

Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, 317 pp.

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

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 retorna de Fink y Julián Marías los llamados “fenómenos fundamentales de la vida humana” que en esta *Teoría de la cultura* aparecen 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 científicas. 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 siendo que ésta ha sido el 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 retorna 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 propia aproximación filosófica a la cultura. Estos filósofos —nos dice— se conforman con ampliar una definición descriptiva,² 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 entraparse 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 garantizaba 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 meros 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 trenzado 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 episte-mológicas 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 y menos a darnos a comprender a nosotros cómo es que Bueno llegó a pensar talo cual cosa por descabellada que parezca, i.e. que el concepto moderno de cultura es un sus-

tituto 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 *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*, Madrid, Trotta, 1998). Me refiero a la *Filosofía de la cultura* de Alois Dempf (Revista de Occidente, Madrid, 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 meros 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 retornada, 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 meros 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 de 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.³

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 fue-

ron 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 existenciaríos 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*, Madrid, Temas de hoy, 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 comu-

nicarnos”. 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.

Notas

1. Entre otras, destacan Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993; Carlos París, *El animal cultural*, Barcelona, Crítica, 1994; J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995; Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1996.

2. La de Tylor: «cultura o civilización en sentido etnográfico es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en tanto miembro de una sociedad» (p. 43).

3. Ver el artículo programático de Mario Teodoro Ramírez Cobián, «¿Qué es filosofía de la cultura?», en *Devenires* 1, año 1, Morelia, Mich., UMSNH, Enero de 2000, pp. 15-35.