

LOS COLEGAS COMO OBJETOS CULTURALES BÁSICOS

Lester Embree
Florida Atlantic University (EEUU)

En ocasiones, es posible reconstruir la gestación de una reflexión. En mi caso, puedo apelar a tres factores que destacan, aunque, por supuesto, haya muchos más en el fondo. En primer lugar, presenté una ponencia sobre la constitución de la cultura básica en el Encuentro de la *Sociedad Española de Fenomenología* en Sevilla¹ hace aproximadamente un año, en la que exponía mi perspectiva. Un par de semanas después, en otro Encuentro en Hong Kong, comenté en el diálogo que los humanos, dados sus roles sociales, eran justamente como los otros objetos culturales. Esta observación provocó consternación en un colega, hecho que me incitó a esperar una nueva oportunidad para desarrollar este pensamiento. Finalmente, está el trabajo de Pintos y San Martín que para mí, trasladó el énfasis tradicional en las diferencias entre humanos y animales no humanos a aquello que todos los animales tienen en común. De manera análoga,

¹ Cfr. Lester EMBREE, "La constitución de la cultura básica" en César MORENO MÁRQUEZ Y Alicia María DE MINGO RODRÍGUEZ (eds.) *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla, SEFE / Universidad de Sevilla, 2005, pp. 345-355.

yo enfatizaré lo que todos los objetos culturales, incluidos los que son humanos, comparten².

Después de describir esto, sugeriré, sobre todo, que los colegas son objetos culturales básicos para sí mismos y para otros, y entonces relacionaré mi reflexión con la teoría de la razón, lo que bastará para convertir esto en una reflexión filosófica. Para aquellos que se sienten reconfortados por la autoridad textual, haré alguna referencia al intento husserliano más completo de sintetizar su posición, esto es, *Cartesischen Meditationen* (1931). Con todo, deseo que mi análisis no sea examinado filológicamente, sino fenomenológicamente, es decir, a la luz de las cosas mismas³.

En un sentido amplio, lo cultural es aprendido y hay una gran variedad en las culturas de los diversos grupos, mientras que la naturaleza parece ser la misma independientemente de las diferencias entre las comunidades culturales. Algunos filósofos pueden preguntarse cómo esa naturaleza idéntica y no relativa culturalmente puede idealizarse a partir de las partes abstractas de los mundos culturales concretos, pero, para una gran parte de estos filósofos, sólo es una cuestión de sentido común el hecho de que haya una misma naturaleza por debajo de todas las variaciones culturales. Tal opinión de sentido común parece que sea defendida incluso por Husserl cuando escribe frases como éstas:

Si volvemos ahora a nuestro caso del mundo cultural, encontramos que también él, en cuanto mundo de culturas, está dado con una orientación sobre el trasfondo de la naturaleza común a todos y sobre

² Cfr. Capítulo 15 de Steven CROWELL, Lester EMBREE, Samuel J. JULIAN (eds.) *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's New Century* (www.electronpress.com, 2001).

³ Edmund HUSSERL, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (trad. Dorion Cairns), The Hague, Martinus Nijhoff, 1960. Citaremos este texto de ahora en adelante literalmente según la paginación de *Husserliana I* que está incluida al margen en la traducción de Dorion Cairns.

la base de la forma espaciotemporal que da acceso a la naturaleza, que debe funcionar también para permitir el acceso a la multiplicidad de las formaciones culturales y de las culturas (I, 162).

Cada uno, a priori, vive en una misma naturaleza, en una naturaleza que ha transformado obrando y viviendo individualmente, debido a la necesaria comunización de su vida con la de otros y ha comunizado en un *mundo cultural* –un mundo con significaciones humanas, por primitivo que pueda ser su nivel. Pero esto no excluye, ni a priori ni fácticamente, la verdad de que hombres del mismo mundo vivan en una comunidad cultural separada –o inclusive sin ninguna– y que, consecuentemente, constituyan diferentes mundos circundantes de cultura, como mundos de la vida concretos en los cuales las comunidades, separadas relativa o absolutamente, viven sus vidas pasivas y activas (I, 160).

