La formulación de una fenomenología de la cultura no parece un proyecto fácil de iniciar por la aparente novedad y disparidad de su objeto; la cultura abarca cosas tan dispares que parecen ser un obstáculo para definir su peculiaridad esencial, es decir, todo aquello que afecta a la existencia misma de la cultura. El aprendizaje supone la existencia y la institución de la cultura y, por lo mismo, no puede servir para comprender su emergencia y para dar razón de ella. Por esto, una filosofía, al menos en su orientación fenomenológica, no puede contentarse con los caracteres meramente distintivos de la cultura si lo que pretende es comprender su peculiaridad esencial.

San Martín señala que en el ámbito de la antropología cultural se han dado importantes esfuerzos para definir la cultura desde lo simbólico. Ralf Linton, por ejemplo, atribuye a los elementos de la cultura una forma, un uso, un significado y una función (San Martín, 1999, pág. 114). Esta aportación contribuye de modo significativo a la superación del enfoque descriptivo y naturalista de la mayoría de los estudios culturales y supera con mucho lo meramente distintivo del análisis de G. Bueno que al definir la cultura como “rutinas victoriosas” carecía de criterios fundamentales para definir la peculiaridad de la cultura humana frente a la animal y, en consecuencia, renunciaba al significado o al sentido de lo cultural. Para San Martín la incorporación de lo simbólico en la definición de la cultura la introduce, a su vez, en el ámbito del significado. Por lo anterior, una filosofía de la cultura que se sitúa “desde fuera” se incapacita para comprender la génesis de la cultura misma. Aun si se insiste en el aprendizaje, la actitud naturalista frente a la cultura no queda del todo superada pues deja de considerar dos aspectos importantes: *por qué se aprende* y *si se puede aprender todo* (San Martín, 1999, pág. 116) Si se ignoran estas dos cuestiones, el aspecto subjetual de la cultura se vería reducido a unas serie de comportamientos repetitivos.

Una filosofía de la cultura que busque abordar el fenómeno en su totalidad no debe limitarse a considerar su trasmisión sino también, y fundamentalmente, dirigirse al momento de su emergencia. A este respecto, la fenomenología se presenta como la filosofia más adecuada porque de entrada cumple con los requisitos mencionados, a saber, posee la capacidad para “superar la actitud naturalista, que ve la cultura “desde fuera”, para verla “desde dentro” como desde fuera” (San Martín, 1999, pág. 117) La fenomenología se situa de entrada en la totalidad del fenómeno y procura una descripción completa a partir del cual irá descendiendo a estratos más profundos. Si el aspecto subjetual de la cultura es el fundamental, la fenomenología es especialmente apropiada para la filosofía de la cultura, pues una vez que se situado al ser humano frente a la vida animal, el resultado es que la vida humana está caracterizada por un modo de vida distinto que es el simbólico y a la fenomenología no se le escapa este ámbito ya que se pone del lado del sujeto y permite develar el carácter intencional de la cultura.

Superado el enfoque naturalista y descriptivo se sigue la necesidad de buscar correlaciones entre los diversos segmentos de la cultura como el punto de partida para la exposición de una fenomenología de la cultura. Pero antes, conviene rememorar las reflexiones de algunos fenomenólogos al respecto bien porque lo hayan dicho explícitamente o bien porque basta con reflexionar detenidamente algunos elementos de su filosofía para convertirlos en una filosofía de la cultura. San Martín expone a Ortega, Husserl y Heidegger porque sus reflexiones constituyen lo más granado que la fenomenología puede ofrecer.

**Husserl y el concepto de cultura**

Aunque la cultura no aparece como un tema de reflexión explícito en la obra de Husserl, no hay que olvidar que su fenomenología nace en el contexto de una crítica a cultura positivista, y por lo tanto, se ve enmarcada en el cuestionamiento de la cultura de aquel momento. La preocupación por la vida humana dese una perspectiva moral y política, por los valores que rigen la acción y desde los cuales se configura el mundo, es el fondo desde el que Husserl formula su filosofía. Esta problemática afloró pronto en su obra escrita y de modo contundente en *La crisis de las ciencias europeas* de 1936. Allí, Husserl reconduce la crisis de las ciencias a una crisis mucho más profunda, una crisis de carácter antropológico, en el concepto mismo del ser humano tal y como se ha pensado que debía ser y que se remite a una crisis del ideal de cultura que ha constituido a Europa.

