

Fenomenología y Filosofía de la cultura:

Descripción y normatividad¹

Sebastian Luft

Marquette University

Conferencia principal

Lima, Noviembre 2014

Si ofrezco esta presentación reuniendo bajo un mismo título "fenomenología" y "filosofía de la cultura", lo hago con un doble motivo: de un lado, como una suerte de marco que me permite poner uno junto al otro dos campos de investigación que me son muy estimados; por el otro, porque considero que no son dos proyectos filosóficos completamente aislados y excluyentes. Al respecto, es preciso señalar entonces antes de continuar que *no* creo que estos dos campos, cada uno de manera independiente, comprendan en sí a la filosofía en su totalidad: sino que en la gran escala de las cosas hay más elementos que intervienen en lo que solemos llamar "filosofía". Lo que hoy día quisiera presentar es, por así decir, una autobiografía filosófica a mitad de mi carrera como investigador, y espero que no sea demasiado descabellado de mi parte hacerlo.

Es posible que lo que hoy expondré aquí pueda tenerles alguna resonancia "eurocéntrica" o que, en especial, las distinciones que haré sobre "alta cultura" y "baja cultura" puedan sonar eurocéntricas a sus oídos. Lo último que quisiera es darles la impresión de que hoy viene aquí el invitado europeo (o norteamericano) con la pretensión de establecer leyes y decirles lo que la cultura "como tal" debe o no ser. Soy muy consciente de la situación. Como podrán observar de mi presentación, rechazo la idea de que sea posible establecer una idea general de cultura "desde arriba" e imponerla en todos los contextos. También rechazo la idea de que una forma cultural, como por ejemplo la europea, sea mejor o más prestigiosa que otras. En todo caso, defiendo la idea de una apertura que permita aprender de las otras culturas; y, en este sentido, me hace especial ilusión poder aprender hoy, aquí, de ustedes.

¹ Traducido por Ricardo Mendoza Canales.

Volviendo la mirada al título de mi conferencia, quisiera hablar no solo acerca de lo que *son*, cada una por su lado, la fenomenología y la filosofía de la cultura, sino también, como lo considero —optimista de mí—, que son dos empresas filosóficas que se apoyan mutuamente y de manera recíproca. Le pondré nombres a cada uno de estos proyectos filosóficos: identificaré a Husserl con el primero y Cassirer con el segundo. A excepción de una cuantas breves citas, hoy no hablaré en detalle acerca de estos filósofos, pero intentaré, eso sí, hacer filosofía bajo su estela.

A continuación, esbozaré con brevedad lo que cada uno de estos proyectos persigue y luego muestro el por qué ambos, desde mi punto de vista, son incompletos en sí mismos y se requieren el uno al otro. El modo como ambos trabajan juntos está indicado en el subtítulo de la conferencia: "Descripción y Normatividad". Dado que todos sabemos que la fenomenología se ocupa, en primer lugar (y sobre todo) de la descripción, y sumando además que el tema de la normatividad ha entrado recientemente en la escena fenomenológica, principalmente a través de la obra de Steven Crowell, espero que las cavilaciones que hoy comparto con ustedes sean también una contribución oportuna a la evaluación de la situación de la fenomenología en el panorama actual de la filosofía. El resultado es un proyecto filosófico destinado a iluminar y justificar la relación del ser humano, en tanto agente constitutivo y creativo, con el mundo, entendido éste último como mundo forjado en el propio quehacer; es decir, y en resumen, como cultura.

Comencemos, pues, ensayando una breve definición de "Fenomenología". En términos muy simples, podemos decir: la fenomenología es la ciencia descriptiva de la conciencia y de su experiencia del mundo. Sin embargo, lejos de una aparente sencillez, estos términos exigen un análisis algo más minucioso. El primero, el término "conciencia". Lo que definitivamente *no* es la conciencia es una especie de escenario interior sobre el cual desfilan [las representaciones] de las cosas. Tampoco es ningún *Cogito* cartesiano que posee una certeza auto-evidente de su existencia gracias al solo hecho de que éste piensa. Cuando los fenomenólogos emplean el término "conciencia", se refieren a nuestra existencia consciente en todas sus formas. Así, descubrimos a la conciencia cuando atendemos a nuestra experiencia sensible del mundo "exterior", pero también en experiencias tales como el dolor o el placer; en sentimientos como la ira, la tristeza o la alegría; en estados de ánimo, como la indiferencia, el placer en general o el

aburrimiento; pero, además, en el mismo desear, en el querer, el recordar, el esperar, el amar o el imaginar. Los fenomenólogos se refieren a cada una de estas formas de conciencia como “actos”; y, siguiendo a Husserl, es posible hacer una distinción general en actos de tipo intelectual, emotivo y volitivo. Así, cada especie de acto tendrá una cierta estructura y podrá ser descrito de modo sistemático. Por ello, los fenomenólogos consideran su tarea como científica en la medida en que todas las clases de acto se rigen bajo ciertas leyes discernibles.