Antes, la comunidad "europea" y, más concretamente, la "comunidad cultural francesa" (I, 124), eran tomadas como ejemplos. Con posterioridad, Husserl escribe sobre cómo alcanzar la naturaleza abstractando "todos los predicados pertenecientes al espíritu objetivo" (I, 62). Proporciona ejemplos de estos, tales como predicados de "valor" y de "obras" (I, 129), y así menciona objetos culturales, incluyendo martillos, mesas, libros y herramientas (I, 112 y I, 124), los cuales tienen dichos predicados. Además, Husserl no ve ningún problema en la génesis de tales predicados pertenecientes al espíritu objetivo:

El hecho de que cada uno de tales predicados del mundo se origine en una génesis *temporal* y, por cierto, enraizada en el padecer y en el hacer humanos, no requiere prueba alguna. El origen de estos predicados es cada sujeto particular (y el origen de su validez intersubjetiva, inherente al mundo de la vida compartido) presupone, consecuentemente, que una comunidad –tanto como cada uno de los

hombres particulares— viva inmerso en un mundo circundante concreto al que se refiere en su pasividad como en su actividad; presupone que todo esto esté ya constituido. Con la constante transformación del mundo de la vida humana se transforman también, manifiestamente, los hombres mismos en cuanto personas, en la medida en que tienen que adoptar correlativamente propiedades habituales siempre nuevas (I, 162; Cfr. I, 141).

Dos puntos adicionales de las *Cartesianische Meditationen* de Husserl merecen mencionarse aquí: en primer lugar, si bien en esta obra hay referencias a los no humanos, incluso a "la sociabilidad de las bestias" (I, 157), requeriría una considerable explicación explicar cómo podría haber comunidades y tradiciones para los no humanos. En segundo lugar, Husserl enfatiza lo egológico. Así queda patente en las primeras secciones y es mencionado a lo largo de la obra (por ejemplo, I, 114), pero en su párrafo cuarto del párrafo final del libro, Husserl escribe con mucho interés que "desde el punto de vista del orden la primera intrínsecamente de las disciplinas filosóficas sería "solipsístamente" reducida a "egología", a la egología del ego primordialmente reducido. Sólo entonces, vendría la fenomenología intersubjetiva que se funda en esa disciplina" (I, 181). En efecto, Husserl practica lo que se ha llamado individualismo metodológico y, como otros muchos que también lo practican, por ejemplo Alfred Schutz —que mantiene que los individuos son abstracciones de la intersubjetividad, que es concreta—, Husserl empezó a trascender de lo individual a lo colectivo sólo al final. No obstante, las comunidades culturales pertenecerían a la fenomenología intersubjetiva y lo análogo al hábito de los egos sería la tradición para los grupos, tradiciones que están compuestas de hábitos similares establecidos e interconectados a lo largo del tiempo en los miembros de un grupo social (Cfr. §§ 32 y 46).

Tal vez ya se ha mostrado suficientemente que Husserl se interesó por la cultura y que en sus escritos se puede hacer mucha erudición al respecto. Sin embargo, el mío es un ensayo sobre fenomenología y no sobre filología. Desde esta perspectiva investigadora más que erudita, los filósofos parecen sostener tres nociones principales acerca de qué sea lo cultural o, más concretamente, acerca de lo que hace que los objetos sean culturales. Una de ellas parece estar mejor denominada como lo *artefactual*. Sencillamente, hay objetos constituidos por esfuerzos animales. Si evitamos el engreimiento de que sólo los humanos producen artefactos, entonces esta categoría incluiría tanto nidos de pájaro como portaviones; y entonces nos plantearíamos la interesante cuestión de si y cómo esos artefactos humanos difieren de los producidos por los no humanos. Otro aspecto interesante de este asunto es si los artefactos son sólo objetos materiales o también incluyen estructuras ideales fabricadas, como las teorías o las melodías y las estructuras mentales, en general. Con respecto a esto, si somos profesores, ciertamente nosotros esperamos influir en las actitudes de nuestros estudiantes. ¿No resulta plausible considerar esas estructuras mentales creadas o, al menos influenciadas, como artefactuales? Sin embargo, es mejor no tomar lo artefactual como cultural y, en su lugar, preguntar cómo los objetos artefactuales y naturales pueden ser, además, culturales –cuestión que ahora aclararé.

