EL CONCEPTO DE "CULTURA BÁSICA" EN LESTER EMBREE

THE CONCEPT OF "BASIC CULTURE" IN LESTER EMBREE

Javier San Martín

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid

jsan@fsof.uned.es

Resumen: El presente texto tiene como objetivo exponer el concepto de "cultura básica", fundamental en la fenomenología de Lester Embree. En la primera parte se expondrá el contexto biográfico de ese texto. En la segunda se abordará el primer avance que hace Lester Embree, para en la tercera centrarse en el artículo fundamental sobre el mismo. El núcleo del concepto está en relación con la diferencia que Lester Embree establece entre la experiencia y la posicionalidad de uso, valoración y creencia. Estas son características o determinaciones culturales que constituyen el mundo humano, que por eso es siempre un mundo cultural. Esa cultura básica se da también, al menos, en algunos animales no humanos. Aunque se alude a puntos problemáticos de esa teoría, no se entra de lleno en esos problemas.

Palabras clave: Cultura. Fenomenología de la cultura. Husserl. Universalismo. Mundo de la vida. Embree.

Abstract: The present paper aims to expose the concept of "basic culture", fundamental in Lester Embree's phenomenology. In the first part the biographical context of that text is explained. In the second one, the first advance made by Lester Embree is described, and in the third one the fundamental article about it will be focused on. The core of the concept is in relation to the difference that Lester Embree establishes between experience and the positionality of use, valuation and belief. These are characteristics or cultural determinations that constitute the human world, which therefore is always a cultural world. This basic culture also occurs, at least, in some non-human animals. Although problematic points of that theory are alluded to, these problems are not fully developed.

Keywords: Culture. Phenomenology of culture. Husserl. Universalism. Lifeworld. Embree.

1. CONTEXTO BIOGRÁFICO

Me produce especial satisfacción participar en este Monográfico de homenaje a Lester Embree. En mi caso la mejor forma de contribuir a este libro es discutiendo un concepto que me parece fundamental en la obra de Lester Embree (en adelante L.E.). Es evidente que cada uno elige cómo participar. Personal-

mente, creo que comentando algo del autor rindo un homenaje a su obra, mostrando que esta es una obra viva, que hay que discutir y con la que hay que pensar.

No es necesario a esta altura resaltar la importancia de L.E. en la fenomenología mundial. Su contribución ha marcado el devenir de esta en los comienzos del siglo XXI. Y, por una vez, la contribución de la fenomenología en español ha sido importante, y también ahí ha estado muy presente L.E. Primero estuvo en Sevilla, en noviembre del 2000, donde comentó con varios de nosotros —también estaban Rosemary Rizo-Patrón, Antonio Zirión y Roberto Walton— sus intenciones de dar cobijo institucional al nuevo periodo planetario de la fenomenología promoviendo la Fundación de la OPO. Luego, coincidimos numerosas veces en Congresos internacionales; el primero, inmediatamente después de Sevilla, en Olomouc, ciudad donde Husserl cursó el bachillerato y cercana a la de su nacimiento, Prostejov (Prossnitz, en alemán). Unos meses después, en julio de 2001, en Friburgo de Brisgovia, en un interesantísimo encuentro con japoneses sobre el fenómeno de la vida. Al año siguiente, 2002, en noviembre, en la fundación de la OPO en Praga, etc. Al poco, en enero de 2004, en Lima. La entonces reciente publicación de su primer libro, *Análisis reflexivo*¹, en hermosa edición bilingüe en español e inglés, indicaba que su autor se sentía especialmente vinculado al mundo de habla hispana. Ese libro marcó una fecha, pues ahí ofrecía L.E., por un lado, todo un manifiesto de cómo hacer fenomenología y ejemplos suficientes de su teoría y práctica.

En su primer libro hay muchas y variadas enseñanzas. Yo acepté de muy buen grado hacer un amplio comentario de ese libro, en el que afloraron algunas diferencias, que también las comenté con el propio L.E., generándose un considerable intercambio epistolar entre los dos. Hay dos cosas que solo rozo en ese comentario, una porque tal vez no merecía en ese momento insistir en ella —la oposición ideal entre filología y fenomenología como modos opuestos, pero considerando el primero deficiente llevado al campo de la fenomenología—; otra, el

¹ *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica* (Morelia: Jitanjáfora, 2003) es su primer libro, pero las teorías en él expuestas las debía de llevar exponiendo durante años. En su contribución al libro del que es editor, *Metaarchaeology. Reflections by Archaeologists and Philosophers*, de 1992, ya se refiere al manuscrito de su metodología: "The present essay contains results of reflectively observing how Willey performed what is best called archaeological observation (cf. Embree MS. for a fuller account of the phenomenological method employed here)". (Embree 1992, 165).

concepto de cultura básica que asoma en ese texto, pero respecto a lo que L.E. no era ahí muy explícito.

Sobre el primer tema me manifesté negativamente, pues consideraba y sigo considerando que la mayor parte de quienes según L.E. hacen comentarios de textos no hacen filología sino interpretación de textos *con la mirada puesta en las cosas mismas*, que son las que hacen de control en la interpretación. Esa forma de operar, la más usual en la fenomenología, tiene —y en eso merece todo reconocimiento L.E.— la limitación de reducir el análisis fenomenológico a los campos que han tocado los clásicos, dejando otros muchos, todos aquellos a los que se puede aplicar la fenomenología, dando la sensación de que la fenomenología no avanza. Pero tiene también la gran virtud de afinar las categorías descriptivas —no solo del método sino también del análisis fenomenológico— de aquellas esferas que los clásicos abordaron pero que pudieron hacerlo con una mirada desenfocada o con categorías equivocadas, suficientes o incompletas, por lo que la vuelta a esos análisis puede ser una verdadera contribución al análisis de las cosas mismas.

Creo que a L.E. no le convenció demasiado mi apreciación de la inexactitud o incluso injusticia de esa dicotomía, en la que él venía insistiendo con mucho énfasis y en muchas ocasiones. Sospecho que tal vez hasta pudo disgustarle, pues en la introducción al tercer libro que publicó, *Ambiente, tecnología y justificación*, y en el que también recoge esa dicotomía, tiene una expresión que denota cierta incomodidad respecto a ese punto. En mi comentario decía yo: "No es que los eruditos nunca hagan fenomenología. Muchas veces van —vamos— a las cosas a través de los textos" (San Martín 2005, 216). Supongo que más de una vez oiría L.E. algo parecido. Pues bien, a esa objeción, de la que también se hace eco Roberto Walton, contestaba así en la introducción del libro citado:

[...] Quisiera responder a dos objeciones provenientes de colegas respetables contra mi oposición al exceso de interpretación textual y mi fomento de más análisis reflexivos. Una objeción consiste en decir que al interpretar textos uno hace fenomenología porque puede ver las cosas a las que se refieren las obras interpretadas. No voy a discutir que muchas veces se puede no sólo ver a qué se refiere un autor anterior, sino que también se puede decir si el análisis precedente es correcto o no. Lo que me molesta [*what bothers me* (Embree 2008, 18)] es que las correcciones y las ampliaciones de los análisis interpretados sean entonces tan escasas. Los gigantes de nuestro pasado con frecuencia discrepan unos de otros, e

incluso cuando se reconocen las discordancias entre ellos, me decepciona no ver más tesis referidas a quiénes entre ellos tienen más o menos razón. (Embree 2010, 19)

No sé si el tema puede llegar a “molestar”, como dice L.E. Lo cierto es que, en la discusión de los clásicos, hemos conseguido mucho; por ejemplo, despejar el camino de la propia metodología fenomenológica; contribuir a describir campos enteros de la experiencia fenomenológica como el del cuerpo; definir el sentido de lo que en fenomenología llamamos trascendental, que, como muy bien decía David Carr, no es sino el análisis desde la perspectiva de lo que uno encuentra y con el sentido en que uno lo encuentra (Carr 1997). Pero esa perspectiva “trascendental” no es la de la ciencia natural, que nos domina hasta ser asumida incluso en el lenguaje ordinario. ¡Cuántas veces se le pregunta a uno qué le dice su cerebro! Seguro que el propio L.E. llegó a sus conclusiones a partir de la lectura de los clásicos. Su virtud es que se decidió, con gran éxito y fecundidad para todos, a aplicar los análisis fenomenológicos a aspectos que en los clásicos no aparecen, porque, entre otras cosas, no eran conceptos que funcionaran en aquellos años, como son los conceptos de género, etnicidad, interculturalidad o ecología, u otros muchos a los que L.E. aplica su análisis².

