblemente del pensamiento filosófico.

El proceso de la *autodeterminación* del pensamiento filosófico a través de la comprensión de sus interrelaciones con ciertas formas culturales es expuesto magistralmente en nuestra época por el filósofo francés Alain Badiou en su *Manifiesto por la filosofía*.⁷ Badiou parte de un diagnóstico de la situación del pensamiento en el siglo XX y plantea la pregunta de si es cierto que hoy la filosofía se encuentra en retirada o definitivamente superada. Su respuesta a esta pregunta es (afortunadamente) negativa. Para ello, nuestro autor hace un replanteamiento de la definición de filosofía a partir del cual evalúa la situa-

ción del pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Según él, la filosofía es una forma de pensamiento que sólo emerge cuando se han conformado ciertos “procedimientos genéricos de producción de la verdad”: estos procedimientos son a la vez condiciones y límites del ejercicio filosófico. Badiou considera que son *cuatro* las condiciones de la filosofía, cuatro, y sólo cuatro, los procedimientos de verdad: la verdad científica, la artística, la política y la amorosa (“el matema, el poema, la invención política y el amor”). De lo anterior se siguen las siguientes consecuencias para la definición de la filosofía: a) que ella no es un procedimiento de verdad, es decir, que no hay verdades propiamente filosóficas; b) que la filosofía presupone necesariamente aquellas condiciones o procedimientos de verdad; y c) que no existe una sola forma de la verdad sino varias (cuatro según nuestro filósofo) y que, por ende, la tarea de la filosofía es doble: por una parte, criticar la reducción de la producción de verdad a un sólo procedimiento y, positivamente, “hacer compasibles” —según las palabras de Badiou (que son las de Leibniz)— los diversos procedimientos, las diversas verdades.

Ahora bien, esta función de composibilidad no es simplemente un acto *a posteriori*, un ejercicio de explicación y complementación de lo dado. Los procedimientos genéricos de verdad tienen como punto de partida y como condición unos “acontecimientos” —es decir, unos casos emergentes, irreductibles e inasignables en el orden epistémocultural existente. Nombrar esos acontecimientos, pensarlos, relacionarlos es en principio el trabajo de la filosofía. Pero no se trata, según Badiou, de formular un nuevo saber con ellos, de reflexionarlos o de ofrecer meramente su resumen abstracto y enciclopédico.

La metáfora adecuada no es pues del registro de la adición, tampoco de la reflexión sistemática. Es más bien la de una libertad de circulación, un moverse del pensamiento en el elemento articulado de un estado de sus condiciones. En el medio conceptual de la filosofía, figuras locales tan intrínsecamente heterogéneas como pueden serlo las del poema, el matema, la invención política y el amor son remitidas, o remitibles, a la singularidad del tiempo. La filosofía pronuncia, no la verdad, sino la *coyuntura* —es decir la conjunción pensable— de las verdades.⁸

A reserva de indagar más adelante si este carácter “coyuntural” de la filosofía puede plantearse también en términos de la diversidad concreta de las cultu-

ras, y volviendo a su diagnóstico de la situación actual del pensamiento filosófico, continuamos con el planteamiento de Badiou. La “suspensión de la filosofía” que se da en nuestro tiempo tiene que ver, según él, con que “el libre juego” requerido para que la filosofía

defina un régimen de tránsito, o de circulación intelectual entre los procedimientos de verdad que la condicionan, se encuentre restringido, o bloqueado. La causa más frecuente de dicho bloqueo es que, en lugar de edificar un espacio de composibilidad a través del cual se ejerza un pensamiento del tiempo, la filosofía *delegue* sus funciones a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a *un* procedimiento genérico. En tal caso la filosofía se efectúa, en provecho de este acontecimiento, en el elemento de su propia supresión.⁹

Badiou llama a esta situación de parcialización, de unilateralización de la filosofía: “sutura” —y al procedimiento contrario, es decir, a la rehabilitación del pensamiento filosófico y su proyecto sistemático: “desuturación”. En el mundo moderno conocemos dos suturas fundamentales: la sutura al procedimiento científico de producción de verdad, el *cientificismo* enarbolado por las diversas formas de positivismo, y la sutura al procedimiento político, esto es, el *marxismo* en sus distintas variantes. Una mera reacción contra estas suturas ha producido otras alternativas igualmente suturadas, ahora, a los procedimientos del poema o del amor: son las alternativas que podemos llamar *esteticistas* o *subjetivistas* (posmodernismo) de la filosofía contemporánea. Para Badiou obviamente la verdadera alternativa se encuentra en una desuturación general a cualesquier procedimientos de verdad, es decir, en el restablecimiento del carácter propio e ineludible de la filosofía como libre juego o libre circulación, como libre confrontación, podemos decir, de los diversos procedimientos de producción de verdad. Ahora bien, toda sutura de la filosofía tiene que ver con la suposición de que la verdad es una y única, lo que implica que la verdad puede ser definida fuera de un procedimiento de producción, es decir, que puede ser definida por un saber abstracto que se llamaría filosofía. Este es el error propiamente dogmático (metafísico) que siempre asedia al pensamiento filosófico y al cual él debe sistemáticamente escapar. Pues al mismo tiempo que la filosofía se sutura a un procedimiento de verdad, niega los demás procedimientos y niega el carácter procedimental de la verdad; en fin, conjura *el*

orden general de la cultura, su verdad, su dinamismo e intrínseca diversidad; se asume que hay *una* sola cultura, es decir, que no hay más cultura, no hay más proceso de formación, actividad de búsqueda, invención histórica; todo está ya resuelto y definido.