Los actos, sin embargo, poseen una característica importante: siempre tienen un contenido. Es por esta razón que los actos, y la conciencia en general, son descritos por los fenomenólogos como *intencionales*. La intencionalidad de la conciencia significa que cada acto es un acto acerca-de-algo; es decir, que todo recordar es el *recuerdo de algo*, toda imaginación es *imaginar algo*, cada volición es un *querer algo*, y así sucesivamente. En palabras de John Drummond: “La ‘intencionalidad’ designa la direccionalidad de la mente hacia sus objetos. (...) [Ella] capta el hecho de que la mente no es *ni una parte* ni una *propiedad*, sino la *actividad* de un sujeto cognoscente que mienta algo, que le presta cuidadosa atención y se ocupa de ello.” (PCR, 125)². Y la lista bien podría continuar.

Entonces, la fenomenología estudia la *intencionalidad de la conciencia*; es decir: de un lado, los tipos de acto de conciencia y sus contenidos; y, por el otro, la manera como estos contenidos pueden llegar a ser objetos *en la conciencia*.³ La conciencia y su contenido, por lo tanto, forman una correlación que si bien no puede ser dividida en su concreción, puede ser descrita separadamente mediante abstracción —el *acto-de* y lo que está contenido en ese acto—, en su modo peculiar de donación. Por lo tanto, la fenomenología, en cualquier forma o modo se halla comprometida con lo que Husserl llamó el *a priori* correlacional. Se es, por así decir, “agnóstico” con respecto a ambos polos del *a priori* correlacional; no se hace ninguna afirmación sobre la naturaleza “real” del Yo que tiene la experiencia (¿aunque no sería mejor describirlo como un “nosotros”?), a excepción del enunciado general de que la experiencia es siempre la

² “Intentionality”. *The Routledge Companion to Phenomenology*. S. Luft & S. Overgaard, eds. New York: Routledge, 2011: 125–34.

³ Aquí es necesario introducir una distinción. En español, al igual que en inglés, se distingue entre “conCiencia” (*consciousness*), con una sola “c” y “conSCiencia” (*awareness*), con “S y C”. La primera mienta el estado mental donde tienen lugar los actos; la segunda, una suerte de actitud reflexiva, un “estado de conciencia” mediante el cual se revela la propia conciencia.

experiencia de alguien, que ésta no es anónima y que la experiencia tiene lugar en una corriente temporal de la cual el sujeto que experimenta es consciente. Si ser consciente de alguna cosa requiere o no requiere que haya un sujeto siendo consciente de su estado de consciencia, es una cuestión de segundo orden. La respuesta a dicha interrogante no afecta el trabajo descriptivo de la fenomenología; aun cuando fenomenólogos como Zahavi han hecho interesantes contribuciones desde un punto de vista husserliano a la denominada tesis kantiana de la apercepción.

Hasta aquí hemos hablado solamente de uno de los polos del acto intencional. En el otro extremo, la fenomenología tampoco pretende conocer la naturaleza real del objeto experimentado; por el contrario, busca describir el objeto tal y como éste se muestra a quien tiene la vivencia del mismo. Por ejemplo: las melodías se pueden experimentar como más ruidosas o más calmas, como más cercanas o más distantes, pero, al fin y al cabo, solamente pueden ser experimentadas en una secuencia temporal. Los objetos que captamos mediante la percepción se nos presentan siempre mostrando uno de sus lados, pero también se nos dan aquellos lados no-captados o que se nos dan como una suerte de revés-no-captado del objeto, y todo ello en una secuencia temporal. Otros entes de consciencia se nos manifiestan primero como objetos, pero inmediatamente son percibidos como objetos animados que exhiben una consciencia propia de la cual tenemos un entendimiento inmediato, incluso si se da como incompreensión; por ejemplo, cuando alguien nos habla en un idioma que no conocemos. Es decir, como el mismo nombre de “fenomenología” indica, describe cosas en tanto que *phainomena*, como apariencias, sin ninguna pretensión de esclarecer su estatus ontológico. En la medida en que algo “se muestra” a la consciencia, es suficiente para que el fenomenólogo comience su trabajo.

