

## **Santiago, Dulce María**

### *El problema de la cultura*

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Santiago, D. M. (2010). El problema de la cultura [en línea]. Buenos Aires : Educa. Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/problema-cultura-dulce-maria-santiago.pdf> [Fecha de consulta:.....]  
(Se recomienda indicar al finalizar la cita la fecha de consulta. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

# EL PROBLEMA DE LA CULTURA

COLECCIÓN INVESTIGACIÓN ICOS

9



Dulce María Santiago



COLECCIÓN INVESTIGACIÓN ICOS

---

**INSTITUTO DE COMUNICACIÓN SOCIAL, PERIODISMO Y PUBLICIDAD**

Directora

**Dra. María Teresa Baquerin de Riccitelli**

Coordinadora Académica

**Lic. Paula Marzulli**

# EL PROBLEMA DE LA CULTURA

---

*Dulce María Santiago*

Santiago, Dulce María  
El problema de la cultura – 1a ed. – Buenos Aires :  
Educa, 2010.  
106 p. ; 23x14cm.

ISBN 978-987-620-129-2

1. Sociología de la Cultura. I. Título

CDD 306



**EDITORIAL  
DE LA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA ARGENTINA**

FUNDACIÓN UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
A. M. de Justo 1400 • P.B., Contrafrente • (C1107AAZ)  
Tel./Fax 4349-0200 • [educa@uca.edu.ar](mailto:educa@uca.edu.ar)  
Buenos Aires, abril de 2010

ISBN: 978-987-620-129-2

---

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723  
Printed in Argentina - Impreso en la Argentina

## ÍNDICE

Introducción .....	9
<b>CAPÍTULO I: SIGNIFICADOS Y PERSPECTIVAS</b> .....	13
El origen del concepto y su evolución. ....	13
La filosofía de la cultura .....	17
Concepto científico de cultura .....	18
La cultura en la fenomenología .....	20
Husserl .....	21
José Ortega y Gasset .....	24
Fenomenología de la cultura .....	28
Clases y ámbitos de cultura .....	29
Ideal de cultura .....	33
El papel del filósofo en la cultura .....	36
<b>CAPÍTULO II: HACIA UNA TEORÍA DE LA CULTURA: EL APORTE DE FRANCISCO ROMERO</b> .....	39
Francisco Romero .....	39
Su obra .....	40
Fuentes e influencias .....	41
Las etapas de su pensamiento .....	42
Su contexto intelectual .....	43
Génesis del tema .....	45
La realidad, el hombre y la comunidad .....	47
La cultura .....	53
Naturaleza y espíritu .....	56
Historicidad y eticidad .....	61
El tema de la concepción del mundo .....	64
La cultura latinoamericana .....	66

<b>CAPÍTULO III: LA CULTURA EN LA CIENCIA</b> .....	69
La ciencia de la antropología cultural .....	69
Antecedentes de la antropología cultural .....	70
Primera etapa: La teoría evolucionista y el método comparativo .....	70
La escuela americana. El difusionismo. ....	72
El Funcionalismo .....	73
El Estructuralismo .....	76
La cultura según Freud y Marx .....	79
Nuevas corrientes .....	82
Hacia la integración teórica .....	85
<b>CAPÍTULO IV: LA CULTURA EN EL PENSAMIENTO DE LA IGLESIA CATÓLICA</b> .....	93
Aproximación .....	93
Gaudium et Spes .....	95
Evangelii Nuntiandi .....	96
Medellín .....	97
Puebla .....	98
Santo Domingo .....	99
Aparecida .....	100
Conclusión .....	103

“Lo que pomposamente se llama ‘cultura’ corre el riesgo de limitarse a acumulación de noticias, a erudición o a un conjunto de técnicas que, precisamente, no se estremecen al poner sus manos en lo más radical de la humanidad.”

Julián MARÍAS\*

\* Julián Marías, *La Nación*, 19 de octubre de 1997.



## INTRODUCCIÓN

Hablar de la cultura implica la necesidad de explicar el significado que le atribuimos a esta *palabra clave* ya que encierra en sí una gran equívocidad. Designamos con este término tanto al quehacer de unos pocos –la cultura se identifica con arte, literatura, música *culta*–, como así también a todo aquello que hace el hombre, todo producto *humano*. En este sentido, podemos recordar una famosa discusión que tuvo lugar en los medios, acerca de las declaraciones del entonces secretario de Cultura, cuando dijo: “La cultura no tiene prioridad para el gobierno ni para mí”,<sup>1</sup> lo que motivó un debate intenso y un conjunto de intervenciones que pretendían *aclarar* un término que se utiliza con sentidos equívocos. Una de ellas, en una carta de lectores firmada por Rafael Squirru, afirmaba: “Lo que ocurre es que la gente en general, y por lo visto nuestro secretario en particular, tienen la peregrina idea de que la cultura es un lujo.... Tal noción de cultura proviene de una gran confusión. Cultura es todo lo atinente al progreso intelectual y espiritual de una comunidad”.<sup>2</sup> Discusiones como ésta se dan frecuentemente y, en general, traducen la carencia de una idea clara acerca de qué estamos hablando cuando hacemos referencia a la cultura y ponen en evidencia la necesidad de buscar un concepto de cultura que contribuya a evitar los equívocos de esta índole que se proyectan en respuestas o acciones también confusas.

<sup>1</sup> *La Nación*, jueves 27 de mayo de 2004.

<sup>2</sup> *La Nación*, sábado 25 de junio de 2004.

En este caso, se están usando dos acepciones diferentes del vocablo: el primero se refiere a la cultura en el sentido de los productos más elevados de la misma: el arte, la música, la ciencia. Es la cultura considerada para las minorías, la gente culta. En el segundo caso, la cultura es vista en sí misma, objetivamente, como todo quehacer humano propio de una comunidad; está referida a todos los individuos. En estos términos la confrontación puede continuarse indefinidamente sin que sea posible un común acuerdo.

El propósito de esta obra es, entonces, procurar *de-velar* este fenómeno que se refiere a una realidad humana en su dimensión plural, aprovechando la investigación para una tesis doctoral, y así poder contribuir a la elaboración de una teoría de la cultura que nos permita comprender los alcances y los límites de esta palabra clave. Para ello, tanto los aportes de la ciencia como los de la filosofía resultan oportunos para comprender de una manera reflexiva *qué es la cultura*, cuestión que reviste gran actualidad tanto en el lenguaje vulgar como en el académico.

Nuestra finalidad consiste, entonces, en buscar una significación a la *cultura* que permita una apertura a la acción, es decir, que posibilite su aplicación a los ámbitos que la componen, como la política, la educación, la economía, el arte, etc. Además, actualmente constituye una cuestión capital, ya que, ante la decadencia del valor ideológico a causa de la *globalización*, la revalorización de la propia cultura se presenta como una tarea preponderante.

Para poder esclarecer qué es en realidad la cultura es necesario encontrar su fundamento, proyectar su alcance en la comprensión del hombre, de su época y de su relación con otros hombres. En este sentido, es preciso recurrir a la ciencia de la cultura —la *antropología cultural*—, considerada como la última de las ciencias humanas por Branislaw Malinowski, y a la filosofía de la cultura, disciplina también joven en el ámbito filosófico, para poder dilucidar la problematicidad que nuestro objeto plantea.

