

---

## ¿ES LA FILOSOFÍA CULTURA?

---

*Juan Fernando Sellés*

*Universidad de Navarra\**

En este trabajo se distingue entre la filosofía y la cultura. Se critican los defectos del reciente culturalismo y se subordina la cultura a la filosofía. Se defiende que, en la filosofía, la persona está enteramente comprometida, pero no en la cultura. La filosofía no es cultura porque la persona humana no lo es.

*Palabras Claves: filosofía, cultura, culturalismo, persona humana, filósofo.*



---

## IS PHILOSOPHY CULTURE?

---

In this paper we distinguish between philosophy and culture. We criticize the defects of the recent culturalism and we subordinate culture to philosophy. We defend that in philosophy the person is fully committed, whereas in culture, she is not. Philosophy is not culture because the human person is not culture.

*Key Words: philosophy, culture, culturalism, human person, philosopher.*

---

\* Pamplona, España. Correo electrónico: [jfselles@unav.es](mailto:jfselles@unav.es)

## Planteamiento

EL TÍTULO QUE ENCABEZA ESTE TRABAJO PREGUNTA ACERCA de las relaciones entre filosofía y cultura. La solución a este interrogante no parece fácil, máxime cuando en la actualidad se da un intrincado debate acerca del significado del término «cultura»<sup>1</sup>, y se sigue arrasando la controvertida y ancestral cuestión acerca de qué sea filosofía<sup>2</sup>. Sin entrar en esas discusiones, y para simplificar el asunto, aquí se entiende por *cultura* «los productos que el hombre elabora con sus acciones prácticas transitivas»<sup>3</sup>, mientras que se concibe por *filosofía* ese *saber teórico que el hombre alcanza con sus actos cognoscitivos (inmanentes) al descubrir lo real*.

Precisado esto, a continuación cabe señalar que entre ambos términos caben varios nexos. Tengamos en cuenta tres: «y», «o» y «es». Desde luego, son posibles más enlaces vinculantes entre ambos vocablos (asunto que se puede relegar a los profesionales de la lógica), pero seguramente éstos son bastante representativos. Con ellos se cuestiona, en el fondo, si la relación de la filosofía con la cultura es, o debe ser, armónica, antagónica, o si es pertinente defender cierta identidad entre ambas. Atendamos sucintamente a estas posibilidades.

a) Por una parte, si se tiene en cuenta la «y» copulativa, con ella se indicará que la filosofía es distinta de la cultura, y que las relaciones entre ambas pueden ser armónicas. Supuesta la distinción, habrá que averiguar en qué radica, y si se descubre que esta disparidad es jerárquica, habrá que indagar si el elemento superior es condición de posibilidad y fin del inferior y, consecuentemente, que el menor se deberá subordinar al mayor.

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo: AA.VV., *Filosofía de la Cultura*, Trotta, Madrid, 1998; AA.VV., *Filosofía de la Cultura*, IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica, Universidad de Valencia, Valencia, 2001.

<sup>2</sup> Autores relevantes del s. XX tales como Stein, Ortega, Heidegger, Scholz, etc., han titulado alguno de sus libros con la pregunta *¿Qué es filosofía?*, pero la respuesta a esa cuestión dista mucho de ser homogénea entre ellos.

<sup>3</sup> En otras definiciones de *cultura* se incluye el propio «cultivo» o «crecimiento intrínseco» humano. Así ocurre, por ejemplo, en la obra de Maritain, (cfr: SCARPONI, C.A., *La Filosofía de la Cultura en Jacques Maritain*, UCA, Buenos Aires, 1996, p. 616), en la de Derisi (cfr: DERISI, O., *Filosofía de la Cultura y de los Valores*, Emecé, Buenos Aires, 1963, p. 11), etc. Sin embargo, estimo que ese desarrollo personal, más que de lo cultural, es propiamente intelectual, ético, antropológico, etc.

b) Por otra parte, de aceptar la «o» disyuntiva, también se admitirá que filosofía y cultura son distintas, pero se expresará que las relaciones entre ambas no son sólo problemáticas, sino incluso antagónicas, es decir, que de acoger una, habrá que descartar la otra, ya sea en el ámbito científico, social, profesional, etc.

c) Por otro lado, si se elige la cópula «es», se admitirá que no existe verdadera distinción real entre filosofía y cultura, lo cual llevará a pensar que toda realidad humana es cultural, y como la filosofía es una realidad humana, se estimará que la filosofía es una forma cultural. Esta es la opinión de algunos autores actuales de enfoque postmoderno, para quienes la filosofía se resuelve en cultura.

De las anteriores alternativas, es obvio que hoy está muy extendida el *culturalismo*, es decir, el intento de absorber la filosofía en la cultura, pues se entiende que el pensar filosófico es una suerte de literatura<sup>4</sup>, de lenguaje, de estilo ensayístico, etc. Tal propósito cuenta con un precedente: la *teoría del lenguaje*, pues ésta, bien mirada, es una antropología cultural<sup>5</sup>. Derivado de esto, no pocos autores actuales suscriben, más o menos explícitamente, la tesis de que la razón y la verdad dependen de la cultura<sup>6</sup>. Para muchos defensores de este postulado, no se trataría sólo de que las verdades culturales dependan de la cultura, sino de que toda verdad, también las físicas, biológicas, etc., —entre otras más importantes— dependan de ella<sup>7</sup>.

Lo que tiene a su favor la precedente hipótesis es la importancia que concede a la cultura, que verdaderamente es muy relevante; y también, que las verdades culturales dependen en buena medida del hombre, ya que es éste quien, por medio de una faceta de su razón —la *práctica*—, forma un boceto (idea ejemplar, decían los medievales), y mediante sus acciones externas construye realidades artificiales que se ajustan más o menos exactamente a su proyecto inicial<sup>8</sup>; ideas que dan lugar a artefactos convencionales. A esto se ha venido en llamar, desde la filosofía posthegeliana, «espíritu objetivado»<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Además, dentro del *culturalismo* se suele añadir que la literatura en sus diversas formas es superior a la propia filosofía.

<sup>5</sup> En efecto, si la *filosofía analítica* defiende que lo distintivo del hombre es el *lenguaje*, y que hay que sorprender la índole del pensar, del querer, de la intimidad personal humana, etc., en el lenguaje, en rigor, está midiendo al hombre por una de sus manifestaciones culturales: la lingüística, que, aun siendo la más alta de entre las sensibles (la primera *praxis* transitiva), no es la superior del hombre. Si no lo es, con ella no se podrán alcanzar las facetas principales del ser humano, por ejemplo, la intimidad, sencillamente porque lo inferior no puede dar cuenta de lo superior, sino al revés.

<sup>6</sup> De esta opinión es, por ejemplo, Kurt Flasch. *Cfr.* en este sentido, por ejemplo, las ponencias centrales del VI Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, «Debate sobre las antropologías», Málaga, 13-15 -IX-2004, en *Themata*, 35 (2005) pp. 67-136. Para algunos, la filosofía parece resolverse en literatura (*cfr.* FOUCAULT, M., *Entre Filosofía y Literatura: Obras Esenciales*, trad. de M. Morey, Paidós, Barcelona, 1999).