Entonces, a la suma total de las cosas susceptibles de ser experimentadas, los fenomenólogos lo llaman Mundo (*Welt*). La palabra alemana *Welt* se deriva etimológicamente del alto alemán *weralt*, una palabra compuesta por “*Wer*” (que, a su vez, proviene del latín *vir*) que significaba “hombre”, y por “*alt*”, que puede ser traducido por algo así como “edad” o “época”. Entonces, la palabra *weralt* designaba “el ámbito de lo humano”: el mundo que experimentamos como perteneciente a nosotros, como familiar y, a pesar de todas las decepciones, como teniendo un sentido

[*meaning*]⁴. El mundo es pleno de sentido en diferentes aspectos. Ello no quiere decir que nos limitamos a escuchar sonidos o ver las cosas y luego las "bautizamos" con un significado, sino que ellas mismas se dan con una *inmediatez significativa*. Es decir, nosotros no creamos ese sentido, pero lo experimentamos como estando él ya ahí o nosotros mismos al interior de su riqueza. Cuando afirmo que uno no experimenta el significado como algo que uno mismo haya creado, tampoco me refiero a que éste caiga del cielo. Es fundamental resaltar que el sentido ha sido generado por otros seres conscientes que estuvieron antes de mí y que han contribuido a dotar de significado a mi entorno, en una cadena sin fin de generaciones. El mundo del sentido es, por lo tanto, un mundo que posee tradición, que tiene una historia sedimentada de significados y en el cual, al momento de nacer, irrumpimos para crecer en él. El mundo, entonces, es un mundo pleno de sentido en el que vivimos junto a los otros y al cual contribuimos nosotros mismos a enriquecer en nuestra vida cotidiana. Enriquecer este mundo de sentido no es una prerrogativa de unos pocos bien formados o especialmente dotados, sino, simple y llanamente, lo que hacemos todos cuando somos conscientes en la forma antes descrita. Es por esta razón que los fenomenólogos utilizan el término neutral "*Mundo de la vida*" para señalarlo. Es el mundo de la vida ordinaria el que la fenomenología describe en su riqueza de sentido, el cual es, en general, generado por seres con conciencia.

Una vez más, podríamos decir en términos simples que la fenomenología es una ciencia descriptiva del mundo de la vida, del mundo constituido por la conciencia de una manera generativa e intersubjetiva y de la cual mi conciencia presente no es más que un "momento" infinitesimalmente pequeño y, no obstante, el punto de acceso a toda la conciencia. La conciencia vive, siempre y en cada momento, en el "presente viviente". El mundo de la vida nos dirige de vuelta a la conciencia, y la conciencia "ya siempre" está viviendo en el mundo de la vida.

Visto de esta manera, aunque expuesto con forzosa brevedad, la ambición de la fenomenología es más bien limitada y lo es de modo esencial: se trata esencialmente de una disciplina *descriptiva*. Esto no es un defecto, sino una limitación pragmática de sus

⁴ En español, la palabra "Mundo" proviene del latín "Mundus, mundi". Esta palabra señalaba el ámbito de lo humano pero en lo relativo a su ordenamiento, por contraste con la naturaleza, cuyas leyes escapan al dominio de lo humano.

alcances. Sin embargo, a pesar de esta ambición, es un trabajo filosófico, un proyecto científico con un concreto pero esencialmente ilimitado alcance, puesto que la descripción de todos los aspectos del mundo de la vida y de nuestra experiencia de él nunca será exhaustiva. Sin embargo, si confiamos en la valoración de Husserl, hacemos una aproximación asintótica a este ideal al que nunca se alcanza y, por tanto, será un ideal en el sentido de idea regulativa kantiana.

Volvamos ahora a la filosofía de la cultura. Una vez más, una definición simple sería la siguiente: se trata de una filosofía de *la cultura*, entendida ésta última como la suma total de lo que nosotros como seres humanos creamos y hacemos. Pero estos términos requieren también tratarlos con mayor minuciosidad. Cuando llamo a este proyecto una *filosofía* de la cultura, ésta ya contiene una tesis, a saber: que es posible una consideración de lo que es cultura que no sea ni antropológica, ni sociológica ni reducible a los estudios culturales, es decir, que sea no empírica. Al mismo tiempo, sin duda, el filósofo de la cultura puede aprender de estas disciplinas: sería tonto negar que ellas contribuyen a nuestra comprensión de lo que es cultura. Más aún: uno necesita añadir de inmediato que el filósofo de la cultura no puede *prescindir* de estas disciplinas empíricas. Por lo tanto, la crítica que pudiera insinuar que una filosofía de la cultura situada "allí arriba" no puede hacer justicia a la riqueza de la cultura debe ser cortada de raíz. Cualquier filósofo que aspire a hacer afirmaciones sustanciales acerca lo que es la cultura hace bien en escuchar a los expertos en cosas culturales, sea historiadores del arte, sociólogos, paleontólogos, antropólogos, críticos de literatura, musicólogos, etc. Sin embargo, ¿que puede añadir un *filósofo* de la cultura por sobre lo que ya hacen expertos de otros ámbitos? Es un tema crucial al que quisiera entrar más adelante.