La verdad no está dada sino que es producida y lo es según diversos modos, según diversos procedimientos de producción, y con relación a coyunturas diversas. Tal es el principio que hace ver la intrínseca relación de la filosofía con la cultura, el ineludible *carácter cultural* de la filosofía y el sentido de su tarea fundamental: reconocer y asumir las diversas formas de la verdad y *hacerlas críticamente compositibles*. Precisamente la condición de posibilidad de un reconocimiento de la significación cultural de la filosofía, que es a la vez el reconocimiento de la significación, de la *pertinencia* filosófica de la cultura, depende del reco-nocimiento de que la verdad es producida y por ende diversa, plural. En tanto cada forma cultural porta un sentido irreductible y remite a procedi-mientos singulares, y en tanto la filosofía no puede producir verdades, ella no podrá jamás desentenderse de lo que llamamos cultura ni dejar de jugar su propio ser en el ser de la cultura. Como hemos adelantado, la relación entre filosofía y cultura es intrínseca, interrelativa: la filosofía se alimenta del mundo cultural en el que aparece; y la cultura no alcanza su verdad y su sentido, su autocomprensión, sin el acto de la reflexión filosófica.¹⁰

2. El concepto de filosofía de la cultura

Si por filosofía de cultura entendemos no sólo una disciplina particular sino una modalidad de la auocomprensión filosófica —la reflexión sobre la relación del pensamiento con el orden y el mundo culturales al que pertenece—, entonces podemos asumir que ella es un elemento constitutivo del filosofar. Toda filosofía es filosofía *de —desde y para—* la cultura. Bajo este punto de vista podemos asumir que efectivamente la reflexión sobre la cultura ha estado más o menos implícita, más o menos latente en la historia entera de la filosofía. En la medida en que ella se define desde sus orígenes más como una *búsqueda* del saber que como un *saber* terminado, más como un *procedimiento* para encontrar la verdad que como un *sistema* de verdades, toda filosofía conlleva una idea

acerca del *proceso de formación del saber*, una cierta pedagogía, una cierta idea de la cultura como proceso de formación. Aun las filosofías más idealistas no pueden dejar de dar un cierto lugar a la facticidad humana, al hecho de que el ser humano no aparece sabiendo, por lo menos (por aquello de la reminiscencia platónica y las ideas innatas cartesianas) explícita y conscientemente. En este sentido no es desacertada la hipótesis de Mondolfo de hacer coincidir el origen de la filosofía de la cultura con el origen mismo de la filosofía. Sin embargo es cierto que sólo en la filosofía moderna podemos comprobar de modo más fehaciente nuestra hipótesis. De ninguna manera resulta inadecuado interpretar concepciones de Kant, Hegel, Feuerbach o Marx desde la perspectiva de una filosofía de la cultura, mucho menos el pensamiento crítico de Nietzsche, Freud o la Escuela de Frankfurt. Y la hermenéutica actual, en cuanto teoría general de la comprensión y la interpretación, ¿no se encuentra estrechamente ligada al proyecto de una filosofía de la cultura? Ciertamente no se trata de reducir la hermenéutica —ni el pensamiento filosófico en general— a filosofía de la cultura, y menos si se la entiende en el sentido de un relativismo anti-filosófico (reclamo que ha hecho Gianni Vattimo).¹¹ Para escapar a la simple consecuencia relativista, sin tener que quedarnos en la aceptación de la filosofía de la cultura como una disciplina secundaria y hasta accidental, es necesario definir qué es filosofía de la cultura, cuál es su sentido y valor, y cuáles son sus problemas, sus objetos, perspectivas y niveles de análisis. En particular, nos parece importante definir el carácter de la filosofía de la cultura como un *programa de investigación* más que como una teoría o un sistema completo y acabado. Pero antes queremos abundar en la tesis de concebir primordialmente a la filosofía de la cultura como una *perspectiva de problematización y autorreflexión filosófica*.

La filosofía de la cultura es una perspectiva filosófica, es decir, una manera de enfocar y ejercer el pensamiento filosófico en su integridad. ¿Cuáles son las características de esta manera, de esta perspectiva? Podemos definirla como una doble transformación (o relativización). Asumida de forma radical y completa, la correlación filosofíacultura, la referencia de la filosofía a la cultura, produce en primer lugar una *relativización del objeto* de la filosofía, y en segundo lugar una *relativización de la propia actividad filosófica*, del *sugeto* filosófico. Veamos en detalle estos dos momentos.