<sup>7</sup> Así sucede, por ejemplo, con el actual debate sobre la *ideología de género*. Para otros, dependerían de la cultura incluso las verdades personales.

<sup>8</sup> En este sentido, se solía decir que la verdad práctica se da si el producto elaborado se ajusta al proyecto inicial. *Cfr.* LLANO, C., *Sobre la Idea Práctica*, Eunsa, Pamplona, 2007.

<sup>9</sup> *Cfr.* DILTHEY, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, F.C.E., México, 1949; LIT, Th., *L'Individu et la Communauté: Fondement Philosophique de la Culture*, L'Âge d'Homme, Paris, 1991.

Sin embargo, la parte de error del postulado *culturalista* parece radicar en que se considera a toda *verdad* de este estilo, es decir, como *verosimilitud*; o también, que toda la razón humana se reduce a su vertiente *práctica*<sup>10</sup>. Frente a esta hipótesis, un pensador de la tradición griega o medieval seguramente objetaría que si toda verdad se subordina a la cultura, en rigor, no hay verdad, puesto que la verdad es conocida, y lo conocido no es un *producto* cultural. Los culturalistas –amparados hoy por los biologicistas– probablemente responderían que esta tesis clásica es un «producto» de la mente, y que, a su vez, depende de una cultura determinada, que es cambiable y, por ende, reemplazable. Los clásicos insistirían en distinguir entre *razón práctica y teórica* y, consecuentemente, entre *verdades práctico-culturales y teóricas*. Añadirían, además, que la faceta teórica de la razón es condición de posibilidad y fin de la práctica. En cualquier caso, para los pensadores de la tradición griega y medieval el culturalismo supondría una reducción del ámbito de la verdad, pues, en rigor, niega que las verdades necesarias lo sean.

Si bien se mira, se advierte que la tesis culturalista sobre la verdad sólo se puede mantener si se acepta de modo *necesario*, lo cual, obviamente, es como aceptar una *verdad necesaria*, tesis que critica el propio culturalismo. Además, si se afirma que la verdad depende de la cultura, tampoco esta tesis que enarbola el culturalismo sería verdad, sino una *forma cultural*, sólo aceptable si se asumiese la determinada cultura en que se encuadran sus defensores. En definitiva, para quien defienda la primacía de lo cultural, toda verdad será del ámbito de la *verosimilitud*; y toda filosofía, una determinada forma de cultura.

Con lo que precede se echa de ver que cualquier ataque contra la verdad –y por ende contra la razón y la filosofía– es contrario también a la cultura, y viceversa. Así sucedió, por ejemplo, con el *cinismo* en la filosofía griega, pues es claro que éste fue anticultural, sencillamente por ser antirracional, es decir, antiveritativo, o también, decadente en filosofía. Esto parece indicar que la cultura sin esfuerzo es anticultural<sup>11</sup>; también, que no toda filosofía vale lo mismo ni está en el mismo plano. Pero no sólo eso, sino que da pie a pensar que un debilitamiento de la cultura y de la filosofía es antihumano y antipersonal, o sea, contrario a la *ética* y a la *antropología*.

Por tanto, en este trabajo será pertinente atender a los vínculos de unión entre la razón y la cultura, es decir, buscar la armonía entre ellas. Ahora bien, el hecho de vincular dos realidades supone que éstas sean distintas. Y si lo son, habrá que averiguar cuál es superior a la otra, pues en la realidad la distinción no es de gusto, sino jerárquica. Será asimismo oportuno indicar cuáles son los errores en los que se incurre cuando no se respeta dicha jerarquía. Además, habrá que encuadrar lo racional y lo cultural en su propio nivel humano, pues, como manifestaciones que son de la persona humana, deben pertenecer a un determinado ámbito antropológico, que será distinto también según jerarquía.

<sup>10</sup> Cfr: respecto de la distinción entre ambas facetas de la razón mi trabajo: *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

<sup>11</sup> Una cultura sin trabajo, una cultura de apetencias, es una subcultura o una forma contracultural.

## 1. Distinciones entre filosofía y cultura

La cultura, ante todo, se distingue de la *naturaleza física*, porque la continúa<sup>12</sup>. Pero ni una ni otra se oponen al hombre, sencillamente porque la vida biológica de éste no es viable sin aquéllas<sup>13</sup>. La cultura se distingue de la naturaleza, porque la naturaleza es más estable, menos pasajera<sup>14</sup>. A la par, la naturaleza es *temporal*, pero no es *histórica*; sí, en cambio, la cultura. Con todo, lo que nos interesa es distinguir entre cultura y filosofía. Atendamos a esta diversidad.

La cultura versa siempre sobre el ámbito de los *medios*. Éstos pueden ser unos u otros, pero sin ellos la acción humana es inviable. De manera que los medios son *ineludibles*, es decir, no nos podemos zafar de ellos. La filosofía, en cambio, busca la *verdad*, y ésta no es un medio, sino un *fin*, al menos para la razón. Además, los medios son del ámbito de lo *útil*; y lo característico de lo útil es que sirve para otra cosa, siendo aquélla a la que sirve, obviamente, superior al mismo instrumento. Sin embargo, la filosofía no tiene una utilidad práctica o instrumental, sino que es *fin en sí*, pues se filosofa por saber, pues «la verdad no tiene sustituto útil»<sup>15</sup>.

Por otra parte, la cultura versa sobre lo *temporal*<sup>16</sup>, mientras que la filosofía se destaca –incluso históricamente– de los demás saberes porque busca lo *permanente*, es decir, lo que trasciende el tiempo, pues la verdad –aun la verdad referida a la historia– no está sometida al tiempo<sup>17</sup>. En este sentido se puede decir que toda cultura es *histórica*, o que la historia es el *ámbito* o *cauce* de la cultura. En cambio, la filosofía no es histórica. Obviamente, se pueden conformar historias de la filosofía, pero filosofar no es algo intrahistórico (aun tratándose de la filosofía de la historia), sino que acaece en cada quien precisamente cuando tal persona se para a pensar, actividad humana que implica detener el curso de los acontecimientos históricos y, por tanto, trascender la historia y ser capaz, por eso mismo, de cambiarla. De subordinarse el hombre a la cultura, su fin sería temporal, pero el hombre no es tiempo (al menos, no es tiempo físico), pues –como enseñaba Aristóteles– pensar el tiempo no es tiempo<sup>18</sup>. El tiempo físico e histórico se piensa con un acto de la inteligencia, y éste no es temporal, sino una *presencia* de la mente no transida de temporalidad. La

<sup>12</sup> La cultura no es *naturaleza* sino, como decían los medievales, *continuatio naturae*. Las realidades de la naturaleza también son del ámbito de lo *útil*, como las culturales, pero los bienes de cultura suponen una ampliación del ámbito de lo útil. Además, de entre éstos hay que distinguir dos órdenes: los meramente *útiles* y los *artísticos* o estéticos. Los primeros sirven para obtener otros, mientras que los segundos se tienen como fines.