De entre los muchos análisis que hace L.E., recuerdo uno que me interesó especialmente cuando en el encuentro que he citado de 2001, en la pequeña sala del Waldhof de Littenweiler, donde llevábamos hechos ya una serie de Seminarios sobre la obra de Fink³ —esa vez era en el Encuentro germano-japonés sobre la

² Por cierto, uno de los temas que podría parecer relativamente ajeno a la fenomenología, de acuerdo con algunas apreciaciones siguiendo esa queja de L.E., y dentro del marco de los análisis ecológicos, sería el de los animales no humanos. Profundo error o desconocimiento este, pues significa ignorar que, antes de L.E., ese tema había sido ampliamente discutido, como lo pone de relieve el mismo L.E., por Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty, por no citar a Imanishi (este bajo la influencia de Nishida y Husserl) y, por supuesto, amplísimamente por este último; haciéndose eco de estos estudios la revista *Alter*, dedicó su número 3, de 1995, al tema, y lo que en ese número se dice no es nada superficial ni banal. Por otro lado, esa investigación no era ninguna novedad en la fenomenología. Tanto Nikolaas Tinbergen como su discípulo Georges Thénés (fallecido tres meses antes que L.E.) trabajaron intensamente en estos temas. Estando yo en Lovaina el curso 1968/69, el profesor Thénés, reconocido fenomenólogo, como lo demuestra en su libro *La problématique de la psychologie*, era el profesor de psicología animal, que enfocaba desde la fenomenología. Otra cosa es que las conclusiones a que llegaron no coincidieran con lo que ahora podemos decir o algunos dicen al respecto, pero no porque ese tema haya sido descubierto a principios de este siglo. Por último, no puede ignorarse en este contexto que el tema de la “diferencia antropológica” —guste o no— es el motor de la antropología filosófica, que empieza con los artículos que al tema dedica Max Scheler y que encuentra un lugar preeminente en la decisiva lección de Heidegger del semestre de invierno 1929/30, *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Heidegger 1984), que es fundamentalmente un estudio sobre la “diferencia antropológica”, por tanto, sobre la animalidad. Hay que decir que esta lección fue tan fundamental para Eugen Fink, que muy bien pudo determinar su vocación antropológica. Por otro lado, para la importancia que en Heidegger tiene este punto, puede verse el libro de Vincenzo Costa, *Experiencia y lenguaje*, Barcelona: Herder (en prensa).

³ A esos seminarios asistimos con regularidad, Ronald Bruzina, Guy van Kerkhoven, Ashraaf Noor, Hans Rainer Sepp, March Richir, Natalie Depraz, Renato Cristin, Mario Ruggenini y, por supuesto, los

vida, y que en parte tuvo lugar en la *Pädagogische Hochschule*—, L.E. expuso su brillante análisis sobre el mundo vegetal⁴. Waldhof, Centro de congresos y de formación permanente de Littenweiler, está al final de Friburgo, en un paraje idílico —en realidad había sido una instalación sanitaria—, con un edificio de finales del siglo XIX, rodeado de árboles centenarios, con troncos, algunos, cercanos a un metro de diámetro, que no pueden menos de suscitar admiración, fascinación o profundo sentido del misterio, ante esa impresionante manifestación de la vida de la naturaleza, que trasciende a los individuos y a las generaciones. Mientras le oía a L.E. leer su texto, pensaba yo en que esos árboles, que contemplaba cada mañana al ir de la residencia al edificio del Congreso, podían haber sido admirados por los grandes de la fenomenología —por Fink, Heidegger, Husserl, grandes del neokantismo como Rickert y, antes de ellos, por infinidad de profesores de la Universidad de siglos anteriores o al menos del siglo XIX—, siempre ahí como testigos de la estabilidad de la naturaleza, sometidos solo a los ritmos cambiantes pero regulares de las estaciones; y en el caso de las coníferas, grupo botánico al que pertenecían varios de esos árboles centenarios, ni siquiera sometidos a ese ritmo, sino imperturbables, verano e invierno, desafiando, serios pero firmemente anclados en el suelo, las inclemencias del tiempo meteorológico y astronómico, que nada parecen poder contra ellos.

En ese sentido llama la atención que Husserl, en *Ideas II*, hable del mundo de la naturaleza, del mundo animal y del mundo espiritual, pero se olvide del mundo vegetal⁵, sin el que el mundo animal sería inviable de todo punto de vista. En ese sentido, la libertad con que L.E. practica la fenomenología le viene de haber tematizado esa dicotomía, de no querer seguir limitado a la interpretación de textos, sino ir directamente a las cosas.

El otro tema era el de la cultura básica. Aludo a ella brevemente en el comentario mencionado, pero en *Análisis reflexivo* no hay demasiados párrafos dedicados a ese concepto. Sin embargo, yo debería haber tenido conocimiento

principales anfitriones, Franz-Anton Schwarz y Ferdinand Graf, ambos profesores de la *Pädagogische Hochschule*.

⁴ Ahora publicado, en alemán, "Die Konstitution des Pflanzlichen", en el libro que publica las conferencias de ese encuentro, en Hans Rainer Sepp / Ichiro Yamaguchi (eds.), *Leben als Phaenomen*, Würzburg: Koenishausen & Neumann, 2006, pp. 199-214; y en una edición revisada en inglés, "The Constitution of the Vegetable", in Lester Embree, *Environment, Technology, Justification*, Bucharest: Zeta Books, 2008, pp. 41-60. En español, en Lester Embree, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*, Bucarest: Zeta Books, 2010, pp. 49-72.

⁵ En el texto aporta L.E. una larga nota de *Ideas III*, en la que Husserl se refiere al mundo vegetal y a las razones por qué no lo trata.

del mismo y haber sido consciente de la importancia que L.E. le daba. Primero, porque es el concepto sobre el que leyó su intervención en Sevilla. Desgraciadamente no oí su lectura porque tuve que ausentarme un par de días del Congreso. Luego, las actas de ese Congreso no aparecieron hasta el año 2005. Pero, pocos días después, en noviembre de ese mismo año, volvió a leer L.E. el mismo texto en Olomouc, y ahí sí le oí, pero creo no debí de entender la argumentación. Luego, las actas de ese Congreso, que iban a salir pronto en alemán y a las que confié para estudiar la comunicación, no aparecieron hasta tres años después, pero en checo (Embree 2003a), con lo que tampoco pude leerla. La comunicación la había escrito L.E. para la *International Conference on Phenomenology and Culture* de la British Society for Phenomenology, que tuvo lugar en la Universidad de Cork, en julio de ese mismo año de 2000. Tenemos, por tanto, que ese escrito ocupó en gran medida la actividad de L.E. el año 2000, leyéndolo hasta en tres congresos distintos, y dirigido a públicos muy diferentes: el anglosajón de Gran Bretaña, el hispanoamericano de Sevilla y el mundial que supuso el Congreso de Olomouc, que reunió en Moravia, la patria chica de Husserl, a invitados de países de todo el mundo.