2.1 La filosofía como “filosofía de la cultura”

En la medida en que no concebimos a la cultura como una instancia derivada y como una realidad simple, sino como una *instancia primigenia, originaria, y densamente compleja y problemática*, ella adviene *dimensión universal* de la filosofía, precisamente el orden de la *mediación* generalizada que afecta a todas las determinaciones del pensamiento: la naturaleza, el ser, las categorías, el conocimiento, la conciencia, el espíritu, la moral, la praxis social, el lenguaje —por señalar las más relevantes. Ahora bien, asumir que la cultura es un orden primigenio, es decir, infundado, significa asumir que la cultura pertenece primordialmente al orden del artificio, esto es, al orden del azar, de la imaginación, de la creación o de la libertad (obténgase la consecuencia de asumir también que tal orden es primigenio respecto a cualquier otro). La asunción de que la cultura es un orden universal y primario trae por consecuencia lo que llamamos una relativización general de todo ser “en sí”, de toda pretensión de verdad última, de significación unívoca y prístina; esto es, de toda concepción de la filosofía como un saber inmediato, abstracto y puro. Podemos decir, con Nietzsche, que para una filosofía de la cultura radical “no hay hechos, sólo interpretaciones”, o mejor: que los hechos se dan siempre en un marco de comprensión e interpretación —en el marco pues de una cultura. Esto es lo que significa que la filosofía de la cultura es hoy la *filosofía primera*: que no hay más filosofía primera. Que lo primero es la mediación, el símbolo (Cassirer),¹² el signo (Derrida)¹³ o el “simulacro” (Deleuze).¹⁴

Por otra parte, y como debe ser claro, la filosofía de la cultura tiene implicaciones fundamentales en el amplio campo de la teoría social, la antropología y las ciencias sociales y humanas en general. La relevancia epistemológica que ha adquirido en nuestro tiempo el concepto de cultura emerge de alguna manera frente a la crisis (teórica y social) de los paradigmas universalistas y positivistas del pensamiento moderno que se proponían hacer reconstrucciones de la realidad históricosocial desde estructuras conceptuales abstractas (funcionales): ya sea las estructuras económicas (modos de producción, sistemas económicos), las sociológicas (clases, grupos sociales), las políticas (instituciones, Estado, derecho) o las psicológicas (personalidad, individuo, familia). En

su pretensión de objetividad y universalidad esas estructuras denegaban *a priori* cualquier consideración de las *particularidades espirituales* (normas, valores, ideales culturales, etc.), las que siempre terminaban siendo concebidas como efectos retardados, aspectos difusos de la realidad social y hasta elementos ficticios, finalmente irreales (ideológicos). El equívoco de esta manera de concebir las cosas dependía, como nos lo ha enseñado la *hermenéutica* contemporánea, de la pretensión explicativa, es decir, de la suposición de la aplicabilidad del modelo de las ciencias naturales al campo social-humano. Pues finalmente la particularidad espiritual de una cultura es algo que solamente puede ser aprehendido mediante una *epojé* de la intención explicativa y un despliegue de actos de comprensión e interpretación, de procedimientos propiamente hermenéuticos. En general, la primacía de la hermenéutica es la primacía — en la realidad humana, histórica, social, etc.— del sentido sobre el hecho, de la cultura sobre lo social, de la significación concreta sobre las estructuras conceptuales abstractas (ya subjetivas, ya objetivas).¹⁵ Hoy nadie puede eludir que toda teoría de las relaciones sociales, de las estructuras de poder o de los procesos de producción es insuficiente o inadecuada si no da ningún lugar a la dimensión subjetiva, espiritual —esto es, *cultural*— de los fenómenos estudiados. Todo lo cual trae por consecuencia la necesidad de una radical reformulación de la problemática epistemológica de las ciencias social-humanas y, más ampliamente, de las conexiones entre epistemología y cultura, esto es, entre los procesos cognoscitivos y las dimensiones de la experiencia y la praxis socio-culturales. Más allá de los esquemas dicotómicos y las jerarquías conceptuales de las epistemologías positivistas, una redefinición de las relaciones entre conocimiento y cultura deberá llevarnos no sólo a enfocar los procesos cognoscitivos como fenómenos culturales sino a enfocar los procesos culturales como procesos cognoscitivos (y autocognoscitivos).

2.2 La filosofía como praxis cultural

La relativización cultural de la filosofía implica en segundo lugar una relativización del acto filosófico: la ubicación del pensamiento filosófico, a la vez, en un ámbito general de la cultura y en un contexto cultural determina-

do. Así, cuando hablamos de *determinación cultural* de la filosofía estamos entendiendo tanto que ella es un elemento de la *dinámica cultural en general* como que es parte de una *tradicón cultural específica*. En un primer momento afirmamos que la filosofía es una actividad o forma universal de la cultura, en el mismo rango que otras formas culturales como la religión, el mito, la ideología, el arte o la ciencia, y con determinadas condiciones, características, funciones y tareas culturales. En cuanto actividad intelectual, la filosofía presupone la apropiación por parte del sujeto filosofante de una serie de recursos proporcionados por su entorno cultural, tales como: competencia en el manejo del discurso y en particular del discurso conceptual, capacidad para comprender, analizar, evaluar y recrear la tradición cultural e intelectual en general; todo lo cual presupone un proceso general de formación cultural, de educación. ¿Pero cuál es la función de la filosofía respecto a la cultura —tanto respecto al resto y la totalidad de las formas culturales como respecto a la tradición histórica en la que emerge una determinada elaboración filosófica—? Básicamente, podemos definir culturalmente a la filosofía como *el medio a través del cual la cultura* (en los sentidos apuntados) *se comprende críticamente*, o como la forma de pensamiento que tiene por objeto comprender, cuestionar y evaluar el sentido y las posibilidades de la cultura en sus diversos ámbitos y esferas.