<sup>13</sup> Esta tesis es propia de GEHLEN, A. Cfr. su obra: *El Hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. F. –C. Vevia, Sígueme, Salamanca, 1987.

<sup>14</sup> La naturaleza depende de la acción divina como la cultura de la acción humana. Por eso la naturaleza es más permanente que la cultura.

<sup>15</sup> POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 278.

<sup>16</sup> Cfr. CASSIRER, E., *Las Ciencias de la Cultura*, F.C.E., México, 1951, pp. 68 –69.

<sup>17</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, II, Pamplona, Eunsa, 1985, lec. 8ª, epígrafe 1: *La primera operación intelectual y el comienzo de la filosofía*. La tesis contraria es propia del *historicismo*: «El historicismo sería aquella tesis, con un fuerte matiz sofístico (está en Protágoras), que sostiene que la verdad no ha sido siempre igual: que varía según las culturas». POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2002, p. 35.

<sup>18</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, l. IV, cap. 11, (BK, 218 a – 220 a).

presencia mental no es tiempo, sino acto, operación inmanente. Ahora bien, el hombre tampoco se reduce a esa presencia mental. En suma, el hombre es más que historia y, por eso, su fin no es la historia<sup>19</sup>.

Cualquier producto cultural se da en la historia, pero la historia no se llena; no llega a culminar por acumulación de ellos<sup>20</sup>. Además, ningún medio cultural es *culminar*, pues es claro que siempre se puede rectificar, reemplazar por otro, etc., asunto que no acaece con las verdades. Lo mismo ocurre con la totalidad de los medios, pues es imposible que éstos formen un conjunto cerrado<sup>21</sup>. Los artefactos culturales dependen de los *objetos pensados*, que son previos y condición de posibilidad de tales productos, pero no hay ni un último objeto pensado ni una última totalidad de ellos, pues las operaciones cognoscitivas que los piensan son susceptibles de ejercerse irrestrictamente y de formar cada vez más objetos. Lo que precede indica que el *pensar* es superior, previo y condición de posibilidad del *hacer*, y también, que el conocer es más interno o *esencial* al hombre que el producir. Además, el pensar mejora inevitablemente a la razón, pero no la cultura externa. De otro modo: la cultura no pertenece a la *esencia* humana, pero sí el crecimiento cognoscitivo; también el volitivo<sup>22</sup>. Por eso es evidente que el hombre no se puede subordinar a la cultura, pues si ésta no culmina, de supeditarse a ella, el hombre estaría constitutivamente abocado a la infelicidad<sup>23</sup>.

Asimismo, es claro que los productos culturales los *hace* el hombre; en cambio, las verdades no las hace, sino que se las *encuentra* o las *descubre*. Además, los medios culturales son *intercambiables* por otros, pues podemos disponer de unos o de otros. En cambio, las verdades son insustituibles. Además, no es posible que la felicidad humana se dé sin una determinada filosofía verdadera, al menos, sin el saber acerca de la propia verdad personal, o sea, del propio sentido. El *pensar* hace posibles nuevos objetos pensados, es decir *posibilidades lógicas*. El *hacer*, en cambio, hace posibles nuevos artefactos reales: *posibilidades reales artificiales*. Una posibilidad no equivale a la otra. Con todo, existe cierta semejanza entre *pensar* y *hacer*, pues ni el pensar es anterior al objeto pensado, ni el hacer a lo hecho, sino simultáneos, sólo que el pensar y lo pensado se dan sin tiempo físico, es decir, en *presencia*, mientras que el hacer y lo hecho se dan *al mismo tiempo*. Otro parecido estriba en

<sup>19</sup> De acuerdo con esta observación, las filosofías temporalistas (Marx, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Sartre, etc.) tienen un marcado déficit antropológico.

<sup>20</sup> Según esto, es claro que el *marxismo* es una futurología errónea. Esta ideología es, en definitiva, un culturalismo, porque mide al hombre por sus productos. Otro tanto, aunque en mayor medida, cabe decir del *liberalismo*.

<sup>21</sup> Así como en la realidad física nunca nada ha terminado de suceder, sino que todo está en constante cambio, movimiento, así en la cultura nada es definitivo.

<sup>22</sup> «Esencia» denota perfección. La esencia humana no es fija, sino creciente. La inteligencia y la voluntad son las dos únicas potencias humanas, las superiores, susceptibles de crecimiento irrestricto, porque carecen de soporte orgánico que limite dicho crecimiento. Este desarrollo se da en esas facultades merced a los *hábitos* y a las *virtudes*, respectivamente.

<sup>23</sup> Es patente que los productos culturales no colman las ansias de felicidad del corazón humano. Si se abusa de ellos aparece el estragamiento, que, claro está, no es felicitario. La denuncia de Kierkegaard al estadio que él llama *estético* es suficiente. Cfr: KIERKEGAARD, S., *La Enfermedad Mortal, Obras completas*, vol. XVI, p. 176, ed. francesa L'Orante, Paris, 1971.

lo siguiente: de igual modo que no todo lo pensado tiene el mismo valor, es decir, que las verdades son distintas según niveles, asimismo las formas culturales admiten grados<sup>24</sup>.

Cabe advertir también que la cultura se vincula y subordina a la *sociedad*, pues sin lo social la cultura carece de sentido: se produce cultura para la sociedad, pero la sociedad no es para la cultura. Ahora bien, si las formas culturales son graduadas, servirán más a la sociedad las mejores<sup>25</sup>. En cambio, el saber y la verdad de cada persona humana no se subordinan a lo social, porque cada quien es irreplicable, irremplazable por los demás, y superior a lo común del género humano. Añádese que todo lo cultural lo puede manejar el hombre, y que sin ese manejo la propia vida humana práctica no se abre camino. Pero carece de sentido manipular la verdad, sobre todo si se trata de la propia; es más, tal actitud es siempre contraproducente.

Por otra parte, los productos culturales permanecen durante cierto tiempo e ingresan en el ámbito del *pasado*<sup>26</sup>, formando parte de la *herencia* humana. En cambio, el pensar humano se da en *presente* y *no se hereda*. Así, los hábitos cognoscitivos humanos prácticos<sup>27</sup> hacen progresar la cultura, pero no garantizan la permanencia de ésta, ya que éstos no se transmiten por generación biológica, pues son inmateriales y dependen de cada persona. Por su parte, la *filosofía* no es un saber práctico, sino *teórico*, y se adquiere con *hábitos cognoscitivos teóricos*. Por eso, también por parte de su «sujeto» —entendiendo por tal los modos de conocer humanos que hacen posible el conocimiento de determinados temas— la filosofía no es cultura.