Hay que recuperar, pues, la filosofía de la cultura, originada en los albores del siglo pasado, que alcanzó su esplendor en los años 1930 y 1940, y decayó después de la guerra, muy probablemente a raíz de su cuna germánica. Con este propósito puede resultar importante el análisis de la teoría de la cultura de Francisco Romero (1891-1962), considerada como la *primera* en nuestra breve tra-

dición filosófica. Esta particular atención, dicho sea de paso, entraña un homenaje al autor, que ha intentado realizar la tarea más propia del filósofo: *pensar la época*. Romero fue el referente de la formación filosófica de las generaciones de mediados del siglo XX en la Argentina. Su *Lógica*, escrita en colaboración con Eugenio Pucciarelli, marcó un estilo de hacer filosofía y se utilizó como manual en la enseñanza secundaria. Asimismo, conviene recordar que Romero fue considerado el primero en adquirir conciencia de la necesidad de un proyecto latinoamericano de filosofar. Por su matriz filosófica –el pensamiento filosófico alemán del siglo anterior–, constituye un autor con el que es posible establecer un *diálogo*. Inspirado en el filósofo Max Scheler (1854-1928), el pensar *lógico* se torna un pensar *dialógico*, fundado en la apertura de la persona humana al mundo, a los otros y a lo Absoluto.

Esta perspectiva permite, pues, integrar del concepto de cultura con la filosofía, la ciencia y el pensamiento de la Iglesia y posibilita una reflexión renovada para la búsqueda de una *nueva cultura*.



## CAPÍTULO I SIGNIFICADOS Y PERSPECTIVAS

### El origen del concepto y su evolución

El análisis del concepto de cultura ofrece una singular complejidad, dado el amplio espectro de significaciones que abarca, ya que suele ser usado en diferentes disciplinas, y en diferentes corrientes de pensamiento, las cuales, a veces, llegan a ser incompatibles.

El vocablo cultura es de origen occidental, pero no fueron los griegos quienes lo elaboraron. Para denominar ese proceso de desarrollo humano en el que consistía toda la educación o formación de un carácter basado en el ideal de “lo bello y lo bueno, ellos usaron el término *paideia*”. Para su realización era necesaria la gimnasia, que procuraba la belleza del cuerpo, y la virtud, para la perfección del alma humana. La educación conforme a este ideal convertía al hombre griego en un ciudadano apto para la vida en la polis.

La palabra *cultura*, en cambio, proviene del latín *colere*, que significa “cultivar”, en referencia al trabajo de la tierra, pero también se extiende a ámbitos no relacionados con la materia o la naturaleza y adquiere el significado de “proteger, honrar”. Evolucionó del latín *cultus* hasta *culto*. Así, *cultura* adoptó el sentido de *cultivo o atención*, incluyendo, como en Cicerón, *cultura animi*, con sentidos subsidiarios de honor y adoración. En consecuencia, en sus primeros usos *cultura* es un sustantivo del proceso: la atención del crecimiento natural. Y con esta significación permanece durante la Edad Media, en la cual el uso del latín se extendió por todo el mundo europeo-cristiano.

Desde el Renacimiento en adelante se despierta la admiración por el pasado grecorromano y se rescatan los viejos términos: la

palabra *civilitas* –identificada con *urbanitas*– designa las buenas maneras de convivir, pero, más frecuentemente el grado de evolución de las sociedades avanzadas en contraste con el retraso de los pueblos descubiertos. También resurge la expresión ciceroniana *cultura animi* y aparecen otras expresiones como la de *humanitas*, que condensa una síntesis de todo lo mejor que el hombre puede lograr mediante el propio esfuerzo interior.

A partir del siglo XVI, el significado del término se extiende a un proceso de desarrollo humano y éste, junto con el significado original de la labranza, se constituyó en el sentido principal hasta fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. A partir de entonces, *cultura*, como proceso de perfeccionamiento interior o el producto de éste, comienza a adquirir relevancia especialmente en el idioma alemán: *Cultur* (fines del siglo XVIII) y *Kultur* (principios del siglo XIX) registran como principal uso, todavía, la sinonimia con *civilización*.

Puffendorf (1632-1694) desarrolla en 1672 una teoría de la cultura en la que incorpora el sentido personalista de raíz ciceroniana y el contenido de la “*civilitas*”. La cultura es el perfeccionamiento de la condición natural del hombre a través de la convivencia, e incluye la *cultura animi* predicada por los antepasados, y el *cultus vital*, es decir, el mejoramiento de las condiciones de vida a través de la civilización. La cultura conserva la dimensión subjetiva. “Parece que fue Samuel Puffendorf, profesor de Derecho en Alemania y luego en Suecia, el que por primera vez contrapone en su obra de 1686 *Eris scándica* (Disputación escandinava) la cultura al estado natural. Esa cultura representa un dominio ya existente que hay que hay que asimilar para perfeccionarse.”<sup>1</sup>

Herder (1744-1803) produjo un cambio decisivo en el uso del vocablo *Kultur*, en su obra *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, publicada en 1784. Para él, nada es más indeterminado que esta palabra y nada más engañoso que su aplicación a todas las naciones y a todos los períodos. Herder sostenía, por lo

<sup>1</sup> SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, pág. 33.

tanto, que se debía hablar de “culturas” en plural. El romanticismo desarrolló este sentido de la palabra como una alternativa de “civilización”, expresión entonces ortodoxa y dominante. Así también la utilizó para resaltar las culturas nacionales y tradicionales, incluido el nuevo concepto de “cultura popular” (folclore). Con la irrupción del desarrollo industrial, “civilización” aludía más bien al desarrollo material y “cultura” al desarrollo humano.

La línea de Puffendorf y la influencia de Rousseau reaparecen en la obra de Kant (1724-1804). Para éste, el hombre está destinado por su razón a convivir en sociedad con los otros hombres, y en ella, por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, civilizarse y moralizarse, por grande que pueda ser su propensión natural a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida. También debe hacerse activamente en la lucha que convierte lo rudo de su naturaleza en digno de la humanidad. Es decir, para Kant, cultivarse equivale a un perfeccionamiento interior por medio de la educación, civilizarse equivale al perfeccionamiento de las condiciones exteriores de vida y de relación social, y moralizarse equivale a hacerse bueno. Es el plano de la cultura subjetiva.

El romanticismo nacionalista que se extiende por Alemania en los años siguientes prefiere el término *Geist* –espíritu–. Habrá que esperar a que el desarrollo de la antropología generalice el concepto de cultura. La expresión “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) fue usada por Hegel, pero ya había surgido en Francia en el siglo XVIII: Montesquieu habla del “espíritu de las leyes” y Voltaire, por su parte, del “espíritu nacional” o “espíritu del pueblo”. Según Ortega y Gasset, “un estudio franco-germano entre 1798 y 1830 mostraría hasta qué punto los alemanes son deudores de los franceses –y especialmente de Voltaire– en la idea de *Volksgeist*”.<sup>2</sup>

Por otra parte, desde 1840 *kultur* se usaba en Alemania en un sentido muy semejante al de “civilización” en las historias universales del siglo XVIII. Así sucede, por ejemplo, en la obra de Klemm, *Historia cultural general de la humanidad*, que traza el

<sup>2</sup> FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, t. II, Madrid, Alianza, 1979, pág. 1014.

desarrollo humano desde el salvajismo hasta la libertad. Klemm entiende la cultura como un conjunto de formas de vivir, costumbres, hábitos. La ciencia de la cultura tiene por objeto traer a la vista todas las realizaciones y concepciones humanas en todas las regiones y tiempo. En esta línea, la *Kultur* como cultura del pueblo, el aporte del Idealismo alemán fue decisivo: En Fichte, sobre todo en su *llamada* al pueblo alemán –en los *Discursos a la nación alemana*– aparece una elaborada idea de la pluralidad de lo alemán como pueblo. También en Hegel hay que considerar que tanto la idea de *espíritu subjetivo* como la de *espíritu objetivo* son claras formulaciones de lo que ya se llamaba *cultura*.

