

Módulo: Introducción a la filosofía

AUTOR: Dr. Alejandro Auat

Presentación

Este primer módulo de la asignatura tiene como eje central la relación entre filosofía y vida. Se pretende mostrar que la filosofía no es una actividad que estuviera reservada para unos pocos elegidos, sino que es un quehacer intrínsecamente vinculado a la vida de cada cual y a la vida de la comunidad histórica que no ha tocado en suerte.

Por eso, se comienza estudiando las características de la *cotidianidad* (Sección 1), con lo que tiene de necesario y por ello irrenunciable, y con lo que tiene de condicionante o ideológico y por ello sujeta a crítica. Precisamente, asumir la ambigüedad de la cotidianidad implica *superarla* (Sección 2) mediante la apertura de horizontes de sentido más amplios a través de una actitud crítica. El origen de la filosofía resulta así una actitud de superación de la cotidianidad para vivir en autenticidad. La vida en autenticidad es un salir de lo cotidiano pero para volver a ello y transformarlo en una línea de mayor humanización.

La búsqueda del sentido que impulsa a superar la cotidianidad es propia de todo hombre y de todo pueblo. Asume distintas formas y niveles, con los cuales se encuentra en continuidad la filosofía sistemática. Esta tematiza lo que se da a nivel de actitud o en formas menos elaboradas en todo hombre. Poder discernir *lo específico* de la filosofía es el cometido de la Sección 3. En la misma línea de vincularla con la vida es que se destaca su innegable dimensión ética.

Con las nociones aportadas por las tres primeras secciones puede entenderse mejor el sentido integrador de la Sección 4. Decir que la filosofía está relacionada con la vida es decir que no hay filosofía que no surja desde una cultura como aspiración de totalidad y de trascendencia de la misma. El hombre es un ser cultural: estructura sus relaciones fundamentales en diversos planos de emergencia, y siempre en una comunidad histórica. Esto plantea un viejo problema para la filosofía: ¿cómo entender la universalidad a la que aspira este saber? La comprensión del *universal situado* y de los principales rasgos de *nuestra situación cultural*, para lo cual tendremos que apropiarnos de un concepto antropológico de cultura y superar el concepto elitista, la comprensión de aquellos dos puntos decimos, constituye el momento culminante de este primer módulo. Así tendremos una idea más o menos acabada de lo que mentamos cuando hablamos de filosofía, y estaremos en condiciones de encarar las problemáticas más específicas de los siguientes módulos.

Objetivos Generales del Módulo

QUE EL ALUMNO:

- 1) Dé sentido a la vida cotidiana desde una reflexión crítica sobre la misma.
- 2) Asuma la superación de la cotidianidad como punto de partida del filosofar y de la vida en autenticidad.
- 3) Entienda lo específico de la filosofía desde su comparación con otros saberes y desde el realce de su dimensión ética.
- 4) Asuma a la propia cultura como el horizonte, siempre abierto, de su reflexión filosófica y de su compromiso por el sentido.

1. Cotidianidad: totalidad de lo dado

1.1. Existencia y sentido

Cuando emergemos a la existencia no lo hacemos en virtud de una decisión propia: nos encontramos existiendo sin que lo hayamos pedido. Y cuando nos damos cuenta de ello, ya han pasado varios años de la vida.

De hecho, nos pasamos la primera parte de nuestra vida simplemente viviendo, sin tomar conciencia de lo que ello significa. La toma de conciencia viene mucho después, y no sin conflictos. Las preguntas de la adolescencia: ¿quién soy? ¿Cuál es mi identidad? ¿De dónde vengo? ¿Por qué existo? ¿Para qué vivo?, nos sumergen en una primera crisis a nivel consciente, en la que formulamos las preguntas fundamentales de la vida. Nos hacemos las preguntas por el **sentido** de la vida, el sentido de nuestra vida. Lamentablemente, esta *capacidad de preguntar por el sentido*, que aparece por primera vez a los cuatro o cinco años y se reitera con mayor conflictividad en la adolescencia, se va perdiendo con los años, a medida que el ritmo habitual de la vida nos arrastra en su inconciencia a la repetición ciega de actos seguros, sin mayores problemas ni cuestionamientos incómodos. La reiteración de un conjunto de actividades, de una forma de ser permanente, nos impiden captarnos como existentes problemáticos: la cotidianidad oculta la problematicidad de nuestra existencia.

Cuando nos hacemos aquellas preguntas, nos encontramos ante el *hecho* de nuestra existencia. No hemos decidido existir, pero aquí estamos. Peor aún, no hemos elegido el mundo en que vivimos, no hemos elegido nuestras primeras relaciones, nuestros padres o hermanos(¡no se eligen los parientes!). Pero allí están. También es cierto que no podemos renunciar a ellos así nomás. El mundo en que no encontramos existiendo no es el mundo de nuestros proyectos, de nuestros deseos, de nuestras posibilidades; es un mundo ya hecho por otros. Pero existiendo ya-ahí no podemos desentendernos de nuestra propia vida y dejarla de lado como algo accesorio. La cotidianidad es *ambigua*: por un lado, no la sentimos como nuestra sino que es ajena, hecha por otros, y por otro lado, es necesaria, sin ella no podemos vivir.

La existencia comienza siendo para cada uno de nosotros un *dato*, un **estar en el mundo sin una orientación evidente de sentido**. Existimos porque sí. No hay nada en las cosas que nos manifieste en forma directa el por qué de la existencia. Eso tenemos que preguntarlo. A las cosas y a nosotros mismos. ¿Aparecerá el sentido si no hacemos, si no *nos* hacemos preguntas?

1.2. Cotidianidad y estructuras

Por el simple hecho de existir estamos ya vinculados con los demás, dentro de un conjunto determinado de instituciones, de valores, de ideas. No nacemos de un repollo ni de la cigüeña: es hora ya de asumirlo. Nacemos en el seno de una familia y de una comunidad histórico-

cultural, con sus costumbres, con su lenguaje, con sus modos de vida, con sus gustos y apetencias, con sus miserias y grandezas.

No somos el punto inicial de la historia de nuestra comunidad. Al nacer recibimos de los demás todo lo necesario para dar los primeros pasos (que a veces se extienden más años de lo debido). Sólo con ese bagaje recibido de conocimientos básicos, lengua, modos de sentir y de pensar, podemos ir individualizándonos paulatinamente. Primero somos *sociales*, luego *individuos*.

Con los demás estamos vinculados por una compleja red de sistemas de reconocimiento, comunicación y simbolización, a través de los cuales somos asimilados, identificados y adscritos a un determinado grupo social y cultural. No nos relacionamos con los demás, como se dice, “cara a cara”, inmediatamente. Nuestras relaciones se hallan mediadas por esos sistemas que *estructuran* de determinada manera las formas que asumen esas relaciones. Por ejemplo: yo soy para los demás el “vecino”, el “hijo de” o el “padre de”, el “profesor”, el “amigo”, el “deudor”, etc. Y cada una de esas caracterizaciones viene estructurada por formas de relacionarse: no es lo mismo saludar a un vecino que a un profesor, no son las mismas palabras las que usamos con un deudor o con un amigo. La relación con mi hijo es sustancialmente diferente a la relación con mi jefe de trabajo. Y siempre somos algo de eso para los demás, y los demás lo son para nosotros. Esa estructuración de nuestras relaciones son las tan mentadas **estructuras**. Las estructuras no son cosas visibles ni son elementos ajenos a la vida de las personas: **son la concreta forma de relacionarnos con los demás según las pautas establecidas culturalmente para cada rol**.