Se ha indicado que la cultura se encuadra en el ámbito del *pasado*. Sólo el hombre abre unas posibilidades culturales de cara al futuro y cierra o deja de lado otras. Esto indica que la cultura sirve al futuro sólo por intervención humana, lo cual significa que el *futuro* no es propio de la cultura, sino del hombre. Efectivamente, lo que más relevancia posee en la vida humana es el futuro (histórico y metahistórico), asunto que no caracteriza a lo cultural. Por eso, cuando en una sociedad la cultura prima sobre la filosofía tal comunidad deviene mítica, porque la referencia al pasado es propia del mito<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Seguramente el *derecho* es la forma cultural más alta, porque gobierna y regula a las demás. Si lo es, debe ser, como todas las demás, *continuatio naturae*, no *supressio naturae*. Por eso, el *derecho positivo*, que continúa la naturaleza humana, debe ser continuación del *derecho natural*, que es la *copia* de la naturaleza humana.

<sup>25</sup> Siguiendo con el ejemplo de la nota precedente, se puede decir que una sociedad poco jurificada, máxime aquella que no esté conformada según un estado de derecho, inhibirá en buena medida las acciones culturales humanas. Por eso, tener un derecho significa *tener la posibilidad* de realizar determinadas acciones de transformación cultural.

<sup>26</sup> «El pasado tiene especial relevancia para la construcción de la cultura humana; sin él, el carácter histórico de la cultura desaparecería». POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 270.

<sup>27</sup> Tales *hábitos* cognoscitivos de la razón (saber deliberar —*eubulia*—, saber juzgar en lo práctico —*synesis* y *gnome*—, y saber imperar o mandar las acciones— *prudencia*— son todos ellos *adquiridos*.

<sup>28</sup> En nuestra sociedad se pueden observar muchos elementos de cadencia mítica. Por ejemplo, en la búsqueda de razón de ser hombre en los restos fósiles de homínidos precedentes; en el estudio histórico ancestral del código genético; en el apego a las tradiciones culturales de indole regionalista, nacionalista, racista, etc.

Como los medios culturales no son necesarios, *la cultura es convencional*<sup>29</sup>. En cambio, *la verdad* (y la filosofía que la descubre) no lo es, sino *perenne*. Añádase que todo lo cultural es *simbólico*. Sin embargo, la *verdad* no puede ser simbólica porque es *enteramente intencional, remitente*. En efecto, lo propio del símbolo es que remite a lo simbolizado, pero no enteramente. Por eso alguien se puede quedar con los símbolos sin acceder a lo simbolizado. Sin embargo, la verdad conocida remite enteramente a lo real<sup>30</sup>. Añádase que muchas manifestaciones culturales no son racionales; es más, las hay irracionales. No obstante, la filosofía no se compagina bien con lo irracional, pues una filosofía irracionalista es, sencillamente, carente como filosofía, filosofía decadente, o su demolición<sup>31</sup>.

Cabe percatarse también de que, la actual tendencia a la uniformidad cultural provoca una sociedad *masificada*<sup>32</sup>. Sin embargo, el aprecio por la filosofía siempre ha sido de pocos. Con todo, a pesar de la actual tendencia a una cultura *globalizada*<sup>33</sup>, las manifestaciones culturales han sido y siguen siendo plurales. Es más, en los países más desarrollados, aquéllos que cuentan con mayor abundancia de medios culturales, y más sofisticados, da la impresión de que unos no casan con los otros<sup>34</sup>, y de que la tarea de ordenarlos entre sí parece desbordante, lo cual produce cierta sensación de desasosiego, apatía, etc. En cambio, si la filosofía busca la verdad respecto de cada realidad, ésta no podrá ser sino *una*, y la evidencia conocida sobre lo real impelerá a asentir, por fuerza, a todo hombre. Desde este punto de vista, el *pluralismo* cultural de nuestro tiempo (que afecta a la ética, al derecho, etc.) parece opuesto a la ancestral *tendencia unificante* de la filosofía.

Por otro lado, si se atiende a los «resultados», también observamos diferencias entre la cultura y la razón humana. Es obvio que cualquier medio cultural está sometido a la *falibilidad*<sup>35</sup>. En cambio, la verdad no lo está, sino que es precisamente lo opuesto al error. Esto es así porque la cultura depende de la *acción* externa humana y ésta es falible. Sin

<sup>29</sup> Lo más convencional de entre lo que el hombre hace es el *lenguaje*. Por eso, es la primera *práxis* y condición de posibilidad de todas las demás. En efecto, sin ella no es posible el *trabajo*, y sin éste no ha lugar para la *cultura*. En consecuencia, lo que se puede plasmar lingüísticamente (libros, CD, internet, etc.) es la mayor manifestación cultural.

<sup>30</sup> No es acorde con esto la tesis de Peirce, padre del pragmatismo, quien considera que el objeto conocido (y el hombre mismo) es un signo. Cfr: BARRENA, S. y NUBIOLA, J., «Antropología Pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento», *Propuestas Antropológicas del siglo XX* (II), Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 39–58.

<sup>31</sup> El *irracionalismo* como corriente filosófica no es sino la crisis del pensamiento, de la filosofía. En este sentido Nietzsche parece ratificar de hecho la tesis de Hegel, afirmada en su cátedra de Berlín, según la cual, tras él, el futuro sería la locura.

<sup>32</sup> Esto ya lo advirtió Ortega en su libro más famoso: *La Rebelión de las Masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.

<sup>33</sup> La manifestación más digna de esa globalización cultural la constituyen las declaraciones de derechos internacionales, porque, como se ha anotado, el derecho es la forma superior de cultura. La peor, en cambio, sería la aprobación internacional de normas contrarias al mismo hombre.

<sup>34</sup> Eso ocurre, por ejemplo, con las mismas leyes. Así, si se acepta que el adulterio es un contrato, esta ley resulta contradictoria con las exigencias propias del resto de los contratos, ya que éstos requieren la unicidad. Con otro ejemplo, si se admite la ley del «divorcio express», esa ley pasa a ser equivalente a la ancestral y discriminadora ley del repudio que, obviamente, no es legal (la distinción estriba en que la antigua ley sólo les estaba permitida a los varones, mientras que la actual se permite a varones y mujeres).

<sup>35</sup> Por eso, si un método filosófico —como el de Popper— se centra en la *falsabilidad*, es claro que se encuadra en el uso de la *razón práctica*, no en la teórica, y que su objeto de estudio será ante todo lo cultural.

embargo, la verdad conocida depende del *acto de conocer*, y éste no es falible, pues conoce siempre. En efecto, los actos de conocer no se equivocan, pues conocen en la medida de la luz del acto. Quien se equivoca es la persona humana, y no precisamente por ejercer demasiado su conocer, sino por cortarle prematuramente las alas<sup>36</sup>.