Desgraciadamente, ya he dicho que el escrito en español no se publicó hasta el año 2005, siendo recogido después como capítulo 7 de su libro *Fenomenología continuada*, de 2007. El texto en inglés aún corrió peor suerte pues no salió hasta el año siguiente de 2008 (que en realidad fue 2009), al volverlo a integrar, esta vez como capítulo 5, en su tercer libro *Environment, Technology and Justification*. El mismo texto aparecería de nuevo en español en la traducción de este último libro en 2010⁶. Todos esos datos indican la importancia que L.E. concedió a ese concepto, pero por otra parte hay que subrayar cierta dificultad en su difusión, lo que podría llevar a que no haya sido realmente reconocido como un concepto básico de la obra filosófico-fenomenológica de L.E.

Ya en la *Encyclopedia of Phenomenology* aparece este concepto y, cabalmente, enriquecido con algunos elementos de una ponencia de L.E., de años posteriores, dedicada a la reflexión sobre la etología, que se sustenta sobre el hecho de la *atribución de cultura a los chimpancés*. Se trata de una ponencia que

⁶ El escrito también salió en esloveno, en *Phainomena*, vol. 10 (2001) 47-60; y en japonés, traducido por Tatsuhiko Sakurai como "Kihon-teki Bunka no Kousei", en *Bunka to Shakai* (Culture and Society).

tuvo L.E. en Minsk en 2003⁷ y que luego se publicó en inglés (Embree 2005b) y en español (Embree 2005c). En el texto se desarrolla una idea muy querida de L.E., un análisis fenomenológico de la metodología de los etólogos, que se basaría en la idea de que algunos animales no humanos tienen lo que llama "cultura básica". El concepto, como se ve en la cita de la *Encyclopedia*, ya pone en marcha esa idea, pero podríamos decir que en la *Encyclopedia* lo hace con la idea no filosófica que utilizan los biólogos primatólogos. Dice ahí:

En cuanto al uso de "cultural" en lugar de "humano" para diferenciar el género de disciplinas en cuestión, se reconoce cada vez más que varias especies de animales no humanos, ante todo chimpancés y bonobos, tienen una cultura básica, que la etología de los primates es, por lo tanto, una ciencia cultural, y esa etología puede usarse de forma comparativa para ayudar a aclarar qué es la cultura humana. (Ya en la década de 1930 los fenomenólogos Aron Gurwitsch y Maurice Merleau-Ponty reflexionaron sobre la psicología de la Gestalt de Wolfgang Köhler (1887-1967) con respecto a los chimpancés y, dados los grandes avances recientes en la etología de los primates, se requiere más reflexión fenomenológica al respecto). (Embree 1997, 121; trad. propia).

2. EL CONCEPTO DE CULTURA BÁSICA, ANTES DE 2000

Y con esto creo que ya debo entrar en el tema que me interesa, el concepto de cultura básica con el que opera L.E., y que, apareciendo, como hemos visto en la *Encyclopedia*, creo que dirige en gran medida muchos de sus análisis. La reiteración de los dos textos relacionados con ese concepto, el de su exposición, y el de la etología, indica la importancia que le concede. Por otro lado, no conozco que se haya dedicado aún ningún escrito a ese concepto.

Según mis conocimientos de la obra de L.E., la primera vez que emplea el término de cultura básica es en la introducción a las actas del Congreso sobre las disciplinas culturales, que tuvo lugar en mayo de 1992, en Delray Beach. En la introducción trata L.E. un tema al que dedicará varios escritos, la traducción de la palabra alemana *Geisteswissenschaften* como disciplinas culturales, más que

⁷ Según se me dijo en su día, también habría hablado en Argentina sobre el tema, pero no lo he podido verificar, y tampoco consta esa intervención en ninguno de sus CV. La ponencia de Minsk fue: "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos*, vol. 2, 11 (2005b) 149-160. En español apareció con el título de "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", publicado en *Escritos de Filosofía*, vol. 45 (2005c) 145-60 (apareció en 2007). Versión modificada en *Journal of Environmental Philosophy*, vol. 5, 1 (2008) 61-74.

ciencias humanas, por el hecho de que tratan de las prácticas culturales y estas se dan también en algunos animales.

Pero antes de seguir quiero apuntar al carácter metodológico de este escrito sobre la cultura básica. En efecto, pretendo un estudio filológico de lo que L.E. dice al respecto, porque creo que es importante tenerlo en cuenta. Pero mi intención no solo es esta. En realidad, esa intención es secundaria, porque más me interesa verificar el supuesto con que L.E. opera, a saber, que la cultura es el modo como los animales humanos y no humanos se comportan, y que es mediante una cultura básica que nos es común a ambos. Con ello me interesa estudiar qué es la cultura, no en los clásicos o en los contemporáneos, sino como una de las cosas mismas que la fenomenología debe abordar. Justo el tema rompe la clara dicotomía que L.E. formuló en su momento, y que practicó solo parcialmente porque el ensayo que dedica al concepto de cultura básica, y que hemos visto leer en tres congresos y publicarlo en dos libros, aparte de sus diversas traducciones, para indicar la importancia que le dio, empieza repasando la noción de cultura de Husserl y Schutz.

También en la *Encyclopedia*, en el artículo sobre las disciplinas culturales, en el que ese concepto aparece de modo explícito —sin que pueda decir si por primera o segunda vez— y en el artículo sobre la etología, se remite o toma el punto de partida en las aportaciones, sobre todo, de Aron Gurwitsch, al comentar los hallazgos de Köhler, frente a la aproximación de Scheler. Quiero decir que no rechaza la filología, sino que la utiliza para poner la mirada en las cosas mismas —por cierto, lo que hacemos la mayoría de los que operamos o nos movemos en el campo de la fenomenología⁸.

En el artículo de 1996, “Un modelo gurwitcheano para explicar la cultura o cómo usar un *atlatl*”, aparece ya una explicación de la cultura básica. En efecto, ahí, en la primera parte, después de explicitar la vida cultural, como veremos a continuación, dice: “[...] debemos explicitar que todo esto es un asunto concerniente a lo que parece preferible llamar cultura básica” (Embree 1996,

⁸ Copiaría literalmente las palabras de L.E. en uno de sus primeros trabajos: “I am not so much concerned here with the thought of my phenomenological predecessors as I am with the matters themselves in question and in that respect I claim to have made some philosophically useful advances within constitutive phenomenology” (Embree 1975, 176). Por cierto, según dice L.E., esta misma era la actitud de Schutz respecto a Husserl, ya que él no se consideraba un mero intérprete de Husserl, de lo que a quien haya leído a Schutz no le cabe la menor duda. En realidad, yo creo que es la actitud de la mayor parte de los fenomenólogos con cierta obra consolidada.

152/231)⁹. No olvidemos, sin embargo, que ya en esta época entiende por cultura básica algo presente también, al menos, en algunos animales.

Veamos ahora, y antes de entrar en el artículo del año 2000, cómo, desde Gurwitsch, entiende la *cultura básica*. Parte L.E. de la descripción que hace Gurwitsch del mundo de la vida como mundo de objetos culturales, objetos de uso, con referencias a Heidegger y a los objetos funcionales de Koehler, pero haciendo una distinción, que aparecerá en *Análisis reflexivo*, entre la conciencia de algo, p. e., en la percepción, y las cualidades culturales, es decir, el modo como eso consciente es puesto: la posicionalidad: "las características de creencia, valores y características funcionales o, mejor, «usos», los cuales en conjunto pueden ser llamados «características culturales»" (Embree 1996, 145/225)¹⁰. Por tanto, sienta un axioma, que se cruza con los desarrollos anteriores, de que el mundo de la vida es el mundo cultural.