No obstante, podría plantearse una objeción que otras veces ya se ha hecho en contra de cualquier filosofía de la cultura, a saber: ¿no está guiada esta lista de cosas culturales por un ideal de "alta cultura", como lo pueden ser el arte, la música o la literatura? Asimismo, ¿no se consideraría como "cultura" únicamente aquello que se vislumbra bajo el prisma de "lo clásico", como lo serían Mozart y Beethoven, por poner un ejemplo extraído de la música? Aun cuando respondiera a estas interrogantes acerca de lo que hace un filósofo de la cultura con un "no" rotundo, también es innegable que esta percepción no es del todo equivocada. El hecho de que algunos filósofos de la cultura han tenido precisamente este enfoque, y de haberlo defendido desde un punto de vista

activo y con aires de superioridad (por ejemplo, Giambattista Vico, por mencionar sólo a quien es considerado por lo general como su padre fundador), da cuenta de la mala reputación de la filosofía en la estimación general y de por qué el estudio de la cultura se ha convertido, para la mayoría, en un asunto restringido a las disciplinas empíricas como las antes mencionadas. Sin embargo, debemos tener en cuenta que este es un fenómeno relativamente reciente, pues data aproximadamente de la década del 60 del siglo pasado. Este desdén hacia la filosofía es compartido también por parte de la gente común; de hecho, si partes de nuestra civilización (para emplear una palabra diferente a “cultura”) deliberadamente se autodenominan "sub-culturas", lo hacen porque buscan dar a entender que sus actividades o sus valores no están reconocidos por el *mainstream* cultural y se desvían intencionalmente de él. De este modo, se definen a sí mismos por oposición a este *mainstream* y prefieren "ir a su bola". Ellos celebran prácticas y valores que les son pertinentes y adecuados solo a ellos, por lo que ni siquiera buscan llamar la atención del resto de la cultura en su conjunto.

Pero la distinción entre cultura (en singular) y subculturas (en plural) es ya indicativo de un problema, a saber: que cualquier cosa que uno designe como “cultura” implica una enunciado valorativo de lo que *es* la cultura y de, o bien su opuesto (la incultura o la barbarie), o de lo que no alcanza el nivel para ser considerado como “alta cultura”. Pero echemos un vistazo a esta problemática categoría de “alta cultura”, que se suele emplear tanto en las narrativas históricas (por ejemplo, al decir: “la alta cultura de los incas”), como de modo sistemático, como cuando se incluye en ella a Shakespeare y *no* Marlowe, o Goethe y *no* a Stifter. Si buscamos ejemplos análogos más cercanos, tomados de la literatura hispanoamericana, podríamos mencionar dos ejemplos breves y fáciles de captar: por ejemplo, la posición de Rubén Darío frente a un José Santos Chocano; o el caso de Gabriel García Márquez frente a una Laura Esquivel.

Comencemos evaluando, en primer lugar, la “alta cultura” como un término empleado para describir culturas antiguas (y aquí se podría hablar indistintamente, en lugar de “culturas antiguas”, también de “civilizaciones” o de “pueblos”). El término “alta cultura” solo adquiere sentido si se inscribe en una cierta narrativa previamente *elaborada* que permita una categorización de los estadios de esa cultura. Este proceso, por lo general, sigue el patrón de “fundación, desarrollo, apogeo, decadencia, extinción” y es posible representarla en forma de una curva ascendente que, tras alcanzar su

máximo en un cierto punto, decrece a continuación hasta alcanzar otra vez la línea de base. En esta narrativa, el término “alta cultura” se refiere al cenit de su progreso, al periodo de máximo esplendor, su *akmé*; aunque, no obstante el momento de su apogeo, ya se dejan vislumbrar los signos de su inminente declive, de su decadencia. Por ejemplo, podría decirse que el apogeo del Imperio Romano tuvo lugar en algún momento entre los años 0 y el 200 d. C. Durante este periodo, el cristianismo creció y junto con él se fueron apreciando algunos signos de deterioro, tanto a nivel político como en lo relativo a los valores típicos romanos, ya que comenzaron a ser socavados por los valores cristianos. Cuando se describe el recorrido de la alta cultura mediante una imagen, ya sea matemática, ya sea botánica, en ambos casos se hace uso de *metáforas construidas*, pues se emiten juicios acerca de lo que es “realmente” el carácter “puramente” romano y de los elementos extraños que la “contaminan”. En otras palabras, se hacen juicios de valor sobre cosas que podrían o no estar reflejadas y ser claras para el historiador. Todo el mundo sabe que la vida no era “realmente” así en la Roma del año 100 d. C, que “apogeo” no equivale a felicidad general de todos los romanos o similares. Y si volvemos la mirada hacia antiguas descripciones históricas, se observa con claridad la superposición de una concepción ideal propia sobre la Roma histórica. Un ejemplo de esto último lo constituye la famosa historiografía alemana del siglo XIX dedicada a Roma, como son los escritos de Theodor Mommsen recogidos en sus varios volúmenes de su obra *Historia de Roma (Römische Geschichte)*. Esta no solamente destaca porque le valió el Premio Nobel de Literatura en 1902, sino también porque está llena de fantasías imperialistas que apestan al imperio alemán de la época.