Es la persona humana la que *constituye* las acciones externas que ella obra, mientras que *no es constituyente* de su conocer, pues éste se ejerce tal como él es, no como quiere la persona humana que sea. En este sentido cabe decir que el conocer humano es más *autónomo*, mientras que la acción humana externa es *dependiente* del sujeto. En su hacerse, la obra cultural tiene entera dependencia respecto de su productor. En cambio, el filósofo no es productor o responsable de las ideas que se le ocurren. A alguien no se le puede medir por lo que piensa a menos que acepte o quiera eso que ha pensado. Se le puede medir, en cambio, por sus querer y hacer. Por lo demás, es clásico afirmar que lo cultural es *externo*, pues permanece en materia exterior, mientras que lo pensado es *inmanente* al pensar<sup>37</sup>.

## 2. Los déficits humanos del culturalismo

Se acaba de notar que la filosofía no es cultura, pues es más alta que aquella, ya que depende en exclusiva del *pensar*, mientras que la cultura depende en buena medida del *hacer*, el cual es inferior al saber. Esto indica que conocer es condición de posibilidad y fin del hacer y, consecuentemente, que la cultura, por inferior, debe subordinarse a la filosofía. Con todo, hay quienes sostienen la opinión contraria. Atendamos a su propuesta y consideremos las implicaciones humanas negativas que alberga.

Si se considera que la cultura es lo dominante en la vida humana, la *libertad* personal se esfuma, pues si lo que cada hombre hace está regido por el entorno cultural, su acción estará determinada. Obviamente, de acuerdo con este férreo esquema, la *moral* humana pierde sentido, pues ésta no es posible sin libertad personal. Ahora bien, si la libertad es un rasgo distintivo de la *intimidad* personal humana, y la moral es la *manifestación* superior del hombre, la interpretación culturalista de la acción humana comporta una negación de la *ética* y de su raíz: la *antropología*. Esta carencia también se puede detectar desde otro punto de vista: si la cultura no es ni persona ni acción humana ninguna, sostener la primacía de lo cultural sobre cada hombre comporta aceptar la *despersonalización* del hombre y la *privación ética* de su acción<sup>38</sup>. Por su parte, si a nivel social todo es cultura, incurrimos en fanatismo o *totalitarismo*, pues es obvio que se deberá supeditar la libertad personal

<sup>36</sup> La persona se equivoca cuando no acepta lo que su acto de conocer le ofrece; cuando le pide más o menos de lo que él conoce.

<sup>37</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. IX, cp. 8 (BK 1050 a 30-36); *De Anima*, l. III, cp. 4 (BK 929 b 25-26); cp. 7 (BK 431 a 4-7); cp. 8 (BK 431 b 20-28); cp. 10 (BK 433 b 22-27); *Física*, l. III, cp. 3 (BK 202 a 13-14), etc.

<sup>38</sup> Por ejemplo, si se considera que el lenguaje es *trascendental*, es decir, que los hombres son inferiores y están subordinados a él (tesis de Gadamer), la antropología y ética resultantes son problemáticas. Cfr. FERNÁNDEZ-LABASTIDA, F., «Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de H-G Gadamer», *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 55-76.

de cada quien a la cultura vigente. Es la tendencia a considerar lo cultural como más importante que al propio hombre, una especie de idolatría —ya muy antigua—, que es errónea, sencillamente porque lo cultural no es absoluto sino *relativo*.

De tener en cuenta que voces autorizadas han calificado a nuestra cultura como una «cultura de muerte»<sup>39</sup>, esa sentencia recobra ahora sentido al notar que lo más nuclear del hombre —la *intimidad*— y su manifestación más destacada —la *ética*— están heridas de muerte para quien acepte el *culturalismo*, pues esta aprobación comporta la pérdida del propio sentido personal y de la propia acción humana al subordinarlos a la cultura dominante. En efecto, los *medios* culturales son para la *acción* humana, no a la inversa<sup>40</sup>. La acción es para la mejora intrínseca del hombre, es decir, para su crecimiento en humanidad, que estriba en el desarrollo *ético*. Y la ética es para la *persona*, no al revés. ¿Para qué de cada persona? Para que la intimidad personal de cada quien no encuentre impedimentos en las facultades superiores humanas (inteligencia y voluntad) a la hora de manifestarse como la persona que es y está llamada a ser.

Por otra parte, si la clave de lo humano se condensa en su *hacer* cultural, tesis distintiva del *culturalismo* contemporáneo, esta propuesta —frente a lo que se pretende— no dista tanto como podía parecer de la tesis central de la filosofía moderna respecto del hombre, pues —como es sabido— tal doctrina primaba del hombre sobre todo su *acción*, en definitiva su *obrar*<sup>41</sup>, en contraposición a la clásica, que ponía lo distintivo humano en el *ser*. Según ese nuevo modelo, es secundario que la operatividad se cifre en la acción laboral, lúdica, lingüística, etc., aunque a un campo lo haga prosperar la refinada técnica<sup>42</sup>, a otro el confort o bienestar<sup>43</sup> y a otro la muy cuidada retórica<sup>44</sup>. Si el *ser* del hombre se reduce a su *obrar*, la antropología subyacente, se quiera o no, es moderna.

De la tesis precedente surge la mentalidad de que un hombre vale lo que valen sus producciones, opinión afín a la del *pragmatismo*, que incluye la llamada *ética consecuen-*

<sup>39</sup> Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n° 9; *Oración para el primer año de preparación del gran jubileo del 2000*; etc.

<sup>40</sup> Por eso, el cuidado de la cultura debe ser encomendado al hombre, no a la inversa, pues de incurrir en ese error, la cultura se vuelve contra el hombre (léase, por ejemplo, aborto, fecundación *in vitro*, inseminación artificial, clonación, eutanasia, etc.).

<sup>41</sup> En este sentido, vale la afirmación heideggeriana según la cual el concepto de cultura sólo pudo aparecer en el pensar moderno. Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Zeit des Weltbildes*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, pp. 69–70; Nietzsche, Neske, Pfulligen, 1961, I: 179, 412; II: 49,76, 107, 412, 424, 426–7.

<sup>42</sup> En nuestro tiempo, la cultura está subordinada a la *técnica*. Por eso es vigente culturalmente lo que la técnica hace posible. Ahora bien, esta misma técnica se escapa al control humano, lo cual, lejos de proteger al hombre, lo subordina a la técnica y ofrece un panorama futuro imprevisible cuando no sombrío.

<sup>43</sup> El excesivo bienestar es anticultural, pues ya se ha indicado que el desarrollo cultural no es viable sin esfuerzo. Esto se puede ver desde el punto de vista del fin de la cultura. En efecto, si el fin de ésta es la sociedad, la llamada *sociedad de consumo*, a lo que apunta el confort, es asociataria, porque el consumo unilateral no congrega sino que aísla.