Por su parte, los franceses del siglo XVII y XVIII recogen también la concepción renacentista de la cultura, pero Voltaire (1694-1778) y Rousseau (1712-1778) manifiestan su repulsa a una cultura que corrompe moralmente al hombre. El término hace referencia a las formas de vida predominantes en la época, tiene una dimensión objetiva y se emplea como sinónimo de civilización.

Entre los ingleses, el término “cultura” aparece tardíamente en la obra de E. Tylor, *Primitive culture*, que data de 1870. El autor reproduce las ideas de Klemm y emplea el vocablo como sinónimo de civilización: “cultura o civilización es todo el conjunto que incluye conocimiento, ciencias, arte, costumbres, leyes, normas y todas las habilidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”.<sup>3</sup> Después de la Primera Guerra Mundial, esta definición de Tylor se generalizará en la antropología y en la sociología.

Esta vertiente, entonces, es la dominante en las ciencias sociales modernas. Si dejamos de lado el uso del término “cultivo” en las ciencias naturales (por ejemplo, el *cultivo* de gérmenes) hay que reconocer tres categorías generales de uso de la palabra *cultura*:

- 1) el que designa un *proceso* general de desarrollo intelectual, espiritual y estético;
- 2) desde el siglo XVIII, el que alude al *modo de vida* determinado de un pueblo, un período, un grupo o la humanidad en general, a partir de Herder y Klemm. Y, por último,

<sup>3</sup> TYLOR, Edward, *Primitive culture*, vol. 1, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1929, pág. 1.



- 3) el que designa las *obras y prácticas* de la actividad intelectual y especialmente artística (con frecuencia decimos que cultura es música, arte, poesía, literatura, cinematografía, pintura, escultura, teatro). Así un “ministerio de cultura” se vincula con estas actividades específicas.

Este uso es relativamente tardío. Constituye una derivación del primer sentido del término, aplicado a las obras prácticas de la actividad intelectual, especialmente la artística.

### La filosofía de la cultura

Mas allá del análisis conceptual, subyace en el fondo una concepción de cultura.. La cuestión de fondo es la siguiente: si la cultura es lo que se refiere al mundo *material* –que se encierra en el concepto de civilización–, a la producción y, en general, a aquello que tiene que ver con la arqueología o la antropología cultural; o bien, si es fundamentalmente el sistema de *significaciones* (también llamadas formas simbólicas) o de *valores*.

Es preciso dilucidar la relación entre ambos aspectos. La filosofía de la cultura es una temática que se desarrolla en el siglo XX –hasta aproximadamente 1940– especialmente en el pensamiento filosófico alemán, donde ocupa un lugar fundamental. Hacia 1930 Alois Dempf introduce su obra *Filosofía de la cultura* con estas palabras: “Tenemos una serie de filosofías de la cultura. Téngase en cuenta que sólo desde hace doscientos años se lucha conscientemente por llegar a ella”.<sup>4</sup> Según esto, se trata de una disciplina que ha ido creciendo en el seno del pensamiento germánico y paralelamente al desarrollo de la antropología cultural, que elabora un concepto científico de cultura cuyo paradigma es la citada definición de Tylor.

Ambas perspectivas de la cultura –la filosófica y la científica– manifiestan ya sus discrepancias en la primera mitad del siglo XX,

<sup>4</sup> DEMPFF, Alois, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Revista de Occidente, 1933, pág. 7.

por lo cual el propio Dempf dice que “La filosofía de la cultura puede ser hoy, en primer lugar, una crítica de la cultura y una crítica de la concepción del mundo, una historia crítica de las diversas concepciones de la cultura que podría también constituir la base para el estudio práctico de la cultura. Pero en tal caso, habría que “trazar los rasgos fundamentales de nuestra época presente”. La gran paradoja de nuestra situación es que, no obstante el florecimiento del historicismo y sociologismo, nos encontramos ante un movimiento de cultura que camina sin guía; la civilización se ha adueñado de nosotros y quisiera pasar por encima de nuestras cabezas”.<sup>5</sup> Se puede advertir claramente el peligro que representaba el relativismo cultural que iba ocupando espacio, hasta reemplazar después de la Segunda Guerra Mundial a la filosofía en la temática de la cultura. Prevalecerá, así, durante un largo tiempo la consideración científica de la cultura hasta que hacia la década del 1890 reaparece en el ámbito filosófico el abordaje de la cultura, como lo demuestra la bibliografía que surge en esa época.<sup>6</sup> Hubo, al parecer, unos cincuenta años durante los cuales la cultura estuvo silenciada en la filosofía, y ese espacio lo ocupó la ciencia. Serían los antropólogos quienes establecerían qué es la cultura.

### Concepto científico de cultura

Es preciso analizar la definición científica de cultura para evaluar si aquello que las ciencias sociales dicen sobre la cultura es suficiente o no lo es y por qué.

Recordemos la definición de Tylor en el primer capítulo de su *Primitive culture* cuando dice que cultura o civilización “en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conoci-

<sup>5</sup> Íd.

<sup>6</sup> Entre otras obras se mencionan las siguientes en lengua española: SAN MARTÍN, Javier, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999; *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires, Almagesto, 1997; MOSTERÍN, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1996; PÉREZ TAPIAS, José A., *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1999.

miento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembros de la sociedad”.

Como se puede ver, la definición comienza estableciendo el alcance de la misma: es una definición epistemológica, por eso dice “en sentido etnográfico amplio”. Hace una descripción del conjunto de aspectos que se aprehenden por la vida social. Es, por lo tanto, una definición descriptiva, que menciona cada una de las características no heredadas biológicamente, sino adquiridas por el aprendizaje, proceso que suele llamarse “inculturación”. Pero, no dice lo que es la cultura, y, entonces, no se trata de una definición esencial: sólo menciona los aspectos adquiridos y cómo son adquiridos. Pero no se dice ni el qué ni el para qué de la cultura. Simplemente, se asume un ámbito de la realidad como algo ya dado.

En relación con esto, Husserl, en su carta a Lucien Lévy-Bruhl, dice: “la antropología como toda ciencia positiva, y también su ‘universitas’, constituye la primera pero no la última palabra del conocimiento, es decir, del conocimiento científico”.<sup>7</sup>

Tampoco considera el aspecto normativo axiológico del concepto clásico de cultura. Se trata simplemente de una adquisición, ya que el hombre es como una caja vacía (*natura*) que se llena (*nurtura*) con los aprendizajes de la cultura, según cuál sea, sin que haya un modelo que sirva de patrón universal. De esta manera, no hay unas “costumbres” mejores que otras, sino que dependen de cada cultura. Por eso, se cae en el relativismo cultural, ninguna cultura es mejor que otra, no hay un ideal de cultura. Todas son iguales. Todo depende del cristal con que se mire, es decir, desde qué cultura se juzgue.