Esta idea básica se ratifica en la nota sexta (ib.), en la que se remite a esa idea en Gurwitsch; por otro lado, el mundo al que se refiere en esa descripción es el mismo al que se refiere Husserl en el § 27 de las *Ideas I*, nuestro mundo circundante; Ortega y Gasset lo llama el mundo vital en el que vivimos nuestros proyectos; para Heidegger¹¹ ese es el mundo como totalidad de remisiones significativas. Pues bien, para L.E.: "[...] todo esto es un asunto concerniente a lo que parece preferible llamar *cultura básica*" (1996, 152/231), que evidentemente se distingue de lo que se llama alta cultura. Así comprendemos que L.E. está hablando del concepto de cultura que usan las ciencias sociales desde hace décadas y décadas.

Desde hace mucho sabemos que una cosa es el *concepto romano de cultura*, como refinamiento o cultivo del ser romano, y otro lo que los griegos entendían por *paideia*, que alude a aquello que un niño debe aprender para ser griego. El concepto moderno científico social se refiere obviamente a este concepto y no al romano, por más que la Ilustración asumiera el concepto romano como guía sobre todo ya en la forma romántica de promover las producciones particulares de cada pueblo como indicio de particularidad o, muchas veces, de superioridad. Pero, desde hace décadas, nadie en las ciencias sociales y humanas confunde el

⁹ La segunda cifra se refiere a la traducción al español.

¹⁰ En *Análisis reflexivo* las llama "determinaciones culturales" (Embree 2003, 105).

¹¹ Ya en 1989 (Embree 1989) hablaba L.E. del mundo como "a vast totality of practical things" (Embree 2008, 104), que es exactamente la idea heideggeriana de mundo como totalidad de remisiones instrumentales, que no son otras que el conjunto de la "cultura técnica".

concepto romano con el griego, aunque no conozca los orígenes de la diferencia entre uno y otro. Pero en las ciencias sociales es algo de lo que no se discute. Estamos, por tanto, en que cultura básica es lo que E. B. Tylor definió en su libro *The Primitive Culture* y que todos asumimos como aquel sistema de creencias, preferencias y usos que hacen a un niño pertenecer a un pueblo. Entre estos sistemas el lenguaje ocupa un lugar fundamental. En varios de mis comentarios a Ortega he hablado de cultura con “c” minúscula, que sería la cultura básica, y “Cultura” con mayúscula —o escrita con K, como hacía Unamuno, de *Kultur*, en alemán¹²—, y que muchas veces es a la que Ortega se refiere, sin tomar nota de que cuando en *Meditaciones del Quijote* define la cultura o se refiere a ella en la necesidad de que sea objetiva, no se está refiriendo a la Cultura, sino a la cultura, porque precisamente el ejemplo que pone de cultura en *Meditaciones del Quijote* es el martillo, al que tanto partido sacará también Gurwitsch y, en su estela, L.E. No se debe olvidar también que será el ejemplo preferido de Heidegger.

En este contexto, distinguiendo en un objeto las características naturalistas, es decir, las que provienen directamente de nuestros sentidos (“de la estimulación de los órganos de los sentidos”, dice L.E., citando a Gurwitsch), lo que importa es “explicar, etiológicamente, cómo los objetos llegan a tener sus características culturales”. No olvidemos que estas son los rasgos creenciales¹³, preferenciales y de uso.

Una vez que ha explicado el rechazo que Gurwitsch hace de la hipótesis de constancia¹⁴, por la cual la percepción no es resultado de dos fuentes diferentes, sino un único percepto, se apresta L.E. a exponer la explicación de cómo surgen las características culturales, siempre de la mano de Gurwitsch. El tema es

¹² En *Del sentimiento trágico de la vida*, en la Conclusión (Unamuno 1912, 350): “Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, [...] haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo *Kultura*, que así mataréis a la vida y a la muerte”. En el Prólogo de *Niebla* alude a este hecho, por lo que no es algo azaroso: “y hasta ha habido palomilla sin hiel que se ha indignado de que este logómaco de don Miguel escriba algunas veces *Kultura* con K mayúscula” (Unamuno 1914, 75).

¹³ En este punto estribaban las reservas que hice en mi presentación del libro de L.E. *Análisis reflexivo*, porque la percepción no puede darse al margen de la creencia en la realidad del objeto, por tanto, la creencia no es, en mi opinión, una característica cultural.

¹⁴ Permítaseme una confesión autobiográfica. El libro de Gurwitsch *El campo de la conciencia* fue uno de los que me formó en la fenomenología en mi primer año de estudio, en 1968, antes de ir a Lovaina a mitad de ese año. Desgraciadamente, no capté todo lo que en él se encontraba. Hubiera debido volver veces y veces sobre él para integrarlo totalmente. Lo leí demasiado joven. Sí me quedó muy claro el error de la hipótesis de constancia, aunque, en el cubo de Neisser, la percepción no cambia, sencillamente, por la actitud del sujeto que se fija en unas líneas u otras, sino por el movimiento de los ojos que la ejecución de esa actitud conlleva, que hace que varíe la visión porque los músculos mueven los ojos para que lo visto sea distinto. En el pato de Wittgenstein se ve muy bien: si se quiere ver el conejo, se mira a la boca de la derecha, pero, en esa mirada, cambian los ojos; si se quiere ver el pato, hay que mirar al pico de la izquierda mediante un movimiento de ojos. Una cosa es segura, si miro al pico, no puedo ver un conejo.

sumamente importante: "La cuestión es explicar, etiológicamente, cómo los objetos llegan a tener sus características culturales" (Embree 1996, 162/240). Gurwitsch las llama también "significados empíricos", porque proceden de la experiencia —según L.E.—, o "características funcionales", y que "pueden ser llamadas también usos o características culturales de tipo práctico" (*ib.*)

En sustancia, Gurwitsch viene a exponer que esa adquisición se hace por el manejo de un objeto: "al manipular un objeto en una acción determinada", con lo que surge un esquema de acción o de acciones sucesivas. Como ese objeto es posible que sea manipulado en conexión con otros objetos, el esquema le da a cada objeto un rol determinado en ese conjunto de acciones, con lo que "el objeto en cuestión queda sometido a reorganizaciones y reestructuraciones fenoménicas" (he cambiado ligeramente la traducción). Y, en tercer lugar, cuando esto ha ocurrido, se convierte en hábito, y los objetos similares asumen esos rasgos en cualquier momento (Gurwitsch, 1964, 40/54; Embree, 162/241). Gurwitsch está hablando de aquello que decía Husserl que era conocer: aprender a conocer, es decir, constituir un esquema de reconocimiento, que en realidad es constituir un esquema de uso, y que antes de aplicarlo yo a la comprensión de la cultura técnica, porque de eso estamos hablando, a mí, personalmente, tanto me impresionó. Conocer unas tijeras es formar un esquema de uso de las tijeras, y eso es la constitución originaria del sentido de las tijeras. Conocer siempre implica un haber aprendido a conocer, *kennenlernen* (Husserl, Hua I, 113 y 141)¹⁵.

Lester Embree señala un poco más adelante la dualidad que constituye el objeto, la del objeto físico (naturalista), y las características culturales, que de ese objeto, por ejemplo, en T, hacen un martillo. Lo primero sería el "contenido material". No está clara la terminación del artículo de L.E. sobre el tema, el cual, tocando algo absolutamente fundamental, se desenvuelve en una actitud ambigua sobre la intermundanidad o conexión de los diferentes mundos culturales: por una parte, asume que los objetos conocidos solo se dan en un marco cultural relativo, pero, por otra, está de acuerdo con las tesis de Gurwitsch de que existiría algo común que conecta los mundos y que se refiere a lo que llama la realidad "naturalista". Esta ambigüedad se ve en algunas manifestaciones —por

¹⁵ Es lo que desarrollé en mi tesis doctoral y recogido después en *La estructura del método fenomenológico* (San Martín 1986, 255ss), y en *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (San Martín 1987, 74ss).