Un segundo concepto de cultura implica qué son principalmente, pero no exclusivamente, los *objetos simbólicos*. Un ejemplo de ello es una bandera nacional. En la jura de fidelidad a los Estados Unidos, se saluda a la bandera y al país que representa. Una bandera nacional podría ser, o contener, una representación, por ejemplo, un mapa del país, pero eso resulta insólito. También podría indicar meramente un país de modo ocasional, pero casi siempre está formada categóri-

camente por los que la reconocen; por tanto, es, hablando en sentido estricto, un símbolo y, como tal, un objeto que motiva alguna elaboración lingüística. Un artefacto, tal como el World Trade Center, o un objeto natural como un águila pueden ser también culturales en el sentido de símbolos. La elaboración lingüística de estos implica, para la comunidad que comparte estos símbolos, aserciones sobre el poder, la nobleza, etc., del país que representan. La elaboración del simbolismo del World Trade Center empieza desde su propio nombre con facilidad.

Añadamos ahora dos comentarios acerca de la cultura simbólica: primero, no sólo la así llamada alta cultura, que incluye la arquitectura, literatura, música, pintura, ciencia, escultura, etc., es reconocible, sino también la que podríamos llamar baja cultura o cultura vulgar y, puestos a ello, también la cultura media. Consideremos, por ejemplo, los pantalones vaqueros. En algún momento y lugar del pasado, estos eran meramente ropa de trabajo. Sin embargo, hoy en día, para muchos simbolizan cosas como despreocupación, juventud, fuerza, independencia, vida al aire libre, caballos, caza, vaqueros (y vaqueras), América y, sin duda, muchas cosas más. De modo similar, una furgoneta sería baja cultura, mientras que algunos modelos de turismos serían cultura media en virtud de otros aspectos del modo de vida que representan simbólicamente. En segundo lugar, se necesita un lugar para objetos que no son simbólicos, pero que, sin embargo, son asuntos formados sintácticamente. Por ejemplo, tres lápices sobre la mesa pueden estar constituidos como grupo de tres pero no representan nada. Por lo tanto, es la formación sintáctica la que es esencial, mientras que en esta definición lo simbólico es remarcablemente prominente y fascinante.

La tercera noción de lo cultural –que es mejor llamarla *cultura básica*– puede reconocerse abstrayéndose de las formas sintácticas

que los objetos artefactuales y naturales –ya sean materiales, ideales o mentales– puedan tener tanto para el sentido común como para la ciencia y la filosofía. Lo que se abstrae de ellas se indica en la descripción husserliana de la génesis de los objetos sintácticamente constituidos:

En la génesis activa el Ego funciona como constituyente productivamente mediante vivencias (*Erlebnisse*) que son específicamente actos del Ego. Aquí se incluyen todas las efectuaciones de la *razón práctica*, en un sentido maximalmente amplio, según el cual la misma razón lógica es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados por la comunalización en la socialidad (cuyo sentido transcendental, por cierto, habrá que poner primero de manifiesto) relacionándose mediante síntesis múltiples de actividad específica, *constituyen originariamente nuevos objetos* sobre la base de los ya dados (en los modos de conciencia predonantes). Después, estos se presentan a la conciencia como *proyectos*. Así, en el acto de colegir, el conjunto; de numerar, el número; en la división, la parte; en la predicación, el predicado o el objeto lógico predicativo; en el inferir, la inferencia, etc. También la conciencia originaria de la universalidad es una actividad, en la que se constituye objetivamente lo universal. Como consecuencia, del lado del Ego se constituye una habitualidad del mantener vigente, que ahora pertenece también a la constitución de los objetos en tanto existentes pura y simplemente para el yo (I, 111).