Eso quiere decir también que ya en las más elementales relaciones con los demás estamos asumiendo formas históricas y culturales que no inventamos nosotros, que hemos aprendido de los demás, y que no siempre son correctas o buenas. Allí es donde residen los principales obstáculos al cambio. Pues por más buena voluntad que tengamos ante alguna persona, siempre estaremos pautados a relacionarnos con ella de la manera como lo hemos aprendido y asimilado culturalmente. Y si no, veamos nuestra experiencia de relación, por ejemplo, con las empleadas domésticas. ¿Cuántas estructuras, cuántas formas estructuradas, se interponen en esa relación? Mezcla de “servidumbre personal”, “criada”, “alguien de la familia”, “trabajadora”, etc. Por nosotros pasan varios siglos de historia humana en donde la relación de dependencia de algunas personas con respecto a otras, se han ido estructurando en formas de tratamiento más o menos lastradas por el egoísmo o la miopía antropológica. ¿Hasta qué punto somos responsables de esas estructuras? ¿Hasta qué punto podemos desconocerlas como si no fueran propias?

Lo cierto es que el hombre no puede entenderse a sí mismo en forma aislada. El hombre es un **ser-en-relación**, y esas relaciones se hallan **estructuradas**. Cualquier planteo acerca de su libertad o de su responsabilidad debe partir de este dato primero. Este es el **carácter social e histórico** de la existencia humana.

1.3. Cotidianidad y condicionamiento

La vida cotidiana es la redundantemente de todos los días, como dice José Luis Aranguren¹: la habitual, aquella en la que estamos como “instalados”. Se vive en cotidianidad cuando la vida se convierte en costumbre sin sorpresas. Por eso el niño, en la medida en que lo es plenamente, no tiene cotidianidad: todo para él es nuevo, único, maravilloso. Lo mismo podría

¹ L. ARANGUREN José Luis: *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*. Edit. Tecnos (2ª edic.) Madrid 1991.-

decirse del poeta o del artista, en tanto que tales. “En fin, *hace* de filósofo —filósofo de la cotidianidad— quien, ahondando en ella, sale de ella por su otro lado, atravesándola, o, lo que es igual, transmutándola en ‘re-flexión’ sobre —o bajo— ella”(Aranguren). Pero no se puede ser niño durante toda la vida, ni hacer continuamente de poeta o de artista, o de filósofo.

Vivimos todos instalados en la cotidianidad, la de cada cual. En ella nos encontramos seguros, sabemos a qué atenernos. Pensemos en un día cotidiano, en todas las acciones que realizamos *sin pensar*: levantarnos, desayunar, ir al trabajo o a estudiar, saludar a alguien, ir a la Facultad, reunirnos con compañeros o amigos, volver a la casa, comer, dormir, etc. El **automatismo** rige para todas estas acciones, las hacemos sin detenernos a meditar cada uno de sus movimientos. Por otra parte, sería imposible realizarlas todas si tuviéramos que pensarlas: hay una *estabilización* de mis movimientos por la cual *me libero* de la carga de estar planificándolos permanentemente, y libero energías para pensar otras cosas superiores. Si no se hubiera inventado el fósforo, perderíamos gran parte del tiempo diario haciendo fuego; en vez de ello, al fuego lo prendemos rápidamente y podemos dedicarnos a otra cosa. Lo mismo ocurre con la cotidianidad: la “automatización” de nuestras acciones nos permite avanzar en el día con seguridad, sin sobresaltos, y poder pensar en las cosas que requieren mayor atención. Esta es una verdad que profundizaremos: no hay liberación sin estabilización.

Pero podríamos preguntarnos si realmente aprovechamos esa estabilización de acciones para liberar tiempo para cosas importantes. Ocurre que el ritmo de la cotidianidad nos arrastra de tal manera que se nos escapa la posibilidad de hacernos “dueños” de nuestros días. Pareciera que pesa más la *estabilización* por sobre la *liberación*.

La cotidianidad “estable” conforma un *mundo familiar* para nosotros: todo en él nos es conocido, cada cosa ocupa su lugar natural, y se rige con los cánones de la “normalidad”. Lo cotidiano es un *marco de referencia*: allí encontramos las representaciones y los modos de relacionarnos con las cosas, con los demás. Esas representaciones y esos modos se hacen **rutina**: la mecanización de un estilo de vida y de las acciones le resta significado y trascendencia a todo. El mundo práctico de la cotidianidad se constituye a sí mismo en criterio de verdad y de valoración. El conjunto de las rutinas, de los lugares comunes, conforma el *ideal de lo normal*: lo que comúnmente se dice, se hace y se piensa. Quien sale de esa normalidad instituida, es a-normal. Aquí, en el criterio de “normalidad” se insertan las estrategias de manipulación: se uniforman los gustos, las necesidades, los estímulos, las respuestas.

El *mundo del “se”* (lo que se dice, se hace o se piensa) es el mundo de la **inautenticidad**. No porque se hagan o se digan o se piensen las mismas cosas que los demás: eso es inevitable y no hay que ser original para ser auténtico. Se es inauténtico cuando hacemos las cosas de una manera *porque* así las hacen los demás. Es decir, cuando no tenemos razones personales o cuando no las hemos asumido como propias. Simplemente las repetimos. La vida entonces se orienta con el ritmo de las necesidades inmediatas. O con el ritmo que impone la cultura del consumo actualmente: hoy lo “normal” es querer tener cada vez más cosas, lo último, lo nuevo. La primacía del *tener* sobre el *ser*, la primacía de la *apariencia* sobre la *realidad*, determinan un estilo de vida unidimensional (de una sola y pobre dimensión), que pone en la posesión y en el consumismo la felicidad y el sentido de la vida. En el ideal del “confort”, del “pasarla bien”, se vive sólo de las sensaciones y de la apariencia. En la cotidianidad del mundo moderno se vive de modo inmediato: en ella se oculta y se pierde lo mejor de nuestra vida en la inautenticidad y en la superficialidad.

De allí que uno de los problemas del mundo moderno sea el *aburrimiento*. No se sabe qué hacer con la vida, pues la posesión de cosas o la multiplicación de sensaciones no otorgan de por sí ningún sentido. Y de lo que se trata, en definitiva, es de *vivir con sentido*.

Un sustituto del sentido es la **ideología**. Esta es un conjunto de ideas, representaciones e imágenes que cumplen al menos tres funciones sociales: (a) otorgar una imagen de sí mismo al grupo, (b) integrarlo, y (c) motivar su accionar. En ese sentido, la ideología es algo constitutivo del hombre: es una comprensión primera, pre-reflexiva, de la realidad, propia de la cultura en la que vivimos. Dice Paul Ricoeur que una ideología es operativa y no temática: más que pensar sobre ella, pensamos (y actuamos) a partir de ella².

Pero la ideología cumple un rol negativo cuando se encuentra con el fenómeno de la *dominación*: en ese caso su función es justificar y legitimar la dominación de un grupo sobre otros. En este sentido, la ideología tergiversa la realidad, ocultando la verdad de las relaciones humanas. Ahora bien, el aspecto reiterativo de la cotidianidad, ya lo hemos visto, al uniformar los gustos y las necesidades está favoreciendo a determinados intereses, a determinada forma de organizar la sociedad, a determinados grupos a los que conviene esa rutinización de la vida. De tal manera que, las ideas, representaciones e imágenes de *lo normal* son en su mayoría justificaciones o legitimaciones del estado de cosas: “así debe ser”, “así fue siempre”, etc. ¿Nos hemos preguntado a quiénes beneficia esta particular forma de organizar la sociedad, esta cotidianidad? ¿Nos hemos preguntado quiénes tienen interés en que no se cambie la forma de vida actual? ¿Nos hemos preguntado, en fin, si estamos conformes con la vida que llevamos, si tiene algún sentido o simplemente la vivimos “como venga”?

