

CULTURA E IDENTIDAD HUMANA. REALIDAD Y TELEOLOGÍA

Javier San Martín. UNED (Madrid)

Me gustaría empezar anunciando que mi contribución a esta reunión filosófica casi diría que va a tratar de explicar ciertas frases de la tradición filosófica que, siendo fundamentales para una filosofía de la cultura, no han sido interpretadas en ese contexto. Como creo que didácticamente sería positivo que si algo queda de mi intervención fueran esas frases, prefiero enunciarlas de entrada. La primera frase es de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega, aunque es una frase que tiene que ser puesta en el contexto de otras dos, una de ellas de Husserl y la otra de Wilhelm Schapp. Con estas frases, que luego completaré con la definición canónica de cultura por parte de Ortega, tendríamos una introducción a la *cultura desde una perspectiva descriptiva*. La segunda es de Heidegger, que se repite varias veces en *Ser y tiempo*. Con ella podemos entender la *configuración fundamental de la cultura*. La tercera frase es de Fichte, y con ella entenderemos la *ordenación axiológica de la cultura*. Por último comentaré una frase de Husserl, y con ella indicaré el punto de partida de un tema clave en una filosofía de la cultura, el ideal de cultura. Voy a citar las frases para que de entrada tengan una visión de por dónde va mi contribución y así puedan afilar sus baterías críticas. De todas maneras, si se quedan con estas frases de la historia de la filosofía, rebinan sobre ellas en conjunto y se olvidan de lo que yo diga, creo que ya habré logrado mi objetivo.

La primera frase es muy famosa, tan famosa como mal entendida. Además, citada de una manera ajena totalmente a la filosofía de la cultura a la que pertenece; la frase es de Ortega y dice:

«el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa determinada, sino una perspectiva» (OC. I, 321).

Esta frase tan conocida se ha citado generalmente como el comienzo del perspectivismo de Ortega, como la invención de una nueva filosofía, lo que pudiera ser en alguna medida cierto, pero eso se decía por desconocer el origen de esa frase tan redonda. Por eso para entenderla hay que ponerla en conexión intertextual con otras dos, que nos hacen ver que en esa frase subyace la filosofía de la cultura de la fenomenología. En efecto, en las *Lecciones sobre lógica y teoría del conocimiento* de Husserl de 1906/1907, publicadas hace unos pocos años (1984) en el tomo XXIV de sus obras completas, se dice que «tenemos que romper con el pensamiento, que se supone tan evidente y que procede del modo natural de pensar, que todo lo dado es o físico o psíquico». Naturalmente, sería un abuso pensar que esa frase pasó tal cual a Ortega por arte de magia si no hubiera una mediación clave de un alumno de Husserl que tiene una influencia decisiva en la redacción de la primera obra de Ortega, Wilhelm Schapp, que justo entonces estaba estudiando con Husserl. Pues bien, en la tesis

doctoral de Schapp, que Ortega trabajó para la redacción de sus *Meditaciones* esa frase de Husserl aparece como central y se toma como el punto de ruptura con el positivismo. Dice Schapp: «Sencillamente no es verdad, como asegura el positivismo que todo ser sea o psíquico o físico»¹.

La segunda frase procede de *Ser y tiempo*. Dándonos Heidegger una primera descripción con carácter definitorio del ser humano, de lo que él llama el *Dasein*, nos dice que el *Dasein* no es una ente cualquiera sino que «se distingue ónticamente porque a este ente en su ser le va su ser mismo» (*daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*) (' 4, p. 12).

La frase se repite varias veces en la obra e Heidegger, por ejemplo, cuando va a definir la preocupación, el cuidado, la *Sorge*, como el modo de ser del ser humano, vuelve a decir: «el *Dasein* es un ente, al que en su ser le va este mismo ser», es decir, que se preocupa por su ser. Recuerdo que hace poco, cuando le cité esta frase a Shinji Hamauzu, el profesor japonés que ha creado una excelente base de datos de la obra entera de Husserl en internet, se quedó muy sorprendido, porque no veía la relación de esa frase con la filosofía de la cultura. Evidentemente también aquí lo tendré que aclarar.

La tercera frase que quiero mencionar es una de Fichte, lo que ocurre que la tomo de la cita que de ella hace Husserl, porque creo que Husserl la utiliza como el punto de partida para su propia axiología, una axiología que está detrás de lo más interesante de su filosofía de la cultura. Dice Fichte:

«Nada tiene valor absoluto más que la vida, todo el resto, el pensamiento, la poesía, el saber, sólo valen en la medida en que de algún modo se refieran a la vida, procedan de ella y tengan la intención de volver corriendo a ella» (Hua. XXV, 278).

Y por fin, la cuarta frase es de Husserl y procede del tercer artículo sobre renovación, que escribió para la revista japonesa *Kaizo*, y que fue publicado, en 1924, en japonés y hace sólo nueve años en alemán. Dice Husserl:

«toda cultura auténtica sólo es posible por auténtica autocultura y en ese marco normativo ético» (Hua XXVII, 42)».

Voy a seguir en mi conferencia estas cuatro frases para hacerles llegar una idea de una filosofía de la cultura desde la fenomenología que se mantiene en los términos del título que he dado a esta ponencia: la identidad humana no es ni alma ni materia, es decir, no nos identificamos ni como algo físico ni como algo psíquico, sino como espíritu, diría Husserl, como perspectiva dirá Ortega en su frase. Pero espíritu no es en Husserl el compuesto resultante de la materia y el alma, sino sencillamente la cultura. Para Husserl espíritu es, sin más, la persona actuando en el mundo cultural y eso no es sino una perspectiva. Y segundo, la realidad dada o puesta, es decir, tenida en cuenta en esa perspectiva, en la realidad personal que somos, la realidad cultural por tanto, no es la realidad objetiva prevista en las ciencias naturales sino una realidad enmarcada en las metas y fines que la vida humana establece o en virtud de las cuales actúa.

¹ W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, M. Niemeyer, Halle/S. Gotinga, 1910; 2da. edición, 1976; nueva edición con un prólogo de Carl Friedrich Graumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1981, p. 2. La misma frase en p. 142.

Si se fijan bien, todas las frases están tomadas de autores del primer tercio del siglo. La filosofía de la cultura era uno de los pasos obligados de la filosofía en esa época, heredera en esto de la filosofía ilustrada y romántica. Pero curiosamente, de repente, sobre todo después de la Segunda Guerra mundial la filosofía de la cultura casi desaparece de la preocupación de los filósofos hasta la última década del siglo. Ahora se empieza en Alemania otra vez a hablar explícitamente de filosofía de la cultura. Entre nosotros llama la atención que en los últimos cinco años se hayan publicado al menos cuatro libros directamente enmarcables en una filosofía de la cultura. Me refiero a los libros de Mosterín, Pérez Tapias, Carlos París y Gustavo Bueno. Cada uno puede tener enfoques profundamente distintos, pero todos ellos tienen al menos dos características comunes. Una, no reflexionar sobre ese vaivén de la misma filosofía de la cultura a lo largo del siglo. Y segundo, y en relación con esa ausencia de reflexión sobre ese ir y venir, ignorar las aportaciones de ese primer tercio del siglo, lo que para nosotros puede resultar un poco sangrante, pues toda la filosofía de Ortega es una filosofía de la cultura, más aún, en ella hay una definición canónica de cultura, que nos explica además de dónde viene el abandono de la filosofía de la cultura por parte de la filosofía. A partir de esa comprensión no nos sería difícil dar una buena razón para ese retorno. Tengo que decir que Carlos París sí asume algunas de las aportaciones de Ortega, pero no precisamente aquellas más implicadas en la filosofía de la cultura.

¿Por qué abandonó la filosofía algo que había sido un paso suyo obligado? Puede haber muchas razones, pero hay una que me parece especialmente relevante y con muchas consecuencias. Parece claro que lo primero que tendría que plantear una filosofía de la cultura es la pregunta de qué es la cultura; mas a esa pregunta, sobre todo después de la Segunda Guerra mundial, se ha dado por supuesto que respondían los científicos sociales, más en concreto los antropólogos culturales. Ellos se han apropiado de la competencia para definir la cultura y desde ese momento los filósofos ya no teníamos más que aceptar sus definiciones. Si respecto a la cultura ya no nos cabe preguntar ni siquiera qué es, obviamente deja de tener sentido la filosofía de la cultura.

Esto podría explicar empero el abandono de la filosofía de la cultura, pero no explica por qué volvemos a ella, al menos si nos atenemos a los datos que he citado. ¿Serán, tal vez, fruto del azar? Yo creo que no. Más bien todo lo contrario. La situación de la filosofía contemporánea, inmersa en el alud de la postmodernidad, es en gran medida resultado de ese abandono, por el cual, frente al objetivo de la filosofía, que por lo general reivindicaba el ideal del saber científico o filosófico como un ideal humano de carácter siquiera pretendidamente universal, desde las ciencias sociales, que nos dictan qué es la cultura, ese ideal queda reducido a una expresión eurocéntrica, de la que no nos cabe sino abdicar. La historia unificada en que se había basado la filosofía, que siempre escribió la historia desde su perspectiva unificadora, salta hecha añicos en aras a una diseminación en multiplicidades de historias, donde la nuestra es una más, en igualdad de condiciones con las otras. Los años de predominio del estructuralismo, del postestructuralismo, y luego de la hermenéutica, la postmodernidad, la época de Derrida, etc., nos han prohibido hablar de ideales humanos de carácter universal, de la historia de la humanidad o de *la* razón.

Pero precisamente esa situación de máximo retiro de la filosofía, que llega a verse

a sí misma como la última de las Facultades, como diría Kant, le ha llevado a la filosofía a ser incapaz de pensar lo que está pasando este fin de siglo, o lo piensa con las categorías que le dan los mismos científicos sociales. En efecto, la ruptura de la historia de la que nos hemos convencido ha ido acompañada de la instauración de una unidad cultural, de una unidad de comportamientos «aterradora», al menos para quien guste de la diversidad, sobre todo porque esa unidad es fundamentalmente la de los gustos norteamericanos. Resulta que a la postre la tierra que queríamos múltiple y diversa se está haciendo pequeñita y uniforme, pero simultáneamente ahí surgen problemas de diferenciación que es exigida incluso violentamente, sin que la filosofía sepa decir casi nada. Y es que la falta de reflexión sobre la cultura, en un momento en que muchos de los problemas son de carácter cultural, le ha cogido conceptualmente desarmada. Ahí veo yo la razón de la vuelta a la filosofía de la cultura.

Ahora bien, la falta de reflexión sobre el abandono de la filosofía de la cultura lleva a ignorar que se dio porque los científicos sociales se hicieron cargo de esa reflexión y por eso la vuelta se ha hecho desde el mismo postulado: son los científicos sociales quienes nos dicen qué es la cultura. Y de ahí que no hayamos buscado en los filósofos del primer tercio del siglo las bases de la filosofía de la cultura. Por eso ha pasado, por ejemplo, Ortega desapercibido. Nuestra época filosófica se asienta en una serie de malentendidos sumamente molestos. Por un lado se ha elevado a dogma supremo la diversidad cultural e histórica. Hay una sospechada *disolución antropológica de la filosofía* a caballo de la diversidad radical de las culturas, aunque para ello la antropología cultural tiene que proclamarse la *ciencia unitaria de la cultura*, basándose precisamente en un instrumental que sólo puede ponerse a prueba en la ruptura del aislamiento. Yo llevo ya bastantes años diciendo que la *disolución antropológica de la filosofía*, que es el lecho de la postmodernidad, es muy traidora, porque lleva consigo la *disolución filosófica de la antropología* y de la propia postmodernidad. Ambas proclaman el reinado absoluto de la diferencia, pero lo hacen desde el púlpito de la uniformidad más aburrida, diciendo los mismos tópicos en París, en Barcelona, en Madrid, en Roma, en Tokio o en California. La situación de la antropología cultural es tan trágica, si no fuera cómica, que la predicación de la diferencia radical se la ha llevado a ella misma de la mano de lo contrario, de la uniformidad, ya no hay «tribus» que estudiar en la antropología, sólo hay ciudadanos que son el tema de la sociología.

El problema se plantea cuando la vuelta a la filosofía de la cultura se hace aceptando la imposición que los antropólogos nos han hecho de su modo de ver las cosas. Y ¿en qué consiste fundamentalmente esa visión? Pues en dar por supuesto que la cultura es algo que *precede al ser humano*, que éste, por tanto, aprende, y sólo entonces se hace ser humano. Estamos tan influidos por las ciencias humanas, por la antropología, que esto que acabo de decir les parecerá a todos absolutamente evidente. Aquí hay matices, para Mosterín la cultura es información, la parte psíquica de la realidad, porque la psique no es más que esa información sobre la parte física. Toda realidad es o física o psíquica. La parte psíquica es información sobre la realidad, sobre la parte física, y eso es la cultura. Para Gustavo Bueno, la cultura es el todo de Tylor, que abarca cosas mentales, elementos psíquicos, pero también elementos extracorpóreos en la medida en que sean utilizados en los comportamientos. Pero el criterio funda-

mental para definir la cultura es el de las ciencias sociales. Apurando un poco más, Gustavo Bueno nos llegará a decir que, en definitiva, la cultura no es sino el conjunto de las rutinas vencedoras², es decir, aquellos comportamientos que en la adaptación a la naturaleza de un animal instintualmente abierto han vencido. No se aclara si es frente a otros comportamientos que quizás también pudieran haber vencido del mismo modo. La cultura es, por tanto, enfocada como algo ya dado, que no hay sino que asimilar y aprender.

Sin embargo, no nos será difícil mostrar los límites de esta aproximación. Porque en este caso la cultura es vista desde la *adquisición* de la cultura por los individuos que la aprenden, y se olvida de preguntar por la *producción* misma de la cultura. Si la cultura es una rutina vencedora, antes de vencer estaba ahí. ¿No es importante ese momento? Al etnógrafo le basta con la definición descriptiva de Tylor, que enumera el tipo de elementos que el etnógrafo debe buscar. Pero el filósofo debe contestar por qué esos elementos son culturales; y no son culturales porque deban ser aprendidos, porque para ello ya tienen que estar ahí. Aquí se ve la oposición radical entre el enfoque del antropólogo social, que toma la cultura como ya hecha, y la del filósofo que tiene que cuestionarla en su hacer, por qué está ya ahí la cultura y cómo es que está. El filósofo tiene que ir a los supuestos de la cultura.

Pues bien, esa es la intención de la fenomenología, primero romper radicalmente con un positivismo que ve toda realidad como física o psíquica, porque ahí nos falta algo nuevo, que es precisamente la cultura, la perspectiva, el espíritu. Segundo, ir más allá de las ciencias sociales y antropológicas que dan la cultura ya como supuesta. Pues bien, precisamente en ese afán de definir una nueva realidad, la cultura, que es la perspectiva en la que interpretamos la realidad Ortega, nos define la cultura diciéndonos que «el acto específicamente cultural es el acto creador». La cultura es ante todo creación, producción, pero producción ¿de qué?, de *sentido*. Precisamente esa es la realidad nueva que el positivismo no podía comprender. *El mundo, la realidad no es ni materia ni alma sino sentido*. La cultura de un pueblo es el conjunto de los sentidos en que interpreta la realidad, pero de tal manera que no hay realidad fuera del sentido. Pero si la cultura es ante todo creación, quiere decir que su realidad se remite al acto creador de cultura, y que en segundo lugar, su aprendizaje o reproducción se basa en gran medida en que se mantenga la cualidad creativa que tiene.

Ahora bien, ¿cómo entender este «sentido» que es la cultura? Heidegger ha sido en *Ser y tiempo* quien nos ofrece unas descripciones más claras al respecto. Es cierto que Heidegger no las da como filosofía de la cultura, pero no hay que ser muy listo para darse cuenta que en su descripción del mundo está aludiendo realmente a la cultura como la realidad en que vivimos. Sin embargo, la contribución de Heidegger, fundamental para entender qué es la cultura, incluye también una importante limitación. Para Heidegger el mundo es el conjunto de los objetos del tipo que él designa «seres a la mano» (*Zubandenheiten*), cada uno de los cuales está enmarcado en una *serie de remisiones*, de las que les viene el sentido. La remisión la entiende Heidegger como un «ajuste», «adecuación» o conformidad dentro de la serie, de manera que el mundo es el conjunto de las series de adecuación. Heidegger habla de la

² «la norma sería, en su caso más sencillo, la rutina victoriosa», *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p. 191

Bewandtnis, siendo el mundo la totalidad de las *Bewandtnisse*. Esta descripción, que aquí retomo de modo muy resumido, alude al modo cómo el *Dasein* vive. El ser del *Dasein* está esencialmente en ese mundo, es decir, es «ser-en-el-mundo», pero en un mundo como *conjunto de las remisiones de ajuste*. Para que entiendan, porque creo que es muy importante en una filosofía de la cultura, esas totalidades de ajuste, adecuación o conformidad «todas estas palabras son las traducciones más usuales de la palabra «Bewandtnis»» están compuestas por cosas como por ejemplo un martillo, «es su ejemplo», pues bien, el martillo encuentra su ajuste en martillar, pero el martillar encuentra su ajuste en clavar clavos, esto encuentra su ajuste en un taller, que encuentra su ajuste en dar cabida a otros instrumentos, que encuentran su conformidad, «razón», *ratio*, que es como realmente se traduce la palabra *Bewandtnis*, en ser un instrumento, por ejemplo, para hacer una mesa.

Pues bien, al final de toda la serie de ajustes de los entes que Heidegger llama *Zubanden*, a la mano, y que podríamos llamar «enseres», siempre hay una actividad humana. Cada enser de una serie, encuentra su ajuste en otro enser, pero al final siempre tenemos una actividad humana, en la que nos aparece una posibilidad humana, que ya no se puede decir que encuentra su ajuste en otra, sino que ella reposa en sí misma, por ejemplo, la mesa *para* comer, comer no es algo instrumental, es la vida misma que se alimenta, es una acción básica de la vida. Al final de las series de ajuste tenemos siempre una meta humana, algo a lo que Heidegger llama un *Worum*, un «en aras de», que da sentido a la totalidad de la serie. Pues bien, recuerden aquella frase de Heidegger, que el *Dasein* es el ser al que le va en su ser, que se preocupa o cuida de su ser. Este «le va en su ser», se dice «es geht ihm *um* sein Sein», este '*um*' es el mismo que nos aparece al final de las series de ajuste que constituyen el mundo de la cultura, que para el Heidegger de *Ser y tiempo* es sencillamente el mundo.

Pues bien, con esa dualidad, totalidad de remisiones o conjunto de las *Bewandtnisganzheiten*, de las totalidades de ajuste, por un lado, y por otro, el *Sein* del que se preocupa el *Dasein*, tenemos la estructura fundamental de la cultura y diseñados al menos dos de los tipos específicamente fundamentales de la cultura. A la vez podemos constatar las dificultades en que incurre Heidegger por haber eliminado de su terminología tanto la palabra 'valor' como la palabra 'cultura'. En efecto, y luego volveremos sobre ello, al decidir expresamente no usar la palabra 'valor', para combatir la filosofía de los valores neokantiana, que podría absolutizarlos como una entidad mística que se adheriría de un modo muy inexplicable a los entes, y sustituirla por la más ambigua de 'significatividad', *Bedeutsamkeit*, nos impide ver que el mundo en realidad no solo es una *estructura de remisiones*, sino una *estructura de valores*, incluso una estructura de valores que es el substrato fundamental del mundo económico, pues esos valores están convertidos en precios. Si una silla sólo existe en un conjunto de remisiones, cuya última meta es sentarse en ella, descansar, la silla vale en una medida doble, vale para sentarse, y segundo, vale en función del valor de sentarse. Si se me rompe me cuesta recomponerla un tiempo o un dinero. La estructura cultural del mundo equivale a valor. Pero a la vez nos impide ver la conexión de ese valor con la fuente del valor, que no es sino la vida humana, pues la estructura axiológica «traducible a valores económicos» de la serie de remisiones proviene en definitiva de que queremos sentarnos, queremos comer, queremos esto o lo otro, y

según lo deseemos con más o menos urgencia, tendrá la silla más o menos valor.

Pero aún hay otra faceta muy importante. El *Sein* del que se preocupa el *Dasein* no es sino una posibilidad del *Dasein* pero una posibilidad que le define, y que es lo que él quiere ser, quiere hacer, es en lo que vive. Y si Heidegger describe con cierta minuciosidad la mundanidad del mundo, con la que describe el tipo de entidad que corresponde a la cultura, el ser una *totalidad de remisiones*, deja prácticamente de lado el carácter del *Sein* que el ser humano quiere ser, cuando lo ha puesto como cima de la totalidad de remisiones. Si entendemos que está hablando de la cultura, entenderemos que Heidegger ha descrito fundamentalmente la *cultura técnica*, que por supuesto es algo con lo que los seres humanos por lo general se encuentran, porque siempre vienen arrojados al mundo de la cultura. Pero al no hablar de cultura, olvida que también el *Sein* es algo que nos viene prefigurado en la sociedad, es decir, que también lo que queremos ser está encorsetado en la cultura. Pero como ignora el concepto de cultura, ignora que como complemento de la *cultura técnica* existe una *cultura práctica* en la que nos vienen dados los comportamientos que nos definen, de manera que el *Sein* queda distribuido en sólo dos modalidades, el ser auténtico y el inauténtico, siendo además éste sólo la capacidad de aceptarnos como seres para la muerte.

Como con estas bases no se puede avanzar mucho en la comprensión de la cultura que no sea la *cultura técnica*, creo que hay que dirigirse en otra dirección. De pasada, no es difícil concluir con sólo los planteamientos de *Ser y tiempo* la incompetencia de Heidegger en relación a la cultura práctica, por tanto en relación a las preguntas políticas, que quedarían al margen de la filosofía, con lo que estaría el campo abonado para la irrupción de la irracionalidad en la *cultura práctica*, dicho de otro modo, para su caída en el nazismo. Pero después de la investigación de Josefina García Gainza sobre la problemática del valor en Heidegger³, *Ser y tiempo* aparece como un resultado altamente imperfecto de una reflexión mucho más amplia donde la cuestión de los valores es decisiva, y donde la *técnica retórica* es una técnica básica para la creación del mundo político y cultural, como lo muestra Heidegger en la consideración de la actividad apologética de San Agustín, que es quien, en esa actividad, crea el mundo cristiano, obviamente como conjunto de comportamientos prácticos⁴.

Pero si a mí me interesa mucho el enfoque heideggeriano sobre el mundo y por tanto sobre la cultura técnica, es porque en ese enfoque se ven fácilmente las insuficiencias de Heidegger, pero que van más allá de sus planteamientos, pues afectan en gran medida también a los de la mayor parte de los antropólogos. Porque en realidad Heidegger asume respecto a la cultura o al mundo la misma actitud que los antropólogos sociales, sólo que Heidegger nos da la estructura de esa cultura técnica, lo que sólo contados antropólogos lo hacen. Como excepción se puede citar a Ralph Linton en su trabajo *Estudio del hombre*, donde expone ideas muy cercanas a las de Heidegger, cuando habla del modo en que se estructura la cultura. Pero en general los

³ Josefina García Gainza, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Newbook Ediciones, Pamplona, 1997

⁴ Sobre estos aspectos en Heidegger puede verse también Franco Volpi, «*Dasein* comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d'Aristote», en Volpi y otros, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1998, pp. 1-41. En la misma obra, Jacques Taminiaux, «*Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*», 107-125

antropólogos no nos dicen mucho al respecto, aunque operan con una idea muy parecida a ésta de Heidegger de las totalidades o estructuras de remisión, dado que la propia recopilación etnográfica sigue el orden de actividades, en que se integran los diversos elementos culturales; pero no reflexionan en qué medida eso determina la estructura de la cultura.

Pues bien, hemos visto que para Heidegger el sentido de un «ser-a-la-mano» depende del conjunto de remisiones en que está enmarcado, cuyo sentido definitivo le viene de la actividad «en aras de» la cual está la serie de la *Bewandtnis*. Por eso nos dice Heidegger que un instrumento, un *Zeug*, no puede existir sólo, porque el sentido le viene de esa totalidad. La ruptura de esa pertenencia, que es obviamente posible, es lo que hace que ese instrumento o «ser-a-la-mano» se convierta de *zuhanden* en *vorhanden*, pero eso es una excepción. Normalmente los enseres lo son en el conjunto de determinaciones que les vienen de las series de remisiones. Como esa totalidad de remisión está fijada por la tradición de un pueblo, el sentido de las cosas en cuanto a «cosas-a-la-mano» depende de una tradición y por eso es un sentido *particular*. Cada pueblo vive en el contexto de sus determinaciones, en el conjunto de sus significatividades y por eso su cultura, como conjunto de sus sentidos, es *particular*.

Pues bien, esto proviene de considerar la cultura desde el mismo punto de vista que las ciencias sociales, como algo ya hecho; pero no pasa eso si consideramos lo cultural, en este caso, la cultura técnica, desde su génesis. Para ello hay que procurar distinguir en un «ser-a-la-mano», en un objeto cultural, los diversos elementos que lo constituyen. Si tomamos una silla, una vez más veremos que como enser cultural consta de un «objeto» dotado de una *materia*, que estaría dotada de unas características determinadas, que aluden o están referidas a elementos de mi cuerpo, en este caso a la vista y al tacto; además, para ser silla la percepción de esa materia se da en un *sentido*, «es un “enser para sentarse”» que siempre está implicado en la percepción de la silla; además, por lo general o siempre, los objetos culturales vienen designados por una *palabra*, que por su parte tiene cierta independencia del uso concreto y de la materialidad presente; esa palabra clasifica la silla como perteneciente a una serie de categorías o clases. Así la realidad material «silla» está siempre percibida o investida en el sentido «silla», que incluye la posibilidad de sentarse. En esa medida es un *valor*. Como la percepción humana ocurre de ese modo, la fenomenología de la percepción se prolonga o se da realmente en la fenomenología de la cultura.

Este fue precisamente el mérito de Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote*, aplicar o mejor entender como una «filosofía de la cultura» la «fenomenología de la percepción» que, como tesis doctoral, escribiera Wilhelm Schapp y en la que éste expuso fundamentalmente lo que al respecto había aprendido en las clases y seminarios de Husserl. Las cosas se nos dan en los conceptos o ideas, dirá Ortega; Schapp había dicho en las ideas; después dirá Ortega, considerándolo un gran avance del siglo XX, las cosas se nos dan en un sentido, abandonando explícitamente la palabra concepto. La cultura es el conjunto de los «sentidos» de un pueblo, por tanto la perspectiva en que un pueblo ve la realidad, que es entonces esa perspectiva.

Pues bien, el sentido que inviste a la materialidad no es algo necesario a esa materialidad; desde esa perspectiva es convencional, por eso *ha tenido un origen*. Por eso la cultura se remite siempre a un origen, ese sentido ha tenido que ser *instaurado*, creado o fundado. Este es el momento fundamental de la cultura, por el que vamos

más allá de las ciencias sociales. Por eso Ortega define la cultura como el acto creador, la cultura se remite ante todo al acto instaurador humano, por eso la cultura en ese sentido inicia una nueva situación. Naturalmente que para que sea cultura hace falta algo más, porque la instauración de un sentido es siempre algo individual, es necesario que la colectividad o un grupo de esa colectividad lo asuma en el sentido en que lo propone su fundador, pero para ello la instauración del sentido tiene que aparecer en el mundo, tomar cuerpo, incorporarse a una realidad y desde esa incorporación ser asumido por los otros. Los otros tienen que asumir solidariamente la fundación del sentido. Con esto he nombrado los tres pasos fundamentales de lo cultural, *fundación, sedimentación y asunción solidaria por la colectividad*. La enseñanza generalmente implica reasumir el sentido fundado y sedimentado.

Es Husserl el que nos propone esta teoría genética de la cultura en uno de sus últimos escritos, en *El origen de la geometría*, donde se pueden encontrar muchas de las más atinadas aportaciones de Husserl a la fenomenología de la cultura. ¿Cómo se da la fundación de un elemento técnico cultural, que son los que hemos considerado hasta ahora, de la mano de Heidegger? Generalmente por el descubrimiento que un individuo hace de las características de una realidad material que, empleada en un contexto determinado «lo que constituye la invención», tiene unas ventajas o resuelve un problema planteado. La resolución del problema induce a la solidaridad del grupo, que termina aceptando ese elemento técnico. Será normal que ese elemento quede sobredeterminado por la totalidad de remisiones de la cultura; sin embargo, en el momento de su fundación actuó un descubrimiento que afecta al modo de comportarse lo natural con nosotros, a las características de la parte material del elemento cultural, que, por esa razón, es independiente de la sobredeterminación en que se insertará en el entramado cultural.

Si el objeto en el entramado cultural es algo sólo existente en ese entramado, por pura petición de principio, y por tanto es algo particular a un momento y lugar, lo implicado en el descubrimiento y eventualmente en la invención normalmente no será particular y por eso ese elemento trasciende ese momento y lugar. Si de una cultura a otra no puede pasar nunca la totalidad de las remisiones, porque están sobredeterminadas de significación, puede perfectamente pasar el elemento inmediato de la cultura en lo que tuvo de descubrimiento y de invención, y efectivamente en la historia es difícil que pase de un pueblo a otro todo un complejo cultural, toda una serie de remisión cultural, pero sí se difunden y con gran rapidez los elementos técnicos inventados por lo diversos pueblos si resuelven de modo más eficaz problemas planteados. En realidad la existencia de una enorme difusión cultural a lo largo de toda la historia de la existencia de la especie implica que entre los mundos culturales hay elementos universales, aunque también es obvio que hay elementos particulares. Yo llamo a los elementos particulares de lo cultural *elemento étnico* y a los elementos universales *elemento no étnico* de la cultura.

Un elemento cultural consta, entonces, de un *elemento precultural*, aquella parte material referida a nuestra animalidad corporal que es universal, es decir, accesible a todos por igual, en la medida en que el cuerpo de la especie sea igual, o con órganos perceptores semejantes. Segundo, una serie de *elementos culturales no étnicos*, que invisten a ese material de un sentido perfectamente entendible de una cultura a otra, pues se basa precisamente en el elemento precultural de carácter animal. Y tercero *un*

elemento étnico, en relación con la sobredeterminación que ese objeto, ese elemento cultural, recibe del hecho de estar integrado en tramas de remisiones, que por su configuración dependiente de circunstancias históricas propias resulta irrepetible y por tanto particular. La difusión cultural se fija en los elementos preculturales y en los elementos no étnicos que se refieren a las funciones o tareas inmediatas que con ese objeto se cumplen o satisfacen de cara al mantenimiento, reproducción o satisfacción de deseos de la vida humana. Como esto ocurre fundamentalmente en el terreno de los elementos técnicos, son éstos los más proclives a difundirse y pasar de unas culturas a otras. Y como en la invención hay siempre una *Bewandtnis*, es decir, una *ratio*, en los elementos técnicos haya siempre un elemento racional de algún tipo, el que sea, sólo en virtud del cual será aceptado el elemento solidariamente. No quiere decir que sea la mejor solución posible, sino la que en ese momento parece, en vistas de las circunstancias, la más aceptable. Tanto en la fundación como en la aceptación hay un indudable elemento de racionalidad. La *Bewandtnis* heideggeriana no puede ser desvinculada del elemento de racionalidad que caracteriza a la cultura.

La cultura implica siempre una sedimentación del sentido. Si esa sedimentación se da en la materialidad de la tierra el mundo queda alterado. Como la fundación cultural exige una sedimentación, toda fundación de elementos culturales de ese tipo implica un cambio en el mundo. Ahora bien, toda fundación se da a partir de los elementos de que se dispone, muchos de ellos ya resultado de otras sedimentaciones culturales. Como la creación cultural se da muy frecuentemente en aras de la satisfacción de deseos humanos, la sedimentación es resultado de los deseos humanos; con ello las alteraciones históricas que hemos señalado en el mundo son resultado de las elecciones humanas, tomadas en virtud de las preferencias de unas cosas sobre otras, porque satisfacen unos deseos más que otras cosas. El mundo real es desde ese momento, en una gran medida, el resultado de las decisiones tomadas por las generaciones precedentes a las nuestras, y por nuestra misma generación hasta el presente, en base a lo heredado de aquellas generaciones. El mundo es entonces, en una gran medida, el resultado de nuestro *sistema de preferencias*, o si se quiere para no ocultar nada, el resultado del sistema de preferencias de quienes tienen el poder real de decidir. Pero, por lo general, siempre tenemos un pequeño terreno que depende de nuestro sistema de preferencias, aunque sea la configuración de nuestra casa, o mi mesa de trabajo. Por eso se puede decir con Husserl que la cultura es un «reino de producciones y productos que tienen una finalidad (*zwecktätiger*) y que como tales están bajo normas de la razón» (Hua. XIV, 230). Por eso el mundo es ante todo un mundo práctico.

Hasta ahora he citado dos tipos de cultura, la cultura técnica y la cultura práctica. En realidad casi todas las reflexiones se han basado en la cultura técnica, que es la más asequible y clara. De la cultura práctica apenas hemos dicho nada, pues sólo he comentado que la cultura técnica, como mundo cultural, está al servicio de las tareas de la vida humana. En qué medida estas tareas humanas se convierten o son culturales no lo hemos visto aún. Sólo he recordado que al renunciar Heidegger al concepto de cultura, no puede relacionar el *Sein* del que se preocupa el *Dasein* con la cultura práctica y la precisión con que nos analiza el mundo de la cultura técnica pierde toda eficacia para la cultura práctica; pero tampoco yo he abordado aún las características de la cultura práctica. Pero antes quiero aludir a otro tipo de cultura, específicamente

distinto de la cultura técnica, aunque cumple un papel en ella, es la que llamo *cultura ideal* o mundo de las ideas. Sobre este sentido de cultura nos habla con bastante claridad Husserl en *El origen de la geometría*, y Derrida en el comentario sobre ese texto. Cultura ideal es la producción de un sentido o el sentido producido de manera que no puede ser repetido o multiplicado, a diferencia de la cultura técnica que por esencia puede ser repetida o multiplicada. Un martillo se repite cuantos martillos haya.

Pero hay una clase de objetos con los que no ocurre eso. Citemos algunos, las palabras del lenguaje; la repetición de su pronunciación no implica multiplicación de la palabra. La palabra «león» del español es una y la misma en cada uno de los actos de pronunciación o escritura, en que nos referimos a la misma palabra, del mismo modo, y es otro ejemplo, que un teorema matemático es el mismo en todas sus expresiones escritas, verbales, y en cualquiera de los idiomas. El teorema es una unidad ideal que constituye un polo de identidad en cada acto que lo hace presente. Pero lo mismo pasa con las obras de la literatura, con las obras de arte, al menos la música. *El Quijote* no se repite por más que se reedite o se traduzca, porque es una unidad ideal, que reaparece en su identidad en cada una de sus apariciones. Pero lo mismo pasa respecto a cualquiera de los objetos de la experiencia referidos en el lenguaje, por ejemplo, la palabra león se remite a un objeto ideal, el león, idénticamente referido como sentido en cada pronunciación de la palabra león.

Hay sin embargo una diferencia, entre varios elementos de lo que he llamado cultura ideal, mientras en el caso de la palabra su idealidad está encadenada «es la palabra de Husserl, retomada por Derrida» a una experiencia posible fáctica, en este caso a un idioma, o en el caso del león como referente, a la tierra en que se dan esos animales, hay otros objetos no encadenados, como son los objetos de la matemática, que son objetos ideales no vinculados a ningún tiempo ni espacio. Todos estos elementos de la cultura ideal para ser cultura deben pasar los tres momentos que antes he mencionado, deben ser instaurado, es decir, producidos; sin un sujeto humano que lo produzca no hay teorema de Pitágoras. Segundo, debe estar expresado, es decir, sedimentado en una materialidad, y tercero debe ser reasumido en un acto que reproduzca su modo de dación, la acción que lo produjo. Sólo entonces la ciencia existe y es una adquisición cultural. Al margen de esto la ciencia no existe y no es cultura. Por otro lado, por ser sus objetos ideales no encadenados, la ciencia pertenece totalmente a una *cultura* de entrada *no étnica*; el resto de los elementos de la cultura ideal, si en principio pueden ser elementos étnicos, por ser objetos encadenados, pueden desvincularse de ese contexto étnico, por ejemplo la mayor parte de las palabras de un idioma pueden pasar a otro como elemento no étnico.

En general a la cultura ideal pertenecen todos los conocimientos que han traspasado el ámbito de la experiencia individual «limitada en este caso a las vivencias analógicas» y han sido expresados lingüísticamente. Por supuesto, a esta cultura ideal pertenece también el sistema de clasificación transmitido por el lenguaje. Lo que se llama el saber enciclopédico de una cultura es el conjunto de su cultura ideal, que le sirve para manejarse en su medio. Está claro que ese conocimiento en la medida en que sea expresable es asimilable y aprovechable por otros pueblos. Los conocimientos edafológicos, cartográficos, meteorológicos, astronómicos, etc. de las diversas culturas son perfectamente transferibles de unas culturas a otras, y en la medida en que se

ratifiquen en la experiencia y la acción pasar al acerbo de la cultura ideal de la humanidad como tal, o si se quiere, de todo sujeto racional.

Y ya nos queda ahora fijarnos en la cultura práctica, que en definitiva es la que más nos importa. Ya sabemos que detrás de la cultura técnica está siempre como meta el satisfacer alguna tarea humana. El *Sein* del que el ser humano se preocupa es el que está siempre detrás de las cadenas de remisión, que constituyen la mayor parte del mundo. Ahora bien, el ser humano es un *ser-con* y un *ser nacido*. Desde ese contexto llega a determinar lo que quiere ser. Pues bien, la cultura práctica son regulaciones del comportamiento humano de cara a realizar modelos sociales de conducta. Hasta ahora, tanto en la cultura técnica como en la ideal el soporte del sentido era una realidad material. Ahora en la cultura práctica esa realidad material es el comportamiento humano, en él es donde se instaura el sentido, pero no para la utilización de los enseres técnicos, sino para organizar las acciones humanas de cara a un tipo de ser, a ser de una determinada manera. La cultura técnica generalmente queda incorporada a las culturas prácticas. Esta conecta los movimientos corporales, de manera que quedan incorporados en cursos de acción que definen un modo de ser.

Por ejemplo, una actividad como comer, está claro que integra multitud de comportamientos clasificados dentro de la cultura técnica, por ejemplo, preparar una comida, pero simultáneamente se puede comer muchas cosas de muchas maneras, de forma que la comida es un conjunto de cursos de acción más allá de los elementos estrictamente técnicos de la comida: comemos de determinados modos, en determinados lugares, con determinadas personas y en unos tiempos determinados. Casi ni un sólo detalle de la comida queda sin algún tipo de regulación. Incluso ahí tenemos un nivel inmediato de clasificación de las personas, según cumplan con mayor o menor precisión las normas de la comida. Si un oyente se pone aquí a comer escarabajos, seguramente pediremos que lo expulsen de la sala por maleducado, bárbaro o salvaje. Todas las actividades referidas a la conservación y reproducción de la vida están culturalmente reguladas, mucho más allá de lo que serían necesidades estrictas. Esta regulación, que también ocurre en los animales, en ellos se da por pautación genética, entre nosotros por instauración de un sentido, por tanto de un curso de acción que luego se enseña a los niños.

Junto con las actividades directamente relacionadas al mantenimiento de la vida y la higiene, la sociedad crea una cultura práctica definiendo las relaciones mutuas de las personas según la posición que ocupen en la sociedad por edad y sexo, resultando de ese modo los llamados *estatus sociales*, según los cuales una mujer o un hombre en tales circunstancias tiene que comportarse de tal modo. Por último, la sociedad ha determinado también un tipo especial de cursos de acción, que luego consideraremos más detenidamente, las *profesiones*, que si no son excesivamente importantes en las sociedades sencillas, por tanto en culturas de poblaciones pequeñas, cobran máxima importancia conforme se introduce la llamada división del trabajo. En la profesión viene definido culturalmente qué es lo que uno va a ser y que cosas tiene que hacer para ser eso y para permanecer en ese ser. Es en la profesión donde uno terminará fijando la mayor parte de sus referencias de identidad. Precisamente por eso, al filo de la adolescencia, la *Sorge* heideggeriana, la preocupación por nuestro ser, se convierte fundamentalmente en la preocupación por la profesión, por saber y acertar en lo que quiero ser profesionalmente. Por lo general cada uno tiene un determinado

margen de elección. Nuestra posición social nos ha marcado de antemano ciertas posibilidades y excluido otras. Además la sociedad introduce en las profesiones unas diferencias basándose en unos criterios de valoración que configuran su *sistema de preferencias*, no ya con relación a las elecciones de la cultura técnica, sino en relación a los modelos de ser humano, por lo que en relación con las profesiones ya se barruntan unos ideales de cultura, unos valores dominantes en la sociedad, que determinan la fuerza atractiva que las profesiones pueden ejercer.

Pero con esto inicio ya el último apartado que tendría como lema la frase citada en cuarto lugar en la introducción. Empecemos recordando, porque es muy importante, en qué medida la cultura incorpora una estructura axiológica. En primer lugar la cultura técnica no está plenamente descrita si olvidamos el carácter axiológico que incorpora. Que los valores no sean entidades místicas adheridas a las cosas, no hace que éstas dejen de ser valiosas. Las cosas valen, aunque valgan con relación a la adecuación o inadecuación para la realización de las tareas humanas. Una carretera está en mejor o peor estado para el tráfico. El estado de la carretera es una cualidad valiosa, pero no en sí sino con relación al tráfico. En realidad la percepción ordinaria no es axiológicamente neutral sino que implica una evaluación de lo bien o mal que están las cosas, limpias, sucias, ordenadas, desordenadas, bien dispuestas, mal dispuestas, un hospital está bien o mal dotado, una universidad con buenas instalaciones o malas; siempre llevamos con nosotros este juicio evaluativo de nuestro mundo. Esa valoración se nos trasmite por la cultura, en la que en alguna medida se nos enseña cuál es la *situación ideal* que hace de canon comparativo.

Ahora bien, las valoraciones sobre el mundo técnico, «en terminología de Heidegger, sencillamente, el mundo», son evaluaciones siempre mediales, de unos medios para unos fines. En esa valoración se está apuntando a los fines para los que esos medios son más o menos adecuados. Ya sabemos que la teleología del mundo técnico es el *ser* del ser humano, del que proceden las fuentes del valor. Toda cultura técnica es «en aras de» (*umwillen*, decía Heidegger) de la vida humana. El ser humano se preocupa de su ser. Entre el ser humano y el ser del que se preocupa hay una distancia, una *diferencia*. Esta *diferencia* es lo que está en la génesis del mundo axiológico. Puesto que esa diferencia caracteriza al ser humano, éste es un ser *tendencial*, ya que su vida se desarrolla entre lo que es y lo que quiere ser. Ambos elementos son partes sustanciales de la identidad de uno mismo. Pues bien, ante todo el objeto de la tendencia del ser humano es él mismo, su propio ser, la autoconservación. La identidad de una persona, que es el sujeto humano en cuanto ser libre responsable de sus actos, se expresa en la coherencia de un estilo en las actitudes y tomas de decisiones. Esa coherencia y unidad de estilo en la conducta es lo que llamamos personalidad. Esta incluye una autoreferencia a uno mismo, el saber de esa unidad, de ese estilo.

En 1922 Husserl escribió unos muy importantes artículos de los que he tomado la frase que he puesto como lema de esta última parte. La cultura europea había mostrado su profundo fracaso en la guerra de cara a crear una sociedad ideal. En la medida en que la tendencia de la toda la humanidad era la europeización, el destino de Europa afectaba a todo el mundo. En ese contexto inicia Husserl su reflexión sobre la cultura. Pues bien, el punto de partida de esa reflexión es precisamente esta consideración de uno mismo, la capacidad que tenemos, siempre además presente, de abarcar nuestra vida en una mirada y evaluarla precisamente con relación a la

consecución o realización de ese ser que queremos ser. Siempre llevamos con nosotros una evaluación del nivel que hemos conseguido en nuestra vida. Este punto de vista estimativo sobre nosotros es lo que toma Husserl como el punto de partida de sus reflexiones.

Desde este punto de partida y del hecho de qué operemos de un modo general, pues no estimo esto o lo otro, sino un tipo general de comportamientos o logros, se comprende muy bien la estructura axiológica de la cultura. La visión o percepción que tenemos de nosotros mismos es lo que permite el proponerme en la vida un objetivo global que afecte a la práctica totalidad de la vida, el *decidir una profesión*. Esa profesión incluye conseguir unas metas. Con esa decisión se decide iniciar unos cursos de acción para toda la vida, que de ese modo queda autorregulada. Bien es cierto que un considerable número de profesiones, que son los grandes cursos de acción que regulan nuestra vida, no se deciden por los valores que ellas desarrollan o ponen en juego sino por ser medios que uno tiene al alcance para «ganarse la vida». Toda profesión es ciertamente un reconocimiento de pertenencia a un grupo al que se «profesa», pero no toda profesión lo es por «vocación» a realizar los valores que implica, es decir, no se hace por estimar los comportamientos que implica. Hay pues profesiones por vocación y profesiones que no son por vocación, que son medio para lograr por ejemplo, dinero, influencia, poder, fama. Detrás de las profesiones, por tanto, laten unas preferencias, la opción por un modo de vida u otro, por un tipo de ser humano u otro. Tal como hemos visto, las profesiones son los grandes marcos de la cultura práctica. Por eso lo que realmente ofrece la cultura práctica es un abanico de modelos humanos de vida, de ideales humanos que la cultura gradúa en escalas diferenciales.

Tampoco la cultura ideal carece de elementos axiológicos. En principio lo que he llamado cultura ideal procede de las necesidades técnicas o prácticas. No preguntamos por la estructura axiológica de ese conocimiento que acompaña a toda cultura, sino por el valor axiológico de la cultura ideal que se desprende o independiza de esa conexión, constituyendo el reino de la cultura ideal. Esta, en la medida en que es resultado de unas operaciones de carácter intencional, tiene siempre dos modalidades, el aparecer sólo como mención o de modo inauténtico, o de modo evidente, en sí mismo. Por ejemplo, un axioma matemático puedo entenderlo o no entenderlo. La posesión intuitiva o evidente de un objeto de cultura ideal es siempre un valor que nos enriquece como un «valor adquirido». De la misma manera, el aumento de la cultura ideal, aunque ella misma esté desvinculada de la acción ordinaria, de la praxis de la vida, termina siendo fundamental para la praxis. Por ello además del valor que en sí misma pueda tener, por la donación que en ella pueda haber de objetos en sí mismos, tiene también un indudable valor de cara a la praxis, a la seguridad de la vida. Cuanto más cultura ideal se dé en una cultura, más rica será esta cultura.

Pero hasta ahora no hemos hecho sino establecer los rasgos axiológicos de la cultura, pero entre ellos sólo he mencionado el criterio de que la cultura técnica está al servicio de la práctica; en ésta hemos visto que las profesiones también incluyen diferencias axiológicas, en la medida en que unas son profesiones por vocación mientras que otras son medios para otras actividades. Si, como suele ser muchas veces el caso, son sólo profesiones para ganar dinero, axiológicamente estarán en el mismo lugar que está el dinero como valor en sí, es decir, un valor que enriquece, amplía la

vida humana. Como el dinero es sólo un medio, las profesiones cuyo fin sea el dinero, sólo tienen un valor de medios. Pero ¿se puede decir que aquellas profesiones que lo sean por vocación, aquellas profesiones en las que se persiguen valores que enriquecen a la persona, porque son valores, por ejemplo el conocimiento, compartibles, no limitados etc., son profesiones que hacen a sus detentadores ya seres humanos que cumplen el máximo ideal humano? Un artista está en estas condiciones. ¿Supone ser artista realizar el ideal humano? Por supuesto que es un ideal humano, pero ¿es el ideal humano absoluto? ¿Podemos establecer un ideal humano absoluto? ¿Podemos hablar de valores absolutos, es decir de un modelo de ser humano absoluto?

Husserl cree que sí, y para ello, después de la consideración de lo que de regulación de la vida supone la profesión, inicia un segundo paso. Resulta que la profesión proviene de esa capacidad de autoevaluarnos y autorregularnos que tenemos; pues bien, en realidad la profesión, aunque afecta a todo el tiempo que nos queda de vida, no afecta a todas las acciones de la vida; si uno es profesor, no lo es en todos los momentos de su vida. Muchísimas de las actividades que emprende no vienen reguladas por la profesión, e incluso dentro de ésta queda un marco discrecional no regulado por ella. Además aunque uno sea un padre ideal, un médico ideal, un pintor ideal, no quiere decir que sea un ser humano ideal. Quiero decir que los valores o los comportamientos máximamente estimables dentro de la conducta práctica considerados hasta ahora no establecen ideales de comportamiento absolutos, y por tanto no pueden ser instaurados como el ideal de cultura respecto al cual podamos medir absolutamente las culturas.

En el tercer artículo sobre «Renovación» Husserl intenta establecer los criterios de un ideal humano, porque, según él, sólo una cultura que asuma esos criterios como el valor absoluto, es una cultura auténtica. El ideal de cultura es aquel en que se institucionaliza ese criterio absoluto de ideal humano; y cultura auténtica es aquella en la que ese ideal está implantado, o aquella que se desarrolla hacia ese ideal. Pues bien, al aceptar los valores que rigen una profesión no dejamos de operar con cierta ingenuidad, porque no sabemos hasta qué punto esos valores son definitivos y están al abrigo de cualquier decepción, de manera que me garanticen con plena seguridad: ¿qué me tiene que garantizar una conducta estimada por sí misma, no porque me produzca medios para otros fines? Lo que en la decisión por una profesión falta es una crítica de los objetivos y de los caminos que llevan a ellos, y en general, falta una crítica de la «validez axiológica y de la autenticidad valorativa» de los objetivos implicados en la profesión (Hua. XXVII, 30), por eso es, en realidad, una decisión ingenua. En definitiva, desde la profesión no tenemos ninguna garantía de que el trabajo dedicado a ella, que en el mejor de los supuestos puede suponer el éxito profesional, que ese trabajo no quede en definitiva descalificado como inútil. Eso significa que por encima de la profesión queda todavía un saber o conciencia que nos evalúa de modo distinto a la profesión, que pone en juego nuestra propia vida. En realidad incluso en el contexto de una profesión cumplida hay siempre una *preocupación*, una *Sorge* (aquí utiliza Husserl la palabra *Sorge*, en estos textos de 1922) por el logro de una *vida plenamente cumplida, satisfecha, perfecta*. Mas esta seguridad sólo me puede venir si los objetivos que logro están asegurados frente a desvalorizaciones, es decir, si estoy seguro de que no me voy a reprochar el haber actuado de ese modo.

Desde ese momento los diversos grupos de cultura práctica, las «posiciones o es-

tados» (*status y papeles sociales* de la antropología cultural) o las profesiones, incluso las que son por vocación, ya no son valiosos por sí mismos sino sólo en el contexto del criterio anterior, en el que ya no juzgamos nuestra profesión o situación con relación a la sociedad, sino que nos juzgamos a nosotros mismos. Para ello todas las acciones deben tener incorporada la garantía de su derecho, de haber actuado en justicia, en rectitud, en la posibilidad de responder de la acción, por tanto en plena responsabilidad. A esa conciencia es a la que Husserl llama conciencia moral. La conciencia moral evalúa nuestra vida de acuerdo a los criterios de la máxima virtud, del ideal de perfección humana, de actuar en cada momento lo mejor posible. No es otro el imperativo categórico, categórico porque es el definitivo que mide a todos los demás. La decisión de someterse a ese imperativo, la decisión de ser una persona ética, es la decisión fundamental de la vida, y la única que nos garantizaría una vida plena. En esa vida hay que buscar los valores superiores, éstos son en principio valores subjetivos, es decir de las personas, por tanto comportamientos estimados por sí mismos o comportamientos dirigidos a la creación del mejor mundo posible, de un mundo que ofreciera al mayor número posible de personas las mayores posibilidades de realización de los mayores valores, los valores de la socialidad, los valores, en definitiva, termina diciendo en un texto recientemente publicado: «valores de la comunidad de amor» (*Husserl Studies* 1997, 221). Sólo desde esta teleología se puede resolver lo que Husserl llama la «tragedia de la voluntad», el tener que elegir entre valores absolutos incomparables, por ejemplo, la familia o la profesión.

Pues bien, y con esto quiero terminar, esta actitud ética es la que debe asumir una cultura como su ideal de cultura. El cuarto artículo sobre renovación explica las condiciones para que esa actitud ética se convierta en un ideal de cultura. Y lo más interesante es que para Husserl eso no es viable más que en la etapa de la humanidad de la globalización, en la etapa que epocalmente empieza en Grecia, que se refunda en Europa y que coincide con los ideales ilustrados que pasaron a la política de una manera que en el siglo XX se ha universalizado. Ahora bien, para ese ideal de cultura es preciso ser plenamente consciente de la situación de la sociedad, de los caminos que la sociedad tiene que seguir de cara al ideal de cultura, y de los obstáculos reales que existen. Esta conciencia es la conciencia fundamentalmente de la filosofía; por eso Husserl opina que no se puede dar ideal de cultura, y por tanto, una sociedad no puede haber iniciado el camino hacia el desarrollo de una cultura auténtica, al margen de la filosofía, la filosofía incluso como clase de los filósofos es condición imprescindible para el ideal de cultura.

Para terminar, no quiero dejar de aludir al hecho de que en gran medida este ideal de cultura, que Husserl trata de proponer en positivo, otros muchos pensadores filósofos lo han intentado en negativo, mediante lo que se puede llamar «crítica de la cultura». La filosofía de la segunda mitad del siglo XIX es, en gran medida, un ejercicio de «crítica de la cultura», en la que se opera con un elemento regulador, que no puede ser sino el ideal de cultura aunque por lo general se evite hacer las propuestas positivas.