Frente a esta concepción naturalista –cientificista– de la cultura, enfocada como puros hechos sin significaciones, se hace legítimo el reclamo de una concepción de la cultura que no se acerque a los comportamientos desde afuera, lo cual impide comprender la conducta intencional, sino que pueda abordar el ámbito del significado.

<sup>7</sup> PAGÉS LARRAYA, Fernando, “E. Husserl y L. Lévy-Bruhl: la fenomenología de la intersubjetividad y los orígenes de un método radical para la investigación etnológica”, *Sociológica*, 2/3. Buenos Aires, 1979, págs. 25-32.

Es necesario, entonces, una filosofía de la cultura que permita dilucidar la imagen del ser humano que está implícita, su concepción del mundo y su puesto en él. Pero una idea de la cultura que la aborda desde afuera, como lo hace la ciencia, no puede introducirse en los elementos básicos de lo cultural. Decir que la cultura se adquiere por el aprendizaje no es explicar el aprendizaje, decir que es adquisición de hábitos no es decir qué son los hábitos. Tampoco definir la cultura como “rutinas vencedoras” –como lo hace G. Bueno, aludiendo a aquellos comportamientos que se han impuesto como las costumbres más adecuadas– es fundamentar la naturaleza de esa imposición.

De esta manera surge una justificación de la *razón* de la cultura. Como señala el citado A. Dempf, es preciso escoger una de las filosofías de la cultura que han surgido en el ámbito del pensamiento germano, cuna de la consideración moderna de la cultura.

## La cultura en la fenomenología

La elección de la fenomenología como filosofía de la cultura se justifica porque que es la filosofía más apropiada y que más ha aportado al tema de la cultura, puesto que aborda el fenómeno de la cultura en su totalidad y, además, lo hace de un modo autónomo, como debe hacerlo la filosofía. Javier San Martín sostiene que

la fenomenología se sitúa de entrada en la totalidad del fenómeno en todas sus vertientes, procura una descripción completa del fenómeno y únicamente a partir de esa descripción irá ascendiendo a estratos más profundos, en los que pueda encontrar las condiciones de posibilidad o los supuestos estructurales del fenómeno.<sup>8</sup>

Esto implica que no se parte de una “deducción” de la cultura, ni de la condición de posibilidad de la misma, que es el ámbito de la antropología filosófica. No se trata de decir que el hombre es un ser cultural, sino de qué es la cultura. Pero, como dice el propio Javier San Martín, “si nos parece que el aspecto subjetual de la cultura es

<sup>8</sup> San Martín, Javier; ob. cit., pág. 117.

fundamental –y la fenomenología es la filosofía especialmente apropiada para abordar ese aspecto– nos parece que la fenomenología es una filosofía especialmente apropiada para la filosofía de la cultura”.<sup>9</sup> Siempre queda claro que el modo de ser de la cultura no es el modo de ser del ser humano, por más que este modo de ser haya sido fundamentalmente resultado de vivir en una cultura. La cultura tiene su propia especificidad, el ser cultural, que hay que dilucidar.

Para exponer la filosofía de la cultura en la fenomenología es preciso recurrir a sus principales exponentes, los cuales, por otra parte, han sido los autores que influyeron de manera directa, personalmente o a través de sus obras, en Francisco Romero: Edmund Husserl y José Ortega y Gasset.

## Husserl

Aunque la cultura no es un tema considerado explícitamente en la obra publicada en vida de Husserl y no hay en ella una definición formal del concepto –y, por lo tanto, no se puede hablar de una fenomenología de la cultura en ese autor–, no obstante, su filosofía se inscribe en una crítica de la cultura imperante –positivista–, y sus conferencias de Praga (1934) y Viena (el 7 y el 10 de mayo de 1935) constituyen la propuesta de creación de una “nueva cultura”. En las conferencias se explicita un modelo cultural para una Europa en crisis que, según Husserl, más allá de ser una crisis de las ciencias es una crisis de los ideales de la cultura.

Por otra parte, esta ausencia de una fenomenología de la cultura se troca en presencia a partir de la publicación de las obras póstumas, comenzando por *El origen de la geometría*, publicado por su discípulo Eugen Fink en 1939. En esta obra se pregunta “por el sentido más originario en el que la geometría llegó alguna vez a existir y desde entonces ha venido existiendo como tradición de milenios...” ya que “la totalidad del mundo de la cultura en todas sus configuraciones existe a partir de la tradición”.<sup>10</sup> En dicho texto

<sup>9</sup> *Íbid.*, pág. 118.

<sup>10</sup> HUSSERL, Edmund, “El origen de la geometría”, *Hua*, VI, 3666, págs. 365-374. Traducción parcial de Luis Rabanaque.

[367] establece que la geometría como forma cultural “debió generarse a partir de una primera adquisición, de unas actividades creadoras primeras” y “lo mismo vale para todas las ciencias” ya que en su origen existieron primero como “proyecto” y luego como “consecución exitosa”. La génesis de la cultura es entonces para Husserl “una formación de sentido”.

También a partir de las publicaciones póstumas aparecen tres definiciones de cultura de Husserl que permiten comprender la fenomenología de la cultura. Ellas datan aproximadamente de 1922, proceden de los artículos de la revista japonesa *Kaizo* y dicen que:

1) Bajo cultura no entendemos otra cosa que el conjunto de efectuaciones que se producen en las actividades sucesivas de los seres humanos que viven en comunidad, efectuaciones que llevan una existencia personal permanente en la unidad de la conciencia de la comunidad y de una tradición que se va manteniendo. Sobre la base de la incorporación física, de la expresión que exterioriza esas efectuaciones, en relación a su creador original, son asequibles, en el sentido espiritual que tienen, para cada uno de los competentes para entenderlas. En lo sucesivo pueden siempre convertirse en puntos de irradiación de efectos espirituales.<sup>11</sup>

En esta definición aparecen claramente los elementos que hemos señalado como constitutivos de la cultura;<sup>12</sup>

2) Cultura no es sino el dominio total [*Gesamtbereich*] del entorno social (a veces también individual personal) en su significatividad social subjetiva (o también individual subjetiva). Eso es, entonces, un concepto práctico-axiológico, pues no todo lo subjetivo, como los fenómenos de las cosas, puede ser tenido en cuenta. Además, esta significatividad es ámbito de predicados válidos, que se mantienen como ponentes del ser, es decir, en una validez habitual;<sup>13</sup>

3) La cultura es un reino de producciones y de productos, de cara a una meta (*zwecktätige Erzeugungen*), que como tales están bajo normas de la razón. Lo convencional se convierte en un dominio de cultu-

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pág. 21.

<sup>12</sup> *Íd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pág. 230.

ra, si la norma de lo usual es determinante de la acción (y es valorado en consecuencia) y la producción está orientada a cumplirla lo mejor posible –pero todo esto no está aún suficientemente claro—.<sup>14</sup>

Sin perjuicio de estas consideraciones, se pueden distinguir en la obra de Husserl aportes fundamentales para la elaboración de una fenomenología de la cultura. En este sentido, Javier San Martín menciona entre otros:

- la distinción entre *naturaleza (Natur)* y *espíritu (Geist)*, que en Husserl tiene el significado de *persona*. Y la persona es la que se relaciona con su mundo, que es cultural. Ante ese enfoque del mundo son posibles dos actitudes: la *naturalista*, que considera al mundo sólo como naturaleza, como algo material, es la actitud científicista que no ve en su relación con el mundo más que ser material. Pero, también es posible la actitud *personalista* cuando se vive en un mundo humano, pleno de significaciones. Las relaciones son de motivación, mientras que en la actitud naturalista son de causalidad. La actitud natural es para Husserl una actitud *personalista*; en cambio, la actitud científicista es la que elimina esos rasgos personales. De aquí que para Husserl sea una preocupación fundamental la relación de la filosofía de la cultura con las ciencias humanas y no deban perder esta visión *personalista*;
- los objetos del mundo cultural remiten a alguien que los ha hecho, tienen una génesis. Es una tesis fundamental de la fenomenología de la cultura;
- estas efectuaciones son individuales, pero para que sean culturales debe haber una incorporación de las mismas a la comunidad, de manera que pasen a tener una objetividad independiente de su creador;
- lo cultural debe ser reproducido, re-hecho por otros en una acción semejante a la de su creador, lo cual implica haber comprendido su significado;

<sup>14</sup> Íd.

- cuando los objetos culturales son así asumidos por una comunidad se produce una transmisión de sentido que se va sedimentando a lo largo del tiempo;
- la diversidad de sentidos en las creaciones culturales genera necesariamente una diversidad cultural, que en la filosofía de Husserl tiende a una unidad que es el ideal de cultura que representa la cultura europea, como polo de atracción que rige la historia, aunque esté animada por la libertad y, en este sentido, no hay predeterminación.

Para San Martín éstos son los aportes significativos de Husserl, aunque no deja de reconocer una limitación en su filosofía. Por ello señala que “la fenomenología de la percepción parece que exige la eliminación de todos los predicados culturales”, ya que la percepción es individual y subjetiva y los predicados culturales, en cambio, deben ser colectivos y gozar de objetividad, con lo que se estaría diciendo que en la percepción no habría cultura. Será Ortega y Gasset, quien gracias a los aportes de Schapp sobre la percepción (*Contribución a la fenomenología de la percepción*) irá más allá de Husserl.

### José Ortega y Gasset

La consideración de la filosofía de la cultura de este autor debe hacerse dentro del siguiente contexto:

- se trata de una temática fundamental en el primer tercio del siglo XX;
- es un tema clave para la filosofía neokantiana, en la cual se forma el joven Ortega y Gasset;
- es una cuestión capital en el pensamiento español a raíz del desmembramiento definitivo de su antiguo imperio y la preocupación por el futuro de la cultura española. Esta cuestión suscita el debate entre dos modelos posibles de cultura: el propiamente español, defendido por Miguel de Unamuno, y el europeo –de raíz germánica: la *kultur*–, sostenido por el joven Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*. Para Unamuno la cultura europea –la *Kultur*– lleva en su seno el



nihilismo, ya que considera a la modernidad como disolvente de los valores humanos. Por ello propicia la cultura hispánica. Para Ortega y Gasset, en cambio, España es el problema y Europa es la solución. Por eso, España tiene que europeizarse, es decir, incorporarse a la *Kultur*.

Estas consideraciones permiten establecer el concepto de cultura orteguiano según momentos claramente diferenciados:

1º) En 1907, refiriéndose a los estudios clásicos, Ortega y Gasset distingue los conceptos de cultura y de civilización y señala que “acaso no ha habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación de la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es una cosa muy otra... “no es más que un conjunto de técnicas”.<sup>15</sup> Concluye diciendo que “paralelamente a este olvido de lo cultural se ha mostrado un gran desdén hacia lo clásico”.<sup>16</sup>

De este modo brinda una definición de cultura como cualidad propiamente humana que “significa elaboración y enriquecimiento progresivo de lo específicamente humano”. También agrega la referencia a un ideal de cultura, cuando dice “si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido, y no se puede apreciar aquella si no se supone una dirección, si no se tira una línea guión sobre la que luego hallan de marcarse los grados de avance”.<sup>17</sup> Se está refiriendo así a *valores* que, como dirá luego Romero, constituyen la medida de la trascendencia. Estas consideraciones lo llevan a concluir que “si el clasicismo es el sentido íntimo de la cultura, es el humanismo greco-latino el clasicismo de las ‘formas’ de la cultura y muy especialmente de las ‘formas’ mediterráneas de la cultura”.<sup>18</sup>

También en este año y refiriéndose al clasicismo, el filósofo español relacionó a la cultura con la ciencia y con la moral,

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, t. I, Madrid, Revista de Occidente, 1950, pág. 64.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pág. 65.

<sup>17</sup> *Íd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pág. 66.

pero *no* con el arte, ya que “el juicio estético es en sí mismo irracional”, puesto que no alcanza universalidad. Por eso, en el juicio orteguiano de esta época “no se debe buscar primariamente en el arte, en la historia literaria el concepto de clásico; sino primero en la historia de la ciencia, luego en la historia de la ética, del derecho, de la política”.<sup>19</sup> Pero en el pensar de este filósofo lo clásico no corresponde a un concepto cronológico –no debe confundirse con antigüedad– ya que clásicos “los ha habido siempre”.

En aquello que tiene que ver con el tema de la cultura, cuando trata del clasicismo, considera que lo fundante de una y otro es la capacidad de *dar razón*, propia de la ética y de la ciencia y no –según este Ortega y Gasset– del arte.

- 2º) A partir de 1912, ya de regreso de Alemania, en las *Meditaciones del Quijote* (1914), cuyo tema medular es la cultura, elabora una concepción de la cultura superadora del neokantismo y basada en la fenomenología, trasladando las enseñanzas de Husserl y la obra citada de Schapp, transformando la fenomenología de la percepción del último en fenomenología de la cultura, debido a que Ortega y Gasset conoce la reducción fenomenológica (de *Ideas...* de 1913) por la cual el mundo es correlato de la experiencia, y toda idea, concepto o interpretación son correlatos de la experiencia. Porque, si bien el mundo se nos da en los sentidos, los sentidos sin ideas serían ciegos, en términos kantianos. Schapp todavía no conocía la teoría husserliana de la “reducción fenomenológica” que es una re-con-ducción –no *epoché*– del mundo físico a correlato de la experiencia. Así, el mundo plano de los “hechos” tiene una profundidad o estructura *latente* que es lo que le da realidad a la superficie –lo *patente*–. Por eso dice “el acto específicamente cultural es el creador, aquel en el que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (i-lógico)”.<sup>20</sup> Esta definición de cultura permi-

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pág. 70.

<sup>20</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, pág. 28.

te afirmar que la cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento de nuevas conquistas. En la medida que conduce de lo patente a lo latente la cultura es *salvación* para el hombre. Si no conduce, entonces no salva. Por ello la tarea máxima de la cultura es sacar el sentido de lo que nos rodea, de la espontaneidad de la vida, porque todo tiene un nervio divino, un hilo por el que se conecta con el universo. El nuevo cometido consiste en sacar el sentido de cada parte, por el que se vincula con el todo. *Salvar la circunstancia* es ponerla en su lugar. Por eso Ortega y Gasset sugiere practicar el *heroísmo*: héroe es el creador de cultura, el que extrae el sentido de lo más inmediato. La conclusión, podemos afirmar, es que el *Sentido* es la *Cultura*.

Vale la pena precisar cómo se opera esta evolución en el pensamiento orteguiano por la profundidad que contiene: en 1911 Ortega y Gasset había advertido en Alemania que el neokantismo era incapaz de dar razón sobre el arte. La fenomenología, en cambio, se caracterizaba por la *sinceridad* como punto de partida: ante todo había que ser sinceros con las cosas mismas, que son las cosas *nimias*. Por eso la *Meditación del Quijote* es una fenomenología de la cultura basada en la obra de Schapp de 1912. Ortega y Gasset utiliza la fenomenología de la percepción de Schapp para desarrollar un concepto de cultura: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Santificadas sean las cosas!”.<sup>21</sup> La cultura es concebida así como el acto creador que extrae y crea el sentido que se da en lo más inmediato, en la espontaneidad de la vida, es decir, en la *circunstancia*. Por eso puede afirmar: “Todo lo aprendido en la cultura es para convertirnos a lo inmediato... No existen más que partes en la realidad... el ser definitivo del mundo no es materia, ni alma... sino una perspectiva. Dios es la perspectiva y la jerarquía”.<sup>22</sup>

- 3) A partir de 1929-1930, en la época de *La rebelión de las masas*, obra que sería comentada por Francisco Romero,

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pág. 12.

<sup>22</sup> ORTEGA Y GASSET. J., *ob. cit.*, pág.29.

dice que la cultura es un “sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre entonces poseía [en la Edad Media]. Era, pues, un repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia”.<sup>23</sup>

En conclusión, la cultura como acto creador extrae el sentido que se da en lo concreto y espontáneo de la vida, lo que para Ortega y Gasset es la *circunstancia*. Así, el análisis fenomenológico de la percepción –de lo que vemos, tocamos y oímos– es el fundamento de la filosofía de la cultura de Ortega y Gasset. Por eso, afirma en la citada obra “el mundo no es materia ni es alma, sino es una perspectiva”.<sup>24</sup> Esto es, un *sentido*.

Hay que tener en cuenta que la perspectiva, el punto de vista, adquiere en Ortega y Gasset un valor objetivo, ya que el mundo sólo puede ser captado bajo determinada perspectiva: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad quedaría ignorada”.<sup>25</sup>

## Fenomenología de la cultura

El análisis fenomenológico de la cultura no revela la naturaleza propia de lo cultural: todo objeto cultural es, en primer lugar, una realidad *material* que tiene un *sentido* interpretativo, expresado en la palabra, puesto que es interpretado de alguna manera, es el sentido cultural de las cosas dado que es algo que viene del pasado. Por

<sup>23</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, t. IV, Madrid, Revista de Occidente, 1947, pág. 321.

<sup>24</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones...*, ob. cit., pág. 29.

<sup>25</sup> Citado por MEDIN, Tzvi, en *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994, pág. 44.

eso, la totalidad de los sentidos en que interpretamos las cosas es la totalidad de la cultura o del mundo en que vivimos.

Pero, además de una interpretación, lo cultural es también una *valoración*, puesto que la configuración del mundo es resultado de actos humanos motivados por deseos humanos que obran en función de una valoración que es también humana. Por eso, el valor para Husserl es una cualidad que le adviene a las cosas por su relación con las tareas humanas.

Lo cultural tiene entonces tres fases:

- 1) la instauración de sentido: lo cultural es creación de un sentido en un material pre-existente poseedor de una teleología propia a la que el creador introduce un nuevo sentido. Uno de los elementos fundamentales de esa instauración del sentido es la denominación de la palabra;
- 2) la sedimentación de ese sentido creado que es siempre una nueva configuración del mundo, que termina siendo el resultado de las efectuaciones culturales sedimentadas;
- 3) para ello debe haber una asunción solidaria de ese sentido que será entonces rehabilitado. Ese sentido deberá ser asumido solidariamente por los demás, dando lugar a una reproducción del sentido por parte de los otros, para lo cual es necesaria una comprensión del mismo. Pero para que se dé esta solidaridad en la apropiación del sentido tiene que haber una *racionalidad* en lo cultural, una comprensión de la relación de la adecuación medio-fin de ese objeto cultural –su *razón*– que es lo que lo legitima y ya está presente en la instauración del sentido.

Así, el mundo humano es resultado de la creación cultural, la sedimentación de esas efectuaciones, la rehabilitación del sentido y las decisiones prácticas tomadas desde esas realizaciones culturales.

## Clases y ámbitos de cultura

A la luz de estos elementos es posible distinguir los distintos tipos de cultura y los ámbitos en que se manifiesta.

Husserl en el citado *El origen de la geometría* [368] diferencia la objetividad “ideal”: “es propia de toda una clase de producciones

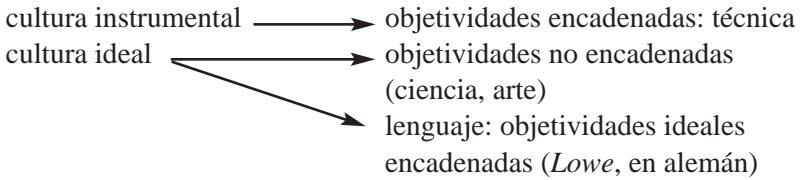
espirituales del mundo cultural, al cual pertenecen todas las formaciones científicas y las ciencias mismas, pero igualmente las formaciones de las bellas letras” y las distingue de las herramientas –cultura técnica– que tienen una *repetibilidad*, mientras que aquéllas poseen una existencia supratemporal, accesible a todo ser humano, a todos los pueblos, y a todas las épocas.

Ha establecido así dos tipos de cultura:

- la instrumental, cuyos objetos están *encadenados* a la realidad material en que tiene que estar el objeto, ya que tiene que haber tantas herramientas como herramientas reales existan;
- la ideal, cuyos objetos *no están encadenados*, sino *libres*: la unidad de referencia es ideal, no se multiplica (en geometría hay un solo teorema de Pitágoras). Lo que caracteriza entonces a estas objetividades ideales es existir una sola vez, no ser repetibles.

Así ha establecido las dos clases de relación del sentido con la materialidad:

- en la *técnica*, el sentido está tan relacionado con la materialidad que tiene que haber tantos objetos técnicos cuantos objetos reales existen (como el martillo). De ahí que estén “encadenados” a un determinado tiempo y lugar, es decir, a la realidad sensible. El sentido del objeto técnico se repite y multiplica en cada uno de esos objetos. Por eso, la *repetibilidad* es el rasgo del instrumento técnico. Aquí estriba la diferencia entre la industria y el arte: la obra o el producto de la industria se repite según un modelo pautado, mientras que la obra de arte es única, irrepetible;
- en cambio, en la cultura *ideal* los objetos culturales son únicos, instaurados por su creador (como el teorema de Pitágoras) el referente es uno. Así, los objetos de las ciencias y de las letras no se repiten (hay un solo teorema de Pitágoras o un solo Quijote por más reproducciones y transmisiones que haya de ellos). A este tipo de objetividades ideales también pertenece el lenguaje, ya que una palabra con una unidad ideal que se refiere a una multitud de objetos singulares comprendidos bajo el mismo significado;



- cultura *práctica*: pero también Husserl define a la cultura como un conjunto de significaciones en aras de las acciones humanas. Si la cultura ofrece un sentido a las acciones humanas, por eso hablamos de valoraciones, es porque se encaminan a una meta. Eso es la cultura *práctica*.