Ya hemos dicho que Husserl habla de "predicados culturales" en general y de "predicados de valor" y "predicados de obras" en particular. ¿No es posible pensar que si nos abstraemos de las formas sintácticas implicadas en dichos predicados, seguirán existiendo valores y la obra tendrá carácter de obras? Para esta maniobra, es preciso tener en cuenta dos aspectos más:

En primer lugar, uno se resiste a la insidiosa tendencia de nuestra época que es denominada *naturalista*. Ésta consiste en considerar a todos los objetos como objetos naturales, es decir, como objetos de los que se abstraen sus valores, usos y también sus creencias no científicas, como hacen tradicionalmente las ciencias naturales y las tecnologías fundadas en ellas. Es posible resistirse a esta tendencia realizando una abstracción añadida con objeto no sólo de debilitar el hábito naturalístico sino también para apreciar los valores, los usos y las características de creencia –que pueden llamarse en conjunto características culturales– de los objetos culturales básicos. En relación con este naturalismo, el cual debe ser evitado, está la idea de que los valores y los usos son esencialmente conceptuales.

En segundo lugar, está la apreciación de que lo que hace culturales a los objetos culturales básicos puede ser fenomenológico. La fenomenología requiere observación reflexiva y análisis descriptivo de los objetos-en-tanto-que-encontrados y de los encuentros con ellos. "Encuentro" es un término más adecuado que "experiencia", porque incluye sin problema los casos en los que destacan el valor y la voluntad. Es posible oponerse también al *intelectualismo*, en el que predomina el componente de creencia. En otras palabras, es posible investigar cómo se constituyen los objetos culturales básicos. Así, en la presente ocasión, únicamente resultan necesarios tres análisis generales de los objetos culturales básicos⁴.

La primera estructura ya se ha introducido. Implica diferenciación por el lado noético, creencia, valoración y voluntad, que deben ser tomadas en un sentido amplio para que no sólo incorporen tipos operacionales –por ejemplo, actos en los que un yo está comprometi-

⁴ Cfr. Lester EMBREE, *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica* (edición bilingüe inglés/castellano; traducción de Luis Román RABANAQUE), Morelia (México), Jitanjáfora, 2003.

do activa o pasivamente— sino también lo habitual y tradicional, e incluso, descendiendo más, lo que podríamos llamar tipos instintivos. El nombre tradicional fenomenológico colectivo para estos es *posicionalidad*. Este tercer grupo contrasta con otro componente discernible en los encuentros que podemos llamar *experienciantes*. Experienciar es un tema rico para la observación reflexiva; incluye percepción, recuerdo, expectación, la llamada "empatía", reflexión e incluso la experiencia de los objetos ideales.

En segundo lugar, aunque uno se puede distraer con el énfasis y las omisiones del lenguaje ordinario, afectado obviamente por siglos de filosofía naturalista e intelectualista, es posible darse cuenta de que los componentes de valor, voluntad y creencia, presentes en los encuentros, son positivos, negativos y neutros. Paralelamente, cuando uno reflexiona sobre los-objetos-como-encontrados, es decir, cuando observa objetos encontrados como encontrados, puede discernir los valores presentes en ellos y también sus características de creencia. Al valorar y al desvalorar corresponden valores positivos y negativos; a la voluntad y falta de voluntad le corresponden usos positivos y negativos; y luego está la creencia y la no creencia y sus características de creencia correlativas; por otra parte, los modos positivo y negativo de la creencia, de la valoración, de la voluntad; y las características culturales de sus correlatos intencionales pueden ser firmes o débiles, generalmente hablando, y específicamente ciertos o conjeturables o probables, resueltos o vacilantes y firmes o débiles o, quizás, de valor ambivalente.

En tercer lugar, algunos pensadores confunden dos distinciones largamente reconocidas. Por lo que respecta a la voluntad, desde siempre se ha hablado mucho de fines y de medios; y, en relación con el valor, se distinguen valores intrínsecos y extrínsecos en los objetos. Los fines son queridos por sí mismos, del mismo modo que al-

gunas cosas son valoradas por sí mismas; los medios son queridos por motivo de otras cosas, de la misma manera que algunas cosas tienen valores extrínsecos y se valoran en consideración a otras cosas. Una cosa extrínsecamente útil es un propósito o un fin. En ambos casos, la reflexión noemática revela en el objeto como encontrado una característica cultural que es un valor o uso extrínseco o intrínseco. Resulta de interés preguntarse si hay características de creencia intrínsecas y extrínsecas correlativas a los modos de creencia. También es interesante plantear si puede haber valores y usos extrínsecos e intrínsecos *neutros*. Por ejemplo, el usar algo para ser indiferente acerca de algo más. No es preciso responder aquí a estos interrogantes. En estos términos se pueden discernir más de dos docenas de encuentros descritos mediante observación reflexiva de los mismos y de los objetos-como-encontrados en ellos.