Desde el momento que concebimos a la filosofía como una forma cultural específica estamos asumiendo que ella posee en sí misma determinados rasgos culturales, independientemente de si ellos se plantean de modo explícito, y también independientemente de los propósitos y procedimientos intrínsecos del discurso filosófico en cuanto discurso con pretensiones universalistas o transculturales¹⁶. Podemos decir que la determinación cultural de la filosofía es una determinación estructural; que la cultura es como un *a priori* para la actividad filosófica, aunque, ciertamente, se trata de una estructura o de un *a priori* que determina a la filosofía tanto como es determinado, esto es, revelado, definido, expresado por la propia filosofía. Esto significa, en otras palabras, que más que de una determinación debemos hablar de una interdeterminación entre Filosofía y Cultura —en el ámbito de la cultura, como en el del pensamiento en general, no valen las relaciones causales, objetivas y unívocas. La interdeterminación filosofía-cultura es un proceso *hermenéutico* y no un proceso

objetivo; es un proceso *expresivo, simbólico* y, por ende, dinámico y complejo; no un mecanismo simple, cierto y definitivo. Más que de determinación e interdeterminación es mejor hablar de *autodeterminación*: una autodeterminación cultural de la filosofía, concomitante de una autodeterminación filosófica de la cultura.

Desde este punto de vista, plantear las relaciones filosofía-cultura y las determinaciones culturales de la filosofía no tiene porque implicar un mero reduccionismo, un mal relativismo en el sentido de una simple limitación de las virtudes, capacidades y propósitos del discurso filosófico. La cuestión puede y ha de enfocarse de manera inversa, en los términos de un buen relativismo: ¿cuáles son los dobles beneficios, para la cultura y para la filosofía, del planteamiento de su interrelación e interacción? ¿De qué manera ambas instancias se potencializan, se elevan y amplían su sentido y posibilidades? Afirmar que la filosofía es parte de la cultura ha de significar también que la cultura posee una instancia o dimensión filosófica, esto es, una dimensión de problematización y reflexión, de crítica y auto crítica, un espacio de apertura, de búsqueda, de proyección... Al vincular la filosofía con su entorno cultural no estamos proponiendo *reducir* el sentido y las posibilidades de la filosofía, sino *ampliar* el sentido y las posibilidades de la cultura. Junto con el arte, la mística, la ciencia pura,¹⁷ la filosofía dibuja la *zona crítica*, la frontera o *el límite* —en el sentido de Eugenio Triaś—¹⁸ del ser de la cultura en tanto que realidad humana (el límite o la frontera en el sentido también de un espacio de *intercambios*). De esta manera, no negamos la capacidad de trascendencia del pensamiento filosófico respecto a la cultura, simplemente proponemos entender esa capacidad como un *movimiento* que se dispara a partir de un punto determinado de la cultura, y que de alguna manera la arrastra toda ella consigo...

En fin, la determinación cultural de la filosofía no es un rasgo contingente o circunstancial, es decir, dependiente de criterios o requisitos muy específicos. Afirmamos que la filosofía *tiene* un significado cultural, no que debe o debería tener tal o cual significado o función cultural. En el enfoque tradicional sobre las relaciones filosofía-cultura (o filosofía-sociedad) se han confundido dos concepciones: el enfoque reduccionista —que concibe a la filosofía como un reflejo de hecho de una cierta realidad histórico-social— y un enfoque que podríamos llamar moralista, el cual plantea el carácter histórico-social

de la filosofía como una exigencia normativa: las filosofías adecuadas son aquellas que están claramente comprometidas con su momento y lugar.¹⁹ Es claro que, de acuerdo con el planteamiento que hemos hecho sobre las relaciones generales entre filosofía y cultura, toda perspectiva extrínseca de esas relaciones resulta cuestionable. La filosofía es *intrínsecamente*, esto es, desde su más íntima constitución, una forma de cultura, un elemento del proceso cultural de la humanidad y de una sociedad determinada. Sus funciones culturales vienen definidas desde su propia naturaleza en cuanto forma de pensamiento reflexivo, comprensivo y crítico, incluso desde su intención de ser saber racional, universal y transcultural. Ahora bien, aunque aceptamos la pretensión universal y transcultural como un rasgo innegable del pensamiento filosófico, lo definimos en principio como una intención o un proyecto, exactamente como una *pretensión* y no como si de un rasgo objetivo, ya dado y asegurado de suyo, se tratara. Lo universal, la verdad, es para la filosofía un proyecto, una posibilidad, un problema, no un dato o un punto de partida. En el punto de partida hay sólo una intención, una interrogante, una búsqueda que ineludiblemente se plantea a partir de ciertas condiciones específicas y ciertos contextos históricos y culturales determinados. En fin, la pretensión de universalidad de la filosofía no tiene porque negar su inherencia cultural, ni ésta tiene porque imitar o destruir aquella.