La cultura como concepto aparece en Husserl siempre de la mano de preocupaciones prácticas. Así lo demuestra el hecho de que durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial su reflexión en torno a la cultura es muy intensa ya que la situación que a él le toco vivir era ante todo un problema de cultura, de definir y decidirse por un ideal correcto de ella. La Gran Guerra le hizo patente que la crisis epistemológica era, ante todo, una crisis de los ideales de la cultura y por esto, Husserl se ve en la necesidad de definirla. Así, el primer concepto de manera explícita aparece en “el tercero de los cinco artículos *Sobre renovación* escritos para la revista japonesa *Kaizo* en 1923” (San Martín, 1999, pág. 144)

Como breve resumen se exponen algunos puntos básicos, a modo de orientación, para entender la visión de la cultura en Husserl.

1. conviene partir de la diferencia que figura en toda la obra de Husserl entre *Natur* y *Geist,* entre naturaleza y espíritu. En Husserl, *Geist* equivale a “persona que actúa en su mundo” (San Martín, 1999, pág. 145). Por lo tanto, naturaleza y espíritu equivale a naturaleza y persona. Pero ante el mundo pueden tenerse dos actitudes: una *naturalista* y una *personalista* que mira el mundo como el mundo en el que hay sentido, medios y fines en relación a los cuales actuamos.
2. Los objetos del mudo personal, remiten a alguien que los ha hecho y que son el resultado de una efectuación.
3. La acción de la efectuación no se queda en una acción individual. Para que se convierta en cultural tiene que incorporarse y materializarse para quedar investida de significado cultural y tener una objetividad independiente de su creador.
4. Para que la cultura o lo cultural continúe existiendo, necesita ser rehecho; es decir, que una acción sea repetida por el agente que capta ese objeto como cultural; eso implica comprender su significado.
5. Los objetos que han pasado a constituir el acervo cultural de una comunidad, constituyen el mundo de la vida concreto de esa comunidad, en el cual están sedimentados los resultados de las acciones y sus repeticiones.
6. La diversidad de las acciones de los inventores creadores y de los receptores de los objetos culturales llevan a la inevitable *diversidad cultural.* Pero la diversidad cultural abre una *dinámica cultural* cuya tendencia es a la disminución de la diversidad o a su superación.

En esta dinámica cultural se da una “*dialéctica de la diversidad/igualdad* que obliga a pensar los elementos de lo uno y de lo otro” (San Martín, 1999, pág. 146). Aquí, la filosofía de Husserl toma partido por la cultura europea como el *ideal de cultura* y hace de Europa misma el polo de atracción que rige la marcha de la historia animada por la libertad de los seres humanos. El factor libertad hace que esa marcha no esté determinada, por eso la historia pude seguir derroteros distintos.

**La noción heideggeriana de mundo como aportación a una filosofía de la cultura**

Para Husserl la actitud ordinaria del ser humano es la *personalista;* es decir, aquella en la que se está en el mundo actuando en un contexto de significado. Ahora bien, para Heidegger el sistema de reducción planteado por Husserl, que persigue la pureza de la visión fenomenológica, “anulaba esa actitud personalista al despojar de sus predicados culturales al objeto de interés fenomenológico” (San Martín, 1999, pág. 149), resultando un predominio de una perspectiva teórica por la que se introduce en el objeto descrito rasgos que no le pertenecen en la vida natural sino que proceden de la actitud teórica. Así pues, Heidegger se sitúa de entrada en la actitud personalista, cuya perspectiva fenomenológica se hace cargo descriptivamente del mundo entorno tal y como es, según la cual en la situación ordinaria en que vive el ser humano la relación con las cosas no se da desde intereses teóricos sino desde las tareas ordinarias en las que el ser humano usa o se ocupa con las cosas del entorno. Heidegger toma como punto de partida la vida en un contexto cultural desde el que desarrolla el análisis de la vida del ser humano.