Gran parte de la posicionalidad es aprendida individual o colectivamente. Por tanto, se nos podría enseñar a que nos gustara un tipo de verdura por su sabor y podríamos aprender también a tener aversión a la gente por sus rasgos de carácter, por ejemplo, por su agresividad o por su indecisión. Puesto que tal posicionalidad es, en sentido amplio, aprendida, es cultural. Descuidándola o no naturalísticamente, la posicionalidad está siempre presente en nuestros encuentros y en los objetos-como-encontrados –y también en las situaciones y mundos correlativos a comunidades culturales de uno u otro tipo. Hay una vasta variación cultural y un obvio relativismo cultural en múltiples niveles. Tal relativismo puede motivar la abstracción naturalística, que es mucho más sencilla por naturaleza y que parece idéntica para todos los individuos y grupos; si así fuera, se podrían abstraer de los valores, propósitos, etc. Por ejemplo, ¿encuentran los aborígenes australianos y los granjeros irlandeses la misma luna?

Si tomamos con seriedad la cultura, el mayor problema es el de la racionalidad contra la irracionalidad. Pero, antes de abordar este tema, vamos finalmente a preguntarnos si los colegas pueden ser objetos culturales básicos. Esto podría establecerse a través del análisis de dos casos. Por un lado, muchos de nosotros hemos visto vehículos ruidosos en la carretera que producen gran cantidad de humo; se trata de artefactos de diversos tipos, pero aceptemos que lo artefactual no es coincidente con lo cultural. En segundo lugar, un objeto tal puede ser símbolo de un grupo empobrecido o de un daño humano para los ecosistemas, pero si prescindimos de la formación sintáctica, todavía tenemos un objeto cultural básico que es *valorado negativa e intrínsecamente* por nosotros al menos desde dos puntos de vista. Para nosotros es en sí mismo feo o malo. También tiene un *valor negativo extrínseco* para nosotros desde el momento en que dificulta o imposibilita la audición normal y daña a las plantas y a los animales, incluidos los humanos. Es posible que no hayamos aprendido a desvalorizar el sonido y el olor de tal objeto, pero ciertamente hemos aprendido que nosotros lo desvalorizamos por motivos de salud y por algunos otros efectos, tales como que ensucie nuestra ropa. A causa de estos valores negativos nos sentimos impulsados (*volitionally*) a votar a políticos que prometen buscar leyes para eliminar tales vehículos de la carretera.

Por otro lado, supongamos que cada uno tiene un colega académico estridente y despótico que menosprecia habitualmente a sus estudiantes y que ofende a sus colegas con comentarios sobre su trabajo. ¿No desvalorizaría uno extrínseca e intrínsecamente a tal colega y no habría aprendido a hacer esto por haber experimentado estos rasgos de carácter y su influencia en otros, por ejemplo, en los estudiantes cuyos planes de estudio quedan interrumpidos cuando abandonan sus cursos en masa? ¿No estaríamos dispuestos a votar contra

la promoción de dicho colega? El vehículo y el colega, ¿no son objetos culturales básicos? El reconocimiento de que los colegas son objetos culturales básicos como los automóviles no sólo no excluye, sino que posibilita la cuestión de cómo son objetos culturales básicos de diferentes clases.