Además de este uso de “alta cultura”, podríamos referirnos, en segundo lugar, al sentido “sistemático” del término. El ejemplo antes citado fue la distinción entre un poeta de la “alta cultura” y otro coetáneo que no llegó a alcanzar el reconocimiento del primero. Es lo que suele llamar un “epígono” y aún hoy podemos ser testigos de discusiones intensas entre los defensores de Goethe frente a los de Stifter, [aunque no estoy seguro si alguien aquí en este auditorio estaría aún dispuesto a defender arduamente a Chocano frente a Rubén Darío]. Lo que estos debates reflejan es una discusión de fondo acerca de los criterios que hacen que un escritor sea un *gran* escritor y de cómo su obra está constituida por una serie de ejemplos que ilustran la grandeza e ingenio del autor. Los criterios, sin duda, se basan en argumentos, pero estos, a su vez, lo hacen en valoraciones acerca lo que hace grande a un poeta; valoraciones cuya validez es

debatida y sometida a evaluación, y a menudo los desacuerdos no pueden ser resueltos, lo cual es una indicación de lo difícil que resulta contrastar normas y de ceder frente a las de nuestro rival en el debate.

Al mencionar estos ejemplos, he querido resaltar que cualquier discusión acerca de la cultura, y de lo que son o no son los objetos culturales, no puede ser llevada a cabo sin hacer referencia a ciertos valores y normas que actúan de manera implícita o a veces también explícita, en la forma de supuestos de fondo que guían nuestro modo de pensar sobre esos objetos. Si estos valores y normas son explícitos, las personas que los defiendan deben, si desean plantear una discusión significativa, estar en posición de sustentarlos o argumentarlos. Si son implícitos, es tarea del interlocutor hacerlos explícitos y de hacérselos notar a la persona que los sostengan. El objetivo no es hacer explícito todo lo implícito. Una de las lecciones de la hermenéutica consiste en revelar que todo lo que hacemos está guiado por presuposiciones y que pretender deshacernos de ellas ni es posible ni es deseable. Por el contrario, el punto consiste en reconocer que no es posible entrar en un debate en torno a la cultura liberado de afirmaciones normativas; y que la exigencia para una discusión abierta y sin anteojeras [*open-minded*] comienza por tomar consciencia del punto de vista normativo propio a fin de ponerlo a raya.

Sin embargo, y volviendo sobre la antes expuesta identificación entre “cultura” y “alta cultura”, cabe señalar también que la discusión entre “alta cultura” versus “baja cultura” o “subcultura” es, pienso, siempre bienvenida. A menudo, estos tipos de discusiones tienen lugar en una atmósfera caldeada por las denominadas “guerras culturales”, donde la gente enfrenta sus valores contra los de otros y se acusan mutuamente de cierto tipo de chauvinismo. Asimismo, ocurre también a menudo en escenarios de cerrazón mental (*close-mindedness*), en el que una de las partes acaba encapsulándose frente a la otra que no es de su “agrado”. Pero estos ejemplos son no solo lamentables, sino también evitables. Un espíritu de apertura es algo que se puede esperar de cualquiera que entra a formar parte de alguna discusión. El resultado no debe ser visto como una remoción de diferencias —considero que esto sería excesivamente *naïve*—, sino un reconocimiento de que este tipo de encuentros o discusiones no serían posibles sin la referencia a una normatividad. Las normas son plantas sensibles que son fácilmente aplastadas por el lenguaje insensible.

De hecho, la discusión sobre lo que es o no es cultural será, como sostendré a continuación, precisamente una importante tarea de la filosofía de la cultura. Hace un momento, cuando presenté la definición de “filosofía de la cultura”, dije que estaba *filosofando* acerca de las cosas culturales. A lo que me resistía era a usar el término “descripción” de formas culturales. Y ello en virtud, precisamente, de que una descripción de las cosas de la cultura nunca sería posible sin un reconocimiento del trasfondo de supuestos que operan en cualquier descripción de cultura. En otras palabras, no existe algo así como una “pura descripción”. Pero como se ha dejado en claro, esto no es algo malo, sino más bien algo que debe ser asumido cuando se describe la cultura. Todas las caracterizaciones de cultura comportan aserciones normativas, y quisiera proponer que esto no es algo a evitar, sino más bien una idea a aprovechar. Debemos retener esto último para más adelante, cuando tratemos en este marco la tarea de la fenomenología.