De forma esquemática podemos definir para concluir este apartado las funciones culturales de la filosofía:

a) Con relación a la tradición cultural. La filosofía puede contribuir de modo especial a la reproducción crítica y la apropiación comprensora de las diversas tradiciones culturales —filosóficas, literarias, científicas, políticas y hasta religiosas. A diferencia de la actitud crítico-ilustrada, la actitud crítico-comprensora (hermenéutica) no busca negar o desvalorar esas tradiciones sino precisar su sentido, captar su profundidad y desarrollar su *positividad*. Pero también, a diferencia de la actitud conformista y meramente conservadora (actitud afilosófica), busca mantener la posibilidad de una evaluación crítica de esas tradiciones. Aunque, ciertamente, tratando de relativizar y de multiplicar los “criterios” de la crítica; en principio, de intercambiarlos: tanto vale una crítica moral de la ciencia como una crítica científica de la moral, tanto una crítica histórica de la cultura como una crítica cultural de la historia, tanto

una crítica religiosa de la cultura como una crítica cultural y filosófica de la religión, etc. En ese sentido el proceso de la crítica es interminable y no hay criterio último: no hay una única y concluyente forma o perspectiva crítica, no hay “síntesis”, no hay experiencia privilegiada o forma cultural incuestionable.

b) Con relación al individuo. La filosofía puede constituirse en un eje del proceso de formación de la individualidad, según los criterios epistémicos y éticos que ella puede aportar. Específicamente con relación a los procesos educativos se ha adelantado ya por algunos la propuesta de una “pedagogía” filosóficamente fundamentada y orientada.²⁰

c) Con relación a los procesos de socialización. Sin necesidad de resolver las disputas en torno a la constitución lingüístico-hermenéutica de la comunicación y la conducta ética (*comunitarismo* o *universalismo ético*), resultan evidentes los aportes que de suyo puede hacer la forma del pensamiento filosófico a la configuración de procesos de socialización crítica, libre y autorreflexiva, esto es, al paulatino expurgamiento de las diversas formas “ideológicas” de justificación y sostenimiento de la vida y acción social de los individuos.

d) Con relación al problema del sentido de la existencia. ¿Puede la filosofía en sí misma contribuir a la resolución de esta peliaguda cuestión? La crisis contemporánea de los grandes relatos, de las grandes ideologías modernas (el positivismo, el marxismo, el liberalismo, el nacionalismo), parece colocarnos ante la alternativa del escepticismo generalizado o la regresión a formas de pensamiento que se creían ya superadas. ¿Puede la filosofía ayudar a hacer frente a esta situación para algunos sumamente peligrosa? Creemos que sí; aunque con todas las prudencias que el caso amerita. En primer lugar la filosofía puede ayudarnos a disminuir la desazón, la aprensión ante la situación descrita, y a intentar aprehender las virtudes y posibilidades que ella conlleva. Lo más recomendable no sería retroceder ante la crisis de los viejos paradigmas y las ideologías buscando su rápida sustitución. El escepticismo y los planteamientos “revisionistas” son un buen caldo de cultivo para el pensamiento filosófico, pero la buena nueva de la filosofía no podría ser la de ofrecer un nuevo y ahora sí definitivo y verdadero meta-relato, una nueva utopía revisada, corregida y aumentada. En realidad, la mayoría de las ideologías modernas han tenido alguna base o inspiración filosófica; incluso parece ser una ley que el

pensamiento filosófico sólo adviene forma de conciencia socio-cultural a costa de desvirtuar-se y convertirse en “ideología”.²¹ El problema estriba en que generalmente se toman de la filosofía sólo sus resultados, las conclusiones de tal o cual pensador o grupo de pensadores, y se ignora toda la problemática interna de los complejos procesos de constitución del pensamiento —de los procesos de investigación, reflexión, discusión, interpretación, comprensión, etc. Son estos procesos los que ahora pueden generalizarse y los que podrían llegar a hacer de la filosofía la “forma de pensamiento” de la humanidad del futuro. ¿Es posible esto? Sólo podría resultar inverosímil si se creyera que se trata de hacer de la filosofía un instrumento único, total y definitivo; absoluto. En realidad la filosofía no elimina ni sustituye los diversos elementos y en particular las diversas formas de pensamiento que constituyen el mundo socio-cultural: ayuda a que los comprendamos críticamente y a que exploremos mejor sus sentidos y posibilidades. Por mencionar un ejemplo extremo: no podemos suponer que la filosofía vaya a sustituir el anhelo religioso de la humanidad, pero sí puede ayudarnos a ubicar el sentido, las condiciones y los límites de la experiencia religiosa, el pensamiento religioso y las diversas modalidades institucionales y sociales de la vida religiosa; es decir, a hacer valer para la religión —con las ventajas y desventajas que ello le implique— su carácter también de “experiencia cultural”.

2.3 Filosofía y tradición cultural

Bajo las anteriores consideraciones debemos entender el segundo sentido de lo que llamamos la determinación cultural de la filosofía. Éste tiene que ver a la vez con el hecho de que la cultura en tanto que totalidad y *realidad efectiva* es necesariamente una *realidad particular*, esto es, *una cultura* histórica, social y hasta geográficamente determinada.²² Antes de continuar, se nos plantea, a partir de la anterior observación, la necesidad de precisar lo que entendemos por los adjetivos “universal” y “particular” aplicados al término “cultura”, en razón de las confusiones a que esto ha dado lugar muchas veces, especialmente cuando se toma el concepto de “cultura universal” como una definición de la cosa misma y no sólo como definición de un concepto o una idea. Estricta-