La relación entre los tres tipos de cultura tiene que ver con el orden en que han sido considerados: la cultura técnica y la cultura ideal son los soportes de actuación de la cultura práctica, que es lo primario, ya que es la que regula los dos niveles anteriores.

Estos tres tipos de cultura se manifiestan en cinco escenarios, en los cuales aparecen las tareas básicas de la vida. Es lo que Eugen Fink llama “fenómenos fundamentales de la vida humana”:

- 1) El primero es el *trabajo*, cuyo carácter fundante como ámbito del quehacer del hombre se debe a que es una tarea insustituible. Está orientado hacia la satisfacción de necesidades (alimento, vestimenta, cobijo). Si bien es un ámbito directamente relacionado con la cultura técnica, porque se vincula con la naturaleza para transformarla en objetos útiles, también implica un lenguaje y conocimientos teóricos propios de la cultura ideal, y, además, requiere de la cultura práctica en cuanto busca resolver una tarea primordial de la vida humana;
- 2) El segundo escenario es el *parentesco* o la *familia*. Como decía Husserl, el hombre es un *ser-con*, es decir, un ser que vive con otros y esa relación primaria es una relación de amor, que es lo que une. La unión de los miembros de la familia se da por el amor. Es en esa primera comunidad donde se recibe una cultura basada en una tradición, a través del aprendizaje. Las primeras relaciones dependerán de una cultura transmitida por la enseñanza de padres a hijos, según una tradición que ha dado forma a la indeterminación del instinto. Así, la cultura da el contenido a cada uno de los

- roles o funciones que el hombre desempeña dentro de esa comunidad familiar (por ejemplo, dependerá de la cultura qué rol le corresponde al padre, a la madre o al hijo). Esos comportamientos son propios de la cultura práctica, pero también se utiliza la cultura técnica y la ideal;
- 3) Lo mismo ocurre en un ámbito más amplio que el familiar: la *sociedad*. Los comportamientos de los miembros del grupo social están establecidos por la cultura. Es eminentemente una cultura práctica fundada en normas establecidas por una valoración. Pero también hay una participación de la cultura ideal, de conocimientos de los medios, y de una cultura técnica;
  - 4) Otro ámbito donde la cultura plasma de contenido, o de sentido, es la *muerte*. El hombre es el único ser que sabe que va a morir, tiene conciencia de su propia muerte, pero ignora qué hay más allá de ella. Es ahí donde la cultura introduce todo su poder instaurador de sentido. De la idea de la muerte que se tenga dependerá el sentido de la vida. Los tres tipos de cultura se relacionan con este ámbito insustituible de la vida humana.
  - 5) El último escenario es el *juego*, que permite explorar las posibilidades de la representificación, es decir, la fantasía. Para Huizinga, el juego es el lugar donde brota la cultura humana. Así lo considera en su obra *Homo ludens*. Pero, además de ser el trato con lo posible, el juego es también una “liberación fantasiosa del presente; en él superamos la dura realidad”.<sup>26</sup> Ese rol catártico puede apreciarse en los juegos de azar. El juego implica de este modo creación de un nuevo mundo, por eso, es cultura. De ahí que constituya uno de los núcleos fundamentales de la creatividad cultural. Lo que predomina en él es la cultura práctica, pero también se da la cultura ideal, como la literatura, e interviene la cultura técnica a través de los utensilios que se requieren para llevar a cabo el juego.

<sup>26</sup> SAN MARTÍN, Javier, ob. cit., pág. 240.



## Ideal de cultura

Como el análisis fenomenológico de la cultura revela que la cultura es no sólo el modo como interpretamos el mundo sino también cómo lo valoramos, esa valoración implica una cultura práctica. De manera que la filosofía de la cultura remite a una filosofía de los valores, ya que si en la cultura existe un sistema de preferencia o escala de valores se necesitará una cultura auténtica que proponga un ideal de valores también auténticos que funcione como ideal de cultura, sobre todo de la cultura contemporánea.

Por eso Husserl decía que “solo es posible cultura auténtica mediante una autocultura auténtica, y en el marco de una regulación ética por parte de ésta”.<sup>27</sup>

La valoración es co-sustancial a la cultura, ya que toda percepción del mundo y del propio sujeto está siempre acompañada de una valoración, que nos es dada fundamentalmente por la cultura, que es la que nos enseña a interpretar y a valorar el mundo.

De ahí la necesidad de preguntarse por un *ideal de cultura*. Éste fue un tema del que Husserl se ocupó especialmente después de la Primera Guerra Mundial, ya que consideraba la crisis de Europa como una crisis de la cultura y que resultaba entonces necesario volver a pensar la vida europea desde su raíz. Como el destino de Europa representa el destino del mundo entero, el destino de la cultura europea será el propio de la humanidad.

Para establecer este ideal Husserl parte de la estructura tendencial de la vida humana hacia la autoconservación, lo cual implica que el hombre aspira a una vida completa, satisfecha, feliz, para lo cual utiliza todos los medios que la sociedad le proporciona para ese objetivo. Por eso, la vida es tendencia a unas metas, a valores, que aunque son independientes unos de otros guardan una relación de orden. Pero la felicidad no consiste en alcanzar un valor sino en “la certeza de una satisfacción que dure lo máximamente posible en la totalidad de la vida”.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> HUSSERL, Edmund, “Filosofía de la cultura”, *HUA*, XXVII, 42, pág. 245.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, pág. 32.

La experiencia de una acción realizada con rectitud que permita responder por ella, por lo tanto, de responsabilidad, es la *conciencia moral*, que formula un juicio de valor acerca de uno mismo. Así, el objetivo de la conducta práctica es configurar la propia vida “en el sentido de la razón”. Esta regulación de la vida según principios racionales es para Husserl el imperativo categórico que debe regir la vida humana. Es en este sentido que puede llamarse la “cultura de la racionalidad”. Así, la perfección humana se convierte en fuente de todo ideal, también del ideal de cultura.

Cabría preguntarse por qué parte Husserl de este concepto individual ético de cultura. La razón es que para Husserl sólo puede haber una cultura auténtica si hay personas en un grupo social que vivan éticamente. Por eso, el ideal de cultura individual como auto-cultura es el fundamento de un ideal de cultura social.

Esta concepción de Husserl se pone de manifiesto en su conferencia de 1935 en Viena. Para él, la “transformación progresiva de la humanidad entera” se va a dar por “ideas, formas significativas nacidas de personas singulares con la maravillosa manera nueva de albergar en sí infinitudes intencionales... con la primera concepción de ideas el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo”.<sup>29</sup> Así para él “se configura un obrar comunitario de índole particular, el de trabajar los unos con los otros y los unos para los otros...”.<sup>30</sup> Es decir, la cultura se configura a partir del autocultivo personal que irradia su propia perfección hacia su alrededor y genera una *praxis* nueva que dará lugar a una nueva cultura universal.

Por otro lado, corresponde explicar la pluralidad cultural y su relación con la unidad, es decir, con un ideal. Sin duda, en cada cultura hay normas éticas que son válidas dentro de ella y no en otra. Pero el reconocimiento de la legitimidad de la pluralidad de culturas proviene de que en ellas hay creencias o prefiguraciones de una cultura auténtica. Es decir que hay un contenido ético o particular que sobrepasa los límites de lo étnico, que es de validez universal.