El automatismo, la rutina, la inautenticidad y la ideología ponen en crisis la idea de libertad. ¿Hasta qué punto somos libres? ¿Hasta qué punto somos responsables de lo que hacemos? ¿En qué medida somos “dueños” de nosotros mismos? ¿No estamos demasiado condicionados por la cotidianidad? ¿Podemos escapar de ella? Desde esta perspectiva de condicionamiento la cotidianidad se nos presenta como la **totalidad de lo dado**. Es una *totalidad*, es un conjunto integrado de aspectos, en donde todo encuentra su significado preciso; fuera de esa totalidad, no entendemos las cosas. Pero además, es una totalidad de *lo dado*: son las cosas recibidas a través de nuestra cultura, son los aspectos que ya están dados sin más, no son creados por nosotros individualmente. Si nuestra vida fuera sólo esto, ni siquiera podríamos darnos cuenta de ello. Pero el sólo hecho de *darnos cuenta* de nuestra cotidianidad implica ya el haberla superado.

² RICOEUR Paul: *Ciencias e Ideología* en “Ideas y valores”, N° 42 y 45, 1973-1975, pp.100-103.-

2. Superación de la cotidianidad

2.1. Ruptura de la cotidianidad

En la vida cotidiana nos encontramos a veces con una serie de situaciones que rompen el “ritmo normal” de los acontecimientos. Existen “vacíos”, situaciones imprevistas que se sustraen a la marcha “normal” de nuestra vida. Los fracasos y contingencias de la vida nos muestran un ámbito de fragilidad que no controlamos. En esas circunstancias, la confianza absoluta e ingenua va perdiendo su consistencia. La experiencia directa o indirecta del dolor, del fracaso, de la muerte, de la falla... nos enfrentan a una serie de **situaciones límites** que no podemos modificar a pesar de nuestros deseos. Son situaciones permanentes, fundamentales, de las que no podemos salir y que no podemos cambiar, que nos enfrentan con los límites de nuestra existencia. Dice Karl Jaspers:

En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérmolas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser³.

Ocurre como si después de tanto estar familiarizados con ciertas cosas y personas, de pronto se nos tornan extrañas y empezamos a dudar de la bondad de lo existente. ¿Quién no ha perdido el sentido de todo ante una experiencia de dolor, propio o de un ser querido? ¿O ante la muerte de alguien cercano, no nos preguntamos si vivir tiene algún sentido? ¿Y esa sensación que nos acompaña permanentemente de no haber hecho todo lo que hubiéramos podido, que Jaspers llama *culpa*? En esas situaciones, las cosas pierden su significado inmediato: nos encontramos ante el sinsentido y la irracionalidad de lo existente. Nos sentimos como náufragos en medio de las cosas que se nos escapan, se nos ocultan en su ser profundo: el orden existente entra en cuestión ya que nada aparece con fundamento, como digno de confianza.

En todo momento tiene el hombre que descubrir, mirándose a sí mismo o sacándolo de su propio fondo, lo que es para él certeza, ser, confianza, pero esa desconfianza que despierta todo ser mundanal es como un índice levantado. Un índice que prohíbe hallar satisfacción en el mundo, un índice que señala a algo distinto del mundo⁴.

³ JASPERS Karl: *La Filosofía*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 77), Bs. Aires 1979, 10ª reimpresión. Pág.17.-

⁴ JASPERS: *Ibíd.* pág. 19.-

Del mismo modo como en las situaciones límites, nos pasa con la **duda** y con el **asombro**. La duda abre el campo de lo teórico. Nuestro trato cotidiano con las cosas es primeramente *práctico*: las usamos, sabemos cómo usarlas y no nos preguntamos mucho sobre lo que son. Pero, ocurre que en algún momento también se rompe esta familiaridad con el uso de las cosas, ya sea porque dejan de funcionar como deben, ya sea porque simplemente nos “entra la duda” de lo que son. En ese momento, nos hacemos preguntas acerca de las cosas, dudamos sobre su uso y sobre su ser. Nace allí la actitud *teórica*, especulativa. Y nuestro conocimiento nace, en principio, como conocimiento de una ignorancia: no sabemos lo que son realmente las cosas cotidianas.

Estábamos tan seguros en el mundo cotidiano, andando entre las cosas y usándolas y, de pronto, la mirada utilitaria se cubre de sombras: nos asombramos y comprendemos que las cosas no son sólo para nuestra utilidad, sino que además son en sí mismas. Entonces, las *admiramos*: las miramos con detenimiento, les prestamos atención, las *des-cubrimos* en lo que son. Ante esa actitud interrogatoria de la duda, el asombro o la admiración, la cosa se muestra en su verdad (primer sentido de verdad, *a-létheia*: lo des-cubierto)⁵.

Platón y Aristóteles dijeron que la filosofía nace del asombro, de la admiración. Platón (427-347 a.C.), en su diálogo *Teetetos*, hace decir a Sócrates: “Lo propio de los filósofos, amigo, es eso que experimentas: estás lleno de admiración. La admiración y no otro es el comienzo del filosofar” (*op.cit.* 155d), y Aristóteles (384-322 a.C.) sostiene en la *Metafísica*: “Fue la admiración la que en principio, como ahora, movió a los hombres a filosofar” (*op.cit.*, 982 b, 12).

Esta admiración, este prestar atención a los seres que nos rodean, tuvo en la Edad Media, una fuerte motivación en la *conversión a Dios* y en la *hermenéutica (interpretación) de las Escrituras*. Cristianos, judíos y musulmanes hicieron filosofía, se preguntaron por el sentido, desde su necesidad de comprender la Palabra que Dios había dado a los hombres y desde las exigencias éticas que implicaba la conversión a esa Palabra.

En América Latina, hay otra forma más frecuente de ruptura de la cotidianidad: la interpelación o **pro-vocación del otro**. Siempre que alguien nos dirige la palabra exige de nosotros reconocimiento. Cuando la palabra del otro irrumpe en nuestra cotidianidad, nos habla desde un más allá no previsible. Por eso es precisamente la pro-vocación (en sentido literal, el llamar o hablar delante) de un “otro”. Y en América ese otro habla pidiendo justicia: ése es el reconocimiento que exige su palabra. Cuando en la calle un niño interrumpe nuestro ensimismamiento y nos dice “tengo hambre”, “dame algo”; o cuando simplemente nos extiende la mano, nuestra cotidianidad se rompe, el orden de nuestras seguridades burguesas tambalea. Aunque pretendamos incorporar esas interpelaciones al paisaje de nuestra cotidianidad, siempre tendrán el carácter de imprevisibles, no manejables del todo. Siempre incomodarán por su exigencia de reconocimiento y de justicia, aun cuando sólo sea un “prestame atención”. Quien habla se muestra como indigente, como pobre: pide que se lo escuche. Entre nosotros además, ese que nos habla pide justicia, un mejor reparto de los bienes. Ruptura ética de la cotidianidad, la provocación del pobre será origen privilegiado de la filosofía y de la vida en autenticidad.

Cuando detenemos el ritmo normal de la vida y nos preguntamos por algo, abrimos un *horizonte de posibilidades*. Esto es: frenamos nuestras reacciones espontáneas ante las cosas, acumulamos energías y creamos disponibilidad en nosotros. En semejante disponibilidad, la acción futura *se proyecta*, se lanza hacia delante, se organiza estratégicamente y, frente a nuevas circunstancias, las cargas disponibles, manejadas con sujeción a plan, serán respuestas racionales y no reflejos. Esta capacidad de *detenerse ante* las cosas, ponerse a distancia de

⁵ Cfr. CASAS Manuel Gonzalo: *Introducción a la Filosofía*, ed. Gredos, Madrid 1967. Lección V y Lección VI.-

ellas, dejarlas *frente a* nosotros (como objetos, *ob-jectum*: lo que está puesto enfrente), abre otro espacio para la acción: el de las posibilidades.