mente hablando consideramos que es falso el supuesto de que existe —y también consideramos que es inadecuado el supuesto de que debe existir— una cultura universal. En realidad, cuando se usa la expresión “cultura universal” se lo hace para nombrar ciertas culturas particulares que poseen un amplio —pero nunca total— espectro de influencias; en otras ocasiones se habla de cultura universal para designar más que una cultura ciertos “elementos culturales” que poseen un alcance casi-universal. Así por ejemplo, podemos hablar de la “técnica” como una forma cultural universal —es decir, como una forma presente en todas las culturas— y podemos hablar de la “técnica moderna” como una forma cultural ampliamente extendida y que probablemente acabará por extenderse a todo el planeta. Ahora bien, aunque tenga un carácter “universal”, la técnica posee una determinación de su sentido según la cultura en la que aparece; y también, aunque la “técnica occidental” se integre a todas las culturas siempre lo hará a través de procesos específicos, dependiendo de las características idiosincrásicas de cada cultura particular. En general *cultura universal* designaría solamente un conjunto de elementos culturales de diversa índole y procedencia que poseen todos esa capacidad de gran alcance, pero estrictamente, es decir, en tanto que “cultura”, no existe y quizás no puede existir “cultura universal”.

El equívoco que produce la expresión cultura universal depende del doble uso que hacemos de la palabra cultura. Por una parte, cuando la usamos para designar una “totalidad de diversos elementos y aspectos estrecha y concretamente interconectados” (una cultura), y por otra parte, cuando la usamos como adjetivo para designar algunos de esos elementos. El concepto de cultura se refiere estrictamente al primer uso. Definir la cultura según el segundo uso, es decir, definir a la cultura simplemente como un “conjunto de elementos culturales”, conlleva el equívoco de reducir el concepto de cultura al de “información”.²³ Aunque estrechamente vinculados, ambos conceptos guardan sin embargo una diferencia esencial: mientras que información es un tipo de significación abstractamente considerada —esto es, sólo en función de determinaciones epistémicas y sintáctico-semánticas—, por el contrario, cultura es significación concretamente considerada y donde se ponen en juego una pluralidad de dimensiones y estructuras de determinación —*cognitivas, pragmáticas, afectivas, sociales, políticas*, etc. Así pues, en cuanto totalidad real y práctica,

en cuanto *totalidad concreta*, la cultura es necesariamente “cultura particular”. Relacionar la actividad filosófica con la cultura implica ineludiblemente relacionarla con “una cultura”, es decir, ubicar a la filosofía en el contexto de un proceso cultural específico. Igualmente, esta relación no tiene porque implicar una reducción o limitación del concepto de filosofía, por el contrario, ha de plantearse como condición de un ejercicio actual y eficaz de la actividad filosófica.

Cuando se rechaza contextualizar culturalmente la actividad filosófica es porque se supone que la filosofía es un saber puro —concepción meta-físico-abstracta de la filosofía que ya hemos cuestionado—, o bien porque se asume que al ser la filosofía un saber universal su único contexto cultural tendría que ser el de una supuesta “cultura universal” —suposición que también ya hemos criticado. Por nuestra parte, afirmamos que el discurso filosófico tiene pretensiones universales y a la vez se encuentra culturalmente determinado. En realidad, la idea de que es irrelevante contextualizar culturalmente a la filosofía tiene que ver con la suposición de que existe una cultura universal o que ciertos elementos culturales —en este caso la propia filosofía— poseen indiscutiblemente un carácter universal. Al no asumir tales suposiciones estamos en condiciones de efectuar la remisión del pensamiento filosófico al plural y diverso campo de las culturas particulares. Esta remisión no sólo limita las pretensiones de una filosofía abstracta sino también la pretensión de legitimar filosóficamente una supuesta cultura universal, que no es al fin sino una forma de convalidar un afinado aunque siempre discutible etnocentrismo. Finalmente, respecto a cualquier planteamiento de una “cultura universal” cabe preguntar: ¿para qué?, ¿cuál es su “utilidad”? Reducir la filosofía de la cultura al análisis del concepto puro y universal de cultura implica confundirla con la “ciencia de la cultura”, implica no saber guardar la diferencia *esencial* entre una filosofía de la cultura y una filosofía del Espíritu o de la Naturaleza —que tienen una pretensión ineludiblemente universalista. Hablar de “cultura universal” implica confundir la cultura con el Espíritu, el Saber, la Información, etc., implica reducir la “cultura” al aspecto “ideacional” o “representacional” que la compone, pero que no es el único ni el definitivo. No hay cultura universal y la filosofía de la cultura no puede ser —y buscando ser novedosa y aportativa— sino filosofía de *una* cultura o, si acaso, de *unas* culturas.

Cabe insistir en que vincular la filosofía con un contexto y una tradición culturales específicas no tiene porque significar simplemente que se trata de afirmar y convalidar ese contexto y esa tradición. Consideramos que la *conciencia cultural* de la filosofía es un antídoto contra todas las formas de etnocentrismo cultural disfrazadas de “universalismo”. Pero también consideramos que la *conciencia filosófica* de la cultura es un antídoto contra el propio etnocentrismo, es decir, contra la reducción del mundo cultural propio a ciertas identidades fijas y a ciertas significaciones axiológicas supuestamente inmejorables e inigualables. La tarea de la filosofía es más bien la de una comprensión y valoración crítica de los contextos y las tradiciones culturales. Incluso la filosofía puede constituirse en el horizonte esencial de comunicación, confrontación y mutua comprensión de las diversas culturas; ella puede, en fin, contribuir, usando la expresión de Badiou, a *hacer compatibles* la pluralidad de culturas del planeta.

3. La filosofía de la cultura como programa de investigación

Finalmente, y de manera esquemática, queremos exponer el concepto de filosofía de la cultura en cuanto programa de investigación. Esto tiene que ver en principio con la necesidad de dilucidar los diversos niveles teóricos que configuran tal programa, para lo cual proponemos los siguientes puntos:

a) *La filosofía de la Cultura como autorreflexión y autocrítica de la filosofía*. Tema que hemos abordado en el apartado 1, del que sólo hemos propuesto un esbozo y que deja cuestiones todavía pendientes como la de la historia de la filosofía de la cultura, el análisis de las diversas funciones culturales de la filosofía, etcétera.

b) *La filosofía de la Cultura como “ontología de la cultura”*. Como dilucidación fundamental del *ser* de la cultura, de su concepto y de los conceptos concomitantes básicos, como por ejemplo: Naturaleza, Humanidad, Sociedad, Historia, Conciencia, Espíritu, Conocimiento, Poder, Lenguaje.

c) *La filosofía de la Cultura como “epistemología de la cultura”*. Como reflexión crítica e interdisciplinaria sobre las diversas ciencias que se ocupan de los fenómenos culturales (la sociología, la antropología, la historia, la economía, etc.).

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad y validez de las “ciencias de la cultura”? ¿Qué son las ciencias de la cultura en cuanto son también parte de la cultura misma, es decir, cuál es la función cultural de las ciencias de la cultura? ¿Qué relación existe o debe existir entre estas ciencias y la filosofía de la cultura? ¿Es posible y cómo un saber interdisciplinario, esto es, filosófico-científico acerca de los fenómenos culturales?

d) *La filosofía de la Cultura como hermenéutica de la cultura.* Derivado del anterior punto, bajo la condición de una respuesta positiva de la última pregunta, se plantea aquí la posibilidad de realizar análisis de “fenómenos culturales” específicos —estéticos, morales, sociales, políticos, históricos, etc.— poniendo en juego diversas perspectivas de estudio y en el horizonte de una concepción compleja —sistemática y dinámica— del ser de la cultura.

e) *La filosofía de la cultura como crítica de la cultura.* ¿Cuál es la situación de la cultura y de las diversas prácticas culturales en nuestro tiempo? ¿Cuáles son sus límites y posibilidades? Como señala Pérez Tapias,²⁴ en tanto que el concepto de cultura conlleva siempre una significación ambigua, pues puede referirse tanto a la cultura como un “hecho” como a la cultura como un “proyecto”, como un “ideal” (“cultura dada” y “cultura posible”), la filosofía de la cultura tiene también la doble tarea (general) de comprender críticamente el ser de la cultura y de contribuir a la definición de una “nueva cultura” o de una “cultura mejor”. En este sentido Pérez Tapias precisa la noción de la filosofía como crítica de la cultura, en tanto que “filosofía crítico-hermenéutica” de la cultura. La conjunción del elemento “crítico” con el “hermenéutico” señala los límites a lo que sería una pura “comprensión” abstracta (acrítica) como a lo que sería una mera “crítica” radicalista (incomprensiva) de la cultura existente, base de una utopía idealista y voluntarista, meramente negativista y rupturista. Por el contrario, una filosofía crítico-hermenéutica de la cultura tiene por tarea redefinir la utopía —la necesidad cultural del pensamiento utópico.

f) *La filosofía de la cultura como filosofía de una cultura.* Sobre la base de lo que señalamos en las últimas líneas del apartado anterior, la filosofía de la cultura no puede proceder con el supuesto de que existe una sola cultura, una cultura universal —es decir, no puede partir del supuesto de que al concepto de cultura dilucidado por ella le corresponde algún tipo de realidad efectiva. Cierta-

mente es necesario construir una definición precisa del concepto de cultura e incluso de los elementos que universalmente constituyen la “cultura humana”, pero esta operación es todavía insuficiente para tener una comprensión cabal de lo que es *realmente* la cultura en tanto que totalidad concreta y actuante. Esta comprensión sólo puede tenerse si nos remitimos al análisis de “una” (o unas) cultura(s) determinada(s). La “unidad de sentido” que caracteriza a la cultura —que “es” la cultura— tiene un modo de existencia singular e irreductible: esa unidad no puede explicarse por nada más allá de ella misma: es un tipo de “objeto” que sólo puede “comprenderse”, es decir, sólo puede aprehenderse desde él mismo y en la perspectiva de su continuación, de su reproducción y su desarrollo: “*el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*”.²⁵ Todo análisis “objetivo” —exterior, distante— de la “unidad de sentido” de una cultura reduce necesariamente esa “unidad”, la inmoviliza y cierra. Es claro que la comprensión cultural —en tanto que proceso activo, práctico y vital— es una modalidad general de la vida cultural y no es privativa de la reflexión filosófica. Sin embargo la filosofía puede aportar a la comprensión cultural el elemento crítico sin el cual esa comprensión puede quedarse en la rutina de la continuidad o en la mera autosatisfacción etnocentrista. Aunque es cierto que el análisis crítico-filosófico de las tradiciones culturales existentes supone un horizonte de criterios transculturales, es cierto también, según hemos afirmado en el inciso anterior, que esos criterios no son absolutos y que el análisis de una tradición nunca puede suponer tener su “verdad” o “sentido” definitivo, pues en ese momento ya no sería precisamente una “tradición” —bien porque lo haya dejado de ser por sí misma (una tradición muerta) o bien porque el propio gesto científico o filosófico, en la mera abstracción de su indagación, ha contribuido a darle muerte. Por el contrario, una adecuada perspectiva filosófica consistiría en saber mediar entre el acto de la “comprensión” de las tradiciones y el acto de la “crítica” —entre lo “particular” como realidad concreta y lo “universal” como realidad verdadera.

g) *La filosofía de la cultura como filosofía de las culturas (como horizonte del diálogo intercultural)*. Claramente, no estamos propugnando desde el inciso anterior que la filosofía renuncie a sus criterios epistémicos y a sus pretensiones universalistas. Lo que proponemos es un replanteamiento, una “re-ubicación”

de la perspectiva y posibilidades de tales tareas. Al universalismo abstracto, apriorístico y categórico de la filosofía tradicional oponemos un universalismo *a posteriori*, concreto e hipotético, esto es, un universalismo que se va construyendo históricamente a través de un proceso dialógico continuo, mediante un amplio, complejo y creador diálogo intercultural. La filosofía puede ser partícipe importante en la realización de ese diálogo, e incluso puede llegar a cumplir una tarea de primera importancia: contribuir a la definición de los principios normativos y los fines últimos del proceso dialógico. Sin embargo, a fin de evitar la posible e indeseable significación autoritaria de esta función, esto es, a fin de evitar una refuncionalización del etnocentrismo y la perspectiva abstracta, hemos de observar que esta función sólo es legítima cuando aparece coronando el conjunto de tareas filosóficas respecto a la cultura que hemos definido anteriormente, en particular, las tareas autorreflexivas y crítico-hermenéuticas. Un filósofo sólo puede asumir legítimamente una perspectiva transcultural si a la vez dice —autocríticamente— desde dónde asume esa perspectiva, esto es, desde cuál cultura analiza a las demás, piensa su interrelación y piensa incluso unos “universales” o “ideales” culturales para todas las culturas. Con esta condición, la filosofía puede llegar a ser ese auténtico y eficaz horizonte de la comunicación intercultural y ese espacio desde el cual podremos diseñar la “nueva cultura”, es decir, las “nuevas culturas” de la humanidad, en toda la extensión y la intención de su concepto.

Notas

1. Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Hachette, Buenos Aires, 1960.
2. Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1945; *Las ciencias de la cultura*, F.C.E., México, 1951.
3. F. Larroyo, *Filosofía de la cultura*, Porrúa, México, 1954; Miguel Bueno, *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*, Imprenta universitaria, México, 1956.
4. Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993. José Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995. Ver también: David Sobrevilla (comp.), *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1998.
5. La relación de la filosofía con el mito y la religión, ¿es de ruptura radical o existe cierta continuidad entre los dos momentos? Ambas tesis han sido defendidas. El texto sobre *Los presocráticos* de Miguel Morey es una muestra clara de la primera tesis; la

segunda se encuentra brillantemente expuesta por Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía* (Tusquets, Barcelona, 1977).

6. Cfr. José Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, *op. cit.* Ver sección I.

7. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

8. Alain Badiou, *op. cit.*, p. 18.

9. *Op. cit.*, p. 37.

10. La definición de la filosofía como intercesora o “mediadora” cultural está presente en otros pensadores contemporáneos, por lo que podemos suponer que se trata de un tópico de nuestro tiempo. Cfr. Jürgen Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1989; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1994.

11. Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995. En particular, Vattimo previene contra la conversión de la hermenéutica en una moda difusa y contra el olvido de su significación filosófica, de su “vocación nihilista” y su “transformación en una genérica, excesivamente débil filosofía de la cultura” (p. 82).

12. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1971.

13. Jacques Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.

14. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.

15. Un buen ejemplo de esta inversión metodológica se encuentra en la llamada “antropología hermenéutica” o “posmoderna”. Cfr. la obra de Clifford Geertz, en particular, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

16. Cfr. Pérez Tapias, *op. cit.*

17. Otras experiencias-límite del ser humano: el erotismo en el sentido de Bataille, el potlach (“el sacrificio inútil” en el sentido de Duvignaud), las drogas, el suicidio, el sueño, el trance... Ver: George Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1979; Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, F.C.E., México, 1979.

18. Ver: Eugenio Trías, “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”, en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 283-296.

19. Estos enfoques son parte de un cierto “sentido común” acerca de la filosofía; lo más cercano a su formulación teórica ha sido realizado por cierto tipo de marxismo más bien vulgar.

20. Cfr. el llamado Programa de “Filosofía para Niños” de Mathew Lippman y Ann M. Sharp. Sobre la importancia de la filosofía y de la filosofía de la cultura en particular, para el diseño de una “pedagogía crítica”, cfr. la obra de Henri Giroux.

21. Cf. Luis Villoro, “Filosofía y dominación”, en *El concepto de la ideología y otros ensayos*, F.C.E., México, 1985.

22. Sobre el descubrimiento de la particularidad e historicidad de las culturas por obra del “romanticismo” europeo del siglo XIX, con Herder y otros, cfr. diversos artícu-

los de Isaiah Berlin, en particular algunos de los incluidos en: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, F.C.E., México, 1983.

23. Equívoco que comete Jesús Mosterín. *Cfr. op. cit.*

24. *Cfr.* Pérez Tapias, *op. cit.*, Sección I, en especial capítulos 5 y 6.

25. H.G. Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 437.