



A propósito de territorios y fronteras en filosofía de la cultura

On Territories and Frontiers in the Philosophy of Culture

María Eugenia Borsani

En-claves del Pensamiento, vol. II, núm. 3, enero - junio, 2008, pp. 11-26
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México
Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

A PROPÓSITO DE TERRITORIOS Y FRONTERAS EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA*

MARÍA EUGENIA BORSANI**

Resumen

El artículo tematiza, en un primer tramo, la práctica demarcatoria de campos de saber en la que, lamentablemente, estamos entrenados. Como segundo tramo del trayecto traslada tales reflexiones de cara a la filosofía de la cultura, indagando en uno de sus hitos fundacionales para concluir en la desterritorialización del saber de la filosofía de la cultura. Se apuesta, así, a que se reconozca el campo de filosofía de la cultura como predio del cosmopolitismo, ecumenismo teórico y temático por excelencia, crisol de procedencias, ejemplo de complementariedad de escuelas y problemáticas por entender que su marca distintiva es la empeñada desterritorialización de su ámbito objetual ya que tal “objeto” —la cultura— es inasible, indisciplinado e indisciplinable.

Palabras clave: Filosofía de la cultura, disciplina, límites, ecumenismo teórico, complementariedad, ámbito objetual, desterritorialización.

* Esta temática se presentó en oportunidad de la conferencia magistral de apertura del Simposio “Filosofía de la Cultura”, en el marco del XIV Congreso Internacional de Filosofía, Asociación Filosófica de México, Mazatlán, 2007.

** Profesora e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén-Argentina

Abstract

In its first section, the article deals with the delimitation of the fields of knowledge in which, unfortunately, we are trained. The second section expands on these reflections in the light of the Philosophy of Culture, inquiring into one of its foundational milestones to conclude in the de-territorialization of the knowledge of the Philosophy of Culture. The objective is the recognition of the Philosophy of Culture as a field of cosmopolitanism, a theoretical ecumenism, thematic par excellence, a melting pot of origins, an example of supplementary schools and sets of problems, considering that its distinctive feature is the stubbornness of its as such “object” —culture— that is unseizable, undisciplined and undisciplinable.

Key words: Philosophy of culture, discipline, limits, theoretical ecumenism, complementarity, de-territorialization, objective field.

El título de este artículo está inspirado, precisamente, en aquello que hace ya un tiempo viene inquietándome y que tiene que ver, por una parte, con la denominación de este ámbito del quehacer filosófico: filosofía de “la cultura”, en tanto se trata de un campo relativamente nuevo y, por la otra, me pregunto si acaso es dable pensar que nos hallamos ante una situación paradójica en lo que hace a su propia constitución.

Así, un primer tramo del recorrido tematiza, en general, la práctica demarcatoria de campos de saber en la que, muy a mi pesar, estamos entrenados. A continuación, y como sedo tramo del trayecto trasladaré tales reflexiones de cara a nuestro tema, indagando en uno de sus hitos fundacionales y concluiré en la desterritorialización del saber de la filosofía de la cultura .

Primer tramo: ¿Fronteras disciplinares en el siglo XXI?

Pareciera que todo campo del saber está territorialmente segmentado en parcelas, con genuinos custodios en cada uno de sus márgenes y que toda intrusión en predios ajenos no es muy bien vista sin la debida autorización de sus genuinos propietarios, quienes a su vez han sido ya reconocidos por su propia comunidad académica.

IncurSIONAR en jurisdicción ajena resulta un acto de impertinencia y si eso ocurre, sólo puede aceptarse en nombre de esas complejas tramas de interdisciplinariedad, transdisciplinariedad, multidisciplinariedad.

Esto es, se permite transitar por zona de una disciplina ajena siempre y cuando se presente debido pasaporte con autorización para el paso, lo que supone a su vez mantener cuidada la frontera y controlar a quienes, provenientes de otros ámbitos, se interesan por cuestiones que ocurren en terrenos colindantes. Así, llegan a nuestros días criterios clasificatorios y taxonomías de lo más variadas: ciencias físico-naturales *versus* ciencias sociales y humanas, ciencias fácticas *versus* ciencias histórico-hermenéuticas, o —para usar un léxico más ajustado a nuestro presente— ciencias duras *versus* ciencias blandas. Pero nótese que en ese encuentro, que connota separación, distinción, diferenciación, no se extingue. Distintas maneras de denominarlas pero manteniendo la escisión, el borde, un límite divisorio considerado casi natural. Escisión diseñada desde la epistemología y filosofía de las ciencias, abocadas, entre otras cuestiones, al ordenamiento y clasificación del saber respondiendo, a su vez, a determinados patrones valorativos plasmados en la disciplinante práctica clasificatoria.

Un prestigioso filósofo contemporáneo expresó que:

[...] las disciplinas no existen. No hay disciplinas; no hay ramas del saber o, más bien de la investigación: sólo hay problemas y el impulso de resolverlos. Una disciplina tal como la botánica [...] es, sostengo, una mera unidad administrativa. Los administradores de las universidades tienen un trabajo difícil [...], y les resulta muy conveniente trabajar con el supuesto de que existen ciertas disciplinas con sus nombres, con cátedras vinculadas a ellas, a ocupar por expertos en esas disciplinas.¹

Estas palabras, ciertamente provocativas, que bien podrían adjudicárseles a Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Jacques Derrida, R. Rorty u otros filósofos —tenidos ligeramente por posmetafísicos, postestructuralistas, posmodernos, entre muchos más “post”— fueron dichas por Karl Popper en 1956 en la reunión de The Fellows of the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences en California. Resultan sorprendentes expresiones de este tipo en boca de un racionalista, al comenzar sus clases de Método científico, asignatura que, a su vez, él declara inexistente, un mito. Popper sostiene que “la ciencia no es sólo, como el arte y la literatura, una aventura del espíritu humano, sino que entre las artes creativas es quizá la más humana: llena de fallos e imprevisiones humanas [...] La ciencia no tiene autoridad. No es el producto mágico de lo dado, los datos, las observaciones. No es un evangelio de verdad”.²

¹ Vid. Karl Popper, *Realismo y el objetivo de las ciencias*. Madrid, Tecnos, 1985.

² *Ibid.*, p. 299.

Pero más allá de la sorpresa que producen estas consideraciones, son de significativa utilidad para el propósito que persigo: postular que los límites disciplinares demarcatorios son barreras artificiales y mostrar que en la actualidad, a partir de los aportes provenientes de enfoques hermenéuticos, textualistas, deconstructivistas y tantos otros, —alejados indudablemente de la tradición con la que se le emparenta a Popper— el cuestionamiento en torno a las fronteras disciplinares está en boga. Según algunas posturas esta problemática es novedosa y se ubica en sintonía con lo que ha dado en llamarse escenario “postempirista”.

Me interesa detenerme en algunos antecedentes del tratamiento de esta temática que, en cierta medida, le quita todo carácter novedoso, no tratándose de una primicia. Rastrear sus precedentes de mano de filósofos y científicos no implica, de ninguna manera, negar la vigencia indiscutida de los debates que se desencadenan en relación con la tematización de la existencia o no de fronteras disciplinares, sino mostrar que su tratamiento retorna a escena. En este sentido, se trata de la recuperación de una problemática —que en sus primeras versiones no fue suficientemente atendida—, es decir, en lenguaje cinematográfico, se trata de una *remake* más que de un estreno.

Vayamos a uno de los antecedentes de este desvanecimiento disciplinar: Niels Bohr (1885-1962), físico teórico, estaba convencido con respecto a llevar a cabo un desafío, traspasar fronteras disciplinares. Sus incursiones por otros campos fueron poco recuperadas por la filosofía, al menos, en nuestra tradición filosófica su figura pasa casi inadvertida.³ Se le recuerda no en el ámbito estrictamente filosófico sino en el de la historia de la ciencia.⁴ Su postura implicó, según sus estudiosos, novedosos criterios epistemológicos ya que “la propuesta de Bohr del principio de complementariedad, era ni más ni menos que un intento de convertirlo en la clave de una nueva epistemología”.⁵

Concretamente, el principio de complementariedad propuso arbitrar la antinomia entre dos teorías rivales respecto a la luz (teoría clásica o cuántica), pero tuvo implicancias mayores no muy explotadas por la filosofía en general y por la filosofía de las ciencias sociales, en particular.

³ Estas consideraciones sobre la figura de Niels Bohr aparecen en M. E. Borsani, *Una bisagra entre la hermenéutica y la filosofía de la ciencia*. G. Roca, PubliFadecs, 2005.

⁴ Pensadores daneses contemporáneos se han ocupado desde distintos enfoques de las extrapolaciones de Bohr fuera del ámbito de la física. Las conferencias que este físico impartió están publicadas en su libro: *Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano (1958/1962)*. Madrid, Aguilar, 1970.

⁵ G. Holton, *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*. Madrid, Alianza, 1982, p. 158.

El principio de complementariedad fue presentado por Bohr en 1927, en el Congreso Internacional de Física en Como, Italia. Interesan las palabras finales de su conferencia. “Espero, sin embargo, que la idea de complementariedad sea adecuada para caracterizar la dificultad general para formar las ideas humanas, dificultad que es inherente a la distinción entre sujeto y objeto”.⁶

Ahora bien, su planteo no se circunscribió a la física —su formación de origen— sino que lo extendió al plano de la antropología, la política, la psicología y otros terrenos en los que incursionó desde la década de los treinta del siglo xx y hasta sus últimos días. Lo significativo de la postura de Bohr es que la complementariedad, que venía a responder a un problema de la física teórica, devino en una novedosa perspectiva sobre los saberes, perspectiva que Bohr concretó trasladando aportes de un campo disciplinar a otro y que viene a propósito de la pregunta que guía parte de este escrito, y que dice así: ¿es posible delimitar con precisión el ámbito de indagación de la filosofía de la cultura?

La figura de Bohr es convocante porque acercó la brecha entre distintos campos discursivos que parecieran absolutamente disociados (ciencias naturales-ciencias sociales y humanas). Fue pionero en realizar cruces transversales, aplicando un principio relativo a la física teórica a otros terrenos en los que se desempeñó y a los que se desplazó. A modo de anecdotario, triste, por cierto, la audacia intelectual de Bohr interesó a T. Kuhn, quien conjuntamente con A. Petersen, programaron una serie de entrevistas a efectos de sondear los estudios filosóficos que habían nutrido el pensamiento del destacado físico. La entrevistas programadas por Kuhn y Petersen datan de 1962, el mismo año que Kuhn publica *La estructura de las revoluciones científicas*.⁷ Les interesaba indagar cómo se había conformado esta propuesta ciertamente renovadora y polémica, sin duda alguna. Lamentablemente sólo se llevó a cabo una reunión, ya que Bohr muere al día siguiente de la primera entrevista.

Que haya sido justamente Kuhn quien se interesó por el itinerario intelectual del físico no es poca cosa, al respecto recuérdese que este primero llega a las Humanidades (historia de la ciencia/ filosofía de la ciencia/ sociología de la ciencia), previamente formado en el ámbito de la física y activando el diálogo entre campos distintos.

Por su parte, M. Polanyi disientirá con esa rígida ruptura entre las Humanidades y la índole de otros estudios. Niega la discontinuidad entre el estudio de la realidad (si por realidad se entienden dominios de lo físico-natural) y de lo

⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷ Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 2000.

humano, ya que todo conocimiento reposa en la comprensión y, por tal motivo, es la misma acción la que desarrollamos en todos los niveles de existencia. Por lo que señala, como peculiar, que en las Humanidades la comprensión se intensifica y se vuelve más compleja.⁸

Quienes aún postulan la fijeza de los criterios de demarcación disciplinar y se oponen a revisar las implicancias valorativas de tales patrones se enmarcan, generalmente, en una tradición filosófica naturalista; o para expresarlo con mayor fuerza, la clásica filosofía de la ciencia clásica, hoy casi en extinción, superados por los enfoques de Kuhn, Feyerabend y otros, enrolados éstos en la nueva filosofía de la ciencia.

Ahora bien, conviene detenernos en este singular: “la” ciencia, el que responde al otro “la” de las duras, garantes de la certeza, la objetividad y neutralidad valorativa, hoy categorías ya recusadas. Mientras, las blandas, débiles y frágiles, afectas a enunciados plausibles y contingentes, mera subjetividad, *doxa* (en una acepción peyorativa del término). Junto a ello, un manejo institucional que resguardó el reconocimiento académico de las duras delineando, incluso, parámetros diferenciales de erogación presupuestaria entre investigaciones del ámbito de las Humanidades y de las ciencias exactas y físico-naturales.

De tal modo, la denominación que llega hasta nuestros días diferencia dominios del conocimiento, es decir, realiza en el discurso la acción de distinguir, destacar y jerarquizar unas, las ciencias duras, por sobre las ciencias blandas. Distinción que no se agota en el modo de designación sino que genera, en consecuencia, políticas de acción. Y con ello, dirá Derrida en relación con la investigación aparentemente inútil (*i.e.* filosofía y las Humanidades): “La imposibilidad de pronunciar un discurso, la no habilitación de una investigación, la ilegitimidad de una enseñanza se declaran con actos de evaluación cuyo estudio me parece indispensable para el ejercicio y la dignidad de la responsabilidad académica”.⁹ Comentario crítico, por cierto, que denosta estas artificiales jerarquías clasificatorias.

Una de las cuestiones que caracteriza al actual escenario filosófico postempirista es la tematización de antagonismos y oposiciones en vías a apostar en favor de posturas integracionistas, convergentes, complementarias —reitero estas dos últimas nociones: convergencia y complementariedad ya que son de importancia capital para la filosofía de la cultura, como intentaré

⁸ Cf. M. Polanyi, *El estudio del hombre*. Buenos Aires, Paidós, 1966. Estas consideraciones aparecen en el capítulo “El proceso de comprendernos”.

⁹ Jacques Derrida, “Las pupilas de la universidad”, en Gianni Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994, p. 192.

mostrar más adelante—. El actual horizonte postempirista invita a revisar estériles dicotomías heredadas. La filosofía ha considerado, por tiempo, a los enfoques provenientes de tradiciones naturalistas por una parte, y de tradiciones hermenéuticas, en su sentido más amplio, por la otra, como bloques inconciliables, opuestos, excluyentes. Sin embargo, hoy se advierte una apertura reflexiva, propia de enfoques epistemológicos y metodológicos antifundamentalistas.

Ciertamente, en la actualidad se evidencia la ausencia de un paradigma integrador y se admite, sin pesar alguno, la coexistencia y complementariedad de enfoques rivales en cuestiones del saber. Así, el postempirismo —que no significa antiempirismo— incorpora otras consideraciones para validar el saber, tales como: “acuerdo”, “consenso”, “comunidad científica”, “tradición” e “historia”, entre muchas otras. Y es digno de subrayar que estas categorías que son caras a la tradición hermenéutica, pero no sólo, han generado una serie de cambios en relación con la legitimación del conocimiento que afecta a todo campo del saber, tornando más débiles, felizmente, las rígidas escisiones entre duras y blandas, naturales o humanísticas.

En este sentido, nuestro convencimiento en cuanto a la contribución que la hermenéutica ha realizado con relación a la “atenuación del pensamiento opositivo”,¹⁰ tal como hace ya casi una década denominé a esta debilitación de pares antitéticos. Me interesa, sumamente, en esta instancia traer a colación lo que Ambrosio Velasco Gómez postula como “hermeneutización de la ciencia”¹¹ procurando el acercamiento de dos tradiciones tenidas otrora por opuestas, y en pos del desvanecimiento de las brechas que pueden tomar formas diferentes: monismo *versus* dualismo metodológico, explicacionismo *versus* comprensivismo,, naturalismo *versus* hermenéutica.

Segundo tramo: hacia una filosofía de la cultura en un destacado antecedente

Ahora bien, llegados a este punto, incurriríamos en un error al decir que, en lo que a la filosofía de la cultura respecta, es la hermenéutica la perspectiva so-

¹⁰ Cf. M. E. Borsani, “Contribución de la hermenéutica a la atenuación del pensamiento opositivo”, Ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Investigación en Hermenéutica. México, 2000.

¹¹ Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México, UNAM, 2000, p. 165.

bresaliente. No estoy afirmando eso, no tengo reparo alguno en decir que desconozco si acaso hay un criterio de inclusión temático y de perspectiva teórica privilegiada de las cuestiones que se instalan en el escenario de la filosofía de la cultura. Lo que sí estoy en condiciones de sostener es que los investigadores e investigadoras que se dan cita en este campo, desde distintas formación de origen, enfocan su ámbito de indagación —y digo ámbito de indagación para evitar la palabra “objeto”, que por décadas impregnó la actividad investigativa— urgidos por la convicción de pensar nuevos modos de abordaje de temáticas culturales en su vastedad. Y tal convicción es la que nos hace apoyarnos en soportes teóricos diversos pero todos ellos tienen como nota común, me atrevería a decir, la recusación de los modelos metodológicos inspirados en la filosofía de la ciencia sostenida en tradiciones o paradigmas naturalistas. De esta mirada recusatoria a dicho modelo no se sigue cuál/es son las cuestiones atinentes a la filosofía de la cultura, pero sí se advierte, tal vez cuál la perspectiva que no se sentiría a gusto en un territorio que tiene como característica, precisamente, descreer de la existencia de fijeza territorial, de criterios de delimitación, de límites infranqueables.

Muy por el contrario, entiendo que esta nueva parcela filosófica celebra la plasticidad y/o el borramiento de vallados considerados inamovibles, celebra la tematización de la “disciplina” misma.

La filosofía de la cultura se hace ver en el horizonte filosófico hace aproximadamente dos décadas a esta parte —años más, años menos— como predio teórico de reciente conformación. Nuevas parcelas en el enorme territorio filosófico. Ciertos saberes que parecieran tener un hilo conductor, aspectos en común que permiten por tanto ser agrupados, reunidos en este, en principio, nuevo compartimento del patrimonio filosófico.

Las primeras discusiones que aparecían ordenadas en este espacio referían generalmente a aspectos de culturas diversas, choque de culturas, encuentros de culturas, posibles fusiones e hibridaciones, etcétera. En definitiva, cuestiones relativas a vínculos diversos entre aquello que es tenido como distinto y distante. Sin embargo, paulatinamente comienzan a encontrar un lugar y darse cita en este mismo escenario temáticas que no son propias de tratamientos interculturales sino intraculturales, controversias en torno a la diversidad, el reconocimiento, la exclusión, la identidad y más, son motivo de tematización en la esfera de la filosofía de la cultura; el interés por estos problemas se acrecienta día a día y encontramos prolíficas discusiones desde voces y procedencias teóricas de lo más diferentes. Convergen en este ámbito planteos inspirados en corrientes distintas, a saber —y sólo por nombrar a algunos—: el interaccionismo simbólico, los estudios culturales, en general, de ascendencia mar-

xista anglosajona, la antropología interpretativa, el psicoanálisis, teoría crítica, entre tantas otras vertientes teóricas que nutren tematizaciones de problemáticas discutidas en esta órbita.

Así entonces, tales debates logran un lugar de reconocimiento en la academia, confluyendo en la filosofía de la cultura, ésta se fortalece y aparece en la currícula de carreras de grado, como así también en estudios superiores de posgrado. Especializaciones, maestrías, cursos y seminarios toman esta denominación, la filosofía de la cultura va ganando terreno, presencia, actos de verdadera soberanía académico-institucional y con ello, cierta autonomía y legitimidad.

Pero me pregunto: es éste el momento fundacional de la filosofía de la cultura?

Es claro que las preocupaciones de este campo se tornan más acuciantes en los tiempos del actual mundo globalizado a la luz de situaciones emergentes de este escenario que hacen que este predio se consolide con temáticas y preocupaciones que, en principio, le pertenecen de suyo.

No obstante, y sin restarle importancia alguna a la urgencia de los debates de nuestros días, he considerado interesante traer a colación uno de los antecedentes de filosofía de la cultura, un texto muy conocido, un autor en el que todos los interesados por cuestiones filosófico-culturales, seguramente, alguna vez han incursionado. Me estoy refiriendo al ya clásico —y no por clásico, de menos valía sino todo lo contrario— *Antropología filosófica* de Ernest Cassirer, cuya primera edición data de 1944.

Ahora bien, si se me disculpa una casi impertinente observación: Cassirer no nos estaba presentando una antropología filosófica, sino una reflexión generada desde la filosofía hacia aspectos propios de lo humano; por lo que, de aceptarse este planteo, —esto es, reitero, que desde la filosofía se estaba tematizando cuestiones de incumbencia antropológica— el autor había escrito una “filosofía antropológica”, invirtiendo así los términos anunciados en el título de su obra.

Y no se trata, de mi parte, de un capricho del nombrar, sino más bien, de ir encontrando piezas que colaboren a entender cuál la situación hoy de la filosofía de la cultura indagando en lo que respecta a sus antecedentes y que contribuyan a entender la problemática que se desenlaza en lo que respecta a sus delimitaciones territoriales. *Antropología filosófica* lleva por subtítulo “Introducción a una¹² filosofía de la cultura”.

¹² El resaltado me pertenece.

Aquí me detengo festejando tal denominación, lamento haber advertido su enorme fertilidad muy recientemente. El autor no habla de “la” filosofía de la cultura, sino de “una”, lo que cabe suponer que hay o puede haber otras. Asume un lugar, una perspectiva, pero abre sendero a que se piense la inconveniencia en plantear “la” filosofía de la cultura ; al menos, en mí se instaló algo así como una precaución etnocéntrica, al reparar en el “una” que antecede a filosofía de la cultura.

En las cuestiones reunidas en el apartado “El hombre y la cultura”, a saber, mito y religión, lenguaje, arte, historia y ciencia, mostró que cualquiera de las formas de dar cuenta de lo humano nos topaban con su naturaleza simbólica. Lo simbólico como marca específica de lo humano, lo simbólico como huella distintiva de lo humano. Lo simbólico, entonces, como rasgo esencial de lo humano trasunta las líneas de este texto y abre puertas, conjuntamente con otros tantos aportes a la filosofía de la cultura. Por nombrar sólo algunos, los planteamientos en torno al universo simbólico son recuperados, hoy, entre otros, por C. Geertz —lo simbólico como inherente a esa trama de significaciones—, por Giorgio Agamben cuando en *Lo abierto*¹³ y a propósito de la distinción entre las garrapatas y lo humano, abreva en Uexküll, precisamente el punto de partida de Cassirer para mostrar la imposibilidad de pensar la acción humana, la conducta, el mundo cultural —o como mejor quiera llamárselo— sino a partir de mediaciones simbólicas que interceptan nuestro contacto con el mundo, lo tornan inteligible, dotándolo de sentido.