ejemplo, que “la luna de los indios no es la de los ingleses” (Embree 2007, 247). Podríamos decir que la μήνη griega (luna o mes lunar) no es la *luna* (de *lux*) romana, y mucho menos la *ilargia* vasca, como luz (*argi*) de los muertos (*il*). Lo que es obvio. Pero siempre cabe preguntar si no se refieren todos a “ese esferoide grande, moteado, azulado, en los (idos!) cielos” (Embree 1996, 170; 2010, 248). Pero la idea que vale para la luna vale también para el “cielo”. ¿Son dos, como indica L.E., con esa admiración? Naturalmente que los cielos involucrados en el lugar donde está la luna para los amerindios, los anglosajones, los griegos, los romanos y los vascos de la *ilargia*, son profundamente distintos, pero para todos es también el mismo cielo, la bóveda azul que nos rodea, y que, por otro lado —y esto es muy importante—, NO ES EL CIELO DE LA FÍSICA, que ni siquiera existe¹⁶, sino el cielo de nuestro mundo de la vida, de nuestro *Lebenswelt*, atravesado por el sol de Este a Oeste y que con sus cambios de luz marca los días y las noches. Esta estructura es esa estructura invariante a la que se refiere Gurwitsch y que el propio L.E. cita. Por eso hay que decir que existe ese mundo objetivo común, que naturalmente entra en juego cuando hay contacto cultural y necesidad de llegar a acuerdos interculturales. Por otro lado, ese “común” tras las diferencias es lo que consiguió tematizar la filosofía, lo que significa que tampoco es algo que esté ahí al alcance de cualquiera.

3. LA EXPLICACIÓN DE LESTER EMBREE DE LA CULTURA BÁSICA

Vamos ahora a llevar a cabo una presentación del texto *princeps* sobre la cultura básica, dejando para otro momento posibles comentarios críticos sobre el mismo. Sí quiero indicar que en este punto convergen varios aspectos nucleares de la filosofía. Al final del artículo anterior nos ha aparecido un tema capital, que se deriva de esa concepción de la cultura: si estamos encerrados en mundos particulares, o si tras la diversidad cultural no hay algo común que nos permite trascender esa particularidad. No tengo claro que L.E. resuelva con claridad el tema. Se trata de un punto decisivo, que concierne a la historia de la filosofía, a la naturaleza del conocimiento, a la estructura de la fenomenología como filosofía de las ciencias humanas y a la estructura de estas mismas.

¹⁶ En la Física no hay cielo, como tampoco hay ningún horizonte. Estos elementos son propios de un mundo vivido, de un mundo vital (Ortega y Gasset), del *Lebenswelt*, no del mundo de la Física.

Ahora bien, en el tratamiento que hace L.E. de la cultura en ese texto dedicado a Gurwitsch no aparece en todo su alcance la idea de la cultura básica tal como lo hemos visto ya en textos como el de la *Encyclopedia*, en el sentido de que la cultura básica es tan básica que hasta es propia de los humanos y al menos de algunos animales no humanos. Vamos a ver estos puntos en el artículo del año 2000.

El ensayo, uno de los más profundos de L.E., tiene tres partes muy de acuerdo con la forma en que L.E. aborda la fenomenología algunas veces. Primero hay un recuerdo de autoridades, para partir de ellas o, como en este caso, para criticar la posición de Husserl y Schutz. Hay una segunda parte que llama "reflexión fenomenológica". Y una última, bastante breve, de "reflexión filosófica". El peso, tanto en importancia temática como en páginas, recae sobre la parte segunda, que ocupa ocho páginas, mientras que la primera ocupa cuatro y la tercera poco más de dos.

Empieza con un lema tomado de las *Meditaciones cartesianas*, cuyo sentido, en relación con el texto para el que hace de lema, no es del todo patente, sobre todo porque la traducción al inglés que presenta L.E., y que es la de Dorion Cairns, puede que no capte el sentido preciso de la frase. Dice en alemán la cita: "Jeder der vom ego je gemeinten, gedachten, gewerteten, behandelten, aber auch phantasierten und zu phantasierenden Gegenstände indiziert als Korrelat sein System, und er ist nur als dieses Korrelat" (Hua I, § 30, 100). En inglés dice: "Each thing [D. Cairns, p. 65: object] that the ego ever means, thinks of, values, deals with, likewise each that he ever phantasies or can phantasy, indicates its correlative system and exists only as itself as the correlate of its system". El problema es la frase "indicates its correlative system", traduciendo "indiziert als Korrelat sein System". En español, en la edición de *Fenomenología continuada* (Embree 2007, 163) se utiliza la traducción de Gaos, que, en general, es poco precisa, y dice: "es índice de su sistema en cuanto correlato de este". No se sabe muy bien qué se quiere decir. En la traducción de *Ambiente, tecnología y justificación* se utiliza la traducción de Presas, que en mi opinión es más ajustada que la de Gaos, y dice: "Cada uno de los objetos que el ego en cada caso ha mentado, pensado, valorado, tratado y también imaginado o que puede imaginar, indica como correlato su sistema y sólo es en cuanto este correlato" (Embree 2010, 118). Como puede verse, solo esta traducción refleja y da a entender, presumiblemente, la razón del lema: en el análisis noemático-noético,

el objeto indica su sistema, por tanto, el conjunto sistemático que lleva ese objeto consigo, y ese punto es fundamental en la metodología fenomenológica. Hay que tomar los objetos como ÍNDICES DE SU PROPIO SISTEMA. Justamente, los objetos culturales se caracterizan en gran medida por el conjunto sistemático al que pertenecen y que L.E. ha subrayado con énfasis en el artículo de 1996 sobre Gurwitsch comentado en el apartado anterior. En este artículo sobre el concepto de cultura básica ampliaré este punto: el carácter sistemático que el objeto cultural lleva consigo y sin el cual no sería tal objeto cultural. Por eso he insistido en la traducción, porque en la inglesa y en la primera al español no se termina de entender ese comienzo del texto de L.E.

La primera parte está dedicada, como he dicho, a exponer tanto un punto de la teoría de Husserl sobre la cultura, como la de Schutz —ambas teorías tomadas como “interpretacionistas”. Ciertamente que de Husserl no toma más que un punto y que el resto lo dedica a Schutz. Parte de Husserl explicando una cita del § 38 de *Meditaciones cartesianas*, que trata de la génesis activa y pasiva. El problema tiene su relevancia porque la pregunta está en si los objetos culturales —por ejemplo, un martillo— exigen una *génesis activa* o son meramente resultado de una *génesis pasiva*. Vamos a partir de lo que hemos visto en el apartado anterior, como algo presente en Gurwitsch, de la percepción como resultado problemático de dos estratos, que darían lo percibido: un percepto. Este resulta en la fórmula citada por Gurwitsch: $P = f(x_e, x_i)$, donde P es el objeto cultural, que depende o es función (f) de las condiciones externas (el objeto físico: martillo, ese objeto como una T) y de las condiciones internas (la experiencia del uso de ese objeto físico). Ambas dan P, que es un objeto cultural.

El objeto físico se constituiría en una síntesis pasiva, en el sentido de que no tengo que hacer nada para ver ese objeto físico con esa forma. Pero para captar el uso, sí tengo que hacer algo, a saber, reorganizar el contexto, relacionar ese objeto físico con aquello a lo que quiero dar martillazos o lo que sea. Ese segundo momento que constituye las condiciones internas —el uso— llevaría a que el objeto cultural sería resultado de una síntesis activa.

La traducción del texto de Husserl es correcta; aunque hay un detalle que es preciso señalar, que, además, en la traducción de Gaos, tomada para la española de *Fenomenología continuada*, no aparece, cuando creo que tiene máxima impor-

tancia: sin embargo, da la impresión de que L.E. no le da esta importancia¹⁷. En efecto, en el original husserliano, una vez asentado que incluso la razón lógica es resultado de una razón práctica, como ocurre con el resto de los objetos culturales, sigue Husserl en el texto alemán: "Das Charakteristische ist, dass Ichakte ..." (Hua I, 111) y aquí en la edición inglesa y en la cita de L.E. se abre un paréntesis: "(in the case of the realm of logos)", que es en realidad una corrección posterior en el texto alemán, como también lo indica el traductor Dorion Cairns en nota (ver Hua I, 243, ad 111, 10).

La importancia del inciso radica en que Husserl está hablando de esa peculiaridad aplicada a los productos culturales ideales, para los cuales se requiere una intuición categorial para comprender el objeto ideal resultado del acto del yo. Al restringir Husserl esa forma de constitución a los objetos ideales, queda en el aire si la cita es ya válida para la totalidad de los objetos culturales¹⁸. Precisamente, por el final de ese párrafo de las *Meditaciones cartesianas* (p. 111, línea 36, y 112, lín. 1-2; trad. Presas, 134), se ve que Husserl se refería, efectivamente, solo a los objetos ideales, pues los distingue expresamente de las capas inferiores, respecto a las cuales dice él: "Sin duda sucederá algo DISTINTO [vers. mía] con los grados inferiores, tales como la captación por medio de la experiencia, la explicitación, la síntesis y la relación de lo experimentado en sus elementos particulares, y otros semejantes".

Sin embargo, en el párrafo que comenta el texto, L.E. repite con claridad que Husserl se refiere a que de ese modo se producen formas categoriales (Embree 2007, 164), pero también se constituyen así, como Husserl lo dejaría asentado en la Lógica "formas de estados de cosas comprobables en una reflexión que es más formalmente ontológica que apofántica", con las que nos podemos comportar como con las formas categoriales y comprenderlas en intuición categorial. Parece que L.E. quiere indicar que los estados de cosas, por ejemplo, la comprensión de la estructura de una casa, es resultado de un acto de génesis activa cuyo resultado es una *forma dada en una intuición categorial*. ¿Ocurre lo mismo en la relación del martillo con el dar martillazos?

¹⁷ Este detalle también falta en la traducción de Mario. A. Presas.

¹⁸ La traducción de Gaos es, excepto el comienzo, correcta. La primera frase es incorrecta, porque se dice (MC., trad. Gaos, § 38, lín. 6) "...funciona el yo como genéticamente constituyente", cuando se dice que "el yo funciona como constituyente, como productor" (MC. trad. de Presas, § 38, p. 133, lín. 6), no que el yo funcione "como genéticamente constituyente".

Sin embargo, es cierto que en el párrafo siguiente sí expone Husserl con toda claridad que la constitución de un objeto cultural —como los que cita, un martillo o una mesa—, consta de dos elementos: uno es el dado en la génesis pasiva, que además “se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres *espirituales* que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo, mesa, creación estética) es dado con la originariedad del ello mismo en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades *espirituales* que comienzan con la captación activa” (Hua I, p. 112, líneas 11-16, trad. Presas, 134). El resultado de esta actividad se sedimenta y se convierte en una habitualidad, es decir, en algo pasivo pero una pasividad secundaria sobre la pasividad originaria.

L.E. no estaría en desacuerdo con esto sino con el hecho de que el resultado de esa actividad sea una “forma”. Por eso dice que la constitución de este elemento cultural “originariamente activa y después secundariamente pasiva de tal objeto cultural podría parecer, sin embargo, que lo que supone es más que una forma lógica y/o ontológica, lo que es de alguna manera material o no formal” (Embree 2007, 164s). Aquí está el punto clave: L.E. identifica el resultado de una génesis activa con “forma”. Como todo objeto cultural, aunque sea de las capas inferiores, como un martillo, exige una síntesis activa y él ha decidido, contra la advertencia de Husserl, que el resultado es siempre una forma, concluye que el factor x_i de la fórmula anterior es siempre para Husserl una forma que interpreta lo dado pasivamente.

A continuación, y sobre esta base, L.E. atribuye también a Schutz algo parecido, ahora basándose en la palabra *Bedeutsamkeit* y en *Sinnzusammenhang*, o estructura de sentido, que “instituímos solo mediante nuestra acción en el mundo de la vida” (*ib.* 165). Los productos culturales serían productos del sentido común —conclusión a la que llega porque, según Schutz, los científicos sociales se refieren mediante sus conceptos a los “objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana”: “estos [objetos de pensamiento] dan contenido a las formas categoriales de Husserl” (*ib.* 167). Y termina el párrafo dando una visión tal vez, me temo, distorsionada de Schutz: “Cuando nos encontramos con un objeto, quizás con un perro en la calle, [...] [y conocemos la palabra] las palabras y los conceptos que llevan consigo vienen a la mente”; esto llevaría a pensar que la experiencia (el P de la fórmula) “incluye pensamiento y que todos los objetos

como experimentados incluyen conceptos materiales así como forma categorial" (*ib.*).

Veamos ahora la parte segunda, en la que L.E. refuta esa teoría, y en la que expone el núcleo de su noción de la cultura básica. Ya he dicho que esta parte es la sustancial, también en extensión, pero sin la anterior no la habríamos entendido¹⁹.

A esta parte, en la edición de *Fenomenología continuada* (Embree 2007) la ha llamado "Reflexión fenomenológica". En otras ediciones, incluida la traducción al esloveno, no la ha titulado, mientras que en la edición de *Enviroment, Technology, Justification* (Embree 2008) la ha titulado "II Basic Culture". Por estos cambios se ve las vueltas que le ha dado al texto. Por otro lado, en la edición de *Fenomenología continuada* se termina con un párrafo que resume perfectamente el sentido del artículo, del concepto y de su utilidad para ese libro. Lo cito, porque creo que es muy claro:

Hay pues una constitución preconceptual de los valores, usos intrínsecos y extrínsecos en los procesos valorativos y volitivos de la pasividad secundaria. Este estrato que subyace al pensamiento y a los conceptos es lo que aquí hemos denominado "cultura básica". La apreciación completa de este estrato es contraria al naturalismo y es siempre el punto de partida para abordar problemáticas como la etnicidad, el género y el medio ambiente bajo la perspectiva de la fenomenología cultural. (Embree 2007, 178).

En el texto, como se lee, habla de "fenomenología cultural". En ese mismo texto, en el párrafo anterior y en esta misma edición también se habla de "fenomenología cultural", pero no así en otras ediciones del texto, como en *Enviroment, Technology, Justification* y en la traducción al esloveno²⁰, donde se

¹⁹ En la edición española hay un error al principio de esta parte que obstaculiza la lectura; se pregunta si, cuando dejamos las formas categoriales, llegamos realmente a las cosas meramente naturales o a los objetos culturales básicos, "que son más que objetos culturales" (Embree 2007, 168). Debe decir obviamente "objetos naturalistas". He verificado la edición en inglés (Embree 2008, 92) y dice "naturalistic things"; y también en la traducción al esloveno, que es el más antiguo publicado, pone "objetos naturalistas": "ki so več kot naturalistični predmeti" (Embree 2001, 52). En el texto original de 2000 —que no sé cuándo L.E. me lo hizo llegar— pone: "or whether one then actually gets at sub-categorical or *basic* cultural objects"; falta, por tanto, ese añadido que aparece después y por eso tampoco está en la edición en español de 2005 (Embree, 2005a, 349). Tampoco aparece esa frase en la edición checa.

²⁰ En esloveno dice "fenomenologija kulture" (Embree 2001, 59), que es "fenomenología de la cultura". En checo (kulturní fenomenologii, Embree 2003, 44) y también en las actas del congreso de Sevilla habla de "fenomenología cultural" (Embree 2005a, 354s). El texto esloveno es el más antiguo de los publicados, seguramente L.E. lo revisó para esa traducción, mientras que el resto de los textos dependen de la primera redacción en inglés, de 2000, que solo revisó para la traducción al esloveno y para la inclusión en el libro *Enviroment, Technology, Justification*.

habla de “fenomenología de la cultura”. Quiere esto decir que tampoco tiene clara la denominación de la disciplina. En mi opinión, se trataría, ante todo, de una filosofía de la cultura.