2.2. Horizonte y criticidad

La ruptura con el orden cotidiano llevada a cabo por las situaciones límites, la duda, el asombro, la admiración, la interpelación del pobre, hemos dicho, abre un **horizonte** de posibilidades y fundamenta la crítica al orden dado. El *horizonte* es la línea de fondo que limita nuestro campo visual; pero al limitarlo, lo constituye, y desempeña por ello una función positiva. Sin horizonte, no podríamos organizar nuestro campo visual, no habría ni “cerca” ni “lejos”, y difícilmente podríamos simplemente ver las cosas. “Las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre”⁶.

Al igual que el horizonte visual, tenemos un horizonte *mental* que limita y constituye lo que pensamos. Cuanto más amplio sea ese horizonte, más serán las posibilidades de nuestro pensamiento. Pues bien, la ruptura con la cotidianidad *abre* ese horizonte, lo amplía: nos hace superar el mundo de lo inmediato, de horizonte estrecho.

El horizonte que se abre tiene una *dimensión temporal*: nos permite captar lo presente en el seno de un proceso, esto es, como producto de un pasado y como condición de posibilidad de un futuro. Esto es superar la inmediatez de lo dado, desacralizar las estructuras actuales, entenderlas fundamentalmente como producto histórico y, por ello, obra humana. Quien piensa que “las cosas son así como son” y nada más, tiene un horizonte mental fijo en el presente. Pero el presente es el punto en que se encuentran pasado y futuro: lo realizado en el pasado decanta en lo actual y abre posibilidades para seguir actuando. Por ejemplo: nuestra asistencia a la Universidad no es casual o sin explicación, sino que es producto de opciones realizadas en el pasado, como el haber asistido a la escuela, el esfuerzo de nuestros padres o la propia decisión de estudiar una carrera (muchas veces, la presión social); y a su vez, nuestra asistencia a la Universidad abre posibilidades que no se darían de otra manera: el obtener un título profesional, acceder a determinados puestos de trabajo, o también ser un “desocupado con título”. Esto no desmerece otras posibilidades, sino simplemente señala que son distintas. En suma: quien toma la decisión de estudiar en la Universidad (o cualquier otra decisión importante) es porque tiene un horizonte más amplio que aquél que sólo vive “a lo que venga”. Es alguien que tiene un *proyecto de vida*, una idea global de lo que quiere hacer con su vida.

El horizonte tiene también una dimensión que podríamos llamar *espacial*: permite comprender a lo actual como un punto en relación con otros. Las cosas no suceden “puntualmente”, sino estructuralmente. No hay acciones aisladas en sentido absoluto. Toda acción tiene su circunstancia y sus consecuencias. Hegel (1770-1831) pondrá el ejemplo de un incendio que toca sólo un punto de la madera, pero que por la “universal naturaleza de ese punto” se expande a través de sus múltiples conexiones⁷. Zubiri (1898-1983) insistirá en la “respectividad de lo real”: cada cosa, cada nota de cada cosa es “intrínsecamente respectiva en y por sí misma a todas las demás, de modo que no es lo que es en su concreta realidad sino en respectividad con ellas”⁸.

⁶ ZUBIRI Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Nacional, Madrid 1981 (8ª edic.). Pág. 156.-

⁷ HEGEL G.W.F: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Ed. de K.H.Iltting, Traducción de Carlos Díaz. Ed. Libertarias/Prodhufi. Madrid 1993. Pág. 422.-

⁸ ZUBIRI X.: *Sobre el Hombre*. Edic. de Ignacio Ellacuría. Alianza editorial. Madrid 1986. Pág. 44.-

Quien tiene horizonte amplio percibe esta respectividad de la realidad y entiende las cosas en relación unas con otras. Por el contrario, nuestra experiencia reciente en Santiago del Estero nos enseña cuán estrecho es el horizonte de los funcionarios de gobierno cuando no ven que al “desviar” fondos públicos para uso particular, se muere un niño o un anciano (por falta de debida atención en un hospital o en un comedor).

En suma, la ruptura de la cotidianidad mediante las situaciones límites, la duda, el asombro, la admiración o la pro-vocación del otro, abre el horizonte de posibilidades por el que superamos la inmediatez de lo dado. Así se hace posible la **crítica**. Ser crítico no significa ser negativo simplemente. Ser crítico es percibir la doble dinámica de la vida: la cotidianidad como totalidad de lo dado y la permanente superación de esa cotidianidad mediante la apertura de nuevos horizontes. Sin la cotidianidad perdemos la base segura de nuestras acciones; pero sin la criticidad nos estancamos en la repetición automática o refleja de actos que realizamos sin pensar.

La criticidad, como continúa autosuperación, supone entender el carácter radicalmente histórico del hombre, el cual no sólo se desarrolla en el tiempo sino que es historia, *historicidad*; supone entender a la realidad como esencialmente *dinámica* y no estática; y supone entender a la acción humana como *praxis*: permanente auto-realización del hombre, pues nada de lo que hacemos o dejamos de hacer es indiferente para la constitución de nuestro ser.

Con la criticidad nace también la **autenticidad**. “La autenticidad comienza con el distanciamiento crítico frente a lo dado en cuanto emergencia de una conciencia aniquiladora de las ‘evidencias’ y las ‘causas naturales’, en cuanto cuestionamiento del ‘orden normal existente’ y la asunción personal de la propia vida en sus determinaciones y posibilidades”⁹. Romper con el orden dado no ocurre sin desgarramientos, conflictos, angustia o soledad. Percibir los límites de lo humano, su ambigüedad necesitada de interpretación, es salirse del entorno convencional y superficial de la cotidianidad. Ser auténtico, en definitiva, consiste en la honesta y permanente **búsqueda del sentido** de las cosas y de la vida misma, en función de una **praxis de humanización**.

⁹ RODRIGUEZ E.: *Introducción a la Filosofía -perspectiva latinoamericana-*. Edic. USTA, Bogotá 1988. Pág.70.-

3. Especificidad de la Filosofía

3.1. La Filosofía: inquietud por el sentido

La superación de la cotidianidad, la búsqueda del sentido, la vida en autenticidad: he ahí los rasgos que caracterizan a la filosofía. Esto implica, por lo pronto, que lo que llamamos filosofía es algo mucho más cercano a nosotros que lo que imaginábamos. Tiene que ver con la vida concreta y diaria de cada uno.

El vocablo filosofía tuvo en sus orígenes el sentido de nombrar a una actitud de búsqueda humilde del sentido. En efecto, la palabra quiere decir etimológicamente “amor al saber”. Viene de dos voces griegas: philía y sophía. Y según una tradición, se dice que la palabra fue acuñada por Pitágoras (580-496 a.C.). Este se encontró con que sus antecesores, los hombres que se dedicaban a investigar la naturaleza de las cosas eran llamados y se hacían llamar “sabios” (sophoi). Pero de sí mismo dijo que no era tal, sino filó-sofo: buscador de la sabiduría, más que poseedor de ella. Sólo Dios merecería el nombre de sophós, sabio, pues sólo El tiene el sentido total de las cosas; el hombre trata de adquirir un saber que no consigue jamás plenamente. El filósofo contemporáneo Karl Jaspers comenta así esta característica de la filosofía:

La palabra griega filósofo (‘philósophos’) se formó en oposición a ‘sophós’. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquél que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y todo respuesta se convierte en una nueva pregunta.

Pero este ir de camino —el destino del hombre en el tiempo— alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos levantados momentos. Esta plenitud no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar¹⁰.

El que busca es el que reconoce que no posee. Pero ese reconocimiento de la carencia (del saber o del sentido, en este caso) es un punto de partida que contiene la dirección de la búsqueda. Decíamos antes que el conocimiento nace como saber de una ignorancia. Por eso la arrogancia o la soberbia impiden el acercamiento a la verdad: quien cree saber no puede aprender nada. De ahí que la vida teórica esté asociada con las actitudes vitales: la *humildad* está en el origen del saber, la humildad está emparentada con la verdad.

¹⁰ JASPERS Karl: *Op.Cit.* Pág. 11.-

Pero a su vez, esa verdad que se busca no es una verdad abstracta sino vital: es el sentido de las cosas, de la vida, la verdad que nos importa. Por eso Jaspers decía que la búsqueda permanente de verdad encuentra la plenitud, no en respuestas tipo “recetario”, sino en la “realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo”. Esto es, nos realizamos (hacemos nuestra propia realidad) en la medida en que se abre para nosotros ‘el ser’, el sentido de la existencia.

Y en ello se nos va la vida. Literalmente. Pues estamos diciendo que el hombre no es un ser acabado. El hombre es un ser que tiene que hacer su propia realidad, tiene que realizarse. Y no es indiferente lo que haga o deje de hacer para esa realización. Se juega su ser y su vida. Diferente es el ser de las cosas físicas, que tienen ya definida su realidad; o el ser de los animales, también definido por las características de cada especie. El hombre es el ser no definido: a partir de una base natural, recibida como posibilidad, recurso y tarea, tiene que definirse a sí mismo en la historia y en la sociedad. De ahí que su vida sea la realización o la frustración, el logro o el malogro de sus proyectos. Más adelante retomaremos esta cuestión, al profundizar en la antropología.

Baste por el momento ubicar a la filosofía como una actitud comprometida con la realización en autenticidad del ser del hombre. Es una actitud de esfuerzo y de tensión: es la actitud de no conformarse con la apariencia de las cosas, con el ritmo de la cotidianidad, para penetrar en búsqueda de los sentidos ocultos a simple vista. Si hoy no nos dice mucho la expresión “amor a la sabiduría”, traduzcamos ‘filosofía’ por: **inquietud por el sentido**, y entenderemos mejor su significado. Todos, de una manera u otra, en algún momento de nuestra vida, nos in-quietamos (no nos quedamos quietos, tranquilos) por encontrar un sentido a las cosas y a nuestro vivir. Esa inquietud es la filosofía, en una primera aproximación, como actitud filosófica.

3.2. Filosofía y Ruptura

Es ya clásica la distinción realizada por Karl Jaspers entre origen y comienzo de la filosofía. El **origen** es la fuente permanente desde donde surge la interrogación filosófica. **Comienzo** es el momento de la historia en que el hombre ha incursionado en la aventura filosófica.

El origen de la filosofía se encuentra en aquellas experiencias como las situaciones límites, el asombro, la duda, la interpelación del otro, en la que se produce una ruptura con la cotidianidad, se amplía nuestro horizonte y surge entonces la interrogación por el sentido propia de la filosofía. La proximidad de la muerte en una situación desesperada, el asombro y la profunda emoción ante una obra de arte, la llamada del otro con su inocultable indigencia, son experiencias abrumadoras que nos alejan de nuestro habitual trato con las cosas y nos motivan a reflexionar sobre el sentido (del mundo, de la vida, de la justicia).

Se trata de experiencias por las que todos, en un momento u otro, atravesamos. De allí que esta inquietud por el sentido que llamamos filosofía, antes que una actividad académica o profesional, es una dimensión constitutiva de la vida humana. De manera que, como dice Jaspers, “es imposible escapar a la filosofía”, porque es imposible escapar de nuestra inquietud por el sentido.

Como la filosofía es indispensable al hombre, está en todo tiempo ahí, públicamente, en los refranes tradicionales, en apotegmas filosóficos corrientes, en convicciones dominantes, como por ejemplo en el lenguaje de los espíritus ilustrados, de las ideas y creencias políticas, pero ante todo, desde el comienzo de la historia, en los mitos. No hay manera de escapar a la filosofía. La cuestión es tan sólo si será consciente o no, si será buena o mala,

*confusa o clara. Quien rechaza la filosofía, profesa también una filosofía, pero sin ser consciente de ella.*¹¹

Es por eso que aunque no seamos “filósofos” en el estricto sentido de la palabra, existe una actitud filosófica inherente a la condición humana y que emerge precisamente en esas experiencias de ruptura que son el origen. Los filósofos se ocupan de traducir esa experiencia y esa inquietud por el sentido en una formulación teórica y sistemática.

La filosofía no es un mundo de abstracciones etéreas. Está íntimamente vinculada con el humano ser-en-el-mundo y con la vocación de sentido del hombre.

La inquietud por el sentido acompaña al hombre desde los comienzos de la humanidad. Las más remotas manifestaciones de vida humana muestran huellas indelebles que testimonian esta inquietud. Sin embargo, la pregunta por el sentido, asumida como un esfuerzo sistemático, data del siglo VII antes de Cristo. Y aquí ya tocamos la cuestión del comienzo histórico de la filosofía. Esta comienza en la región de Jonia, en colonias griegas del Asia Menor, y el primer filósofo del que se tiene noticias es Tales de Mileto. Tales elaboró una respuesta más o menos acabada -tal vez una nueva pregunta- acerca del sentido del universo. Sospechó que ese sentido consiste en que la naturaleza (φύσις: physis) se compone estructuralmente de agua, como principio (ἀρχή: arjé) constitutivo de todas las cosas.

Junto con Tales surgió un grupo de filósofos conocidos como los “físicos” ya que se ocupaban de desentrañar el sentido de la “physis”, que en griego significaba la fuente originaria de todas las cosas, aquello de donde “nacen” (y por eso los latinos traducirán como “naturaleza”), el proceso de surgir y desarrollarse. Pero no nos confundamos. No se trataba de “físicos” en el sentido de la ciencia moderna. Estos hombres no buscaban “leyes” que expliquen el comportamiento de la naturaleza. Simplemente se preguntaban por el sentido de la misma.

3.3. Niveles de la filosofía

Pero antes de que surgieran los filósofos jónicos ¿cómo expresaba el hombre su inquietud por el sentido? Sucede que la filosofía sistemática no es la única expresión humana que la recoge. Antes que ella están las *cosmogonías* y los *mitos* que constituyen también caminos igualmente válidos en la búsqueda del sentido.

Progresivamente el mito será sustituido por el despliegue del *logos*, otro vocablo griego que significa a la vez ‘razón’ y ‘lenguaje’, y las interpretaciones del universo irán adquiriendo un perfil más o menos racional, sin despojarse definitivamente del ropaje mítico. Ni el mito prescindía completamente del logos, ni el logos logró despojarse de sedimentación mítica. Mito y logos no constituye una oposición insuperable, sino que se hallan en un permanente diálogo enriquecedor.

Pero además del mito existen otras expresiones culturales que buscan satisfacer el ansia humana de sentido y que constituyen otros “niveles” de reflexión distintos de la filosofía, pero que se encuentran próximos a ella. Nos referimos, entre otras, a los **filosofemas**, expresiones de la cultura humana que además del mito incluyen a la religión y al arte, y que constituyen también un esfuerzo con que el hombre se abre a la comprensión de las cosas. También encontramos aquí a la **sabiduría popular**, que se presenta como un fondo inagotable de sentido sedimentado en refranes, coplas, poesías, por los que el pueblo, anónimamente, se expresa desplegando una sabiduría de vida que nutre y alienta nuestra comprensión del mundo.

¹¹ JASPERS Karl: *Op.Cit.* Pág.11.-

Es a estos niveles de reflexión próximos a la filosofía a los que se refiere Jaspers cuando dice que la filosofía “está todo el tiempo ahí, públicamente”, y no a la filosofía sistemática.

3.4. Filosofía y Ciencia

Es frecuente el error de asociar a la filosofía con la ciencia. Ambas constituyen modos del conocimiento humano que, unidos en su comienzo en la Grecia antigua, hoy son radicalmente distintos. La ciencia, tal como la comprendemos hoy, es un producto de la modernidad occidental, cuando a partir del siglo XVI, hombres como Copérnico, Galileo y Newton se entregaron al esfuerzo de encontrar “leyes” que explicaran el comportamiento del universo y que pudieran ser experimentalmente verificadas y matemáticamente formuladas. Mario Bunge, epistemólogo argentino, ha definido a la ciencia como “un conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible”¹².

Tal vez las diferencias más sobresalientes entre filosofía y ciencia surgen de la *exactitud* y *verificabilidad* de esta última. La ciencia busca expresarse en un lenguaje exacto, libre de ambigüedades. Es por eso que la ciencia recurre a la formulación matemática, en la cual cada expresión es estrictamente *unívoca*, es decir, posee una y sólo una significación.

*El lenguaje científico constituye una condición para el logro de la objetividad en ciencia. Por ser informativo, unívoco, emotivamente neutro y exacto, posibilita la comprensión eliminando la subjetividad en la enunciación y en la decodificación.*¹³

Esta pretensión en filosofía no es posible. Al ponerse en juego cuestiones de sentido, la filosofía se mueve en el plano de expresiones de significación múltiple, al decir de Ricoeur, que reclaman una interpretación, aún más, dan lugar a interpretaciones opuestas, en pugna, cada una de las cuales despliega una ilación de sentido que habita en el símbolo.

La ciencia busca verificar sus hipótesis. Las hipótesis se verifican con la observación y el experimento. Una hipótesis verificada se convierte en “ley científica”.

La filosofía, por el contrario, en cuanto está atenta a la cuestión del sentido no puede verificar -al menos experimentalmente- sus formulaciones, ya que no se trata de cuestiones observables ni manipulables en laboratorio. ¿Significa esto que las afirmaciones filosóficas no son verdaderas? En absoluto. La filosofía cuenta con una verdad de otro orden que el de la ciencia. Es una verdad del orden del sentido, mientras que la ciencia sostiene una verdad del orden del objeto.

Para la ciencia una proposición es verdadera en tanto es un enunciado declarativo formulado por un sujeto acerca de las determinaciones de un objeto, observables y verificables. La experimentación con el objeto va a obrar de patrón para decidir la verdad o falsedad del enunciado.

En la filosofía la verdad va a operar como una apertura del sentido que acontece en el plano del lenguaje. La verdad es entendida como un sentido que emerge desde su ocultación y se muestra. El término ‘verdad’ en lengua griega se decía *alegeia* (*aletheia*) que justamente significa “des-ocultación”, salir de lo oculto, des-velarse.

¹² BUNGE Mario: *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte editores, Buenos Aires 1985. Pág. 9.-

¹³ DIAZ Esther y HELER Mario: *El conocimiento científico: hacia una visión crítica de la ciencia*, Eudeba, Buenos Aires 1989. Pág. 23.-

Para Hans-Georg Gadamer, filósofo alemán contemporáneo, existe una forma de verdad fuera y más allá de la ciencia, en el arte, en la historia y en la filosofía. Se trata de una verdad no ya entre un sujeto y un objeto, sino de una “experiencia de la verdad” que no es posible en el campo de la ciencia.

De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica.¹⁴

Se trata de una verdad no verificable científicamente porque acontece como apertura del sentido. Pero esta apertura se da siempre en diálogo con una tradición que nos constituye. Una tradición que se expresa como lenguaje, como un juego de preguntas y respuestas entre nosotros y los textos, que nos reenvía al pasado, un verdadero diálogo entre vivos y muertos. La tradición nos habla por sí misma. Toda filosofía surge a partir, hacia y contra la tradición. Por eso hacer filosofía es de algún modo retomar el curso de la historia de la filosofía y de la historia de la humanidad. Aún cuando hubo algunos filósofos que, como Descartes (siglo XVII), intentaron a conciencia echar por tierra una tradición vigente, no hicieron otra cosa que dialogar con ella. Si la filosofía es la inquietud por el sentido, la tradición nos entrega un sentido en permanente actualización. Tradición viene de tradere: entregar.

Aún cuando las preocupaciones filosóficas están orientadas hacia problemáticas actuales, siempre la tradición tiene algo que decirnos. Y el decir de la tradición surge de la interacción, del juego entre nuestro mundo y el pasado. Mejor aún, el sentido se constituye en la conversación entre nosotros y una tradición que nos habla a través de los textos. En esa conversación, en ese juego de preguntas y respuestas, acontece la verdad como apertura del sentido. La conversación pone en emergencia un sentido, un universo de significaciones. La verdad es entonces experiencia de la verdad. No se da como relación entre un sujeto y un objeto, sino como una interacción entre nuestro mundo y el pasado que nos habla. La verdad es la apertura de un sentido que me transforma y del que no soy totalmente dueño.

3.5. Dimensión ética de la filosofía

La filosofía, como toda otra actividad humana, tiene una dimensión ética. ¿Qué significa esto de la ‘dimensión ética’?

Cabe aclarar que la palabra *dimensión* tiene que ver con ‘mensura’, con ‘medir’. La realidad humana no puede ser definida como un objeto que estuviera delante de un sujeto. De-finir es establecer los fines, los límites de algo, para percibirlo en su totalidad. Eso no es posible con el hombre. Su carácter de *misterio* (algo no del todo objetivable, que nos involucra y es sólo cognoscible por aproximaciones sucesivas) y no *problema* (algo que tenemos ante nosotros, podemos rodearlo, definirlo y resolverlo), nos señala un camino en la forma de conocerlo. Es un camino de aproximación, por caracterizaciones no totalizadoras ni excluyentes. En ese marco hablamos de las dimensiones del hombre: son aquellos aspectos de su vida que miden su realidad, que le dan la medida de su ser. Así, para entender lo que es el hombre -y que estudiaremos con más profundidad en el módulo III- hablamos de tres dimensiones fundamentales: social, individual e histórica. Hay muchas más, pero esas serían las fundamentales.

¹⁴ GADAMER Hans-Georg: *Verdad y Método*, ediciones Sígueme, Salamanca 1977. Pág. 24.-

Ahora bien, aquí hablamos de las dimensiones de la filosofía en tanto que actividad humana. Y queremos destacar dos, sin que ello implique desconocer que existan otras dimensiones: la dimensión ética y la dimensión histórica. De esta última, venimos hablando casi desde el principio, y ampliaremos su caracterización en el próximo módulo.

La dimensión ética de la filosofía hace referencia al carácter de compromiso con la realidad que asume el hombre que filosofa, en tanto es partícipe de esa realidad que busca entender y no un mero espectador¹⁵. La pregunta por el sentido de la realidad no queda sin consecuencias en la vida del que se pregunta, ni tampoco en la vida de los que lo rodean. El sólo hacernos la pregunta implica un cambio concreto en la forma de vida.

El carácter ético del filosofar puede expresarse dentro de la filosofía de diferentes modos. Hay, por un lado, una eticidad de la filosofía relativamente autónoma: es autónoma, en cuanto pretende la verdad con la metodología y exigencias propias de un saber teórico: eso es el *régimen interno* de la filosofía; pero es relativa, en cuanto la verdad lógica tiene como punto de partida, como criterio de verificación y como instancia última y trascendente, la realidad histórica: eso es el *régimen externo* de la filosofía. En su régimen interno, lo ético es buscar la verdad con honestidad intelectual, respetando los métodos y niveles propios de la filosofía. En su régimen externo, lo ético es asumir conscientemente la función que desempeña la teoría que se elabora en la situación histórica que se vive.

Por otra parte, como la filosofía es una búsqueda de sentido desde una situación histórica determinada, guarda siempre una relación intrínseca con la rectitud ética históricamente situada. Esto es, el que filosofa buscando el sentido, no puede ser incoherente y vivir de cualquier manera. Precisamente, busca racionalmente el sentido de la vida para no vivir “a lo que venga”. La filosofía no es lo supremo como saber, ni el saber es lo supremo; por ende, todo filosofar está ordenado éticamente a la tarea histórica de humanización: hacernos más hombres junto a los demás hombres en un marco de justicia y apertura a lo Trascendente.

Aparecen así inseparables el *logos* (la razón, el pensar, la teoría) y el *ethos* (el modo de vida). La dimensión ética de todo filosofar se abre radicalmente con la misma opción por la búsqueda de la verdad, no sólo en el ámbito restringido de los “problemas éticos” sino en todos los otros ámbitos, como una “forma” que impregna todo filosofar. La verdad buscada (el sentido) es el todo; pero el todo no es solamente logos. En el logos aparece esa verdad como fundamento de la acción y de su plenitud.

Condiciones del filosofar ético

La pregunta filosófica y el discurso que procura dar cuenta de ella, arrancan siempre de un “dejarse cuestionar” por la realidad, que a lo largo de la historia tuvo varias modalidades. Ya lo vimos: fue la capacidad de asombro y admiración para los griegos, la conversión a Dios para los medievales, la duda metódica para los modernos, las situaciones límites para el hombre contemporáneo, etc. En América Latina, la pregunta nos puede venir por el horror o la esperanza, el escándalo frente al rostro del oprimido, o la explotación, o la violencia, o la miseria: es la *interpelación del otro* el principal origen de la filosofía entre nosotros. Por eso, hay una actitud de entrada en el hombre que filosofa, que es la sensibilidad ante esa realidad de opresión: dejarse cuestionar por la presencia incómoda del otro que pide justicia.

¹⁵ Cfr. ELLACURÍA Ignacio y SCANNONE Juan Carlos, compiladores (Equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica): *Para una filosofía desde América Latina*. Edic. de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1992. Especialmente ver *Dimensión ética de la filosofía latinoamericana (Documento de Trabajo)*.

No basta decir que el filósofo está siempre ubicado en una cultura, una sociedad, un momento histórico, un horizonte intelectual, etc. Se plantea, como exigencia ética del filosofar y condición para el mismo, que el filósofo **tome conciencia** de su manera de ubicarse:

- ☐ frente a la realidad que se nos da como totalidad (mundo objetivo, hombre en sociedad, Dios), que se da como originaria, originante y normativa para el hombre activamente dócil a ella;
- ☐ frente a la situación en la cual está inmerso, la cual abarca no sólo la situación propia suya que le viene por el hecho de estar ligado con los suyos a responsabilidades concretas,; sino también la situación global del “proyecto” histórico de la humanidad en el momento en que vive.

Ese esfuerzo de ubicación conciente en la situación tendrá que determinar a ésta como producto, resultado de una historia; por lo tanto es imprescindible hacer memoria del proceso que la produjo. Aquí cobra importancia la Historia como ciencia auxiliar para la búsqueda de sentido.

Tareas de la filosofía

Cualquier filosofía debe explicitar reflexivamente y determinar concretamente su dimensión ética en sus momentos *crítico, creador y prescriptivo*

Momento crítico

- 1) De las **Ideologías**: *“La filosofía se entiende a sí misma como la dimensión teórica de una práctica humana, frente a la que ha de tener una posición crítica desideologizadora, por ejemplo, denunciando cuáles son los mecanismos e ideologías que mantienen y justifican las relaciones de opresión, o la ‘racionalidad’ que las respalda o que se abstrae de ellas. La crítica nos hará analizar y desmontar ciertas visiones distorsionadas, como, por ejemplo, las que limitan al hombre en su ser económico-político y reducen la naturaleza a ser un simple recurso económico”¹⁶.*
- 2) De las **realizaciones históricas**: la filosofía debe juzgar el presente como un todo, y en él, la dirección dominante de la acción humana, atendiendo a la complejidad y ambigüedades de lo histórico. Por eso, estará atenta a desacralizar toda realización histórica como limitada, ambigua y perfectible, para no instalarse en ella a modo de un “paraíso terrenal” definitivo.
- 3) De **sí misma**: El filósofo tiene que saber desde dónde habla, cuáles son sus propias ideologías, su horizonte cultural; y por eso la filosofía ha de revisarse críticamente a sí misma.

Momento creativo

- 1) Del **sentido**:

El quehacer filosófico no debe quedarse en la crítica; para ser ético exige simultáneamente incorporarse al proyecto histórico global de la humanidad, manteniendo una funcionalidad de servicio a las otras actividades que impulsan el mismo proyecto y promoviendo la trascendencia de la vida y

¹⁶ *Ibíd*, pág. 26.-

verdad de la historia; se convierte así la filosofía en una función creadora de sentido en el devenir histórico, constituyendo los datos en su integralidad dialéctica como realidad. La filosofía debe contribuir a relanzar filosóficamente la praxis contraria a la deshumanización, la que busca el bien-estar integral de las personas y de los pueblos. Esta reflexión creadora partirá de la inteligencia de los efectos negativos (masa excedente, naturaleza destruida, Dios funcional, etc.), e igualmente de los hechos y situaciones que hayan generado vida en nuestra historia, y proyectará así una antropología y una teoría de la realidad que expliquen y critiquen, acompañen y orienten, provoquen y animen una práctica humanizadora; será así una tarea que tiene en cuenta el para qué responsable de la filosofía, su destinatario y su función humanizadora y social.¹⁷

2) De **los valores**: la propia ética de la filosofía como tarea exige de ésta una búsqueda irrestricta de la “verdad real”, y no primaria ni últimamente de la verdad lógica, intrínseca a las teorías o sistemas. Esa verdad real se presenta al hombre no sólo como el “ser” de las cosas, sino también como un “bien” ofrecido para la realización de la vida.. En ese sentido, la filosofía ayudará a descubrir y crear los valores, aquello que vale la pena de ser asumido, recuperando la memoria, identidad y conciencia de las comunidades humanas para fortalecer el núcleo identificador de la propia cultura en orden a una más plena humanización.

Momento prescriptivo

1) De las **opciones**: la filosofía debe concretizar la verdad que busca. El grado de conocimiento o de conciencia que alcancemos en un determinado momento, *prescribe* cuáles son las opciones prácticas que hay que tomar y por qué. Esto implica una coherencia entre teoría y praxis. Siempre actuamos y pensamos desde opciones previas: lo que la filosofía posibilita es que esas opciones sean criticadas y asumidas racionalmente.

2) Del **quehacer**: la filosofía, como quehacer humano responsable, se concibe como un momento teórico de la práctica humanizadora global, orientada específicamente a la humanización y defensa de la vida de los hombres concretos. Dicho quehacer buscará establecer el horizonte ético del “deber ser”, que impulsa a una correcta y humana relación del hombre con los otros hombres, con la naturaleza y con Dios.

Modo de realización

Los Temas de que se ocupa la filosofía han variado a lo largo del tiempo. Comprende los *campos* generales de los cuales le corresponde a la filosofía ocuparse de suyo, y los *lugares* interpelantes que privilegia por razón de su urgencia. Entre los **Campos** propios de la filosofía podemos mencionar a la Naturaleza, la persona, la comunidad (relaciones inter-personales), la sociedad (derecho, economía, política), la cultura, la religión. El **lugar** indica el “desde dónde” se hace la vivencia y la reflexión filosófica. En América Latina, ese *lugar* no puede ser otro que la realidad del pobre o del oprimido. Esto no significa que toda filosofía tome ese único tema, o que tenga como “fuente” al pobre. Significa que toda reflexión de búsqueda de sentido, aún cuando eche mano de fuentes bibliográficas distintas, se hace desde el ámbito de vivencias más identificador de nuestra realidad y de la necesidad de humanización. En la realidad del pobre es

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 27.-

donde experimentamos la interpelación por la justicia y la liberación, es donde nos abrimos a la búsqueda del sentido con mayor profundidad que en las experiencias pequeño-burguesas de nuestro mundo cotidiano, y es allí donde encontramos los criterios para medir nuestra práctica teórica en función de la humanización.

En la realización de su tarea la filosofía usa dos **instrumentos**: categorías y métodos. Las *categorías* son los modos de hablar y de pensar la realidad, que se han decantado en una larga tradición filosófica y las que surgen al abordar nuevos problemas. Los *métodos* son los caminos que seguimos para pensar la realidad y que han estado relacionados con el concepto mismo de filosofía que tenía cada pensador. Entre los principales, cabe mencionar al método dialéctico, al analítico, al fenomenológico y al hermenéutico. En América Latina, algunos filósofos hablan de un método *analéctico*, que asume lo fundamental de los anteriores, pero permaneciendo abierto a la interpelación del otro, que viene siempre de afuera de todo sistema, como novedad.

4. Filosofía y Cultura

4.1. Situacionalidad de la filosofía

Esa vinculación de la filosofía con la vida cotidiana nos señala también que esta actividad, el filosofar, no se realiza en la estratósfera de las ideas, sino **situada** en una realidad determinada. La filosofía se pregunta por lo no-filosófico, se pregunta por la vida y por la realidad en una determinada situación. ¿Pero cómo? ¿No es la filosofía un saber *universal*? ¿No pretende acaso conocer verdades universales?

Lo **universal** es lo válido en todo momento y lugar, para todos los hombres. Por ejemplo, si definimos al hombre como “animal racional” pretendemos abarcar con esa definición a todos los hombres, de todas las épocas y culturas. Poco valor científico tendría nuestra definición si sólo valiera para algunos. Aristóteles decía que sólo hay ciencia de lo universal, no de lo particular. Esto es: no podemos hablar de conocimiento científico cuando se trata del saber de un objeto particular, sino cuando nos fijamos en los rasgos comunes de los objetos y conocemos aquello que los abarca a todos. En el ejemplo citado, no nos detenemos a pensar en el color de cabello o en las dimensiones corporales (pues esto es particularismo), sino en aquel aspecto que es compartido por todos los hombres: la pertenencia al género animal y su especificación por la razón.

Si el conocimiento científico, y filosófico (pues hablamos de ‘ciencia’ en sentido amplio, de conocimiento metódico, sistemático y riguroso), tiene que ser universal ¿cómo podemos hablar de *situacionalidad* de la filosofía? Es decir, ¿cómo podemos entender a un saber que es **a la vez universal y situado**?

La cuestión está en entender correctamente la universalidad. Y esto no es un problema nuevo. Recorre toda la historia de la filosofía. Particularmente intenso fue el debate sobre “los universales” en la alta Edad Media, en los siglos XII, XIII y XIV. Veamos las principales posiciones, pues sus respuestas tienen que ver con distintas formas de entender la universalidad. La pregunta era ¿qué son los universales? Y hay tres líneas de respuestas básicas, con algunos matices entre sus representantes. Ellas son: el realismo platónico, el nominalismo y el realismo tomista.

Aproximación histórica¹⁸

En el siglo XI, un pensador nacido en Francia, Roscelino, da impulso a la doctrina que se conocerá como nominalismo: los universales no son ninguna realidad (como lo creían los realistas), sino simplemente un nombre. El término ‘hombre’ no indica ninguna realidad que sea la de la especie humana: es un simple flatus vocis, aire de la voz. Lo que existe en la realidad son los individuos humanos a quienes esta palabra tiene la misión de nombrar, pero no existe “el” hombre como especie. Pedro Abelardo (1079-1142), en la misma línea, afirmaba que la

¹⁸ Cfr. GILSON Etienne: *La Filosofía en la Edad Media*, edit. Gredos, Madrid 1958 (2ª edic., 2ª reimpres. 1976).-

universalidad es una función lógica de algunas palabras. Abelardo cree que los universales no son más que “el significado de los nombres”: *nominum significatio*. Los únicos conocimientos precisos que tenemos son los que versan sobre objetos reales, y por ende, particulares. Esta posición lleva directamente al pensamiento del franciscano del siglo XIV, Guillermo de Okham (1300-1350), para quien no hay más realidad que lo particular, que es conocido por intuición. A partir de esa intuición nuestra inteligencia agrupa las semejanzas de los individuos para producir el concepto o imagen común, cuya universalidad consiste en que se puede predicar de muchos singulares. El concepto universal consiste en un resumen de las intuiciones individuales pero no puede saberse con certeza si corresponde o no a la estructura de las cosas.

A ese callejón nos ha conducido esta postura: por un lado, conocemos con certeza lo particular, pero de ello no podemos tener ciencia sino sólo opinión; por otro lado, nuestros conceptos, con los cuales está construido el conocimiento científico, no tienen un fundamento cierto en la realidad. La ciencia actual ha heredado gran parte de esta corriente al poner el énfasis en los modelos teóricos que permiten dominar la realidad, aunque no estemos seguros de que ésta sea en verdad así. Un ejemplo es el modelo del átomo de Niels Bohr, imaginado como una réplica del sistema solar, con su núcleo y sus electrones, neutrones, etc. girando entorno. Este modelo ha servido para el manejo de la energía atómica, pero no para conocer si en verdad el átomo tiene esa estructura (cosa que en realidad no le importa a la ciencia actual, interesada más en el dominio que en el conocimiento).

Otra respuesta al problema de los universales está dada por lo que podríamos llamar realismo platónico. En efecto, Platón (427-347 a.C.) había sostenido que las ideas universales de las cosas, subsisten por sí mismas en un mundo inteligible, separado del mundo sensible que captan nuestros sentidos. Así, muchos cuerpos bellos participan de la idea de belleza, sin que ninguno de ellos la exprese totalmente; los hombres singulares participan de la idea de hombre, y así con todos los particulares. Lo de Platón es, valga la paradoja, un realismo de las ideas. Lo que importa para nuestro tema es que desde aquí se abrirá toda una línea de pensamiento que otorga primacía y subsistencia a los universales, en desmedro de los existentes particulares.

Otro ejemplo de esta respuesta lo encontramos muchos siglos después, con el franciscano Juan Duns Scoto (h.1265-1308), quien sostiene que en cada individuo existen diversas “formalidades” o formas que se unen con la materia. Estas formas están escalonadas jerárquicamente, y así como una de ellas es la que da individualidad al ser (la *heccidad*), la universalidad existe de algún modo real y actual en las cosas a través de otras formalidades. Es decir, los géneros y especies universales, existen realmente en cada uno de los individuos correspondientes. Tiene que ver esto con la concepción unívoca del ser en Duns Scoto.

Esta posición posibilitará la justificación de los modernos imperialismos, al permitir la identificación del universal con un particular determinado. Así, un pueblo o una raza se considerará la realización cabal del hombre como tal, y los que no sean como ellos, serán inferiores.

Finalmente, consideremos el realismo tomista, llamado así por encontrar en Tomás de Aquino (1225-1274) su principal exponente, si bien esta postura continúa en gran parte las tesis de Aristóteles aceptando lo que de verdad había en Platón. Para Tomás de Aquino los universales son producto de nuestra inteligencia pero con un fundamento en la realidad. Existen los individuos compuestos de materia y forma (una sola), y el elemento individualizante es la materia. