

Guerra Mundial habría sido útil para completar con matices el cuadro. En relación con esto último, un libro cuya ausencia es notoria es el de K. Cornish, *The Jew of Linz*, el cual ni siquiera viene citado en la bibliografía. Pero aparte de minucias como esa, podemos decir que con este libro finalmente cae el telón sobre lo que fue un minimejodrama filosófico, sorprendentemente rico en implicaciones y que dio lugar a toda una variedad de especulaciones durante varios decenios. A través de una vívida narración en la que los autores hacen gala de perspicacia e imaginación, le queda claro al lector quién era quién en aquella embrionaria y malhadada polémica, haciéndoles con ello justicia de una vez por todas a sus principales protagonistas.

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
bassols@servidor.unam.mx

Enrique Pallares, *Perfiles de la cultura contemporánea. Filosofía de la cultura*, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 2000, 172 pp.

Este libro es una extensión de la concepción ideacional de la cultura a cuestiones importantes presentes en el panorama social contemporáneo. Los tres primeros capítulos los dedica el autor a exponer su versión de dicha postura, la cual no difiere en sustancia de aquella presentada en nuestro idioma por Jesús Mosterín en *Filosofía de la cultura*.¹ Los dos restantes capítulos, junto con la segunda mitad del tercero, hacen frente a planeamientos recurrentes en la mayoría de los ámbitos del discurso social (*i.e.*, el relativismo, la identidad cultural, etcétera), si no es que en todos.

En el primer capítulo, el autor discute algunos significados asociados al término 'cultura', y extrae de algunos de ellos la concepción ideacionista. Como la mayoría de los defensores de este enfoque, las explicaciones vienen dadas en términos de sus respectivas semejanzas y diferencias con relación al paradigma biológico; es decir, se habla de la cultura como información transmitida socialmente, a diferencia de la información transmitida por medio de los genes; de igual forma, tal como existe una evolución por selección natural, también se habla de una evolución cultural, y así sucesivamente.

La información cultural se clasifica en tres tipos: a) descriptiva (información acerca del mundo); b) práctica (información acerca de cómo hacer), y c) valorativa (información sobre qué hacer). El lenguaje conceptual se considera el rasgo cultural más importante, ya que es a través de él como se transmite socialmente la información.

En el segundo capítulo, el autor explica cómo este lenguaje conceptual (el cual se distingue del lenguaje a secas porque permite no sólo comunicar, sino también pensar, y, según el autor, son lenguajes conceptuales tanto el lenguaje ordinario como

¹ Alianza, Madrid, 1993.

la aritmética) ha hecho posible la cultura y la acumulación de bienes culturales. De ahí, el autor pasa a explicar cómo la cultura da forma y sentido a la sociedad. En relación con esto, la cultura se entiende ahora como un conjunto de rasgos, cada uno correspondiente a una dimensión cultural (*i.e.*, la familia, la escuela, la religión). En este apartado final se habla de selección e incompatibilidad de rasgos culturales y se dan pautas para establecer cuándo una cultura es mejor o preferible a otra (2.4). En mi opinión, aquí se omite la existencia de jerarquías de rasgos en el interior de los sistemas culturales; y se olvida que la aceptación o el rechazo de la transferencia o difusión de rasgos entre distintos sistemas culturales depende de si los cambios se encuentran, para decirlo en términos sociolingüísticos, motivados desde arriba, desde abajo o de en medio (prestigio social, poder económico, etcétera).

El capítulo tercero se ocupa de ponderar la posibilidad de una cultura planetaria o mundial como perfil de la cultura contemporánea. El autor señala las tendencias que parecen apuntar en esa dirección, haciendo frente a sus posibles peligros (homogeneidad, aculturación, etc.), y las objeciones que suelen hacerse a este tipo de planteamientos. El profesor Pallares discute lo que hay detrás de la idea de una identidad cultural y los temores a perderla. En el mismo sentido se ocupa, en el cuarto capítulo, de distintas formas de relativismo. En oposición a estos dos temas, el último capítulo intenta caracterizar los rasgos distintivos de esa nueva cultura mundial.

Ahora bien, aunque los proponentes y seguidores del enfoque ideacionista aceptan un grado alto de vaguedad en torno al término 'cultura', suelen definirlo como toda aquella información que es o puede ser transmitida socialmente. Esta definición permite, se presume, distinguir con absoluta claridad la cultura en sí y sus manifestaciones, tanto materiales como performativas (*i.e.*, la pelota tarahumara, la oración del santero, etc.). Pero se trata más de una presunción que de una realidad, porque al establecer tajantemente esta división, uno entra en problemas e inconsistencias que diluyen su supuesta claridad. Esto es más evidente, me parece, al establecer la diferencia entre la cultura en sí y sus productos materiales. Veamos por qué.

Se afirma que los artefactos son manifestaciones fenotípicas de la cultura, pero que en sí mismos no son cultura; y en este sentido, debe distinguirse, por ejemplo, entre el martillo y la información de cómo hacerlo y usarlo. Es decir, en tanto el martillo no suministra en sí ninguna información sobre su modo de empleo y construcción, no es cultura. De acuerdo; sin embargo, hay casos discutibles, sobre todo cuando consideramos legados como los glifos, los códices o las vasijas con caracteres o símbolos pertenecientes al sistema de escritura de una lengua muerta. Al respecto, el profesor Pallares escribe:

Los bienes transmitidos, pero que no constituyen información, tampoco son cultura. Los códices prehispánicos de los indígenas de Mesoamérica, llenos de caracteres, no fueron cultura mientras no se pudo descifrar e interpretar su simbología. Los pobladores de estas tierras, u otros seres humanos, mientras no lograron hacer inteligibles dichos símbolos, heredaron los pedazos de piedras y telas, pero no su cultura. (pp. 30-31)²

² Un ejemplo similar se encuentra en Jesús Mosterín, *op. cit.*, p. 80.

Lo anterior me parece una explicación poco afortunada, no sólo porque confunde dos cuestiones distintas, sino también porque vuelve insostenibles sus propias ideas relativas a la existencia de una cultura virtual. El lenguaje es, para decirlo en palabras de Frege, la forma perceptible del pensamiento, y, de igual modo, podemos decir que la escritura es la técnica por medio de la cual damos permanencia al lenguaje, y, por consiguiente, al pensamiento. En este sentido, la piedra de Roseta, las columnas del templo de Luxor, las tablillas sumerias, los glifos mayas, etcétera, son, objetivamente hablando, cultura: transmiten información, y el hecho de que los pobladores posteriores, de los lugares donde se encuentran esos objetos, no hayan podido captar esa información es una cuestión aparte.

Los ideacionistas de la cultura, que en realidad son meros idealistas empedernidos, deberían aceptar que desde su punto de vista el desciframiento de esos caracteres es un fenómeno imposible; porque si la cultura es información transmitida *sólo* socialmente, ¿cómo es que se ha podido recuperar dicha información?, ¿acaso los arqueolingüistas han recibido socialmente la información de cómo deben leerse esos caracteres? Por otra parte, si negamos que esos materiales no son cultura porque no contienen información, ¿a partir de qué se lleva a cabo el proceso de su desciframiento?, o, si ustedes prefieren, ¿qué es lo que se supone que desciframos?

En cuanto al hecho relativo a los nuevos moradores de regiones ricas en vestigios culturales el asunto es otro, y, de acuerdo con lo que sabemos, no admite una respuesta única y mucho menos en los términos presentados por Pallares y Mosterín. Los talibán, en Afganistán, han destruido los budas gigantes de la región de Bamiyán no porque hayan pensado que se trataba de simples rocas (aun cuando esto último hayan dicho para minimizar el efecto de su destrucción), sino porque habían identificado perfectamente en esas esculturas una cultura ajena y potencialmente peligrosa para la suya. Un ejemplo diametralmente opuesto es el de Teotihuacan, en el estado de México, cuya población se estima desapareció alrededor del siglo VI d.C., pero que a partir del siglo XV fue visitada una vez al año por los mexicas (quienes de hecho le dieron el nombre con el cual conocemos el lugar) con el fin de celebrar ahí sus ceremonias. Los mexicas, y muchos pobladores actuales de los alrededores, no recibieron la cultura teotihuacana por transmisión social ni conocieron sus rasgos más importantes (*i.e.*, su lengua, su sistema de escritura, su ciencia), pero eso no les impidió reconocer en los restos de la ciudad una gran cultura ante la cual no podían más que sentir respeto y admiración. Desde luego, también hay casos en los cuales los nuevos moradores son indiferentes a los vestigios culturales, pero la explicación ideacionista que da cuenta de este hecho pierde de vista el quid del asunto, debido, me parece, a que parte de un mal uso del término 'heredar'.

Hay otra forma más breve de desacreditar el punto de vista ideacionista, y consiste simplemente en señalar los equívocos a los cuales da lugar el uso pragmático que hacen del concepto de información. Si la información sólo es realmente información cuando el receptor es capaz de procesarla, nos vemos comprometidos a aceptar que lo que para un receptor es información, para otro puede no serlo; y, en consecuencia, lo que para una persona es cultura, para otra no lo es. Sin embargo, esta idea vuelve problemática la noción de *cultura virtual*, entendida como una extensión de la cultura actual fácilmente recobtable a partir de libros, disquetes, discos compactos,

videos, etcétera; pues de acuerdo con este criterio, es obvio que un libro escrito en italiano será cultura sólo para quienes pueden leer en ese idioma. Incluso debería aceptarse que para un analfabeto italiano tampoco lo será. Pero no creo que los ideacionistas quieran llegar tan lejos.

La manera como Mosterín presenta éste y otros puntos de vista me ha sorprendido desde un principio; sobre todo porque en un libro muy instructivo, también de 1993,³ habla de cosas que, a mi juicio, desarticulan algunas de sus explicaciones y exabruptos ideacionistas (como su temeraria afirmación de que “es obvio que la mayoría de las 5000 lenguas que ahora se hablan en el mundo dejarán de hablarse en un futuro próximo” (*Teoría de la escritura*, p. 156)). Pero, en cuanto al profesor Pallares, el asunto no es menos sorprendente porque considera, como ya he señalado, que “lo que ha sido más significativo para la evolución de la cultura lo constituye el lenguaje escrito” (p. 37).

Desde luego, el concepto pragmático de información resbala en el subjetivismo y de ahí no es difícil llegar, de manera consciente o no, a posiciones relativistas. No obstante, para los ideacionistas el relativismo cultural es una postura insostenible y debe, en consecuencia, atacarse. Esto es así en parte porque, en general, los ideacionistas sueñan con el ideal kantiano de una cultura cosmopolita universal (aunque en este punto difieren tanto como pueden diferir en la forma de soñar con este ideal). Para Mosterín se trata, al parecer, de una cuestión de mera selección cultural (en un sentido, como ya he mencionado, no muy distinto de como opera la selección natural); para el profesor Pallares, en cambio, se trata de una lucha por establecer una cultura guiada por el conocimiento científico y los valores humanísticos (aunque al inicio del libro afirma también que “la evolución cultural se da por una selección natural”, p. 28).

Pero, además, el relativismo cultural es rechazado por el profesor Pallares por ser una postura intelectual incoherente, ya que, en principio, para establecer la unicidad de una cultura *x* debemos de algún modo establecer una comparación con una *u* otras culturas, algo que es en sí imposible según la posición relativista fuerte. En cuanto al relativismo epistémico, a la Barnes, Bloor, *et alii*, el problema es, según el profesor Pallares, que esta escuela suele confundir su propio concepto de conocimiento con aquel según el cual se trata de *contenidos de creencias verdaderas y justificadas* (p. 131). Además, la concepción sociológica del conocimiento es incapaz de ofrecer criterios que permitan identificar la cultura consensual de la ciencia. Sin embargo, el argumento más contundente contra esta doctrina es el hecho de que para ser cierta (o falsa) requiere, de alguna manera, la tesis que pretende negar. En este punto, el profesor Pallares sigue una línea argumentativa distinta de la que presenta Mosterín (en 7.4 y 7.5).

De igual forma, debe destacarse la manera como enfrenta algunos equívocos comunes en torno a la idea de una identidad cultural. Para el profesor Pallares se trata, sobre todo, de un concepto que por regla general esconde una falacia de composición (al pasar de las propiedades de los individuos a las de grupo o

³ Jesús Mosterín, *Teoría de la escritura*, Icaria, Barcelona, 1993.

colectividad); así como una idea estática de la cultura que no parece corresponderse con las ideas liberales de muchos de sus defensores.

En fin, este libro abre de nuevo la discusión sobre las bondades y los defectos de la posición ideacionista, algo que en nuestro país había quedado de alguna manera trunco debido a la escasa difusión del libro de Mosterín y a lo poco que esta concepción, originada básicamente en el seno de la ciencia antropológica, se ha retomado y reelaborado a nivel filosófico.

VÍCTOR M. HERNÁNDEZ MÁRQUEZ
 Dirección de Difusión Cultural
 de la Universidad Autónoma Chapingo
 vmarquez@taurus1.chapingo.mx

Michael Williams, *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*, 2a. ed., Princeton University Press, Princeton, 1999, 201 pp.

Desde su aparición en 1977, *Groundless Belief* ha sido considerado un certero diagnóstico de uno de los debates más importantes para la epistemología, a saber, el debate acerca de la estructura de la justificación epistémica. Por aquel entonces la polémica se encontraba polarizada de la siguiente manera: de un lado estaban los empiristas fundacionalistas (Chisholm, C.I. Lewis, Russell, etc.), para quienes el conocimiento y la justificación descansaban sobre fundamentos que consistían, en última instancia, en creencias perceptuales; en el polo opuesto se encontraban sus detractores, encabezados por Wilfrid Sellars y su brillante crítica al mito de *lo dado*. *Groundless Belief* es una contribución a la posición de este último bando.

Ahora, en esta segunda edición, Michael Williams agrega un valioso *Afterword* en el que no sólo revalida la vigencia de su obra veinte años después, sino que también clarifica su propuesta positiva poniendo de relieve las tesis que *Groundless Belief* comparte con dos de las obras más influyentes hoy día en la epistemología contemporánea, a saber, *Mind and World* de John McDowell y *Making It Explicit* de Robert Brandom.

I

Groundless Belief persigue dos objetivos distintos que se entrelazan: en primer lugar, y siguiendo la crítica sellarsiana al mito de *lo dado*, Williams intenta mostrar que el proyecto de los empiristas fundacionalistas es inviable. Williams denomina “fenomenalismo” a dicho proyecto, en cuanto que postula que hay “creencias básicas” que son, en algún sentido, creencias perceptuales que sirven como fundamento último para todo el conocimiento. El segundo objetivo es más ambicioso y muestra la originalidad de Williams, ya que consiste en cuestionar la coherencia y la validez de todo el proyecto epistemológico que ha dominado la filosofía desde la Modernidad, mostrando que el “fenomenalismo” padece una seria debilidad frente al escepticismo al que intenta responder.