También la denominación de la tercera parte del ensayo varía: en *Fenomenología continuada* la llama “Reflexión filosófica”; en la traducción al esloveno no lleva título, sólo se indica el comienzo de un nuevo apartado con tres asteriscos; y en la edición de *Enviroment, Technology, Justification* la llama “Significance”. Esto indica también una oscilación metodológica interesante. Pero, pasemos ya al análisis de esta parte segunda, teniendo a la vista el resumen que al principio de la tercera hace de la segunda, formulando con claridad el objetivo de la misma:

Hay un estrato en la vida consciente y también en el mundo que está por debajo del de las formas categoriales, de los constructos de sentido común, y del pensamiento o la interpretación, y que a su vez está por encima de la percepción sensible de las cosas naturales. Ese estrato puede llamarse “cultura básica” [...]. (*ib.* 176)

Lo esencial de esta segunda parte es mostrar que la cultura no se constituye desde el pensamiento o formación de conceptos o categorías sino como la reestructuración del mundo desde la práctica. Para entender esto, me pareció más esclarecedor acudir al artículo sobre el *atlatl* —el capítulo 9 de *Fenomenología continuada*—, porque el argumento de esta segunda parte no es tan claro. La tesis de L.E. es que, si quitamos las formas categoriales, nos quedamos con “lo que puede llamarse «objetos culturales básicos»” (*ib.* 168). Ahora bien, estos objetos culturales, que no necesitan formas categoriales o conceptos porque la cultura básica es anterior o, como dirá más adelante, “subconceptual” (*ib.* 169), están equipados con «características culturales» (*ib.* 168), que son los usos, los valores y las creencias. Husserl se fijó en las últimas, aunque no desdeñó las otras. Con esta alusión a Husserl, parece como si este reconociera esas “características” pero no las considerara culturales, porque para Husserl, según la opinión de L.E., la cultura exige formas categoriales del pensamiento. Lo que más le interesa a L.E. es mostrar que esas características culturales “no son significaciones, conceptos o constructos”. Además, reprocha, en este contexto que tanto Husserl como Schutz utilicen para explicarlos las palabras *Bedeutsamkeit*, es decir, significatividad, o *Sinnzusammenhang*, contexto de sentido. Todas estas

palabras tienen que ver con significado, significación, concepto, constructo y lo categorial, todo lo cual pertenece al reino del logos, al reino del lenguaje²¹, mientras que la cultura básica, lo que solo dispone de características culturales, remite a los usos, valores y creencias. Para exponer esta teoría L.E. acude a un ejemplo bien conocido en nuestro mundo, pues es el mismo que ya utilizó Ortega en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, y también Heidegger en *Ser y tiempo*. Se trata del ejemplo del martillo, como un objeto cultural de uso inmediato, pues para usar un martillo no hace falta "tener el concepto «martillo»" (*ib.* 169).

Para Ortega, cuando está explicando la relación de la cultura y la vida, el martillo, como objeto cultural, es algo abstracto, porque lo concreto es el uso de ese objeto, los martillazos. Ahí la vida se expresa culturalmente y en concreto. Para Ortega, la cultura es el logos, el concepto —así tiene razón L.E. en su reproche— que se extrae de la vida espontánea, y por eso el mundo sería el conjunto de conceptos con los que vemos la realidad natural preconceptual.

En Heidegger, el martillo es un instrumento que solo tiene sentido, *Bedeutsamkeit* o —con la palabra que utiliza Heidegger en este contexto— que solo muestra su *Bewandtniss*, su acomodo o ajuste, en la *Bewandtnissganzheit*, que es el mundo, lo que equivale a la *Sinnzusammenhang* (Schutz) como conjunto de remisiones solo en las cuales el martillo es lo que es. Dar martillazos no es algo subsistente. Uno da martillazos para hacer algo en un taller o realizando algún arreglo, para corregir o conseguir algo generalmente para otra cosa. Heidegger no habla de conceptos, ni de logos, pero sí de *Bedeutsamkeit*, de significado o relevancia. Pero, ¿es solo el *sentido lingüístico* en el que lo toma L.E.? Yo creo que no. En mi opinión, una cosa es el sentido y otra el concepto expresado en una palabra con que lo toma L.E. Que una cosa, desde la perspectiva de cada uno, tenga sentido no quiere decir que tenga significado lingüístico. Este fue un error en el que cayó Dreyfus para achacar a Husserl un intelectualismo cuando Husserl universalizó el mundo del sentido donde antes era el mundo del significado²².

Pero dejemos esta discusión y volvamos al ejemplo de L.E., ya para terminar la exposición de su noción de cultura básica. Si los humanos, los niños y niñas y

²¹ De ahí la importancia del inciso de *Meditaciones cartesianas*, al que me he referido más arriba.

²² Sobre este punto cfr., del autor, "La estructura de la fenomenología: para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl", *Investigaciones fenomenológicas* 1 (1995) 47-61; cfr. también cap. 1 de *Para una filosofía de Europa*.

algunos animales no humanos, pueden usar un martillo sin concepto, quiere decir que es posible “encontrar” objetos culturales sin conceptos, sin significados, sin lenguaje —por ejemplo, aprendemos a usar un “ratón” de ordenador antes de conocer su nombre (*ib.* 169)— entonces, ¿qué es un martillo, como ejemplo de objeto cultural?

Un martillo es un instrumento para dar golpes para algo. L.E. se demora en el algo para el que *se quiere* dar golpes. Y, aunque hay un parecido con la formación categorial de Husserl, que termina siendo “pasividad secundaria (*ib.* 172), “estamos tratando de un asunto de posicionalidad volitiva y de características culturales, no de pensamiento y de conceptos”. Sigue su descripción con consideraciones adjetivas: el martillo puede ser sustituido por una piedra o puede ser utilizado como pisapapeles; tampoco es necesario que el martillo sea algo modificado de la naturaleza, es decir, un artefacto. Además, lo querido puede ser compartido; por ejemplo, ir todos a un destino. También nosotros somos objetos de “uso para otros”; por ejemplo, un taxista es objeto de uso para el que toma el taxi —en un giro interpretativo de los roles sociales poco frecuente.

Si se ha empezado por la característica cultural volitiva, es porque la vida cultural es ante todo práctica, aunque L.E. reconoce que el querer está regido por el valorar, por lo que es difícil distinguir el querer del valorar. Generalmente hacemos algo porque lo preferimos a otras cosas. En cuanto a la tercera característica cultural —aquí se refiere a ella como el ámbito de “creer y experimentar” (*believing and experiencing*)— sería la característica preferida por “Husserl, Gurwitsch, Schutz y otros” (*ib.* 174), por el interés de estos en lo epistemológico. Hay que decir que, en el desarrollo posterior, la posicionalidad —lo que aquí son características culturales— es posterior al experimentar, al tener experiencia, mientras en este texto, que, al menos en la publicación, es anterior al *Análisis reflexivo*, el experimentar aparece vinculado a la creencia²³.

²³ Hay un lugar en el que aparecen *querer, evaluar y experimentar* [willing, valuing, and experiencing], aún no *believing* como algo distinto; esto en 2004, en el texto con el que contribuyó al *Festschrift* en el 50 cumpleaños de Hans Rainer Sepp y que es el capítulo 9 de *Environment, Technology, Justification* (Embree 2008, 144). De acuerdo con ese texto, parece que el tener experiencia sería idéntico con tener un *belief*, y como ya se sabe: “In constitutive phenomenology, the belief character, when objectivated, is called «existence» (including «inexistence»)” (Embree 2008, 112); por tanto, el tener experiencia de algo parecería implicar su existencia, aunque bien es cierto, que uno de los que L.E. considera su “small discovery”, en este terreno es el —al menos curioso— concepto de “existencia extrínseca”, que se justifica cuando se cree que, por ejemplo, una carretera me lleva a un lugar; la existencia de ese carácter, “la carretera que me lleva a un lugar”, es obviamente extrínseco a la carretera.