Sin embargo, esto no sería todo lo que una filosofía de la cultura puede hacer. Por definición, la filosofía está en la búsqueda de generalidades, y ha de serlo también para cualquier intento de filosofar sobre la cultura. La filosofía de la cultura debe intentar encontrar formas generales de cultura, lo cual no significa únicamente artefactos culturales (templos, santuarios, hábitats, etc.), sino también cosas en tanto que exhiben cultura; esto es, el cuidado de los seres humanos. Recordemos que “cultura” proviene del latín *collere* (construir, cuidar, honrar). Una filosofía de la cultura se encuentra a la búsqueda de lo que Hegel llamó “espíritu objetivo”: el espíritu humano objetivado en expresiones culturales, pero al mismo tiempo, sin ser ningún tipo de ideal superior. Por citar a (Paul) Natorp, quien escribe con el impulso que estamos intentando captar hoy aquí:

La filosofía “busca el ‘fructífero *bathos*, el suelo-base’ de la experiencia en el sentido más amplio de la palabra; es decir, lucha por enraizarse firmemente en el trabajo creativo total de la cultura. (...) Solo la humanidad construye su propia esencia y, objetivándose a sí misma en su interior, imprime de la manera más unificada los más profundos y completos rasgos de su espíritu sobre el mundo. Hay ciertamente un mundo total compuesto por dichos mundos, todos los cuales la humanidad puede llamar el suyo propio. (*Kant and the Marburg School*, 1912).

Por tanto, la Cultura, escrita con mayúsculas, debe ser detectada en las diversas formas culturales, que se caracterizan por su pluralidad aun cuando ellas muestren una lógica interna, una forma *sui generis* de energía creativa, cada una de las cuales no debe ser medida bajo los parámetros de las otras. Son inconmensurables por propio derecho y no pueden ser reducidas a ninguna otra. Así, estas son las formas culturales que nosotros, como filósofos en busca de generalidades, podemos discernir mirando a nuestro alrededor, pero también mirando atrás para ver lo que otros seres humanos han hecho en el pasado.

Llamo a estos diferentes tipos de cultura “formas” en la tradición de (Ernst) Cassirer, quien habla de *formas de cultura*. Él añade, desde luego, el adjetivo “simbólico”, pero a lo que apunta, en primer lugar y sobre todo, puede ser mejor comprendido si retrocedemos a las formas de intuición en Kant. La ingeniosa idea es la siguiente: mientras que en Kant solo hay en la experiencia de la naturaleza las formas de la intuición (espacio y tiempo), y por consiguiente solo *una* estética trascendental; por el contrario, si asumimos que existe una pluralidad de miradas diferentes hacia el mundo, por tanto, debe haber una pluralidad de estéticas trascendentales que describan las diferentes maneras de observar el mundo, cada una de las cuales, respectivamente, con su propio significado. El filósofo de la cultura hace explícita la respectiva estética trascendental (entendida ahora como pluralidad) relativa a cada forma de cultura. La mirada del científico sobre el mundo es diferente a la del artista o a la de una persona religiosa, como nos mostró el famoso ejemplo de Cassirer de la curva de la función seno: no existe tal objeto puro y simple con una interpretación que les sea sobreviniente, sino, por el contrario, que lo que *es* depende de la mirada que le sea dirigida. La filosofía de la cultura, entonces, celebra estas formas diferentes como expresiones plurales y *sui generis* de la energía creativa del ser humano. La tarea consiste entonces en poder discernir distintas formas de cultura como *diferentes*, pero, en su diferencia irreductible de unas con otras, como formas con lógicas y maneras propias de funcionamiento.

Sin embargo, como podría darse a entender, no se trata solamente de una tarea descriptiva, sino de una que involucra valores y normas presupuestas que podrían o no ser explícitas. La tarea de una filosofía de este tipo sería entonces normativa, y esta

normatividad se manifestaría de distintas maneras. Para unos, ya la pretensión de que existen diferentes formas culturales que deben discernidas unas de otras implica un elemento normativo. Esto es, el que ellos *tengan que* ser discernidos en su caracterización contiene la afirmación normativa de que cada forma cultural se rige por sus propia lógica. Además, es una aseveración normativa de alto impacto sostener que las formas culturales diferenciadas no solo son formas culturales de diferentes entes culturales o civilizaciones, sino también formas que todos nosotros tenemos *en común* en tanto que seres humanos. La ambición de esta filosofía de la cultura consiste entonces en discernir formas simbólicas que nosotros, en tanto *especie*, tenemos en común; que todas las culturas (con “c” minúscula) son de alguna modo contingente e históricamente distintas, pero al fin y al cabo expresiones de la Cultura (con “c” mayúscula). Así, esta concepción de cultura no está menos comprometida con la celebración de la multiplicidad de formas culturales. Revelar la riqueza de una expresión cultural, en otras palabras, no tiene por qué significar arbitrariedad. De hecho, es un imperativo para el filósofo de la cultura encontrar los puntos en común en algo parecido a un amasijo de formas culturales que atraviesan el mundo actual y la propia historia. Es un darle “método a la locura”.