¿Se puede justificar la *desvalorización* de un objeto cultural básico? ¿Puede *justificarse* en tales casos también el desquerer (*diswilling*)? Antes de esta pregunta por la justificación, mejor sería plantearse antes otra diferente. Se trata de la siguiente: ¿los valores negativos intrínsecos y extrínsecos y los usos de tal colega, por continuar con el ejemplo, son objetivos? O, ya que "objetividad" es una palabra sobrecargada de connotaciones, ¿son *no relativos*? Si la preponderancia de los valores en la comunidad cultural, es decir, en el grupo profesional, desvaloriza al colega en base a algunas determinaciones de no valor como pueden ser su tratamiento rutinario de los estudiantes, entonces el profesor es no relativamente malo en un sentido restringido, es decir, es malo para una gran mayoría de la comunidad en cuestión. Esto es simplemente no relatividad⁵ no definitiva; no es relatividad para prácticamente todo el mundo. Parece posible que la preferencia del bienestar frente a la enfermedad (por ejemplo, miembros ilesos frente a miembros recién rotos) tenga tal no relatividad definitiva, pero para la mayoría, hay valores relativos para la comunidad, usos y características de creencia y, por tanto, subsiste un considerable conflicto acerca de los valores y propósitos entre individuos y grupos. Lo que es relativo para la comunidad es, a la vez, no relativo para los miembros de la misma. El conflicto se

⁵ La "no relatividad" es una expresión técnica sinónima de "objetividad". Se correlaciona con la intersubjetividad o con los grupos. Cuanto más grande es el grupo, más grande es la "no relatividad". Y, en este caso, es el valor esto que puede ser relativo o no relativo en diferentes grados.

produce, entonces, entre las comunidades más que entre los individuos, pero, quizás, pueden ser no relativamente intercomunales.

La no relatividad y la justificación son distintas y obtener ambas es un ideal legítimo. Para un husserliano, la fuente de justificación es la experiencia de algo puesto de la manera más clara, evidente y adecuada posible, para una cosa de su clase. Si casi todos en una comunidad dada observado los rasgos del carácter de un colega particular, manifestados en sus palabras y hechos y han escuchado también muchas quejas similares de aquellos que han sido perjudicados por él –por ejemplo, estudiantes–, esa evidencia puede justificar no sólo creer en ellos como rasgos de carácter (de ese profesor) sino también justificar el desvalorizar y descreer sus rasgos de carácter y, por tanto, descreerlo y desvalorizarlo a él.

Éste es un caso sencillo pero quizás todavía muestra cómo se pueden usar los términos husserlianos para investigar tanto fenómenos y comunidades culturales, como objetos, situaciones y mundos culturales. Finalmente, debemos plantear la cuestión de cómo los colegas y los otros humanos pueden distinguirse de otros objetos culturales. En este sentido, podríamos echar un vistazo a las determinaciones por las que son valorados los objetos y son queridos (*willed*). Los objetos materiales y las plantas son claramente objetos culturales pero no parecen *sujetos* culturales. Quizás sea necesario distinguir entre animales superiores e inferiores, siendo los primeros sujetos culturales que aprenden, mientras que los segundos son puramente instintivos. Los humanos serían entonces animales superiores, pero, a continuación, necesitamos preguntar qué es lo que los distingue de los chimpancés o de los bonobos. Porque, aunque hay diferencias de grado, la fabricación de herramientas y el lenguaje no pa-

recen distinguir a los humanos de ellos ⁶. La capacidad reflexiva sobre los encuentros y los objetos-como-encontrados puede ser un acontecimiento específicamente humano, aunque haya impedimentos fácticos para muchos humanos a este respecto. Desgraciadamente, no he estudiado todavía si los no humanos superiores pueden reflexionar sobre sus vidas conscientes. Por lo que respecta a los humanos, sin embargo, permítanme concluir sugiriendo que pueden ser objetos culturales básicos *para ellos mismos* en relación a valores (*valuings*) como el orgullo y la culpa y mediante su voluntad (*willing*) para seguir siendo los mismos o cambiar mental o físicamente en su propio provecho o en el de otro.

⁶ Los chimpancés pueden hablar con los dedos de sus manos y también hacer herramientas. En ellos, el habla y la fabricación de herramientas es mucho más simple que en los humanos; de modo que hay aquí una diferencia de grado. Éstas no son, pues, habilidades exclusivas de los humanos. Ver "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates" (en prensa en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires).