

# **SUPERANDO *LAS DOS CULTURAS*. RETOS FILOSÓFICOS MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA ENTRE CIENCIA Y CULTURA\***

ASTRID WAGNER  
Instituto de Filosofía del CSIC

RESUMEN: Hoy en día vivimos aún con el estereotipo de *las dos culturas*, con la idea de una cierta incomunicabilidad entre ciencias y humanidades, en términos más generales: entre la esfera de la ciencia y la de la cultura. Este artículo presenta una visión filosófica de la relación entre cultura y ciencia más allá de la tópica dicotomía, sosteniendo en cambio un enfoque en el que se concibe la ciencia como fenómeno cultural. Un recorrido histórico-sistemático por algunos hitos de la filosofía de la cultura y la filosofía de la ciencia muestra cómo las dos se compenentran entre sí y se influyen mutuamente. Poner el foco en las convergencias entre ambas permite identificar una serie de preocupaciones y retos compartidos que conciernen al campo de la epistemología en su conjunto: afrontar la complejidad de la condición epistémica y la *vulnerabilidad cognitiva* del ser humano; hacer frente a las posiciones más extremas tanto del relativismo como del fundamentalismo; y desarrollar un concepto de responsabilidad epistémica en los distintos ámbitos de conocimiento para contrarrestar la cultura de desconfianza y la percepción de nuestra época como era de la posverdad.

PALABRAS CLAVE: las dos culturas; filosofía de la cultura; filosofía de la ciencia; epistemología; vulnerabilidad cognitiva; posverdad; responsabilidad epistémica.

## ***Overcoming the two cultures.***

### ***Culture, science and philosophy: convergences and new challenges***

ABSTRACT: Today we still live with the stereotype of the two cultures, with the idea of a certain incomunicability between so-called hard sciences and humanities, and in general, between the sphere of science and that of culture. This article presents a philosophical vision of the relationship between culture and science beyond the topical dichotomy, sustaining instead an approach in which science is conceived as a cultural phenomenon. A historical-systematic overview of some milestones of the philosophy of culture and the philosophy of science shows how both interpenetrate and influence each other. Focusing on the confluences between both allows to address a series of concerns and challenges that affect the field of epistemology as a whole: facing cognitive vulnerability and the complexity of the epistemic conditions of human beings; confronting the most extreme positions of both relativism and fundamentalism; developing a concept of epistemic responsibility in the different fields of knowledge to counteract the culture of mistrust and the perception of our time as the post-truth era.

KEY WORDS: The two cultures; Philosophy of culture; Cultural studies; Philosophy of science; Epistemology; Cognitive vulnerability; Post-truth; Epistemic responsibility.

---

\* Esta publicación es parte de los siguientes proyectos: PAIDESOC «El desván de la Razón: Cultivo de las Pasiones, Identidades Éticas y Sociedades Digitales» (FFI2017-82535-P), V3 «Vulnerabilidad Cognitiva, Verosimilitud y Verdad» (FFI2017-84826-P), e INconRES «Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales en la era digital» (PID2020-117219GB-I00), financiados por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/, además de RESPONTRUST (SGL2104001, PTI Salud Global del CSIC), financiado por la Unión Europea «Next Generation»/PRTR. Agradezco a Ángeles Perona y Juan Carlos Velasco su atenta lectura y sus valiosos comentarios.

## INTRODUCCIÓN

A pesar de las muchas objeciones formuladas, la idea de la contraposición del mundo de la cultura y del mundo de la ciencia, de la incomunicabilidad entre ambos, sigue desplegando su influencia en la sociedad actual, incluso en la comunidad científica. Su huella es bien visible en la estructura organizativa de las instituciones de enseñanza superior, así como en los programas de investigación y la financiación de proyectos. La demanda de interdisciplinariedad, que ha marcado el panorama de la investigación durante las últimas dos décadas, a menudo se limita todavía a una interdisciplinariedad interna, por así decirlo, de las llamadas ciencias *duras*, por un lado, y de las humanidades y las ciencias sociales, por otro.

En este escrito se despliega una visión filosófica de la relación entre cultura y ciencia más allá de la tópica dicotomía entre ambas esferas. Desde la filosofía se ha desarrollado un concepto integrador de *cultura* que resalta las similitudes básicas entre las dos esferas supuestamente opuestas. Las vertientes filosóficas que parten de este concepto de cultura promueven una perspectiva epistemológica que ayuda a superar esa dicotomía tan poco fructífera sin ignorar las diferencias, por ejemplo, metodológicas, entre los distintos ámbitos. Resulta revelador constatar que, al mismo tiempo, han surgido planteamientos en el campo de la filosofía de la ciencia que son altamente compatibles con los mencionados enfoques en el campo de la filosofía de la cultura.

El presente artículo consta de dos partes. En la primera, se trazan las principales líneas de desarrollo del concepto de cultura desde la antigüedad clásica hasta los enfoques filosóficos culturales contemporáneos y se muestran ciertas convergencias con los desarrollos de la filosofía de la ciencia (1). Partiendo de la arraigada idea de la contraposición entre cultura y ciencia (1.1), se centra primero en el concepto de cultura (1.2), eligiendo como hilo conductor una serie de supuestos antónimos: naturaleza (1.2.1), civilización (1.2.2) y ciencia (1.2.3). Dicha reconstrucción histórico-sistemática desemboca en la caracterización de la noción de cultura como forma de vida, concepto clave de la filosofía de la cultura actual (1.2.4). Esta comprensión de cultura ha tenido un gran impacto en distintos ámbitos de la filosofía: por ejemplo, en el campo de la filosofía política, moral y social, con el problema de la diversidad cultural (1.3), o en el ámbito de la filosofía de la tecnología, con especial atención al tema de la transformación del mundo de la vida (1.4). En el caso de la interrelación entre los enfoques filosófico-culturales y algunos desarrollos en el campo de la filosofía de la ciencia se encuentra una dinámica altamente sinérgica que produce una serie de convergencias entre planteamientos en los dos ámbitos (1.5). A la luz de estas confluencias se hacen visibles algunos desafíos epistemológicos que tienen un impacto importante en las sociedades contemporáneas (2) y que consisten en: afrontar la complejidad de la condición epistémica y la *vulnerabilidad cognitiva* del ser humano, sin caer en las trampas de las posiciones más

extremas tanto del relativismo como del fundamentalismo (2.1); y desarrollar un concepto de responsabilidad epistémica en los distintos ámbitos de conocimiento para contrarrestar la cultura de desconfianza y la percepción de nuestra época como era de la posverdad (2.2).

Ante este trasfondo, el presente artículo trata de hacer valer una comprensión que muestre cómo la filosofía de la cultura y la filosofía de la ciencia se compenetran entre sí y se influyen mutuamente. Poner el foco en las confluencias entre ambas conduce además a una serie de consideraciones y preocupaciones que conciernen al campo de la epistemología en su conjunto. La concepción integradora y anti-dicotómica de la relación entre cultura y ciencia permite identificar y aclarar algunos retos importantes de la epistemología contemporánea y a explicar ciertas tensiones que existen hoy en día entre las distintas corrientes filosóficas en este campo. Estas tensiones que se esbozarán en la segunda parte del artículo son, desde mi punto de vista, nada más y nada menos que el reflejo de las diferentes formas de gestionar y tratar con herramientas filosóficas un rasgo fundamental de la condición epistémica del ser humano: su genuina vulnerabilidad cognitiva<sup>1</sup>. Un recorrido por los desarrollos de la filosofía de la cultura y sus convergencias con la filosofía de la ciencia servirá para iluminar este rasgo característico y explicar la creciente atención que se presta hoy en día a ciertas condiciones del conocimiento y de la experiencia humanos.

## 1. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA: LÍNEAS DE DESARROLLO Y CONVERGENCIAS

### 1.1. *Cultura y ciencia. Superar la dicotomía*

Siguiendo un punto de vista ampliamente extendido, la cultura y la ciencia no sólo serían dos ámbitos, fenómenos y perspectivas fundamentalmente diferentes, sino que incluso serían realidades contrapuestas. El concepto de cultura, carente de una caracterización clara, ha sido objeto en las últimas décadas de un uso inflacionario (piénsese en locuciones tan difundidas como cultura pop, subcultura, cultura nacional, alta cultura, cultura gay, cultura científica, cultura de empresa o cultura política, y la lista se podría ampliar *ad libitum*). Por el contrario, solemos pensar que disponemos de criterios bien

---

<sup>1</sup> «Vulnerabilidad cognitiva» es un término que ha sido introducido recientemente en el ámbito de la epistemología por el equipo de investigación del Proyecto «Vulnerabilidad Cognitiva, Verosimilitud y Verdad» (FFI2017-84826-P). Se emplea para designar un rasgo característico de nuestra situación epistémica y que se plasma en la conciencia del condicionamiento del conocimiento humano por prácticas de interpretación y sistemas de creencias, por formas de vida e imágenes del mundo. Entre los trabajos de este equipo que desarrollan este término, véanse las siguientes publicaciones: González Castán 2013; Vilanova Arias 2019; Perona 2020.

definidos de lo que puede contar como ciencia y, aún más, como científico. En el ámbito de las ciencias parece que nos movemos en un terreno seguro, bien elaborado y con reglas de demarcación precisas, así como con estándares suficientemente fijos en referencia a, por ejemplo, la consistencia lógica, la coherencia, la capacidad predictiva, la certeza inferencial o el rigor metodológico. Una parte —la de la cultura— se suele asociar además con la subjetividad, el relativismo, la indeterminación, la emocionalidad, la libertad y la creatividad. La otra —la de la ciencia— la relacionamos con la objetividad, el realismo, el universalismo, la regularidad y la claridad conceptual. Esta contraposición, que no hace justicia a ninguna de las partes, se torna comprensible a la luz de los sinuosos caminos por los que ha ido evolucionando el concepto de cultura, y es por ello por lo que nos centremos ahora primero en este concepto.

La dicotomía esbozada entre cultura y ciencia hunde sus raíces en determinados presupuestos, prejuicios y profundos malentendidos. En primer lugar, esa dicotomía se nutre de un desmedido adelgazamiento de ambas nociones: en esa oposición estilizada, «cultura» se refiere fundamentalmente al ámbito de las artes, las artes figurativas, así como de la literatura y la música, esto es, a todos esos asuntos sobre los que hoy podemos leer en las revistas literarias (o en el *Feuilleton*, esa sección que nunca falta en los mejores diarios en lengua alemana). Las ciencias, por el contrario, estarían confinadas en dicha dicotomía a las así llamadas «ciencias duras», entre las que se incluirían, junto a las matemáticas y las ciencias naturales, también las ingenierías y la biomedicina (resumidas todas juntas bajo el término STEM), mientras que las ciencias sociales y, ciertamente, las humanidades no merecerían consideración alguna en tal comprensión de la ciencia. En segundo lugar, y esto no es menos importante, dicha contraposición ciencia-cultura no reconoce las características centrales ni de la ciencia ni de la cultura.

A continuación, se explicarán estas insuficiencias y se abogará, en lugar de ello, por una imagen muy diferente de la relación entre ciencia y cultura. *La ciencia es un fenómeno cultural*. Al hacer esta afirmación, en absoluto banal, sostengo que, entre ambas nociones, la de «cultura» sería la más abarcadora. Esto no impide, sin embargo, admitir que las culturas de la modernidad están impregnadas de una manera fundamental y profunda por el conocimiento científico, de modo que vivimos, en una medida de la que rara vez alcanzamos a ser conscientes, de las visiones científicas del mundo. Se hace así evidente que el concepto de cultura puesto aquí en juego resulta mucho más amplio y no se deja identificar sin más con las características anteriormente mencionadas. Me refiero aquí, pues, a ese concepto integrador de cultura, tal como ha ido evolucionando a lo largo del surgimiento de las posiciones de la filosofía de la cultura, sobre todo en el siglo XX. En el siguiente apartado reconstruiré este desarrollo en sus principales ítems seleccionando aquello que considero sus aspectos más interesantes y reveladores.

## 1.2. La filosofía de la cultura en una perspectiva histórico-sistemática

El concepto de cultura, tal como sostiene Terry Eagleton en *La idea de cultura*, es un término ambivalente en sus diversos modos de empleo<sup>2</sup>. Esta ambivalencia es hoy interpretada a menudo negativamente y ha conducido sin duda en ciertos círculos académicos a un rechazo de lo que en alemán se llama *Kulturwissenschaften*, un enfoque de investigación interdisciplinar de las dimensiones simbólicas y materiales de las culturas, que guarda bastante semejanza a lo que en inglés se conoce como *cultural studies*. Un rechazo motivado por la impresión de que su objeto no está precisado con suficiente claridad. Es cierto que, en vista de los usos cambiantes del concepto de cultura, esta crítica no estaría completamente injustificada. No obstante, se pasa por alto el potencial epistémico y normativo y la enorme relevancia del concepto, que, sin duda, está estrechamente relacionada con su ambivalencia. Las diferentes dimensiones semánticas del término «cultura» se hacen evidentes tan pronto como analizamos ese campo de tensión conformado por una serie de pares de antónimos y se introduce una perspectiva histórico-sistemática.

### 1.2.1. Cultura versus naturaleza: del cultivo del campo al cultivo del espíritu

El primer antónimo, y de entrada dominante, sería el de *naturaleza*. Etimológicamente, el término cultura se deriva del cultivo de la naturaleza (es, de hecho, la primera acepción recogida en el diccionario de la RAE). Está vinculado desde un principio a las actividades humanas, y más particularmente a la labranza de los campos, a la «agricultura». Si en un principio la naturaleza es entendida prioritariamente como espacio vital y la naturaleza material como materia prima que es cultivada por los seres humanos, posteriormente el concepto experimenta una ampliación semántica significativa desde el momento en que el auto-cultivo del ser humano en su aspecto ético-moral se convierte en el concepto central del proceso educativo y con ello en tema de relevancia social. Esta ampliación del objeto de la cultura del cultivo de la naturaleza material al cultivo del espíritu, de lo exterior a lo interior, está ya presente en el pensamiento clásico occidental (de manera muy explícita, por ejemplo, en Cicerón que acuñó el término *cultura animi*)<sup>3</sup>.

Esto conduce finalmente en filosofía a un concepto dualista del ser humano como un ser híbrido, que al mismo tiempo es un ser natural y un ser racional, un ser que reúne en sí sensibilidad y racionalidad. Uno de los conceptos clave para distinguir los dos ámbitos en cuestión, la cultura y la naturaleza, es el de libertad.

<sup>2</sup> EAGLETON 2001.

<sup>3</sup> El ideal de cultura de Cicerón se encuentra en los escritos las *Disputaciones Tuscolanae* y en el escrito *De oratore*, estableciendo explícitamente la analogía entre educación y agricultura al resaltar que, igual que incluso el campo más fértil sin cultivo no puede ser productivo, el alma sin educación no puede dar sus frutos. Para conseguir su condición humana el hombre necesita, según Cicerón, cultura del alma, es decir filosofía (cf. CICERÓN 2005).

Lo natural es, ante todo, lo no-espontáneo, lo instintivo, lo irreflexivo, o sea, el mundo de la causalidad, la ausencia de la puesta en marcha del pensamiento deliberativo, del juicio, de la reflexión, que caracterizan por el contrario el despliegue de la acción libre, es decir, voluntaria. La cultura es una institución humana, y como tal corresponde al ejercicio de una voluntad, o, al menos, a un conjunto de intenciones de sentido que se plasman en artificios, costumbres y convenciones.

### 1.2.2. Cultura versus civilización: del paradigma del progreso al pesimismo cultural

El segundo antónimo es uno que desde el siglo XVIII se empleaba como sinónimo de cultura: la noción de *civilización*. Este sorprendente desplazamiento semántico (de antónimo a sinónimo) se basa en la disociación en el concepto de cultura de las dimensiones normativa y descriptiva. En el siglo XVIII el término de civilización estaba todavía asociado a un progreso general, tanto espiritual como material, del individuo y de los usos, las costumbres sociales y las tradiciones. Va asociada, pues, a la idea de mejora y perfeccionamiento continuo<sup>4</sup>. Es precisamente este aspecto normativo el que a finales del siglo XIX y principios del XX se torna problemático desde un doble punto de vista. Por un lado, adquirió el regusto amargo de la arrogancia y la actitud anti-liberal del imperialismo y, en especial, del colonialismo europeo, que quería convertir y civilizar a los supuestos «bárbaros» o «salvajes» que fueron considerados como «subdesarrollados»<sup>5</sup>. Por otro lado, los desarrollos civilizatorios comenzaron a ser percibidos en la Europa del capitalismo industrial no ya como progreso, sino más bien como amenaza, como una pendiente que conduce a la decadencia cultural. En términos filosóficos irrumpe la era de la crítica de la cultura y del pesimismo cultural, cuyo documento más influyente probablemente fuera el famoso libro de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente (Der Untergang des Abendlandes, 1918/1922)*<sup>6</sup>.

Esta línea de crítica de una civilización que se percibe como lesiva para las necesidades humanas y que da lugar a fenómenos tales como la alienación, la cosificación, la degeneración, la desfiguración y, sobre todo, la heteronomía de la vida humana aboca finalmente a una especialización y un adelgazamiento de la noción de cultura, que queda confinada al ámbito de las artes, la creatividad y la imaginación. Desde esta perspectiva, las artes se estilizan y se prioriza su dimensión político-crítica frente a una industria cultural, que, en última instancia, somete todo a la lógica de la economía y de la razón instrumental, frente a una cultura de masas reproducible que homogeniza a las personas, privándolas de su

<sup>4</sup> Véase p.ej. el libro *La idea de progreso* de John Bury. Ahí se dice: «La frase *civilización y progreso* ha quedado estereotipada para indicar el juicio bueno o malo que atribuimos a una determinada civilización según sea progresiva o no» (BURY 1971, p. 9).

<sup>5</sup> Entre los documentos literarios destaca sin duda el libro de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas (Heart of Darkness, 1899)*. Véase CONRAD 2013.

<sup>6</sup> SPENGLER 1976.

individualidad y, en última instancia, de su autonomía y autodeterminación. En este movimiento se incluyen posiciones que van desde la crítica marxista tradicional hasta la teoría crítica de la sociedad. Entre los representantes más importantes de esta última habría que mencionar a Theodor W. Adorno y Walter Benjamin.

El desarrollo que se acaba de describir, esta estilización de un arte autónomo como contra-cultura, como antídoto a la homogeneización y al pensamiento totalitario de cualquier tipo, tiene dos consecuencias fatales: una primera consiste en el elitismo y la auratización del mundo del arte (mucho de ello es hoy en día todavía presente en la idea de cultura como conocimiento del mundo del arte); y una segunda consecuencia es la segregación de las artes del mundo de las ciencias y con ello la disociación de la idea clásica e integradora de educación (*paideia*, *Bildung*).

### 1.2.3. Cultura versus ciencia: el topos de las dos culturas

En el rodeo por la crítica de la sociedad, en un principio quizás de manera no intencionada, la *ciencia* se convierte en antónimo de la cultura, que queda reducida a determinadas formas de arte. Tal dicotomía encontró a mediados del siglo XX cierta resonancia también en la filosofía de la ciencia con la emergencia de la idea de *las dos culturas*, que se ha ido convirtiendo en un tópico contemporáneo. En la provocadora conferencia que pronunció en 1959 y, sobre todo, en el libro que publicó dos años después, *The two cultures and the scientific revolution* (1961), Charles Percy Snow incitó un estimulante debate, que llega hasta nuestros días, al sostener, apoyándose en las discusiones metodológicas de las ciencias sociales, que la confrontación entre la cultura humanística y la cultura científico-tecnológica es de tal grado que ha de hablarse, en realidad, de una incomunicabilidad entre ambas esferas<sup>7</sup>. En el debate posterior se hicieron valer posiciones muy diversas, como las sostenidas por Susan Sontag, Lionel Trilling, Stephen Toulmin o John Brockman (con su concepto de *la tercera cultura*)<sup>8</sup>. Es digno de mención aquí también el libro de Wolf Lepenies *Las tres culturas*, en el que se analiza con rigor la relación llena de tensiones, y también de enriquecedores préstamos, entre ciencias naturales, literatura y sociología<sup>9</sup>.

### 1.2.4. La cultura como forma de vida: el desarrollo de las ciencias culturales y la pluralización del concepto

Paralelamente a las mencionadas contracciones del concepto de la cultura transcurre un tipo de desarrollo bien diferente, que se pone en marcha ya a finales del siglo XVIII, pero que sólo en el XX conduce a un concepto de cultura

---

<sup>7</sup> Véase tanto el volumen *The two cultures and the scientific revolution* de 1961 (SNOW 2000) como las aclaraciones del autor y sus respuestas a objeciones en el libro *The two cultures. A second look* (SNOW 1963).

<sup>8</sup> Véase p.ej. TRILLING 1968, SONTAG 1984, TOULMIN 1992, BROCKMAN 2002.

<sup>9</sup> LEPENIES 1994.

que luego será considerado paradigmático en el campo de la filosofía de la cultura y de los estudios culturales: me estoy refiriendo al proceso de *pluralización del concepto*. Ya Johann Gottfried Herder había sugerido utilizar el término «cultura» en plural, no sólo en el sentido temporal o en el geográfico. Habla de las culturas de los diferentes pueblos y tiempos, y de las culturas sociales y económicas particulares dentro de un pueblo<sup>10</sup>. Y aun cuando la antropología evolutiva en desarrollo del siglo XIX —con protagonistas como Lewis Henry Morgan, Herbert Spencer, Edward Burnett Tyler y James George Frazer— estaba impregnada todavía de una autocomprensión conforme a la cual la cultura occidental de tipo científico-racionalista representaba el punto culminante hasta el momento del desarrollo humano, encontramos en los trabajos antropológicos iniciales ya la orientación hacia el concepto de cultura como una «forma de vida» específica<sup>11</sup>.

Cuanto más claramente se perfilaba el problema de la imposibilidad de la traducción completa de una forma de vida a otra —en estudios lingüísticos como los de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, en estudios etnológicos como *Patterns of Culture* de Ruth Benedict, el pragmatismo desde William James hasta John Dewey y Richard Rorty, y finalmente en planteamientos de filosofía del lenguaje como las de Ludwig Wittgenstein, Willard Van Orman, Quine o Donald Davidson— tanto más predominio adquirieron las posiciones pluralistas y relativistas en los estudios culturales<sup>12</sup>.

El hilo conductor de todas estas corrientes mencionadas es que el lenguaje, las prácticas y las costumbres, determinan la forma en que se conceptualiza, memoriza y clasifica la realidad que nos rodea. Todo el entendimiento humano del mundo y de sus objetos, sean ellos naturales o culturales, materiales o intelectuales, se desarrolla mediante procesos de interpretación. Tan pronto como percibimos o reconocemos algo, tan pronto como algo tenga sentido para nosotros o quepa preguntarse por su significado, ya tiene una génesis tras de sí en la cual las interpretaciones juegan un papel fundamental. Raramente nos damos cuenta de esta proveniencia. Son las distintas formas de vida, las prácticas bien

<sup>10</sup> Cf. HERDER [1784] 1995.

<sup>11</sup> Un buen ejemplo de esta vertiente de la antropología es el libro *La rama dorada* (*The Golden Bough*, 1890) de James George Frazer, un inmenso estudio sobre magia y religión, que cuatro décadas después despertó duras críticas por parte de Ludwig Wittgenstein (cf. FRAZER 2011 y WITTGENSTEIN 1992). Véase también sobre este asunto WAGNER / PERONA 2018.

<sup>12</sup> Véase WHORF 1971 y BENEDICT 1934. Con respecto a la tradición pragmatista se puede distinguir entre enfoques pluralistas, como p.ej. en el libro *Un universo pluralista* (James 2009), y planteamientos de un relativismo cultural, como p. ej. en el volumen *Contengencia, ironía y solidaridad* (Rorty 1996). En cuanto a la filosofía del lenguaje en el marco de la tradición analítica o relacionado con la misma habría que destacar por parte de Wittgenstein las *Investigaciones filosóficas* (WITTGENSTEIN 2008) y *Sobre la certeza* (WITTGENSTEIN 2009), por parte de Quine *Palabra y Objeto* (QUINE 2001) y *La relatividad ontológica y otros ensayos* (Quine 2004), y el influyente artículo de Davidson «Sobre la idea misma de un esquema conceptual» (DAVIDSON 1990).



asentadas en una cultura, las que determinan el sentido del lenguaje y que consolidan densos tejidos de creencias: las imágenes del mundo.

Ahí entra en juego también la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer, cuyas aportaciones no pueden ser pasadas por alto en una sinopsis del desarrollo de la filosofía de la cultura. Con su *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura (An Essay on Man, 1944)*, el símbolo se convierte en concepto clave de la filosofía cultural. Los símbolos nos rodean y nadie puede sustraerse de su poder<sup>13</sup>. Están presentes dondequiera que percibimos formas y configuraciones sensoriales a las cuales atribuimos un significado, un sentido, una calidad expresiva. La creación de sistemas simbólicos, de lo que Cassirer denomina formas simbólicas, es, según él, la función vital de los seres humanos. Desde su punto de vista somos en primer lugar *animales simbólicos*, somos precisamente este tipo de seres vivos capaces de dar sentido al mundo a través de prácticas simbólicas. Y cada práctica o, por decirlo con palabras de Cassirer, cada forma simbólica tiene su propia lógica y sus propias normas. Las más destacadas en los estudios de Cassirer son el mito, el lenguaje, el arte y la ciencia aunque se podrían hacer otras clasificaciones, por lo que no debe entenderse como un listado cerrado.

Es también de destacar la contribución de José Ortega y Gasset a la formación de este nuevo concepto de cultura que ha tenido gran impacto en su comprensión metodológica de la propia filosofía. Ya desde los años 1923 y 1924 afirmaba de forma insistente que la nueva etnografía constituye un modelo ineludible para la filosofía. En efecto, la etnografía habría introducido un nuevo método y, de su mano, un mejor concepto de cultura que, a su vez, obligaría a modificar la historia de la humanidad como disciplina. Semejante cambio en la Historia obligaría también a la filosofía a renovarse, tanto en su método como en todos sus grandes temas de reflexión, siendo centrales al respecto las cuestiones filosófico-antropológicas y las relativas a los tipos de racionalidad. Sus reflexiones sobre esta cuestión pervivieron en obras posteriores, así en su ensayo de 1932 titulado *Para una psicología del hombre interesante* dice expresamente lo siguiente: «[...] sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace varios años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de Conocimiento del hombre o Antropología filosófica»<sup>14</sup>, o incluso filosofía de la cultura.

Según Ortega, la antropología filosófica sirve sobre todo para entender al hombre como individuo histórico; como un ser sujeto a un espacio y tiempo culturalmente determinados; como alguien que vive en condiciones y circunstancias concretas que marcan hasta las categorías de su mente. Precisamente por ello, las perspectivas histórica, etnológica y antropológica —que llevan al reconocimiento de la pluralidad y variedad de horizontes culturales— constituyen presupuestos del ser humano para entenderse a sí mismo como un ser

<sup>13</sup> Véase CASSIRER 1945.

<sup>14</sup> ORTEGA Y GASSET [1932] 2006.

profundamente marcado por las circunstancias y condiciones de la propia vida: «El pluralismo de las culturas es, pues, una y misma cosa con el método propio de nuestra ciencia histórica. Progresa ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente el exclusivismo de nuestra cultura»<sup>15</sup>.

El hecho de abrir perspectivas, de darse cuenta de la pluralidad de horizontes culturales con sus formas de vida y «universos simbólicos» particulares, fundamentalmente mediante una descripción de las prácticas cotidianas (mundanas, religiosas, morales, científicas etc.), posibilita y fomenta la comprensión de las condiciones de posibilidad de la propia vida y cultura.

### 1.3. *La diversidad cultural como clave de filosofía política y moral y en los debates sobre los derechos humanos*

La diversidad cultural de formas de vida e imágenes del mundo que había encontrado una justificación epistemológica en las posiciones pluralistas defendidas por las ciencias de la cultura y la filosofía del lenguaje (con la problematización por parte de Hilary Putnam y otros de la distinción hecho-valor no limitada ya al ámbito epistemológico), se ha convertido en las últimas décadas en un tópico central de la teoría de la racionalidad y, más en particular de la filosofía práctica y la filosofía política. La panoplia de temas en esta área es enorme: van desde las cuestiones relativas a la identidad cultural hasta el multiculturalismo, sin dejar de lado las referidas a los procesos migratorios y la integración de quienes lo protagonizan, o las tensiones entre los derechos de las minorías y los derechos humanos, así como el papel de la religión y el fundamentalismo en la esfera pública, o la gestión de la interculturalidad y la transculturalidad. Tolerancia, respeto y responsabilidad son retomados de nuevo como conceptos clave de la filosofía práctica en un escenario marcadamente pluralista en donde el relativismo cultural y normativo es percibido como un fantasma amenazador al tiempo que ya no resulta factible recurrir a las certezas del viejo universalismo metafísico<sup>16</sup>. Este problema ha dejado su huella en los debates sobre los derechos humanos.

La *Declaración universal sobre la diversidad cultural*, aprobada por la XXXI Conferencia General de la UNESCO en 2001, ilustra con toda la claridad la problemática de defender al mismo tiempo el derecho a la particularidad cultural, incluyendo todo tipo de normas y costumbres, y la universalidad de los derechos humanos:

«La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los pueblos autóctonos. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET [1924] 2004. Cf. también WAGNER / PERONA 2018.

<sup>16</sup> Véase VELASCO / WAGNER 2014.

derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance.» (Artículo 4)

Mientras que en la primera frase de este artículo se proclama la particularidad cultural como un bien que debe ser protegido y se vincula indisolublemente a la dignidad del ser humano, la segunda frase ya muestra la necesidad de restringir la reivindicación de la diversidad cultural de modo que queden protegidos los derechos humanos y, por ende, la dignidad humana. Obviamente, la defensa y la protección de la particularidad se limitan a ámbitos que están considerados como positivos, mientras que se excluyen tendencias culturales particulares que ponen en peligro derechos fundamentales concebidos como universales. La protección de las particularidades que implica el reconocimiento de la diversidad cultural entraría en abierta contradicción con la universalidad inherente a la noción de dignidad humana<sup>17</sup>.

#### 1.4. *El cambio cultural tecnológico y la transformación del mundo de la vida*

Para concluir este apresurado recorrido por la historia del término de cultura es preciso hablar también de los *cambios* culturales. Hemos visto cómo, a raíz del reconocimiento de la historicidad y particularidad de las culturas como formas de vida, el término de cultura se ha pluralizado. Al mismo tiempo, las transformaciones culturales, las dinámicas de horizontes de creencias y formas de vida, y con ello la evolución de las imágenes de mundo, se han convertido en temas clave de la filosofía de la cultura. Entre los factores que han provocado las transformaciones culturales más drásticas durante los últimos siglos destacan sin duda (aparte de las guerras) la tecnología y la globalización. Ahora vivimos en un entorno altamente interconectado, incluso a un nivel global, y tan profundamente digitalizado que la tecnología se ha convertido en un factor que condiciona de una manera cada vez más determinante quienes somos, cómo pensamos y actuamos, cómo percibimos y sentimos. Internet ha invadido nuestras vidas de una manera ineludible, y el mundo virtual se ha convertido en parte integral del mundo de la vida. Vivimos en un mundo tecnificado que se ha ido desarrollando con mucho entusiasmo, y con una gran confianza en que la tecnología serviría para facilitarnos la vida, para mejorar las condiciones de trabajo y de ocio. Ahora surgen cada vez más críticas a estas posiciones acríticamente tecnófilas. El problema es que éstas partían de la idea de que la tecnología —como algo creado por el ser humano— supondría un simple medio para fines determinados, una mera herramienta que dominamos y aplicamos cuándo, dónde y cómo nosotros queremos y que no repercutiría sobre el ser humano. Lo que en absoluto se tomaba en consideración en esta perspectiva son las grandes transformaciones culturales que conlleva el uso extensivo de la tecnología en todos los ámbitos de la vida. Transformaciones que cambian las formas de vida, las imágenes del mundo, y con ellas la condición y la experiencia

<sup>17</sup> Véase SALMERÓN 1996.

humana a los niveles perceptivo, emocional e intelectual. Y aún más, con el cambio de prácticas de vida cambian también las normas incorporadas en ellas y los criterios de racionalidad. Esto influye tanto en la auto-comprensión de las personas como en sus relaciones interpersonales y sociales.

Se mezcla no sólo lo real y lo virtual sino también lo humano y lo tecnológico. El mundo virtual es ahora una dimensión más de la realidad. Nuestro mundo de la vida está impregnado de dispositivos tecnológicos, dispositivos que hemos incorporado en nuestras rutinas diarias. Algunos de ellos, como el teléfono inteligente, se han convertido en parte de lo que los fenomenólogos llaman esquema corporal, en una extensión de nuestro cuerpo y en prótesis mental. Sin embargo, eso parece una amplificación inocente en comparación con los programas del *transhumanismo*<sup>18</sup>. Estimulados por los descubrimientos en el campo de la genética, la robótica, la nanotecnología, la cibernética, la inteligencia artificial y las denominadas biotecnologías se ha abierto paso a nivel global un movimiento cultural e intelectual que promueve la aplicación de esos avances en el propio ser humano: el transhumanismo. Las ideas de esa corriente poderosa (en términos económicos y de financiación de proyectos de investigación) van mucho más allá de la investigación en busca de nuevos tratamientos para enfermedades que hasta ahora no son curables o del desarrollo tecnológico en el sector protésico. No se trata solamente de mejorar las condiciones de vida de las personas existentes, sino de mejorar o aumentar las capacidades físicas e intelectuales de quienes no padecen ninguna enfermedad, lesión o patología. En el fondo de este movimiento está la idea de una evolución artificial del ser humano. En el intento de crear nuevos y mejores individuos, el transhumanismo propone profundos cambios estructurales en nuestro concepto de lo humano. Desde la perspectiva del transhumanismo —y también del posthumanismo— el ser humano aparece como una entidad manifiestamente mejorable, no sólo desde el punto de vista físico, sino también desde el psicológico, el cognitivo, el moral y el emocional, aunque los últimos dos aparecen menos en las argumentaciones de los partidarios de este movimiento. Corrientes como estas muestran el grado en que las transformaciones culturales afectan no sólo a nuestro medio ambiente sino también a la autocomprensión humana.

### 1.5. *Confluencias con la filosofía de la ciencia. Algunos ejemplos*

Después de este rápido recorrido a través de distintas maneras de plantear en términos filosóficos el concepto de cultura es preciso volver al punto de partida: la relación entre la filosofía de la cultura y la filosofía de la ciencia así como la contraposición intuitiva entre ambos y entre los correlativos ámbitos de las artes y de las ciencias. Hemos visto que la filosofía de la cultura es un campo amplio, con límites borrosos. Tampoco dispone de un canon claramente

---

<sup>18</sup> En su artículo «A History of transhumanist thought» Nick Bostrom ofrece una visión panorámica de las distintas corrientes del pensamiento transhumanista y de sus precedentes históricos (véase BOSTROM 2005).

definido de autores, posiciones o temas. La auto-comprensión de la filosofía de la cultura presupone más bien un tipo de filosofar bastante particular: el pensamiento filosófico sobre la cultura es, sobre todo, un pensamiento post-metafísico, por no decir marcadamente anti-metafísico. Para la filosofía de la cultura en el sentido más estricto resulta especialmente decisivo tomarse en serio algunos giros básicos que han marcado el desarrollo de la filosofía sobre todo a lo largo del siglo XX. Se podría decir que, del *giro lingüístico*, junto con el *giro pragmático* y el *giro semiótico o simbólico*, surgió algo así como un *giro cultural*. Y la perspectiva pluralista asociada a estos giros conlleva también implicaciones en la comprensión de las ciencias.

La filosofía de la ciencia no ha pasado por alto los giros epistemológicos que se acaban de mencionar ni tampoco ha omitido los enfoques más recientes de la filosofía cultural. La actual filosofía de la ciencia es, más bien, una disciplina muy consciente de nuestra situación epistémica, de la carga teórica de la observación, del condicionamiento de las ciencias en cuanto a su terminología, su formulación y sus resultados por esquemas conceptuales y simbólicos, por la metodología, por el instrumental científico, por esquemas de valores y estándares de racionalidad. Eso tiene su reflejo en algunos temas decisivos de las últimas décadas, como, por ejemplo, el de la construcción de objetos epistémicos y de su papel en las ciencias y en el mundo de la vida<sup>19</sup>. Esta tendencia va acompañada de un giro normativo en la filosofía de la ciencia<sup>20</sup>. Han proliferado recientemente los enfoques que afrontan el problema de los valores en las ciencias y las cuestiones de la responsabilidad científica de manera cada vez más especializada y que han llegado a formar disciplinas nuevas como la bioética, la ética ambiental, la evaluación de la tecnología etc. Todo este desarrollo autocrítico, que es típico también de la filosofía cultural, no impide el predominio innegable de posiciones realistas y naturalistas en el ámbito teórico de la filosofía de la ciencia, pero sí dificulta el sostenimiento de posiciones reduccionistas. El realismo de una filosofía cultural de la ciencia es un realismo interno y/o pragmático y/o empírico y/o hipotético-conjetural.

La ciencia ya no es vista como la desveladora de la naturaleza verdadera última de las cosas, una naturaleza que puede ser luego deducida en un sistema axiomatizado. En virtud de nuestra finitud epistémica tales expectativas han dejado de ser plausibles. Desde el punto de vista filosófico, la ciencia es considerada más bien como la actividad humana característica del trato racional con las inseguridades e incertidumbres derivadas de la interacción con el entorno. Los estándares de racionalidad válidos para esta actividad son, eso sí, significativamente mucho más estrictos que para nuestras actividades cotidianas en el mundo de la vida y, debido a la integración transnacional de la comunidad científica, fruto destacado de las últimas hornadas globalizadoras, tienen también

<sup>19</sup> Sobre el tema de objetos epistémicos véase RHEINBERGER 2018 y ABEL 2018.

<sup>20</sup> Este giro ya se manifestaba en los años 80 y 90 del siglo pasado, por ejemplo, en las posiciones de Steve Fuller y Alvin Goldman. Véase FULLER 1987, GOLDMAN 1987 y FULLER 2010.

la ventaja de una menor divergencia cultural. A pesar de todo, y desde una perspectiva histórica, es notoria la variabilidad de estándares así como de conceptos y modelos teóricos. Cuando los cambios afectan a elementos especialmente fundamentales, puede llegarse, por emplear la expresión de Thomas S. Kuhn, a un cambio de paradigma científico, de imagen científica del mundo<sup>21</sup>.

Los resultados epistémicos aportados por las ciencias pueden ser de una relevancia tan fundamental que pueden a su vez modificar una *visión del mundo* vigente hasta el momento. Esto es lo que sucedió, por ejemplo, en el caso del tránsito desde la visión geocéntrica del mundo a la heliocéntrica, en el caso del desvelamiento de la relatividad del espacio y el tiempo, o a la vista de los actuales hallazgos cosmológicos de la astrofísica o de la decodificación del genoma humano por parte de la investigación biológica<sup>22</sup>.

El hecho de que nuestro mundo de la vida esté profundamente impregnado por convicciones científicas es sólo una cara de la medalla, la otra es que el propio ámbito de la investigación científica depende en un alto grado de factores sociales y culturales. Entre las corrientes filosóficas que reflexionan sobre estas dependencias en el propio marco de la filosofía de la ciencia está la *epistemología social* o la *sociología del conocimiento*<sup>23</sup>. Ejes de esta disciplina son los debates sobre el concepto de la confianza epistémica, con abundante literatura sobre el tema del testimonio, y la crítica a la idea de la neutralidad valorativa de las ciencias. Centrémonos por un momento en este último punto porque demuestra muy claramente la inadecuación de la dicotomía esbozada al principio de este artículo y el problema que conlleva la demanda excesiva de objetividad, y esta vez desde la propia perspectiva de la filosofía de la ciencia.

Un hito en este desarrollo fue la tesis de Duhem-Quine que desemboca en el *holismo confirmacional*<sup>24</sup>. Dado que cada conjunto de evidencia empírica es, en principio, compatible con diversas teorías, en la decisión de los científicos por una teoría particular siempre tienen que entrar en juego preferencias adicionales que no se basan en la evidencia empírica. Las teorías están, como hizo constar Quine, empíricamente infra-determinadas<sup>25</sup>. Teóricos de la ciencia como Kuhn destacaron precisamente este punto, pero acentuaron al mismo tiempo que estas preferencias reflejan tan sólo ciertos valores epistémicos de la ciencia, tales como sencillez, fecundidad, alcance, así como coherencia y consistencia con el conocimiento tradicional. Dado que los valores que así entrarían en juego sólo serían valores epistémicos en vez de valores no-epistémicos

<sup>21</sup> Cf. KUHN 1972.

<sup>22</sup> Véase KOYRÉ 1979 o MITTELSTRASS 1989.

<sup>23</sup> Véase GOLDMAN / O'CONNOR 2019 y LAMO DE ESPINOSA / GONZÁLEZ GARCÍA / TORRES-ALBERO 1995.

<sup>24</sup> Desde entonces los debates sobre holismo han sido una parte integral de la filosofía de la ciencia, buscando también los vínculos entre distintos tipos de holismo (holismo confirmacional, holismo semántico, holismo de creencias, holismo cuántico, etc.). Véase FODOR / LEPORE 1992 y Esfeld 2001.

<sup>25</sup> Véase KYLE 2017.

(sociales, políticos o morales) podríamos mantener el ideal de la neutralidad valorativa de las ciencias como sostenía de manera destacada Ernan McMullin<sup>26</sup>. Mientras tanto un amplio debate sobre los valores del conocimiento ha demostrado que la distinción entre valores epistémicos y no-epistémicos no está para nada exenta de problemas.

Un poderoso argumento en contra del ideal de la neutralidad valorativa de los métodos de la ciencia fue presentado ya en los años 50 por Richard Rudner, y recientemente ha sido introducido de nuevo en la discusión: El argumento parte del hecho de que ninguna hipótesis empírica es plenamente confirmada por los datos<sup>27</sup>. Para decidir si se acepta o no una hipótesis, el científico tiene que determinar qué grado de confirmación empírica se consideraría suficiente. Es algo que no está determinado ni por las estadísticas, ni por la lógica inductiva. En su lugar, para determinar el grado de confirmación mínimamente suficiente, los científicos tienen que recurrir a una evaluación de la gravedad de las consecuencias que traería la aceptación errónea o el rechazo de una hipótesis falsa. En esta medida, la aceptación de las hipótesis siempre se basa en juicios valorativos (no-epistémicos).

Precisamente, una de las tareas más importantes de la *epistemología social* es la redefinición de un concepto de objetividad científica a la luz de los mencionados aspectos valorativos. El nuevo concepto de objetividad científica tiene su lugar no en los diferentes pasos del proceso de investigación, sino que se formula en el nivel de los acuerdos e instituciones sociales que enmarcan la praxis científica. Son especialmente influyentes aquí por ejemplo las consideraciones de Helen Longino y su enfoque del *empirismo contextual crítico*<sup>28</sup>.

Por supuesto, la sinopsis que acabo de presentar, esta visión de la evolución de la filosofía de la cultura y de la ciencia, de un enfoque cultural y pluralista que ha ido transformando todos los ámbitos de la filosofía, es necesariamente fragmentaria, pero, desde luego, no arbitraria. He destacado de manera histórico-sistemática lo que considero ser pasos decisivos del desarrollo de los principales enfoques filosófico-culturales de nuestros días, enfoques que se aplican a todos los fenómenos culturales, incluso la ciencia y la tecnología.

## 2. DESAFÍOS EPISTEMOLÓGICOS

### 2.1. *Viejos fantasmas y nuevos retos*

Ante este panorama histórico-sistemático del campo de la filosofía de la cultura y de la ciencia quisiera perfilar un pequeño diagnóstico de las tensiones, las exigencias y los principales retos con los que se encuentra hoy en día

<sup>26</sup> Cf. McMULLIN 1982.

<sup>27</sup> Véase RUDNER 1953.

<sup>28</sup> Para una visión de su enfoque véase LONGINO 1990 y LONGINO 1996.

cualquier enfoque epistemológico que tome en cuenta los desarrollos anteriormente esbozados. Los teóricos del conocimiento contemporáneos son muy conscientes de la alta complejidad de la condición epistémica del ser humano. Varias corrientes filosóficas, sobre todo del siglo XX, han contribuido al reconocimiento de múltiples factores que condicionan de manera inevitable y necesaria la experiencia y el conocimiento humano: los conceptos y valores, las emociones, el lenguaje, los signos, las costumbres, las prácticas de interpretación, las estructuras de poder en la comunidad epistémica, las teorías vigentes, la tecnología, etc. Cuanta más relevancia se conceda a estos factores, y, por tanto, a las diferentes creencias básicas y formas de vida, más compleja se vuelve la tarea de la epistemología. Como resultado, los conceptos clave de la disciplina —como *racionalidad*, *verdad* o *realidad*— están ahora en permanente reformulación y redefinición.

Nuestra concepción de la racionalidad ha cambiado drásticamente: atrás ha quedado la idea de una única razón universal que nos caracterizaría como seres humanos —como *zoon logon echon* (Aristóteles)— y que incluiría principios y reglas universales preestablecidos con respecto al conocimiento y a nuestros valores; y, en cambio, ha tomado una especial relevancia la idea de distintas formas de racionalidad que dependen de los diferentes trasfondos culturales, creencias básicas e imágenes del mundo que nos vienen dados. Lo que se nos presenta ahora es la dinámica de la transformación de creencias, conceptos, costumbres y valores que pone en evidencia no solo la historicidad, es decir un punto de vista diacrónico, sino también la pluralidad de los estándares de racionalidad desde un punto de vista sincrónico. En una perspectiva post-metafísica en la cual el ser humano ya no es considerado *animal rationale* de pura cepa, sino en primer lugar un ser histórico y cultural —un *animal symbolicum* (Cassirer)<sup>29</sup>—, las concepciones de racionalidad se presentan como plurales, y no sólo casualmente, sino constitutivamente plurales. Esto nos conduce a un escenario marcadamente pluralista en donde el relativismo cultural es percibido como un fantasma amenazador al tiempo que ya no resulta factible recurrir a las certezas del viejo universalismo metafísico.

Y el relativismo no es el único viejo fantasma que reaparece en un formato nuevo. De su mano vuelven tanto el escepticismo en el plano epistemológico como el fatalismo y el derrotismo en el plano ético-moral. El crecimiento de este tipo de posiciones caracterizadas por una duda desmesurada y por una pérdida general de confianza epistémica ha provocado además reacciones extremas de signo contrario, de modo que vuelven a tomar fuerza planteamientos fundamentalistas, naturalistas, reduccionistas, esencialistas y nuevos planteamientos metafísicos. Unos acaban tirando el niño con el agua de la bañera, otros se encierran a cal y canto entre los muros de su vieja casa. La tensión que se ha creado entre estos dos polos extremos se percibe como crisis de la epistemología y de sus herramientas conceptuales y metodológicas tradicionales que

<sup>29</sup> CASSIRER 1945, p. 27.



además coincide con un ambiente de crisis sistémica, que afecta a las esferas económica, política y social, realimentándose mutuamente. Y los nuevos conceptos epistémicos que se han abierto paso, como por ejemplo el de la posverdad, no hacen más que agravar el problema.

Lo que, en cambio, sería necesario es el desarrollo de planteamientos que no caigan ni en una trampa ni en la otra, planteamientos más allá de estas dicotomías, planteamientos, en definitiva: (a) que tengan en cuenta que el análisis epistemológico ya no se puede separar estrictamente del enfoque normativo, que la racionalidad y la normatividad se muestran como dos dimensiones estrechamente entrelazadas e interdependientes; (b) que tomen en cuenta la pluralidad y la relatividad conceptual, epistémica y cultural de la realidad humana sin caer en ningún extremismo de ninguno de los dos lados; y (c) planteamientos que tomen en serio nuestra profunda *vulnerabilidad cognitiva* que no es nada más ni nada menos que un aspecto concreto de esa genérica vulnerabilidad humana de la que nos olvidamos con tanta frecuencia.

La vulnerabilidad cognitiva se plasma en la conciencia de que tanto nuestra comprensión del mundo como la de nosotros mismos y de los demás se configuran en procesos de interpretación y dependen de prácticas interpretativas compartidas de tal manera que nuestra situación vital está impregnada de un sistema de creencias ancladas en estas prácticas (culturales, científicas, religiosas etc.). Estos sistemas de creencias o imágenes del mundo han de considerarse como fundamento de los principios y criterios de racionalidad vigente en una determinada cultura. Actuar, pensar y hablar en coherencia con el denso entramado de creencias y convicciones que forman una imagen del mundo es precisamente lo que se considera *razonable*. Estas creencias forman el trasfondo heredado sobre el cual distinguimos entre lo verdadero y lo falso<sup>30</sup>. Dentro de ellos existe el error y el acierto, y existe una dinámica interna que incluye la posibilidad de corrección incluso del propio fundamento. Es característico de los sistemas de creencias que no son inmutables, que tienen su propia historia y mutan con el tiempo<sup>31</sup>. También es característico de nuestra condición epistémica que no hay una garantía última de acierto, siempre queda en el horizonte la posibilidad de equivocarnos, de fallar, de cometer un error, de vivir con sistemas de creencias que resultan mejorables. Y justo allí, supuestamente en el punto más débil, es donde el escéptico, el relativista y también el fundamentalista atacan, cada uno de su manera. Y allí es también donde entra en juego la contraparte de la vulnerabilidad cognitiva: la responsabilidad epistémica.

El concepto de vulnerabilidad hace referencia a una condición vital y existencial del ser humano. Hay que entender la vulnerabilidad cognitiva no como

---

<sup>30</sup> De forma muy sucinta, Ludwig Wittgenstein resume este hecho en sus reflexiones publicados póstumamente bajo el título *Sobre la certeza*: «[...] no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso» (WITTGENSTEIN 2009, § 94).

<sup>31</sup> Cf. WAGNER 2016.

algo negativo, como una deficiencia frente a un ideal, sino como condición humana, como característica ineludible de nuestra forma de vida. Esto permite también la integración de una perspectiva fenomenológica o enactivista en la que la cognición humana se concibe como condicionada o incluso constituida por un conjunto de funciones vitales: somáticas, emocionales, físicas, mentales y sociales. Ver estas funciones internamente vinculadas y en continuidad abre una perspectiva holista de la vulnerabilidad humana. Además, la noción de vulnerabilidad tiene una dimensión importante normativa dado que se vincula con la exigencia de responsabilidad. Ante algo vulnerable hay que mostrarse cuidadoso y cauto, hay que actuar de manera responsable. Es esa dimensión normativa que gana relevancia a la hora de hacer frente tanto a ciertas formas extremas de relativismo y escepticismo como al fundamentalismo.

Así queda mínimamente esbozado el marco general de unos de los principales desafíos de la epistemología hoy en día. Si esta cartografía que se acaba de trazar es correcta, no cabe duda de que los epistemólogos de nuestros tiempos tienen que ser tanto cazafantasmas como maestros del pensamiento complejo. Pero hay otra dificultad añadida, la de una apropiada transferencia de conocimientos de los distintos campos de la epistemología a la sociedad.

## 2.2. *Posverdad y responsabilidad epistémica*

El recorrido por distintas corrientes de la filosofía de la cultura y de la ciencia deja constancia de cómo se han vuelto más complejas nuestras concepciones de realidad, objetividad y racionalidad con la toma de conciencia de factores que condicionan la experiencia y el conocimiento humanos. Sin embargo, hoy son cada vez más los filósofos conscientes de que se ha fallado en comunicar estas complejas relaciones a un público más amplio. La propia filosofía o mejor dicho: una lectura popular de ciertas corrientes filosóficas —y aquí la referencia al llamado pensamiento postmoderno resulta ineludible— tanto de la filosofía de la cultura como de la ciencia ha contribuido a un pensamiento post-fáctico que se está extendiendo cada vez más, a una visión del mundo cuyo síntoma es una indiferencia generalizada frente a la distinción entre verdad y mentira, la ocurrencia masiva de bulos y teorías de conspiración, y también la pérdida de confianza en la ciencia. Cf. Wagner 2022

La visión de nuestra época como *era de la posverdad* se nutre en gran parte de la comprensión equivocada de unos cambios paradigmáticos en el campo de la filosofía. Hemos aprendido de Hilary Putnam y otros lo problemático que es la dicotomía entre hecho y valor<sup>32</sup>. No hay hecho que no incorpore ya de algún modo valores. Además, hemos tomado conciencia de múltiples factores que condicionan de manera inevitable la experiencia y el conocimiento humano: los conceptos y valores, las emociones, el lenguaje, los signos, las costumbres. Toda experiencia depende de procesos de interpretación, incluso

<sup>32</sup> Cf. PUTNAM 2004.

lo que en ella cuenta como dato, hecho o información, como objetivo o real, o como verdad. Como ha destacado Karl Popper, hasta lo supuestamente más objetivo, los datos de observación en las ciencias, son interpretaciones a la luz de teorías.<sup>33</sup> Sin embargo, y allí está el malentendido, el hecho de que los datos siempre son de cierto modo procesados, conceptualizados e interpretados no significa que ya no se pueda distinguir con sentido entre verdad y mentira o entre realidad y ficción. Por supuesto que sí, podemos y tenemos que hacer estas distinciones. Es precisamente la condición humana como ser histórico y cultural, como *animal symbolicum*, la que nos permite y obliga a hacerlo dado que la distinción entre verdad y mentira, entre lo verdadero y lo falso, es una condición básica de la comunicación. En el momento en que la mentira ya no es una excepción o una anomalía en la comunicación, esta misma se paraliza. Sin confianza no seríamos capaces ni de aprender a hablar. Y sin credibilidad no somos capaces de juzgar. La sinceridad se convierta así en una virtud epistémica y moral.

El ambiente de desconfianza que se ha ido generando en diversos ámbitos de la esfera pública se debe a ciertas estrategias de manipulación que se sirven de argumentos escépticos y relativistas, esto es, de una nueva retórica de la duda. Hay relativistas que vinculan la verdad y lo fáctico no solo a un marco epistémico, sino más bien a puntos de vista particulares. Esta posición socava en el fondo la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre el conocimiento y la opinión. Son estrategias que agrietan el fundamento de nuestros saberes, de las convicciones y creencias básicas que forman nuestras imágenes del mundo, estrategias que ponen en peligro los logros culturales (científicos, morales y sociales) de nuestras sociedades. Lo que necesitaríamos para contrarrestar la cultura de la desconfianza es un concepto claro de *responsabilidad epistémica* en los distintos ámbitos del conocimiento, un concepto que no ha sido establecido hasta ahora. La tarea de comunicar con éxito a un público amplio la urgencia de adoptar actitudes epistémicamente responsables, que va mucho más allá del campo académico, une todas las disciplinas que generan algún tipo de conocimiento. Frente a este reto, las humanidades, las ciencias sociales, las ciencias naturales y las ingenierías van todas en el mismo barco.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abel, G. (2018). «Epistemologie epistemischer Objekte», en: Dirks, U. / Wagner, A. (eds.), *Abel im Dialog*. Berlin / Boston: De Gruyter, pp. 575-590.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. Boston / New York: Houghton Mifflin.
- Bostrom, N. (2005): «A history of transhumanist thought», en: *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14-1, pp. 1-25.
- Bury, J. (1971). *La idea de progreso*. Madrid: Alianza.

<sup>33</sup> POPPER 1973, p. 72.

- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cicerón, M. T. (2001). *Disputaciones tusculanas* [introducción, traducción y notas de Alberto Medina]. Madrid: Gredos.
- Conrad, J. (2013). *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Alianza.
- Davidson, D. (1990). «De la idea misma de un esquema conceptual», en: Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa, pp. 189-203.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura: Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- Esfeld, M. (2001). *Holism in philosophy of mind and philosophy of physics*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer.
- Fodor, J. y Lepore, E. (1992). *Holism: A shopper's guide*. Oxford: Blackwell.
- Frazer, J. G. (2011). *La rama dorada: magia y religión*, 3ª edición, 12 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuller, S. (1987). «On regulating what is known: A way to social epistemology», en: *Synthese*, vol. 73, pp. 145-183.
- Fuller, S. (2011). «Science and technology studies and social epistemology: The struggle for normativity in social theories of knowledge», en: Jarvie, I. C. y Zamora Bonilla, J. (eds.), *The SAGE Handbook of the philosophy of social science*. London: SAGE, pp. 665-685.
- Goldman, A. n (1987). Foundations of social epistemics, en: *Synthese*, vol. 73-1, pp. 109-144.
- Goldman, A. y O'Connor, C. (2019). «Social Epistemology», en: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/>.
- González Castán, Ó. (2013). «The nest structure of our belief system and its consequences», en: *Wittgenstein-Studien*, vol. 4, pp. 65-94.
- Herder, J. G. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad [1784-1791]*. Buenos Aires: Losada.
- James, W. (2009): *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Kuhn, T. S. (1972). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lamo de Espinosa, E.; González García, J. M<sup>a</sup>. y Torres-Albero, C. (1995). *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas: la sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Longino, H. (1996). «Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy», en: *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, Nelson, L.H. y Nelson, J. (eds.). Dordrecht: Kluwer, pp. 39-58.
- McMullin, E. (1982). «Values in Science», en: *PSA Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, pp. 3-28.
- Mittelstrass, J. (1989). *Der Flug der Eule*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Ortega y Gasset, J. (2004). «Las ideas de León Frobenius (1924)», en: *Obras Completas*, volumen III. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006). «Para una psicología del hombre interesante (1932)», en: *Obras Completas*, volumen V. Madrid: Taurus.

- Perona, Á. J. (2020). «Pessimistic Fallibilism and Cognitive Vulnerability. R. Rorty as an Example», en: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. XII-1, Junio 2020.
- Popper, K. (1973). *Logik der Forschung*. Tübingen: Mohr.
- Putnam, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Quine, W. Van O. (2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Herder.
- Rheinberger, H.-J. (2018). «Über epistemische Dinge», en: Dirks, U. y Wagner, A. (eds.), *Abel im Dialog*. Berlin / Boston: De Gruyter, pp. 565-574.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rudner, R. (1953). «The scientist qua scientist makes value-judgments», en: *Philosophy of Science*, vol. 20, pp. 1-6.
- Salmerón, F. (1996). «Ética y diversidad cultural», en: Guariglia, O. (ed.), *Cuestiones morales*. Madrid: Trotta / CSIC.
- Snow, Ch. P. (1963). *The two cultures. A second look*. Cambridge: C.U.P.
- Snow, Ch. P. (2000). *Las dos culturas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Sontag, S. (1984). «Una cultura y la nueva sensibilidad», en: *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Seix-Barral, pp. 322-353.
- Spengler, O. (1976). *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- Stanford, K. (2017). «Underdetermination of Scientific Theory», en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scientific-underdetermination/>>.
- Trilling, L. (1968). *Más allá de la cultura y otros ensayos*. Barcelona: Lumen, Barcelona.
- Toulmin, S. (1992). «On from “the two cultures”», en: Göranson, B. y Florin, M. (eds.), *Skill and Education: Reflection and Experience*. London: Springer.
- Velasco, J. C. y Wagner, A. (2014). «Republikanische Identität für multikulturelle Gesellschaften. Von der Toleranz zur Anerkennung», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 68-3, pp. 354-380.
- Vilanova Arias, J. (2019). «Escepticismo, tragedia y vulnerabilidad cognitiva. Una lección de Cavell», en: *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 6, nº 2, pp. 167-185.
- Wagner, A. (2016). «Dynamics of basic beliefs in the philosophy of Ortega and Wittgenstein», en: Wagner, A. y Ariso, J. M. (eds.), *Rationality Reconsidered. Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*. Berlín / Boston: De Gruyter, pp. 103-116.
- Wagner, A. (2022). «Retos filosóficos de las sociedades digitales: esbozo de un enfoque sistémico», en: *Dilemata*, nº 38, pp. 13-29.
- Wagner, A. y Perona, Á. J. (2018). «Perspectivas etnológica y antropológica en Ortega y Wittgenstein», en: Salas, J. de y Ariso, J. M. (eds.), *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, pp. 303-343.
- Wittgenstein, L. (1992). *Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Wittgenstein, L. (2009). *Sobre la certeza*. Madrid: Gredos.