En la conclusión del capítulo titulado “La crisis en el conocimiento del hombre” da cuenta del surgimiento de muy diversas disciplinas que vienen debatiendo sobre cuestiones atinentes a lo humano, posturas desde enfoques diversos, ciertamente enriquecedoras pero que a la vez, tal contribución vuelve imposible asir la peculiaridad de este conocimiento. Lamenta el autor no encontrar el hilo conductor que posibilite aunar tal significativa producción de saberes en torno a lo humano. Dice: “Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual”.¹⁴

Lo cierto es que allá por mediados de siglo próximo pasado la antropología filosófica se conformó como espacio de tematización de cuestiones propias de la cultura humana, y para algunos, bajo la esperanza de encontrar esa unidad

¹³ Cf. Giorgio Agamben, *Lo abierto*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

¹⁴ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, FCE, 1967, p. 44.

conceptual que Cassirer echaba de menos. El interés por cuestiones que hoy se ven convocadas por la filosofía de la cultura fue incrementándose en muy distintas latitudes, y así paulatinamente, este ámbito fue sentando reales como un campo con determinado recorte que pareciera dotarlo de cierta especificidad.

Es sabido que desde aquel momento a nuestro días nuevas temáticas vienen incorporándose conforme se torna complejo el panorama sociocultural de nuestros días y la reflexión que a propósito de tal entramado se genera y es sabido también que no hemos dado con la unidad conceptual añorada por Cassirer, por el contrario, el enorme caudal de indagaciones en torno a lo cultural es de tal magnitud que incluso se vuelve inabordable para los interesados en este ámbito ya que la complejidad de nuestro presente anima a constantes y novedosas reflexiones en el marco de la filosofía de la cultura. Las indagaciones que hoy se enrolan en este horizonte se incrementan en los últimos tiempos habida cuenta del intencionado borramiento de peculiaridades culturales conforme la pretensión uniformante y homogeneizante del escenario globalizado y así, algunos tópicos, como por ejemplo el de la diversidad en tanto signo del presente recibe un tratamiento privilegiado desde muchos ángulos y muy variados.

Ahora bien, aquella preocupación de Cassirer, ante la profusa información y el enorme incremento sobre estudios del hombre hicieron que la cultura se pensara en tanto inasible; dirigió entonces la búsqueda en torno a dar con un núcleo, un eje, una unidad. Supo claramente orientar sus indagaciones hacia aquello que encontró como, si se quiere, “esencia” o aspecto definitorio de lo humano: el símbolo, pero “la cultura”, siendo repensada, resignificada conforme las miradas y tratamientos recibidos, complejizada a cada momento, se alejó como cosa-objeto, resistiendo reificaciones.

Podría pensarse que lo que se alejó es la posibilidad de dar con “la cultura” en tanto no se nos presenta claramente como cosa-objeto de nuestras indagaciones. Recordando el título de un texto de epistemología, también clásico, *Qué es esa cosa llamada ciencia*,¹⁵ de A. F. Chalmers podemos preguntarnos: ¿qué es esa cosa llamada cultura?

Así, nos encontramos generalmente expectantes a dar con una definición: en esta ocasión, en pos de acordar en que la cultura es tal o cual “cosa”, apremiados por una explicación. Es sabido que “cultura” es un término que goza de una enorme ambigüedad, por lo que nos encontramos con múltiples interpretaciones según sean los distintos enfoques y las procedencias disciplinares que se aboquen al tratamiento de esto que llamamos “cultura”.

¹⁵ Cf. A. F. Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.

Una definición de cultura, escogida de manera aleatoria y sólo a cuenta de entender que no encontraría oposición, en principio, de ser aceptada, sostiene que “[...] la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto”.¹⁶

Definición lo suficientemente amplia que permite así considerar, en el vasto universo de nuestra indagación, tanto cuestiones interculturales como intraculturales, toda vez que grupos diversos ponen en tensión lo propio y lo ajeno, lo que resulta cercano y lo distante.

Nótese que hablamos de cultura en singular, nos referimos a “la cultura”. Advierto la impronta moderna inscripta en ese modo de dar cuenta de lo cultural. Así como en los últimos tiempos la filosofía de la ciencia toma la forma del plural: filosofía de las ciencias, en virtud de reconocer que ese singular está preformado según el molde de las ciencias formales y físico-naturales ubicando un nivel de marginalidad a otros campos del saber, del mismo modo yo entiendo que similar proceso se ha venido dando en el caso de la filosofía de la cultura: un singular con un dejo de pretensión universalista, como si acaso estuviéramos facultados a dar cuenta de qué cosa es “la cultura” que tal vez valga la pena comenzar a tornar controversial ya que tal singular está pregnado de la marca racionalista moderna hoy fundida en el panorama del neo liberalismo globalizante.

Lo que hay son culturas y con ellas, universos de sentido. Escojo y propongo el uso del plural porque lo cultural tiene justamente esa propiedad, de ser esquivo al singular, opto entonces por el plural “culturas” que auspicia una perspectiva descentrada que rehúsa a mostrarse por fuera de una trama entretejida, una red, hay quienes la llaman urdimbre (C. Geertz), que no tiene una única textura sino que se teje y reteje continuamente.

Importa tematizar el singular ‘cultura’ proponiendo su abandono, habida cuenta de su sello etnocéntrico, porque entiendo que, incluso, se infiltra en la aplicación de los prefijos que de costumbre acompañan al término en cuestión. Por caso, analicemos las implicancias que se desencadenan de la noción de *subcultura*: un prefijo que nos acerca a una ponderación de menor valía, ya sea en términos cuantitativos como cualitativos, por eso aquello de minorías (étnicas, raciales, religiosas, etcétera). *Subculturas*, ubicadas abajo o subordinadas a la cultura preponderante, espacio de periferia y marginalidad, demarcado como tal desde esa cultura en singular. En una perspectiva que, posiblemente pueda

¹⁶ F. Jameson, “Sobre los estudios culturales”, en F. Jameson y S. •iek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós. 2003.

comprenderse como contracultural, entendiendo por tal el ejercicio de resistencia contestaria a esa cultura en singular con pretensiones omniabarcadoras, cabe cuestionar de modo desafiante los lineamientos de la cultura dominante cortada según los patrones de medida del cometido homogeneizante y universalizante, que quedan inscriptos en el registro discursivo.

Entonces, ante tal proliferación de estudios en este campo se torna imperioso indagar el modo como nos referimos a lo "cultural" y desplegar el escenario desde el cual organizamos nuestra mirada sobre este término.

Aquel hilo de Ariadna, anhelo de Cassirer, cuya antropología filosófica convocamos como antecedente, deviene hoy enmarañada madeja, un ovillo enredado, imposible de dar con la hebra. Imposible, felizmente, incluso precisar el ámbito de indagación de la filosofía de la cultura, la que tal vez puede verse como metamorfosis de aquella antropología sugerida por E. Cassirer.

Tercer tramo: ¿se requiere, acaso, de precisas delimitaciones? Hacia la desterritorialización del saber de la filosofía de la cultura

Aún cuando consideremos que es indispensable dar con precisas delimitaciones, en virtud de las diversas procedencias teóricas y disciplinares que se dan cita en este territorio, se vuelve ciertamente dificultoso delimitar su ámbito de indagación. En principio, podría objetarse esta afirmación contra argumentando que lo específico de la filosofía de la cultura es, precisamente el repertorio de lo cultural y sus polifacéticas manifestaciones colectivas, públicas.

Ahora bien, ese repertorio no sabe de exclusividades ni propietarios. Recuperando aquella definición que acercamos, cómo recortar las posibles tematizaciones a las que da lugar la "objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto". ¿Encontramos un núcleo temático privilegiado? Podría decirse que hay tratamientos de máxima convocatoria, por ejemplo (y a propósito del título de un libro en el que convergen Žižek y Jameson) las *Reflexiones sobre el multiculturalismo*, ya que este término es un tema que, nadie puede negar, incumbe a la filosofía de la cultura y también a los estudios culturales, pero sería, a mi criterio, poco feliz decir que éstos y la filosofía de la cultura son una y la misma cosa; no obstante, asisten conjuntamente a la hora del tratamiento de uno de sus tópicos, sin arrogarse padrinazgo alguno en su tratamiento.

Así, no sólo es de una vastedad inabordable aquellas perspectivas que convergen en este campo sino los nutrientes que desde este espacio se necesitan para el cultivo de sus terrenos, lo que hace que debamos, en ocasiones, involu-

carnos en tratamientos que son propios de la ciencia política, del derecho, de la literatura, del arte, entre tantos otros abonos que acompañan el tratamiento filosófico de lo cultural, esto es: no sólo como anfitrión es un predio de enorme receptividad sino que le es indispensable abreviar en predios que no son estrictamente filosóficos.

Por lo que nos hallamos así ante una situación que es interesante para ahondar sobre cómo delinear su especificidad, y con ello cuál el recorte apropiado en caso de poder dar con él y si acaso estamos facultados para realizar esa actividad delimitatoria: fronteras, predios y territorios con marcaciones precisas. Y si lo estuviéramos, si pudiéramos diseñar algo similar a blindaje disciplinar, qué beneficio acarrearía, más que el del ghetto del pensamiento encapsulado. Vuelvo a Niels Bohr y sostengo que sus lecciones sientan un buen ejercicio a la hora de saltar vallas y desafiar estériles aislamientos teóricos-temáticos. Buena práctica también aquella que no solicita credencial ni documento que acredite natalicio disciplinar, pues la filosofía no es sólo el nombre de una de esas inexistentes disciplinas de las que hablaba Popper sino un modo peculiar de abordaje de cara a los problemas y el empeño de acercar reflexiones en aras de posibles y siempre precarias resoluciones.

Conclusión

Retomemos los tramos transitados:

- Ante la pregunta por las Fronteras disciplinares en el siglo *xxi*, tematizamos antagonismos y oposiciones en vías a apostar en favor de posturas integracionistas, convergentes, complementarias.
- En un segundo momento e indagando es acaso éste el momento fundacional de la filosofía de la cultura, nos desplazamos hacia uno de los capítulos que hacen a la génesis de la constitución de un nuevo campo de tematización, por eso Cassirer, destacado antecedente de una filosofía de la cultura. Una vez advertida, no sólo la dificultad sino la imposibilidad de dar con esa unidad conceptual que Cassirer echaba de menos, cuestionamos la noción de “cultura” en singular, proponiendo el uso del plural.
- Como tramo final de este trayecto, nos desplazamos hacia la desterritorialización del saber de la filosofía de la/s cultura/s mostrando la plasticidad inherente a su propia constitución y desmontando todo propósito de delimitación.

Entonces, las fronteras de las que nos hemos ocupado, ya sea que se trate entre las ciencias duras/blandas o al interior de la filosofía misma entre dos tradiciones naturalistas /hermenéuticas son adquiridas por legado, las recibimos formando parte de nuestra tradición académica. Si bien somos herederos de una concepción de conocimiento fragmentada, parcelada, compartimentada, las fronteras son producto de la convención, no son límites naturales, no hay fijeza ni inmutabilidad alguna. Si entonces aceptamos que son convencionales nada impide someterlas a revisión. Advertir que hoy su tematización cobra significativa importancia e indudable vigencia, posiblemente nos invite a pensar que estamos asistiendo al derrumbamiento de un paradigma (en sentido kuhniiano) cuyos primeros signos nos remiten a principios del siglo recientemente finalizado. Si así fuera, a la incertidumbre de los tiempos de crisis puede seguirle el advenimiento de un nuevo modo de concebir la/s disciplina/s y cabe albergar la esperanza que en un futuro no haya ya que presentar credencial alguna para desplazarnos en el campo del saber; todos soberanos por igual de dicho territorio. Es dable pensar que el singular de “la” ciencia que aplica criterios de exclusión se está debilitando y con ello se reivindica la rigurosidad de los estudios humanísticos, culturales y se distiende la rigidez de las ciencias duras, culturales, también.

Por ello, con respecto a cómo concebir el campo del saber, de los saberes y sus fronteras en lo que respecta a la filosofía de la cultura, este momento está repleto de exultante potencialidad creativa en la producción de nuevos conceptos que posiblemente respondan de modo más satisfactorio en lo concerniente a la revisión de .los criterios de demarcación.

Nos encontramos, así, hoy en un momento de “penuria lingüística”, expresión que corresponde a Gadamer, quien sostiene que “la penuria lingüística debe llegar a la conciencia del individuo que reflexiona. Sólo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüística disponibles”.¹⁷

Tal vez debamos ensayar otros modos de concebir el saber y su ordenamiento, revisando los criterios vigentes, al menos en lo que hace a la filosofía de la/s cultura/s porque este peculiar ámbito, en el que mucho de nosotros hemos encontrado el lugar acertado para enmarcar nuestras indagaciones, es el ámbito de máxima convergencia y complementariedad teórica y temática. Es un caso casi atípico en el concierto filosófico en el que diversas sintonías encuentran muy buena recepción y en el que, al menos hasta ahora, ninguna perspectiva pretende sacar título de propiedad; única condición para poblar

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 88.

este predio es la más radical recusación de obviedades en lo que a lo cultural respecta.

Por último, apostamos a que se reconozca el campo de filosofía de la cultura como predio del cosmopolitismo, ecumenismo teórico y temático por excelencia, crisol de procedencias, ejemplo de complementariedad de escuelas y problemáticas. Aunque parezca que se incurre en una fragante contradicción, entiendo que su marca distintiva es la empeñada desterritorialización de su ámbito objetual ya que tal “objeto” es inasible indisciplinado e indisciplinable, en vano intentar amarrarlo en límites infranqueables, tal vez no sea sino una paradoja: la imposibilidad de su precisa delimitación como lo que, justamente, hace, constituye su especificidad, ya que la filosofía de la cultura, al menos en mi concepción, es renuente a gestionar título de propiedad temática y exclusividad de procedencia disciplinar. Celebro, entonces, este dominio (o ¿condominio?) sin fronteras y auguro enriquecedores debates en este espacio de huidizos límites.

Fecha de recepción: 14/12/2007
Fecha de aceptación: 03/01/2008