<sup>29</sup> HUSSERL, Edmund, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1963, pág. 145.

<sup>30</sup> HUSSERL, Edmund, “La filosofía en la crisis...”, ob. cit., pág. 157.

Otra cuestión relacionada con el ideal de cultura es que éste supone la identificación con un modelo “vivo” o concreto de cultura. Indudablemente, para Husserl la encarnación de este ideal se da en la cultura europea, a cuya consideración dedica el último período de su vida. La preocupación por la cultura identifica a la europea como “una cultura de la humanidad en la etapa de la globalización”,<sup>31</sup> es decir, en la etapa en que el género humano ya no vive en la particularidad sino en la universalidad, en la conexión global con todos los grupos”.

Tal visión cosmopolita fue desarrollada por Husserl en sus conferencias. La cultura europea ya es, en sí misma, una cultura que trasciende lo particular, por eso afirma en la Conferencia de Viena de 1935: “Aunque las naciones europeas se hallen tan enemistadas como se quiera, tienen ellas, empero, un particular parentesco interior en el espíritu que las penetra a todas, que trasciende las diferencias nacionales”.<sup>32</sup> Pero, a su vez, hay una trascendencia de lo europeo a lo universal: la cultura europea aspira a la universalidad, tiende a lo infinito:

El telos espiritual de la humanidad europea, en el cual está comprendido el telos particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, en una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual.<sup>33</sup>

Se trata de un telos práctico normativo: por eso, agrega: “El movimiento histórico que ha adoptado el estilo de la supranacionalidad europea tiende a una estructura normativa situada en lo infinito”.<sup>34</sup>

Así, llega Husserl a establecer un ideal de cultura basado en la ética, cuyo prototipo es el hombre ético, que es la forma de ser humano auténtico que realiza el imperativo categórico. Pero, como este ser humano es un ser que vive en comunidad, ello implica una

<sup>31</sup> SAN MARTÍN, Javier, “El último Husserl”, en *Escritos de filosofía*, n° 43, año XXII, Buenos Aires, enero-diciembre de 2003, pág. 282.

<sup>32</sup> HUSSERL, Edmund, “La filosofía en la crisis...”, ob. cit., pág. 141.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pág. 142.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pág. 143.

responsabilidad para consigo y para con los demás. Por eso, en un manuscrito de 1931, refiriéndose a la vida en comunidad, dice: “es también una unidad de actuación personal de la que, por ser práctica, hay que corresponsabilizarse de mí y de él, por mi parte desde mí y por su parte desde él”.<sup>35</sup>

De este modo, el ideal de cultura para Husserl es un ideal *moral*. La crítica de la cultura que hace Husserl termina remitiéndose a la ética, que se convierte en el canon de medida del ideal de cultura.

### El papel del filósofo en la cultura

El último punto a considerar es qué papel desempeñan la filosofía y el filósofo en la cultura o en la sociedad. Para ello, resulta relevante considerar la importancia que adquiere ese asunto en el pensamiento de Husserl. Según él se trata de una cuestión fundamental, generalmente interpretada como perteneciente a la última etapa de su pensamiento –el de la *crisis*–, ya que, anteriormente, en sus primeras épocas (*Ideas*, 1913) había considerado que “el filósofo fenomenólogo debía ser un *espectador desinteresado*”.<sup>36</sup> Pero ya en 1929, en la *Lógica formal y trascendental*, y aún antes, en 1914, según anota Javier San Martín: “Decía Husserl ya entonces: es preciso poner fin a la penuria de la razón... Es preciso reconducir las ciencias a su origen”, porque los acontecimientos de la Gran Guerra le harán ver que esa reconducción exige “la recuperación de un sujeto cuyo compromiso con la razón es no sólo teórico sino también práctico”.<sup>37</sup> Las conferencias sobre Fichte de 1917 parecieran dar respuesta a este planteo ya que en ellas expone la orientación ineludiblemente *práctica* de la filosofía, siguiendo el ideal fichteano de instauración del orden moral en el mundo. De esta manera, ya en 1920 están latentes los temas que aparecerán en la última época.

<sup>35</sup> Citado por SAN MARTÍN, Javier, ob. cit., pág. 290.

<sup>36</sup> SAN MARTÍN, Javier, “El último Husserl”, ob. cit., pág. 42.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pág. 47.

El VIII Congreso Internacional de Praga tenía como tema “La misión de la filosofía”, el cual fue abordado en la conferencia de Husserl y fue el objeto de meditación hasta en final de sus días. Ya había anticipado en la Conferencia de Viena de 1934 que: “La filosofía tiene que ejercer constantemente en el seno de la humanidad europea su función como rectora sobre toda la humanidad”,<sup>38</sup> siguiendo el camino de la fenomenología, que va de las cosas al sujeto o a las personas. En filosofía hay que “retroceder” de la filosofía al filósofo: “la filosofía debe ser reconducida al filósofo”. De ahí surge la cuestión de la misión del filósofo. Husserl había establecido que “la misión de la filosofía es crear una humanidad auténtica, por lo tanto, la misión de la filosofía es un objetivo práctico”.<sup>39</sup> Será entonces una humanidad cuya vida estará regida por la razón, que deberá ser promovida por la filosofía, en especial por la fenomenología.

En la Conferencia de Viena Husserl manifiesta claramente este objetivo:

Surge así una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una *nueva cultura*. El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano inmediato en todo el resto de la vida práctica con todas sus exigencias y sus fines, los fines de la tradición histórica en los cuales uno se educa y que son los que a partir de allí rigen.<sup>40</sup>

El fenomenólogo como “espectador desinteresado” lo será en el sentido de que no tiene interés por las cuestiones inmediatas de la vida, que deberá superar para interesarse por las esenciales. La misión del filósofo consiste en ser un “funcionario de la humanidad”, porque para Husserl, la filosofía no es una cuestión personal sino una *tarea pública* cuyo cometido es conseguir la verdad objetiva.

De esta manera, para Husserl la teleología de la filosofía es asumir su papel rector sobre la humanidad y la del filósofo, ser servidor de esa humanidad, asumiendo su responsabilidad por la socie-

<sup>38</sup> HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, ob. cit., pág. 159.

<sup>39</sup> SAN MARTÍN, Javier, “El último Husserl”, ob. cit., pág. 52.

<sup>40</sup> HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, ob. cit., pág. 156.

dad, lo cual entraña una tarea práctica, generando una verdadera revolución en la configuración del sentido del mundo. Esta transformación será posible, para Husserl, por el poder de las *ideas*, originadas en lo *personal*, y que irradian su fuerza a lo *social*:

Ideas, formas significativas nacidas en personas singulares con la maravillosa manera nueva de albergar en sí infinitudes intencionales... con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va formando en el hombre nuevo... Con ello, precisamente, surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, coparticipada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas.<sup>41</sup>

Así, podemos decir que la cultura en la fenomenología es la creación de un sentido interpretado y valorado en una comunidad que lo ha asumido como propio. También queda establecido el ideal de cultura de la fenomenología como un ideal ético o moral, como canon último de medida en una crítica de la cultura. Pero, para que este ideal se lleve a cabo es necesaria la filosofía, como sistematización de la razón, y los filósofos, que son capaces de evaluar la relación medios a fines (la adecuación-*ratio*)

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 144.