<sup>44</sup> En eso estriban, en buena medida, nuestras actuales publicidad y propaganda. Se trata de la actual «cultura de la imagen». En ella se busca la fama, el brillo; no el fondo. Además, el bombardeo de provocativas imágenes excitan sensaciones afectivas sensibles fuertes ante realidades insignificantes. En cambio, el afecto por la verdad —como decía Hegel— es la más fría de las pasiones. Pero, precisamente por ello, no es efímera, pues no corre el peligro de desaparecer al enfriarse y, además, versa sobre realidades importantes.

do<sup>45</sup>. Sin embargo, el hombre ni es, ni puede ser un producto de sus manos. Sostener lo contrario es, en rigor, *ateísmo*. Por eso, no es de extrañar que las sociedades occidentales que incurren en este error antropológico estén aquejadas de un deplorable proceso de *secularización*<sup>46</sup>.

Si en una época se encumbra la cultura por encima del resto de lo humano, estamos ante un periodo histórico semejante a la Edad Moderna, caracterizada por el «mito del progreso indefinido» y por el «optimismo ilustrado» e «idealista». Pero como éstos sucumbieron con el *existencialismo*, en la postmodernidad la visión de la cultura ya no es esperanzada. En efecto, así como ese movimiento cerró las esperanzas del moderno idealismo entendiéndolo al hombre como un ser para la muerte, así la *postmodernidad* abdica de las ansias idealistas de plenitud de sentido aceptando en buena medida la ausencia de sentido del ser humano<sup>47</sup>. Por eso, no es de extrañar que su pseudofilosofía se refugie como fuente inspiradora en el nihilismo nietzscheano<sup>48</sup>.

La cultura es fruto del respecto que el hombre guarda con el mundo mediante su acción productiva. Pero es obvio que el hombre no se limita a convivir con las realidades intramundanas por él elaboradas, pues, por lo pronto, es manifiesto que está abierto a la *naturalidad* física, a su propia *esencia* humana, al *fundamento* de la realidad externa (los *actos de ser*), a su propia intimidad personal (su *acto de ser* personal), y a las demás personas (*actos de ser* personales). Y es claro también que ninguna de esas realidades se puede producir. Por eso, en la cultura no cabe encontrar ni la *filosofía de la naturaleza*, ni la *ética*, ni la *metafísica*, ni la *antropología* que alcanza a conocer la intimidad humana<sup>49</sup>.

Como se ha indicado, la cultura se forma con la *razón práctica*. Esta vertiente de la razón ha sido muy encumbrada en la filosofía contemporánea (Peirce, el último Heidegger, el segundo Wittgenstein, Gadamer, Habermas, etc.), y lo sigue siendo en la actualidad (Rescher, Putnam, Rorty, Vattimo, Derridá, Berti, etc.). Pero si todo es razón práctica, entonces, o no cabe *metafísica*, es decir, búsqueda de los fundamentos reales, o ésta adolece, en rigor, de fundamentación, pues las realidades fundantes no están sometidas a la acción humana. Tampoco cabe *antropología de la intimidad* —se prescinde, asimismo, del acceso de ésta a la trascendencia—. De modo que, pretendiendo ganar en lo práctico, parece que se ha perdido lo más relevante: los fundamentos de la realidad y el sentido personal íntimo y su apertura íntima a la trascendencia. En este sentido cabe decir que si la cultura y su comprensión hermenéutica se tornan autónomas, lo radical del hombre deviene esclavo.

<sup>45</sup> Si el hombre se forma por la cultura, se hace a sí mismo como un producto cultural. Como todo producto cultural es un *signo*, hay que buscar a quién remite. Ahora bien, es obvio que ese signo remite al productor del signo. En la medida en que se acepta la autorreferencia se inhibe la heteroreferencia. Por eso, no es de extrañar que ciertos pragmatistas, que se consideran «realistas», sean materialistas.

<sup>46</sup> Cfr. por ejemplo: JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, cap. V; BENEDICTO XVI, *Discurso a la Comisión preparatoria de la III Asamblea Ecueménica Europea*.

<sup>47</sup> Cfr. por ejemplo, FOUCAULT, M., *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, 1974.

<sup>48</sup> Cfr. POLO, L., *Nietzsche como...; op.cit.*, cap. VIII, epígrafe 1: *Algunas versiones postmodernas de Nietzsche*.

<sup>49</sup> A este tipo de antropología cabe llamar *trascendental*. Como la antropología cultural no alcanza la intimidad humana, por mucho que hable del hombre, es reductiva.

Por otra parte, como la acción cultural es una manifestación humana periférica, es decir, menos unida o intrínseca a la persona humana como, por ejemplo, la ética, la mentalidad culturalista sobre el hombre tiende a ser más *superficial*. Además, como lo humano que se corresponde afectivamente con los productos culturales son en buena medida los *sentimientos sensibles*, la sociedad del culturalismo tiende a ser *sentimental*. No es, pues, de extrañar que en una sociedad con estas características el humanismo –y sobre todo la filosofía– estén en retirada, arrinconados a algunos anómalos y privados cenáculos<sup>50</sup>.

Si –como se ha indicado– con la cultura el hombre continúa la naturaleza, la tarea de la cultura será no depauperar lo natural, sino precisamente «cultivarla», es decir, sacarle más partido. El hombre saca mayor rendimiento a la naturaleza porque no se conforma con el que ella le ofrece. A la par, si el hombre añade, esto indica que el hombre no es naturaleza, sino superior a ella<sup>51</sup>. Por tanto, que el fin humano no está en la naturaleza. Además, como lo que añade –la cultura– depende del hombre, el fin humano tampoco radica en la cultura, sino a la inversa<sup>52</sup>. Por lo demás, las acciones culturales están imbricadas con actos internos humanos que redundan en su propio beneficio o perjuicio (*virtudes* o *vicios*). De otro modo: la cultura externa es para que el hombre «se cultive» internamente. Atendamos a este extremo.

### 3. ¿Es la filosofía para la cultura o la cultura para la filosofía?

Aristóteles decía que la música no es para quien la hace, sino para quien escucha<sup>53</sup>. Eso es así porque hacer música es una actividad práctica, mientras que escucharla es una actividad cognoscitiva, teórica, y el Estagirita descubrió que conocer (*praxis* inmanente) es superior a hacer (*praxis* transitiva), hasta el punto que consideró que «la teoría es la forma más alta de vida»<sup>54</sup>. Si la música es para el que la oye, la cultura es para el que la piensa. Esto indica que la cultura se debe subordinar al pensar, no a la inversa, es decir, que el hacer es para el saber, pues hacer por hacer carece de sentido. En efecto, si el hacer no nos lleva a mejorar intrínsecamente (por medio de *hábitos* de la razón y *virtudes* de la voluntad) constituye un impedimento para nuestra progresiva humanización.

Como se puede apreciar en lo que se ha indicado, en el hombre se dan varios niveles de realidad que están engarzados entre sí formando parejas, a las cuales podemos

<sup>50</sup> Por estos problemas aludidos no es extraño que la Iglesia considere desde el Concilio Vaticano II a la cultura como uno de los problemas más urgentes. Cfr. *Gaudium et spes*, nº 46.

<sup>51</sup> Esa neta indicación de que el hombre no es intramundano apela a la *espiritualidad* humana y, consecuentemente, a su *inmortalidad*.