Es en esta tarea que la filosofía de la cultura puede recibir ayuda de la fenomenología. Al hablar acerca del discernimiento de las diferentes formas culturales, sostuvimos que cada perspectiva observa su propio objeto que, en otras palabras, que no hay ninguna independencia entre el acto de observar y lo que es observado, sino una esencial correlación. De este modo, además, uno puede decir que la filosofía de la cultura está regida por el principio del *a priori* correlacional. Los fenomenólogos emplean distinta terminología para referirse a esto cuando hablan de las diferentes actitudes (*Einstellungen*) que son dirigidas a los objetos. Quizás sin ser consciente de ello (¡lo más probable!), Husserl también habla acerca de las diferentes actitudes mediante las cuales uno puede ver un objeto y, según la perspectiva, éste será una casa, un objeto de arte o alguna otra cosa. Quisiera sostener que esta idea de Husserl acerca de una actitud especial y de lo que se da mediante ella es estructuralmente idéntica a aquella de Cassirer acerca de la mirada de cada forma simbólica y de lo es mirado en ella. Si a cada objeto le corresponde una cierta manera de mirar, de tender la mirada, queda claro que es plenamente posible hacer congeniar ambos métodos de análisis. Es posible comenzar por los extremos. Así, los dos métodos trabajarían del siguiente modo:

Si uno comienza por estudiar las formas culturales, el *filósofo de la cultura* buscaría discernir la lógica interna que gobierna el modo en que éstas funcionan, de su constitución. Por su parte, el fenomenólogo querrá señalar que este modo de funcionamiento, en cualquier forma cultural, es algo que, por principio, está constituido por y en la conciencia. El arte, la religión o la ciencia no son formas culturales que tendrían sentido propio independientemente de los seres humanos que los ponen en práctica. No nos alienan, pero forman parte de lo que somos. Ellos son objetivaciones de nuestra subjetividad. Por eso, creo que Cassirer estaría plenamente de acuerdo con Husserl cuando este afirma que:

“In diesem Spiel der axiologischen Passivität und freien Aktivität und in dem Spiel der Willenspassionen und Willensaktionen (nach allen a priori möglichen Modalitäten) konstituiert sich die *Werte- und Güterwelt*, im weitesten Sinn gesprochen: die Welt der Kultur, in der die Menschensubjekte zugleich Subjekte und Objekte der Kultur sind.” (Hua. 42, 172).

“En este juego de la axiológica pasividad y la libre actividad, y en el juego de las pasiones y acciones de la voluntad (tras todas las posibles modalidades a priori), se constituye el mundo del valor y los bienes. O dicho en el sentido más amplio: el mundo de la cultura, en el cual los sujetos humanos son al mismo tiempo sujetos y objetos de la cultura.” (Hua. 42, 172).

La tarea principal del análisis por parte de la filosofía de la cultura sería entonces ponderar la respectiva lógica de una forma particular, pero ello conduce de manera natural al intento de reconstruir las formas de conciencia que intervinieron en su constitución. Dicho en otros términos: todo lo objetivo se origina de algo subjetivo. En el momento en que uno indaga en las formas de conciencia en que se constituye su esfera particular de sentido, uno está, en efecto, haciendo fenomenología.

En cuanto al otro extremo, es evidente que los actos intencionales apuntan a algo: están dirigidos hacia los objetos y sus especies particulares. Son actos de “ver” dirigidos hacia un “algo” visto; como el acto de recordar dirigido hacia lo recordado, por ejemplo. Al horizonte de estos tipos de acto Husserl los denominó “mundos especiales”, tales como el mundo de la mirada artística, el mundo de la ciencia, el mundo de la economía, etc.

Incluso, muchas veces no duda en llamarlos “mundos de cultura”. Así, un acto intencional es imposible de ser aislado, pues se halla incrustado en un mundo de sentido. Yo no dudo en identificar una forma cultural con un mundo de sentido en tanto que el espacio al cual se dirigen todos los actos y acciones humanas. De hecho, Husserl sostiene que una buena parte de la correcta comprensión del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es que es un mundo de cultura (*Kulturwelt*); que un mundo de liberado de la cultura solo es imaginable mediante un completo desmontaje (*Abbau*) de los estratos culturales. Citando nuevamente a Husserl:

“Jede als Kulturwelt vorgegebene Welt weist genetisch zurück auf eine noch *kulturlose* und überhaupt von objektivem Geist freie.” (Hua. 39, 28)

Cada mundo pre-donado, como mundo de cultura, se remonta genéticamente a un mundo aún acultural y sobre todo libre de espíritu objetivo. (Hua. 39, 28)

Una vez que la descripción de los actos alcanza a estos mundos de sentido e intenta descripción las formas generales de su significación, el fenomenólogo es, en efecto, haciendo filosofía de la cultura.