Es cierto que la fenomenología constitutiva, como afirma L.E., "siempre ha visto un considerable interés epistemológico en la creencia, pero cuando se está interesado en diseñar la cultura básica ese interés no es tan primordial" (*ib.* 175). Pero, al final lo único que nos dice es que la ciencia —se entendería la fenomenología de la cultura— "no debería dejar a oscuras" cómo se cree "en las cosas más asombrosas"; por ejemplo, que "los vientos y los ríos son los cuerpos de los dioses" (*ib.* 176).

Por encima de estas "características posicionales", los objetos "pueden ser categorialmente formados y se puede creer en ellos, [...] teniendo cada uno sus propios predicados de uso, valor y de existencia", (*ib.*) condición, esta, para la producción de juicios prácticos, valorativos y cognitivos, es decir, para hablar.

La última parte, como ya he dicho, o bien no lleva título o lo lleva como "Reflexión filosófica" o "Significance". La reflexión filosófica, a partir de los análisis anteriores —que nos darían las conclusiones del escrito— es, en primer lugar, que la tesis del artículo es mostrar el lugar de los objetos culturales por debajo de la constitución categorial. En segundo lugar, que ese reconocimiento ayuda a luchar contra el naturalismo, porque el mundo en que vivimos es un mundo cultural, pero no un mundo naturalista. En tercer lugar, que se trata de un instrumento válido para el análisis de la fenomenología de la cultura, en la que se puede analizar "cómo [los diversos objetos culturales o las características culturales] alguna vez se constituyeron activamente y después pasaron a ser secundariamente pasivos [...] y a cómo pueden ser finalmente, reactivados y examinados" (*ib.* 177). Y termina este párrafo con una referencia a algo que ha estado ausente en el artículo, pero que, por lo que he dicho al principio, ya sabemos que le es cercano a L.E.: que la oposición entre los humanos y el resto de los animales "está siendo sustituida por un reconocimiento de los animales en sí mismos" y que se tambalea la creencia en la superioridad de los humanos²⁴. Esta penúltima consideración no se entendería muy bien sin tener en cuenta la entrada de "cultura básica" de la *Encyclopedia of Phenomenology*, a la que nos hemos referido antes. Pues la idea de L.E. es que los animales —¿algunos?, ¿todos?, ¿cuáles?— tienen cultura básica, porque esta es precategorial. Este, según L.E., erróneo análisis de los fenomenólogos que antes he citado —Husserl

²⁴ Esta línea de trabajo es la que desarrolla amplísimamente María Luz Pintos en su contribución al libro de homenaje a Lester Embree con motivo de su setenta cumpleaños. Ver Pintos, "Phenomenological Overcoming of Western Prejudices against Nonhuman Animals".

y Schutz, al menos— es el que llevaría a ahondar la brecha entre el animal humano y los no humanos, la cual en una filosofía como la de L.E. habría que superar. El cuarto punto de la reflexión filosófica es que esta posición facilita el análisis de la razón, al favorecer “la reflexión acerca de la manera como la evidencia puede justificar el creer, el valorar y el querer” (*ib.* 178).

A lo largo del texto he ido deslizando algunas reflexiones críticas sobre la presentación del concepto de cultura básica, pero creo que debo dejar para otro momento profundizar en lo que se refiere a que esta cultura básica es común a los humanos y a algunos animales. Pues lo que hay que preguntar es cómo se da esa reconfiguración desde los usos que conlleva a la creación de los objetos culturales, teniendo además en cuenta que, obviamente, esa reconfiguración se dio en homínidos prehumanos prelingüísticos y en unas condiciones en las que la cultura apenas creó mundos culturales, y que, solo cuando entra el lenguaje, esos objetos culturales promueven los mundos históricos, para los cuales, por cierto, se creó el mismo concepto de cultura. Con esto anuncio la profundidad del concepto de cultura y los campos que hay que tener en cuenta al abordarlo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CARR, David (1997). “On the Difference Between Transcendental and Empirical Subjectivity”, en J. C. Evans / R. S. Stufflebeam (eds.), *To work at the foundations. Essays in memory of Aron Gurwitsch*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, pp. 175-191.
- DANIEL, M. / EMBREE, L. (eds.) (1994). *Phenomenology of the cultural disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- EMBREE, Lester (1975). “Reflection on Planned Operations”, en Don Ihde / Richard Zaner (eds.), *Dialogues in Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 176-191.
- , (1992). “Phenomenology of a Change in Archaeological Observation”, en L. Embree (ed.), *Metaarchaeology Reflectins by archaeologists and philosophers*, Dordrecht: Kluwer Science, pp. 165-193.
- , (1996). “A Gurwitschean Model for Explaining Culture or How to Use an *Atlatl*”, en J. Claude Evans / Robert Stufflebeam (eds.), *To Work at the Foundations: Essays on the Phenomenology of Aron Gurwitsch*, Dor-

- drecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 141-171. Recogido como capítulo 9 de Lester Embree, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*, Bucarest: Zeta Books, 2010.
- , (1997). *Encyclopedia of Phenomenology*, Ed. Lester Embree et al., Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , (2001). "Konstitucija osnovne kulture" [La constitución de la cultura básica, en esloveno], *Phainomena*, vol. 10: 47-60; traducido al japonés, por Tatsuhiko Sakurai como "Kihon-teki Bunka no Kousei", *Bunku to Shakai (Culture and Society)*, vol. 3 (2002) 75-92 y en L. Embree 2007, pp. 163-178. En inglés, en L. Embree 2008, cap. 5, pp. 87-101.
- , (2003a). "Konstituce základní kultury", en Ivan Blecha (ed.), *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2003, pp. 35-44. El mismo texto anterior en checo.
- , (2003b). *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, tr. Luis R. Rabanaque, Morelia: Editorial Jitanjáfora. En inglés, *Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Bucarest: Zetabooks, 2006, 2011².
- , (2005a). "La constitución de la cultura básica", en César Moreno Márquez / Alicia María de Mingo Rodríguez (eds.), *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla: SEFE/Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 345-355. Traducción al español de Embree 2001.
- , (2005b). "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos*, vol. 2, 11: 149-160. Una versión revisada en *Journal of Environmental Philosophy*, vol. 5, 1 (2008), 61-74.
- , (2005c). "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", *Escritos de Filosofía*, 45, 145-160. Trad. del anterior. Según añade L.E, la revista apareció en 2007; en el texto se cita esta traducción.
- , (2007). *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, tr. Claudia Martínez U. et al., Morelia: Jitanjáfora.
- , (2008). *Environment, Technology and Justification. Reflectiv Analysis*. Bucarest: Zeta Books. Tr. al español por L. R. Rabanaque, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*. Bucharest: Zeta Books.

- GURWITSCH, Aron (1964). *The Field of Consciousness*, Pittsburg: Duquesne University Press. En español, *El campo de la conciencia*, tr. Jorge García-Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- PINTOS, María-Luz (2010). "Phenomenological Overcoming of Western Prejudices against Nonhuman Animals", en Thomas Nenon / Philip Blosser (eds.), *Advancing phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrecht: Springer, pp. 315-341.
- SAN MARTÍN, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
- , (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos. Segunda edición: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- , (1996). "La estructura de la fenomenología: para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl", *Investigaciones fenomenológicas* 1: 47-61. También como cap. 1, en *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007.
- , (2005). "La práctica de la fenomenología según Lester Embree. Comentario al libro *Análisis reflexivo. Reflective Analysis*", *Investigaciones fenomenológicas* 4: 215-242.
- THINÉS, Georges (1969). *La problématique de la psychologie*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- UNAMUNO, Miguel DE (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Renacimiento.
- , (1914). *Niebla*, Ed. Mario J. Valdés, Madrid: Cátedra.