<sup>52</sup> Esa distinción se puede encontrar en SIMMEL, G., *Philosophische Kultur: über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*, Wagenbach, Berlín, 1986.

<sup>53</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, l. VIII, cap. 4, (BK 1339 a b).

<sup>54</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6 –7).

llamar *dualidades* (por ejemplo: cultura-acción, o sea, hecho-hacer<sup>55</sup>; acción externa-crecimiento interno, es decir, conducta-virtud<sup>56</sup>; crecimiento interno-intimidad personal, a saber, ética-antropología<sup>57</sup>, etc.). Todas ellas se caracterizan por estar conformadas por un miembro inferior y otro superior, el cual entra a su vez a formar parte como miembro inferior de una dualidad humana más elevada.

En su ejercicio la razón es más interna al hombre que la cultura, pues la cultura resulta de las *acciones transitivas* humanas, mientras que la filosofía depende de sus *operaciones immanentes*. La distinción entre estos actos es de niveles. En unos y otros cabe mayor o menor perfección. Hay acciones productivas más perfectas que otras y hay actos de conocer más cognoscitivos que otros. A la par, los más cognoscitivos son más intrínsecos o cercanos a la intimidad humana. Por eso, la diversidad de las disciplinas filosóficas que ellos permiten también se mide por la mayor o menor cercanía a la intimidad personal<sup>58</sup>. Como los saberes filosóficos más internos son superiores a los externos, los menores se deben subordinar a los superiores.

De lo que precede se puede entrever que la *cultura* debe servir a la *ética* y, consecuentemente, que una cultura será mejor en la medida en que mejor la sirva<sup>59</sup>. A su vez, la ética debe subordinarse a la *antropología*, y también se puede sostener que una ética será más válida en la medida en que más respete al ser personal humano<sup>60</sup>. De no mantener esa subordinación, aparece el *relativismo* en cada disciplina. En la actualidad, éste campea a sus anchas en gnoseología y defiende que «la verdad es relativa». La sentencia se puede completar diciendo «...es relativa al hombre», como afirmó Protágoras<sup>61</sup>; o «... es relativa a la cultura», como escribió Spengler<sup>62</sup> y se reitera en la actualidad; o «...es relativa a la

<sup>55</sup> De esta dualidad, es claro que Marx daba más relevancia a lo *hecho*, mientras que Nietzsche otorgaba más importancia al *hacer*. Además, para ambos autores la acción humana productiva no es libre sino necesaria, determinada en un caso por las condiciones económicas y en otro por el *fatum*. Son dos visiones materialistas del hombre que suprimen su libertad; pero el materialismo marxista es más burdo que el nietzscheano, porque no repara en el valor de la misma acción transformadora humana.

<sup>56</sup> Son representativas del miembro inferior de esta dualidad, del *actuar*, la filosofía de Ockham, Peirce, etc. En cambio, del miembro superior, lo es el pensamiento de Tomás de Aquino, muy centrado en los *hábitos* y las *virtudes*. Cfr. respecto de este punto en el Aquinate: GRABMANN, M., *La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino*, Poblet, Buenos Aires, 1948.

<sup>57</sup> Ejemplificando se puede decir que la primacía de la *ética* se puede encontrar en las filosofías de Kant, Levinas, etc., mientras que la de la *antropología* se halla en Marcel, Buber, etc.

<sup>58</sup> Así, por ejemplo, la *filosofía de la naturaleza*, que se conoce con unos *actos* de la razón, es más lejana que la *teoría del conocimiento*, que se conoce mediante ciertos *hábitos* cognoscitivos adquiridos, pues los hábitos, como perfección de la potencia, son más inherentes a ella. A su vez, la gnoseología es menos cercana a la intimidad personal que la *ética*, que depende de la *sindéresis*, un hábito innato; y ésta lo es menos que la *antropología*, que depende del hábito superior, el de *sabiduría*.

<sup>59</sup> Así, una forma cultural como es el derecho debe supeditarse a la ética, no a la inversa. En este sentido «sólo la subordinación sistemática de la filosofía de la cultura a la ética, puede librarnos de la idolatría del historicismo», DEMPFF, A., *Filosofía de la Cultura*, Revista de Occidente, Madrid, 1933, p. 14.

<sup>60</sup> En este marco se puede apreciar que la «ética» que defiende, por ejemplo, el aborto, es menos ética, o no es ética, que la que defiende la vida, porque no se supedita a la antropología, que defiende al ser humano en su integridad, también con su vida corpórea.

<sup>61</sup> «El hombre es la medida de todas las cosas». SEXTO EMPÍRICO, *Hipótesis pirrónicas*, I, 216; PLATÓN, *Cratilo*, 385 e; *Teeteto*, 166 d.

<sup>62</sup> Cfr: SPENGLER, O., *La Decadencia de Occidente*, Madrid, 1934, Introd., p. 8.

sociedad», como postuló Durkheim<sup>63</sup>, etc. Esbozar una lista de los actuales defensores de esta tesis comprometería la extensión de este trabajo. Además, tal relativismo se suele extender a todo ámbito del saber.

Sin embargo, la hipótesis relativista tiene en su contra varios puntos centrales. Uno es de actitud, a saber, que la defensa de que la verdad, la ética, la antropología, etc., sean relativas se sostiene de un modo absoluto. Se trata, pues, del *absolutismo del relativismo*. De manera que sólo como excepción a la regla general que menta, se toma el relativismo a sí mismo como válido: Otra crítica, derivada de la precedente, es que se da una contradicción entre el contenido de la tesis y la defensa de ella. Por eso, en rigor, el relativista niega –como percibió Aristóteles– el principio de contradicción<sup>64</sup>. En suma, esa tesis presenta una contradicción interna, pues si todo es relativo, esa afirmación también lo es, aunque se intente imponer de modo categórico como la única válida.

Ahora bien, una cosa es el *relativismo cultural* y otra la *relatividad de lo cultural*. La primera expresión es incorrecta; la segunda, en cambio, es correcta. En efecto, la primera defiende que toda manifestación cultural es igualmente válida, aceptable, relevante, y eso es erróneo. Además, como lo cultural es en cierto modo independiente del hombre<sup>65</sup>, pero no enteramente, hay que vincular la cultura con la ética. Por tanto, es claro que el *relativismo cultural* es inaceptable, sencillamente porque también lo es el *relativismo ético*. A su vez, éste no se debe aceptar porque es erróneo el *relativismo antropológico*. En efecto, no cualquier concepción del hombre es válida, y entre las que lo son, unas son más acertadas que otras. La *ética* es el único vínculo posible de cohesión de la *sociedad*, y la clave de la ética es la *virtud*. De modo que será mejor aquella cultura que más favorezca el ejercicio y desarrollo de las virtudes. Se habla aquí de virtudes en plural porque todas éstas están engarzadas, hasta el punto de que no cabe una sin las demás<sup>66</sup>.

La ética engarza con la cultura simplemente porque una ética sin cultura recorta el ámbito de sus bienes, de sus normas o deberes a ejercer, y de sus virtudes a incrementar. «Si los procedimientos formales violentan la naturaleza de los agentes culturales, hay que denunciar eso como antiético y, a la larga, como anticultural, porque si la cultura afecta a la capacidad humana, en vez de continuarla, se está matando la gallina de los huevos de oro... Cuando la cultura atenta contra la dignidad del hombre, está en trance de muerte, se debilita desde dentro necesariamente. Al final se derrumba, como la famosa estatua de los pies de barro»<sup>67</sup>. Sólo el hombre puede aportar irrestrictamente, porque cada persona

<sup>63</sup> Cfr: DURKHEIM, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, p. 444.

<sup>64</sup> Cfr. *Metafísica*, I. IV, cap. 3. (BK 1005 a 19-1005 b 35).

<sup>65</sup> Esta opinión la defendió Popper, llamando a lo cultural «tercer mundo», separándolo del «primero», el de los objetos físicos, y del «segundo», el de los estados de conciencia. Cfr: POPPER, K., «Epistemología sin sujeto cognoscente», en *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Técnos, Madrid, 1967, cap. 3, pp. 106-120.

<sup>66</sup> Por eso, ante la aprobación de cualquier norma legislativa (por ejemplo el matrimonio homosexual) hay que plantear si esa conducta favorece el incremento de todas las virtudes: templanza, fortaleza, honradez, lealtad, fidelidad, etc. En caso contrario, no estamos ante una «recta» manifestación cultural, sino ante una forma de culturalismo.

<sup>67</sup> POLO, L., *Quién es el Hombre*, Rialp, Madrid, 2003, pp. 182-3. Por eso tienen razón, por ejemplo, los civilistas que sostienen que las leyes no se deben desvincular de las normas éticas, pues cuando se aíslan de ellas, constituyen una bomba de relojería de cara a un futuro no muy lejano.

humana es un *dar*, un *amor* personal. A la par, sólo quien se sabe persona aporta, trabaja, y su trabajo manifiesta su amar personal y a él se encamina.

Si la filosofía se describe desde antaño como «amor a la sabiduría», y la cultura se suele describir como «aprecio cuidadoso por lo elaborado», cabe preguntar en cuál de los dos amores la persona está más implicada. Decía Aristóteles que la forma más alta de amistad es la que media entre personas, no la que hace referencia a las cosas<sup>68</sup>. Con todo, la amistad con las personas tiene un norte, el *amor a la sabiduría*, porque no hay verdadera amistad si ésta no busca la verdad<sup>69</sup>. En suma, si —retomando el encabezado de este trabajo— se pregunta si la filosofía es cultura, la respuesta es que «la filosofía... no forma parte de la cultura»<sup>70</sup>. Si se indaga el por qué de tan contundente afirmación, cabe decir que *en la filosofía el existente está enteramente comprometido, mientras que en la cultura no. La filosofía no es cultura porque la persona no lo es\**.

## Bibliografía

AA.VV., *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1998.

AA.VV., *Filosofía de la cultura*, IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica, Universidad de Valencia, Valencia, 2001.

ARISTÓTELES, *De Anima*.

....., *Ética a Nicómaco*.

....., *Física*.

....., *Metafísica*.

....., *Política*.

---

<sup>68</sup> «Los amigos se necesitan en la prosperidad y en el infortunio, puesto que el desgraciado necesita bienhechores, y el afortunado personas a quienes hacer bien. Es absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, (BK 1170 a 13–17).

<sup>69</sup> *Cfr.* mi trabajo: «La amistad y el hábito de sabiduría», *Sapientia*, LX, 218, (2006), pp. 381–393.

<sup>70</sup> POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, II..., *op. cit.*, p. 69. En otra obra añade: «La filosofía no es cultura, pues no tiene obra externa. Los libros sólo son signos, no ficciones... La filosofía es algo más íntimo, es lo más radical». *Quién es el hombre...*, *op. cit.*, p. 188.

\* Artículo recibido: 7 de octubre de 2008. Aceptado: 11 de noviembre de 2008.

ARREGUI, JORGE V. (ED.), «Debate sobre las antropologías», en *Themata*, 35 (pp. 67 –136).

BARRENA, SARA, Y NUBIOLA, JAIME, «Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento», en *Propuestas antropológicas del siglo XX*, I (pp. 39 –58), Eunsa, Pamplona, 2007.

BENEDICTO XVI, *Discurso a la Comisión preparatoria de la III Asamblea Ecueménica Europea*.

CASSIRER, ERNST, *Las ciencias de la cultura*, F.C.E., México, 1951.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*.

DEMPF, ALOIS, *Filosofía de la cultura*, Revista de Occidente, Madrid, 1933.

DERISI, OCTAVIO, *Filosofía de la cultura y de los valores*, Emecé, Buenos Aires, 1963.

DILTHEY, WILHELM, *Introducción a las ciencias del espíritu*, F.C.E., México, 1949.

DURKHEIM, ÉMILE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968.

FERNÁNDEZ –LABASTIDA, FRANCISCO, «Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de H –G. Gadamer», en *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (pp. 55 –76).

FOUCAULT, MICHEL, *Entre filosofía y literatura: obras esenciales*, trad. de M. Morey, Paidós, Barcelona, 1999.

....., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1974.

GEHLEN, ARNOLD, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. de F. –C. Vevia, Sígueme, Salamanca, 1987.

GRABMANN, MARTIN, *La filosofía de la cultura de santo Tomás de Aquino*, Poblet, Buenos Aires, 1948.

HEIDEGGER, MARTIN, *Die Zeit des Wethhildes*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1950.

....., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.

JUAN PABLO II, *Don y misterio*.

....., *Ecclesia in Europa*.

....., *Oración para el primer año de preparación del gran jubileo del 2000*.

KIERKEGAARD, SOREN, *La maladie à la mort*, en *Oeuvres Complètes*, vol. XVI, L'Orante, Paris, 1971.

LITT, THEODORE, *L'individu et la communauté : fondement philosophique de la culture*, L'Age de l'Homme, París, 1991.

LLANO, CARLOS, *Sobre la idea práctica*, Eunsa, Pamplona, 2007.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.

PLATÓN, *Cratilo*.

....., *Teeteto*.

POLO, LEONARDO, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984–1985.

....., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2002.

....., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.

....., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 2005.

POPPER, KARL, «Epistemología sin sujeto cognoscente», en *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1967.

SCARPONI, CARLOS ALBERTO, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain*, UCA, Buenos Aires, 1996.

SELLÉS, JUAN FERNANDO, «La amistad y el hábito de la sabiduría», en *Sapientia*, LX, 218 (pp. 381–393).

....., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis pirrónicas*.

SIMMEL, GEORG, *Philosophische Kultur: über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*, Wagenbach, Berlín, 1986.

SPENGLER, OSWALD, *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1934.