Antes se dijo que puede no haber algo como una descripción pura. ¿Es esto un obstáculo general para la fenomenología, en el modo como ésta es interpretada con relación a la filosofía de la cultura? Que una descripción no puede ser nunca pura y no afectada por presupuestos y prejuicios culturales significa para la fenomenología que ésta no puede nunca hacer su trabajo de manera aislada y sin ayuda. Las descripciones que la fenomenología suministra no son nunca ingenuas (*naïve*), pero el fenomenólogo debe ser consciente de sus presuposiciones, pues actúan como normas que lo guían. Es decir, la fenomenología no puede marchar en solitario, no lo puede resolver todo sola, esto es, de manera puramente descriptiva. Incluso cabe preguntarse si el propio Husserl lo consideró posible. En el otro extremo, la filosofía de la cultura necesitará descripciones para “penetrar” las lógicas de las formas culturales. El trabajo descriptivo es necesario, aunque debe darse cuenta de que éste nunca puede ser *naïve*.

Finalmente, cabe preguntarnos lo siguiente: ¿Qué hay de la pretensión por parte de la filosofía de la cultura de describir las formas culturales en su generalidad, como algo en

común que todos compartimos? ¿No es quizás la más grande presunción por parte de la filosofía de la ciencia que existe una cierta comunidad en todos los ámbitos, que todos, como especie, tenemos formas culturales en común? ¿Puede ser sostenida esta pretensión normativa o acabará evaporándose como cualquier otra pretensión chauvinista, tal y como parecer ser el rasgo del pensamiento occidental? Debe ser evidente, por tanto, que todas estas preguntas se interrogan por el estatus de esta filosofía. La pretensión de hablar de cultura con una “C” mayúscula y de hacer afirmaciones acerca de cómo es ella en general no es más que defender que esta filosofía debe ser *transcendental*, en el sentido de que busca establecer y justificar las condiciones generales bajo las cuales la cultura y los seres humanos que viven en ella devienen *posibles*. La misma afirmación, por consiguiente, vincula a la fenomenología como una parte esencial de esta empresa aun mayor.

Nuevamente, que estas son formas comunes de cultura es una afirmación normativa. Es, en un sentido, una ilusión que el filósofo que se adhiere lo tiene que hacer valer. Y como toda pretensión de normatividad, está siempre potencialmente a disposición, y quien se la apropie debe estar abierto al debate y a defenderla. Por ello podríamos preguntar lo siguiente: ¿cuál es el la base descriptiva sobre la cual se erigiría esta afirmación normativa? Y, ¿cuán lejos debe llegar la norma a pesar de las vastas diferencias de expresión cultural?

La respuesta a estas preguntas pueden, creo yo, solamente ser dadas sobre la base de una decisión que no es filosófica en su naturaleza, pero sí inherente a una determinada cosmovisión (*weltanschaulich*), es decir, basada en una cierta concepción del mundo que no puede ser sino “contaminada”. Del mismo modo que no se puede argumentar a favor de ser optimista o pesimista, pues serlo corresponde a una decisión o incluso a una disposición personal; lo mismo es aplicable a las preguntas antes planteadas. ¿Queremos enfatizar las diferencias de todas las culturas y argumentar a favor de su inconmensurabilidad radical? ¿O más bien queremos enfatizar lo que tenemos en común y buscar la comunidad en lo que parecen ser vastas diferencias? Considero que ambas maneras son válidas, pero creo que el peso del lado de las cosas en común acaba por inclinar la balanza. Para la primera, es posible emplear un argumento dialéctico para contrarrestar la pretensión de la diferencia radical. Para defender la idea de un diferencia radical e inconmensurable, uno es preciso asumir previamente una postura más elevada,

desde la cual se enuncia la afirmación de que existe una diferencia radical; una postura, en otras palabras, que conoce la diferencia *en tanto* diferencia, y la identidad *en tanto* identidad. Y como sabemos desde Hegel, la identidad de la diferencia, por un lado, y la identidad, por el otro, son opuestas dialécticamente a la diferencia de la identidad, por un lado y la diferencia, por el otro, respectivamente. De allí que ambas acaben colapsando en una síntesis más elevada.

Sin embargo, de un modo menos especulativo, la pretensión de que lo común prevalece sobre la diferencia es algo que simplemente se sugiere dada la evidencia, que es articulada, como ahora lo sabemos; nunca *naïve*, sino con una intención. ¿Pero cuál es esta intención? Nuevamente, esto es algo de lo que considero que no se puede argumentar. Que sea una intención quiere decir que es la esperanza y el sueño de que podemos llegar a convivir como especie y obtener una comprensión universal de cada uno y de la cultura que hemos creado. Este sueño y esta esperanza no son filosóficas en su formulación, pero como quisiera defender, expresan el sentimiento de la Ilustración. La Ilustración, por tanto, no es un proyecto filosófico, sino una visión optimista del mundo. Fenomenología y Filosofía de la Cultura, de la manera como he intentado presentarlas aquí, como ejecutoras de la filosofía trascendental en el sentido kantiano modificado, serían los encargados en hacer real esta visión del mundo, como una infinita y por tanto nunca alcanzada tarea, pero como un objetivo constante que hemos de lograr; es decir, una idea en sentido kantiano. Es el filósofo quien articula este *ethos*, pero depende de los ciudadanos culturales que somos todos llevarlo a cabo.