El ser humano es un *ser en el mundo* y la relación con el mundo es una de sus características esenciales. Por eso, Heidegger se propone descubrir el modo de ser del ser humano, su constitución (*Seinsverfassung),* es decir, el conjunto de las características que configuran esencialmente un ser. La propuesta de Heidegger es que el estar en el mundo es una nota esencial del ser humano. No existe el ser humano y después se da la relación con el mundo, sino que solo es en esa relación. Para la perspectiva tradicional de la filosofía el modo de estar en el mundo ha sido el teórico, es decir, desinteresada; para Heidegger el modo primario de estar en el mundo el ser humano es el estar “ocupado en algo”. En primer lugar el modo global de este tipo de estancia es el procurar algo (*besorgen*) trajinar, estar en una tarea “animados por una ocupación”. Por el cuidado (*Sorge*) “nos ocupamos de algo, algo nos invade centrando nuestra atención en aquello en que estamos atareados” (San Martín, 1999, pág. 152). El modo de acercarse al mudo el ser humano es el de la *Umsicht,* una visión del entorno que es cautelosa, cuidadosa “teniendo en cuenta las circunstancias” (*Rechnung tragen*) el “contar con” las cosas alrededor, con las circunstancias. “Cuando estamos atareados en algo (*besorgen*) tenemos una visión cautelosa del entorno (*Umsicht*) contando con las cosas concernientes a la tarea (*Rechnung tragen*)” (San Martín, 1999, pág. 152) sin que se llege a reparar detenidamente en ellas. Las tareas de ejecutan normalemente con fluidez sin fijarse detenidamente en los objetos instrumentales: se usan, se cuenta con ellos, se sabe cómo usarlos y se esta familiarizado con ellos.

Los objetos instrumentales tiene a su vez, como característica fundamental, el referirse a otros elementos en un contexto. Un instrumento solo existe en un contexto de referencia y siempre implica una referencia a algo. Por medio de esta estructura de “para…con”, aparece el carácter de *adecuación* de un objeto instrumental pero la adecuación de cualquier instrumento se da en el seno de otra adecuación a la que sirve o se somete. Finalmente, en toda estructura de instrumentalidad aparece una posibilidad humana que en sí misma no es instrumental (*Worum*: para qué, *Umwillen:* en aras de).

Para Heidegger el mundo en que vivimos es la totalidad de las estructuras de adecuación. La estructura del mundo, su *mundanidad* es precisamente el carácter referencial proyectado de antemano, antes de que se dé el uso concreto de cualquier instrumento. Por eso, el mundo como estructura de adecuación es un presente ya hecho y se toman decisiones a partir de él. El mundo está dado de antemano; es la circunstancia fáctica en la que nos desenvolvemos (San Martín, 1999, pág. 164). Al destacar el carácter que el mundo muestra de hecho, Heidegger pone el mundo cultural como pre donado al individuo y por lo mismo, no da cuenta de su emergencia. Igualmente, el carácter de adecuación, de suficiencia de un objeto instrumental se da siempre en la acción de *alguien* en una tarea determinada y porque tiene unas *propiedades concretas.* Al postular Heidegger que in enser tiene sentido es una totalidad de adecuación, ignora la relativa independencia de cada elemento de una serie pues su sentido viene de la adecuación para una tarea concreta. Por eso, la realidad del mundo cultural no debe ocultar su fundamentación en una *presencia animal del objeto,* es decir, una presencia aún no cultural cuyo sentido no viene dado por una serie de significatividad. Si el valor de un objeto es *precultural* bien puede llegar a ser intercultural y así, trascender la cultura particular.

**La filosofía de la cultura según Ortega**

La filosofía de la cultura de Ortega como sus aportaciones substantivas fundamentales puede identificarse en tres momentos. Durante su juventud, inmerso en el mundo neokantiano, Ortega define la cultura como “la herencia científica, moral y estética acumulada lentamente en la historia. Tiene el carácter de objetividad; de reducirse a los tres modos de conocimiento consagrados por la cultura europea moderna, y tiene un carácter decididamente normativo”. En estos tres modos supremos de la vida humana: Ciencia, moral y arte hay un progreso; cultura implica progreso, un progreso cuyo límite es lo infinito (vivir mirando hacia un ideal sin límites)

Ortega, antes de 1911, sigue el concepto neokantiano de cultura, pero entre los elementos fecundadores de la cultura solo cita la ciencia y la moral, y excluye el arte porque tiene dificultades para explicar sus razones. De este modo, ya desde su juventud, vincula Ortega la cultura con la *capacidad de dar razón* que permite la convivencia civil. La cultura, ya de entrada, queda ligada a la capacidad discursiva o dialogante.

Sin embargo, para San Martín, la publicación de las *Las Meditaciones del Quijote* constituye la gran aportación española a la filosofía de la cultura. En efecto, el libro es una respuesta al desafío que D. Unamuno lanza a los europeístas que pretender importar a España la cultura europea. “La cultura española tiene que incorporar la europea; España tiene que europeizarse”. Unamuno pensaba, por el contrario, que la cultura europea llevaba en su seno nihilismo y que la modernidad europea era disolvente de los valores humanos. La polémica entre Unamuno y Ortega girará en torno a la discusión sobre el ideal de cultura que interesa a España.