

Valores, ideal y conflicto

JOSEP E. CORBÍ
(*Universitat de València*)

Es tarea de la filosofía no sólo resaltar, formular y ordenar los supuestos fundamentales de una cultura, sino también desvelar, si es el caso, su carácter ilusorio. Reflexionaré, en esta ocasión, acerca de la idea de utopía, la imagen de un modo ideal de vida, el sueño del paraíso. Intentaré mostrar, en concreto, un sentido en el que tal ideal es necesariamente ilusorio.

En la edad de las luces se pensó que la sociedad ideal, la utopía, estaba de algún modo al alcance de la mano. Éste es un sueño del que a veces parece que estamos a punto de despertar, aunque cualquier ocasión es propicia para recaer en el mismo. El desarrollo tecnológico y la ideología neoliberal se alimenta astutamente del oscuro hechizo de esa idea. Recordemos, en cualquier caso, que las razones de nuestro paulatino despertar tienen que ver con ciertos fracasos históricos que sacan a la luz los impulsos destructores inscritos en la naturaleza humana, pero no suelen asociarse con una reflexión meramente lógica o conceptual acerca de la naturaleza de lo valioso. Seguimos pensando que si el ser humano no tuviese tal o cual rasgo, o si no se diese tal o cual circunstancia, todavía sería viable el camino hacia la utopía. No vemos, pues, la noción de un modo ideal de vida humana como contradictoria o internamente inconsistente. El desencanto que acompaña al fracaso de los distintos sueños utópicos durante este siglo no lo percibimos como la desilusión de quien descubre que su actuación resultaba ridícula porque se basaba en un error lógico o conceptual. Aquí me propongo desvelar precisamente la naturaleza ilusoria de este supuesto cultural, a saber: la convicción de que la noción de utopía, de un modo ideal de vida, es al menos internamente consistente.

Trataré, en definitiva, de mostrar que un modo ideal de vida no sólo es inalcanzable, sino que la noción misma de 'modo ideal de vida' es incoherente. Argüiré que cada modo de vida en la medida en que cultiva ciertos valores entra en con-

flicto con otros, acarrea la pérdida de elementos que consideramos igualmente valiosos. Lo importante es que este hecho no aparecerá como una verdad acerca de una o otra cultura, sino como una verdad conceptual acerca de la idea misma de valor.

Ahora bien, si no es inteligible la idea de un modo ideal de vida, ¿quiere ello decir que la elección entre un modo de vida u otro es inevitablemente arbitraria? Defenderé, en esta comunicación, que es posible la elaboración de una respuesta racional ante ese tipo de conflictos. Si bien esa elaboración ya no se desarrollará dentro de los estrechos límites de la razón metódica, de la idea de que toda decisión o acción particular ha de justificarse a la luz de ciertos principios generales. Me opondré, en este sentido, a la tendencia a interpretar (incluso entre los que renuncian al sueño de la razón) la distinción entre lo racional y lo irracional desde los principios del método. Son muchos los que suponen si una actividad, organización o juicio no se rige por tales principios, entonces es irracional. Se oculta con ello la posibilidad de poner en cuestión la idea misma de la racionalidad metódica, de alumbrar otros modos de trazar la línea que separa lo racional de lo irracional. Introduciré la distinción entre deliberación constitutiva e instrumental con el fin de dar un paso en esta dirección.

CONFLICTO DE VALORES E INCONMENSURABILIDAD

Para el pensamiento metódico todos los conflictos de valores son, en el fondo, aparentes. Hay siempre un modo de jerarquizar y comparar los valores que permite determinar lo que ha de primar en cada ocasión. Las reglas generales del método constituyen el instrumento en que confiar para que tal jerarquización se lleve a cabo, y lo que permitirá definir una modo de vida ideal, de manera que pueda emprenderse la tarea de determinar los medios ideales para alcanzarlo. La dificultad estribaría no tanto en perfilar los contornos de la vida utópica, sino en disponer de los medios para acercarnos a esa organización social ideal.

Hay quien, como Isaiah Berlin, ha tratado de mostrar que tal visión de las cosas es inadecuada, que las utopías no son únicamente difíciles de alcanzar, sino imposibles de describir; pues hay razones para pensar que es ininteligible la idea misma de un modo ideal de vida, en la que todo proyecto utopista descansa. Tales razones tienen que ver con

la forma en que se articula lo que los seres humanos reconocemos como valioso. Trataré de mostrar, en este sentido, que los conflictos entre nuestros valores no representan un hecho meramente transitorio, condicionado por los rasgos de nuestra peculiar manera de vivir, sino que son ineliminables, que reflejan una verdad conceptual acerca de lo que es un valor:

La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada), sino conceptualmente ininteligible; no sé qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable¹.

El conflicto de que se habla no es el conflicto entre los valores de sujetos o comunidades discrepantes, sino un conflicto ineludible e interno a cada sujeto, a cada comunidad. Berlin no está meramente insistiendo en la posibilidad de que dos individuos o grupos sociales tengan visiones diferentes de cuál sea el modelo ideal, sino más bien que ningún grupo o individuo puede coherentemente concebir un modelo ideal, un modelo que ordene, sin pérdida, todos los valores de la vida humana que ese grupo o individuo aprecia.

Es importante acotar el sentido en que el conflicto de valores es ineludible. Es cierto que uno está condenado a elegir entre alternativas, pues las limitaciones de nuestra condición de seres humanos impiden que, en la práctica, podamos honrar todo lo que se nos presenta como valioso. Debe uno, por tanto, optar por la alternativa que le parezca mejor, a sabiendas de que hubiese deseado recorrer también otros caminos. Sin embargo, parece que no habría en esta descripción de la experiencia razón alguna para excluir que las reglas del método determinasen la decisión adecuada, estableciesen cuál es, en cada caso, el mejor de los caminos, dados los valores del individuo en cuestión. No obstante, si ahondamos en la naturaleza de esa experiencia, pronto veremos cómo las reglas del método difícilmente podrían cumplir un papel tan destacado.

Consideremos, por ejemplo, la situación del inversor que busca un equilibrio entre los principios de rentabilidad, se-

¹ Berlin (1958), pág. 32.

guridad y liquidez, dado que cuanto más incrementa las perspectivas de rentabilidad, en esa misma medida verá disminuida la seguridad o liquidez de su inversión. No hay, desde un punto de vista financiero, una solución óptima universal: cada inversor deberá definir qué grado de riesgo está dispuesto a asumir o qué grado de falta de liquidez, etc. No hay una meta-principio que permita jerarquizar los tres principios en juego. La relevancia de la información financiera comienza una vez que uno define su fórmula beneficio-seguridad-liquidez. Simplemente, no se puede querer el máximo beneficio, con la máxima seguridad, con la máxima liquidez. Un objeto de esas características no puede formar parte del universo financiero. Querer mayor seguridad conlleva querer un menor beneficio o una menor liquidez. Nos acercamos así a uno de los aspectos cruciales del conflicto de valores: «Se trata... de que no tenemos una concepción coherente del mundo sin pérdida»². En el caso de las finanzas, podríamos decir que no tenemos una concepción coherente del universo de la inversión sin pérdida financiera. Ello se debe a que en los propios objetos de la inversión cristalizan necesariamente valores financieros que se contraponen.

Lo importante es que la tensión interna que se percibe en los objetos financieros reaparece en todo lo que pueda reconocerse como valioso. Los objetos y situaciones que valoramos están necesariamente constituidos por factores axiológicos en conflicto: la fuente del valor es al mismo tiempo la raíz de la pérdida. Consideremos, por ejemplo, el caso de la madre que ama a su hijo. La madre ama al ser humano que ha engendrado, y puede coherentemente desear que ahora su hijo esté sano y satisfecho, pero es incoherente que desee que su hijo sea un ser humano y que nunca enferme, que nunca sufra o que nunca muera. Un ser humano es constitutivamente un ser que enferma, sufre y muere. Esta fragilidad es, por un lado, parte de lo que hace del hijo un objeto irremplazable del amor de su madre, mas, por otro, obliga a la madre a aceptar lo que desearía evitar, es decir, el sufrimiento de su hijo cuando enferma, sus desventuras y su muerte. Ella quiere lo mejor para su hijo, pero no puede querer a su hijo sin aceptar al mismo tiempo que esté sometido a las tribulaciones de la enfermedad y a la oscuridad de la muerte. El amor por su hijo es algo extremadamente valioso en la

² Williams (1980), pág. 22.

vida de la madre, pero ese valor no puede desligarse de la pérdida que supone la enfermedad o la ausencia del objeto amado. No parece, pues, que podamos alcanzar una visión coherente del mundo sin pérdida: el objeto valorado contiene esencialmente la semilla de la pérdida³.

Esta tensión interna puede también descubrirse en el seno de los principios morales. Berlin ha insistido, por ejemplo, en el conflicto esencial que articula el principio de igualdad⁴. Es fácil ver que se trata de un valor vacío mientras no se responda a la pregunta: ¿igualdad respecto de qué? El principio meramente formal según el cual «... a los casos semejantes se les debe dar un trato semejante»⁵ no es más que la descripción de en qué consiste seguir una regla, pero no nos indica qué regla debemos seguir. Hay sentido mínimo en el que cualquier regla trata a todos por igual: la regla define qué es lo dispar y qué es lo semejante. Para determinar qué regla aplicar, hemos de ir más allá de ese principio formal, hemos de apelar a otros valores que indiquen qué modos de igualdad nos importan, valoramos más. Un alegato en pro de este principio formal no es más que una defensa de una sociedad organizada en torno a un conjunto de reglas, frente a una sociedad que responda, por ejemplo, a las órdenes de un dictador. El principio de igualdad en tanto que principio formal no puede determinar qué reglas han de regir el orden social. La determinación del contenido de esas reglas ha de provenir de otras fuentes, de otros valores⁶. El problema es que tales valores pueden expresar ideales diferentes:

... Si pregunta uno por qué a unos tipos de igualdad se les protege, en este caso, el de la igualdad inicial, en virtud de la cual todos los hombres comienzan teórica-

³ «Quien siente escepticismo hacia la utopía duda que de algún lado pueda surgir este tipo de iluminación o discernimiento, pues su idea de los valores tal como son no ofrece esperanzas de que sus incoherencias presentes puedan trascenderse radicalmente sin que haya pérdidas. Quizá se podría lograr una sociedad cuyos valores fueran menos conflictivos, se articularan más claramente, fueran más eficientes, y las personas, una vez alcanzado ese estado, no tuvieran sentimientos de pérdida. Pero eso no significaría que no hubiera pérdidas. Significaría que habría habido otra pérdida, se habría perdido el sentimiento de pérdida» (Williams [1976], pág. 108).

⁴ Cfr. Berlin (1980).

⁵ Berlin (1980), pág. 149.

⁶ Estas consideraciones afectan ciertamente a la relevancia que el imperativo categórico pueda tener en la determinación del deber.

mente en igualdad de condiciones, mientras que a otros tipos de igualdad no se les protege; por ejemplo, la igualdad económica o social —igualdad respecto de lo que los hombres pueden adquirir con sus propios esfuerzos—, la respuesta es que en el criterio de igualdad ha influido patentemente algo aparte del mero deseo de igualdad como tal; a saber, el deseo de libertad o del pleno desenvolvimiento de los recursos humanos...; creencias que no están conectadas en absoluto con el deseo de igualdad⁷.

Pero no se trata de una mera diferencia de valores, sino de una contradicción. La discriminación positiva de los grupos sociales marginados en algunas universidades de Estados Unidos puede entenderse como inspirada en el principio de igualdad, como un afán de compensar institucionalmente las diferencias intelectuales que se suponen entre los entornos familiares de los que proceden los estudiantes. Pero, desde otro punto de vista, se trata trivialmente de una discriminación, de un ruptura de otra lectura del principio de igualdad. Los dos principios de igualdad que así se establecen no pueden atenderse simultáneamente: respetar uno de ellos conlleva rechazar el otro. No hay ningún principio de igualdad que pueda integrar coherentemente todos los modos del igualitarismo que identificamos como valiosos, ni hay tampoco modo alguno de establecer una jerarquía entre ellos, pues cada uno de esos principios se presenta formalmente como expresión última de lo que se estima valioso. Es más, la aplicación exacerbada de un determinado principio igualitario acaba entrando en contradicción con otros valores, por ejemplo, con la libertad:

La libertad y la igualdad figuran entre los objetivos primordiales perseguidos por los seres humanos a lo largo de muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total para los poderosos, los dotados, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y menos dotados... La igualdad puede exigir que se limite la libertad de los que quieren dominar; la libertad... puede tener que reducirse para dejar espacio al bienestar social, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, cobijar al que no tiene casa, para dejar espacio a la libertad de otros, para que pueda haber justicia o equidad⁸.

⁷ Berlin (1980), pág. 167.

⁸ Berlin (1958), pág. 31. Cfr. también Berlin (1980) y Williams (1979).

De manera semejante, es fácil ver que la conciencia de la pluralidad de valores es inconsistente con el desarrollo de ciertos valores, por ejemplo, de ciertas formas de identificación y de arraigo propias de las sociedades tradicionales. Algunas instituciones sociales no pueden sobrevivir a la conciencia de su historicidad, no pueden encarnarse en una cultura más que en la medida en que se perciben como naturales.

Ahora bien, el hecho de que quien se ha formado en una sociedad plural no puede acceder a ciertos valores muestra cómo la capacidad de respetar un valor está condicionada por nuestro modo de vida, es expresión de un modo de vida. Esta circunstancia subraya la dificultad de disponer de un método de resolución de conflictos que sea puramente formal, pues la percepción de ciertas prácticas u objetos como propios no es ajena a la manera en que de hecho se vive. La divergencia en las formas de vivir determina y expresa diferentes percepciones de los valores que se reconocen como propios. Tal percepción no es algo que dependa de la voluntad, de una decisión, sino que requiere de un ejercicio, de una formación, de un proceso de socialización.

Es más amplio, no obstante, el conjunto de los valores que uno puede percibir que el espectro de valores con los que uno se identifica. Ahora bien, si estos últimos responden a mi proceso de formación, no es extraño que mi acceso a los valores encarnados en otra cultura esté también mediado por los límites de mi propia experiencia. Éste es un hecho particularmente visible en la educación moral y estética.

Se sigue que, si hemos de buscar una respuesta racional a los conflictos de valores, ésta no podremos encontrarla en un procedimiento formal, pues tales procedimientos sólo apuntan a una respuesta cuando se complementan con elementos no-formales entre los cuales el conflicto es conceptualmente inevitable. Si los conflictos de valores no pueden resolverse apelando a principios formales, ¿quiere ello decir que la opción entre valores en conflicto es, como sugiere Sartre, necesariamente arbitraria e irracional? Procuraré, en lo que sigue, mostrar cómo el espejismo del método nos impide reconocer ciertas formas en las que la razón puede contribuir a contestar a la pregunta práctica y, en particular, a elaborar una respuesta apropiada ante cada conflicto de valores.

Definamos, siguiendo a David Wiggins, dos tipos de relación entre una acción A un objetivo o *telos* T:

1. Una relación instrumental: La relación que la acción A mantiene con el *telos* T cuando A produce o sirve para producir T.
2. Una relación constitutiva: La relación que la acción A mantiene con el *telos* T cuando A contribuye a constituir T⁹.

La relación instrumental es el modo básico en que entendemos el sentido de las acciones en nuestra cultura. Tomamos un antibiótico porque tenemos una infección bacteriana, y ese 'porque' es un porque instrumental. En el ámbito de lo social, tendemos a representar cada vez un mayor número de acciones como ofertas o demandas en el seno de un mercado, pero el mercado no es otra cosa que un espacio donde se intercambian medios para ciertos fines que se suponen preestablecidos. En este contexto en el que el sentido de casi todas nuestras acciones tiende a justificarse instrumentalmente, puede resultar difícil entender qué pueda ser una relación constitutiva entre un *telos* y una acción o actividad. Accedemos sin esfuerzo a la idea de que un triángulo está constituido por tres lados, que un par de guantes esté constituido por el guante izquierdo y el guante derecho, o que una universidad esté constituida por departamentos y facultades. Todo ello parece seguirse del contenido de determinadas estipulaciones. Pero, ¿qué tiene esto que ver con la deliberación práctica?

Si decido construir una mesa de determinadas dimensiones y características, puedo delimitar mi objetivo con independencia de los medios adecuados para llevar a cabo tal empresa. En tal caso tiene pleno sentido insistir en que la tarea de la deliberación práctica consiste en la determinación de los medios para alcanzar tal fin. Pero, ¿qué ocurre en el caso de los valores más generales que articulan una vida que podamos identificar como propiamente humana? Retomemos el caso de la madre que quiere lo mejor para

⁹ Literalmente, Wiggins distingue: «(A) The relation x bears to *telos* y when x will bring about y, and (B) the relation x bears to y when the existence of x will itself help to constitute y» (Wiggins [1975-1976], pág. 32).

su hijo. Una madre para quien ser una buena madre para su hijo aparece como un *telos* fundamental de su existencia. Se encontrará esa madre ante situaciones en las que no sabrá cómo responder, cómo mantenerse fiel a ese valor. El hijo intentará con sus exigencias y reclamos conseguir de su madre lo que en cada momento le apetezca o necesite, ignorando, a menudo, las necesidades de la madre o sus propios compromisos. La madre se interrogará en esas circunstancias si debe ceder a tales presiones para evitar la infelicidad momentánea de su hijo o si, por el contrario, es propio de una buena madre resistirse a tales exigencias para que el hijo aprenda la importancia del respeto a las necesidades y dignidad ajenas. Podría decirse que la forma que adquiere esta reflexión no es propiamente la búsqueda de los medios para ser una buena madre, sino el afán por determinar en qué consiste responder como una buena madre cuando el hijo plantea de cierta forma sus exigencias. La urgencia de esta búsqueda deriva, sin duda, de la percepción por parte de la madre de un conflicto de valores. Por un una parte, le gustaría que su hijo estuviese contento en estos momentos y, por otro, le parece crucial que se forme debidamente. La deliberación es relevante para determinar si es conveniente, o al menos necesario, sacrificar el primer valor en beneficio del segundo.

Parece, pues, que la deliberación práctica es, en los asuntos que más nos importan, una deliberación constitutiva, es decir, una deliberación que trata de especificar los elementos que constituyen el florecimiento humano y en qué consiste ejercitarlos en las circunstancias particulares. En la medida en que reconozcamos la irreductibilidad del conflicto de valores, no podremos esperar que esa deliberación nos indique el modo en que todos esos elementos se armonizan, sino más bien el discernimiento acerca de cómo se relacionan y las pérdidas que el cultivo de cada uno conlleva. No habrá, por decirlo de otro modo, una imagen unívoca del florecimiento humano: cada uno deberá esforzarse por encontrar su propia especificación. La deliberación constitutiva adquiere, así, una relevancia crucial en la articulación de la vida de cada ser humano¹⁰. Ahora bien, si tiene sentido hablar de deliberación, si los padres pueden reprocharse retrospectivamente su ceguera, es porque no todo vale, porque hay un criterio de corrección, porque había algo que

¹⁰ Cfr. Taylor (1989, cap. 1), MacIntyre (1981, cap. 15).

ver que les pasó inadvertido. Pero, ¿cuál podría ser ese criterio de corrección?

El criterio de corrección que se proponga deberá respetar los dos factores que acabamos de identificar como centrales en las preguntas prácticas que más nos importan: i) la irreductibilidad del conflicto de valores, que incluye la incommensurabilidad de estos últimos y ii) que el contenido de tales valores no está determinado independientemente del modo en que respondemos a las preguntas prácticas más particulares. Ya sabemos que una concepción metódica de la razón no puede respetar estos dos rasgos de la deliberación práctica. En primer lugar, porque tal concepción es trivialmente incompatible con la posibilidad de elaborar una reflexión racional acerca de lo incommensurable: los límites de lo comparable coinciden con los límites de lo racional, pues la afirmación de lo incommensurable equivale al reconocimiento de la ineficacia de los principios generales, de las estrategias de jerarquización que tales principios nos puedan deparar. Y donde no hay principios generales no hay, según la visión metódica, espacio para lo racional.

Por otra parte, la pregunta constitutiva difícilmente admite una respuesta metódica. Aparentemente, podemos responder dentro de los límites de la razón metódica a la pregunta '¿Cuáles son los componentes de un triángulo?', pero el florecimiento humano, los valores que lo articulan, tienen una naturaleza abierta que no permite acotarlos mediante una definición. La tarea de ir especificándolos se ajusta más bien a la noción de formación, de cultivo de la sensibilidad, de aprender a ver. Es ésta una cuestión crucial que ciertamente no podemos explorar ahora. Permítanme, por tanto, que me limite a recordar las dos tesis básicas que he defendido en este texto, a saber: 1) que el conflicto de valores es conceptualmente ineludible, por lo que la idea misma de utopía, de modo ideal de vida, aparece como necesariamente ilusoria; y 2) que la noción de deliberación constitutiva nos ayuda a reconocer la posibilidad de una respuesta racional, aunque no metódica, ante el conflicto de valores.

- BERLIN, I., *The crooked timber of humanity*, Princeton, Princeton University Press, 1958 (Edición española: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1995).
- *Concepts and categories: philosophical essays*, Oxford, Oxford University Press, 1980 (Edición española: *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1983).
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1981 (Edición española: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987).
- TAYLOR, C., *Sources of the self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (Edición española: *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996).
- WIGGINS, D., «Deliberation and Practical Reason», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXVI, 1975-1976, págs. 29-51.
- WILLIAMS, B.
- «Conflict of values», en A. Ryan (ed.), *The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979. Reimpreso en B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981 (Edición española: *La fortuna moral*, México, UNAM).
- «Introduction», en I. Berlin, *Concepts and categories: philosophical essays*, Oxford, Oxford University Press, 1980 (Edición española: *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1983).

ENSAYOS DE FILOSOFÍA
DE LA CULTURA

BIBLIOTECA NUEVA

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

© Los autores, 2002
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2002
Almagro, 38.
28010 Madrid (España)

ISBN: 84-9742-042-X
Depósito Legal: M-43.223-2002

Impreso en Rógar, S. A.
Printed in Spain - Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

<i>La idea de cultura</i> , por Gustavo Bueno	9
<i>La cultura es más radical que la razón</i> , por Jacinto Choza ..	41
<i>El concepto de cultura en el pensamiento griego</i> , por Tomás Calvo Martínez	59
<i>Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico</i> , por Enrique Gavilán.....	81
<i>El concepto de cultura en la antropología social y cultural</i> , por Josep R. Llobera	113
<i>Los tres tipos básicos de cultura y su ordenación jerárquica</i> , por Javier San Martín	131
<i>El ser humano como acontecimiento mediático</i> , por Ernst Wolfgang Orth	151
<i>Cultura para la convivencia</i> , por Salvador Cabedo Manuel .	165
<i>El mito de la Edad de Oro y el Paraíso Celestial en el marco de la filosofía de la cultura</i> , por Octavi Piulats Riu	183
<i>El De Homine de Bacon como antropología filosófica</i> , por Elena Ronzón	199
<i>El concepto de «cultura» en el joven Herder</i> , por Joan B. Llinares	219
<i>El rostro cambiante de la cultura. Para una definición sociológica</i> , por Antonio Ariño	239
<i>¿Hay un fenómeno cultural más allá de lo biológico?</i> , por Antoni Arrufat Mateu	257
<i>Biología y cultura. Darwin como antropólogo</i> , por Mayte Miravet y Vicente Sanfélix	263
<i>Sobre algunas raíces particulares de la razón universal</i> , por Jorge V. Arregui	271
<i>La construcción de Europa y el Espacio Público. Nostalgia de Europa</i> , por Manuel E. Vázquez	287

<i>Guerra y humanidad. A propósito de Das Antlitz des Weltkrieges y Hier Spricht der Feind de Ernst Jünger, por Nicolás Sánchez Durá</i>	305
<i>¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral, por José A. Pérez Tapias</i>	333
<i>La liberación de la mujer como sexualización del pensamiento, por Gemma de Vicente Arregui</i>	359
<i>Género y sexo en la teoría feminista contemporánea, por Elvira Burgos Díaz</i>	369
<i>Evolución de la diversidad cultural en la sociedad global informacional, por Pedro Gómez García</i>	395
<i>Auschwitz, la vergüenza y el sujeto posmoderno, por Julián Marrades Millet</i>	425
<i>Valores, ideal y conflicto, por Josep E. Corbí</i>	433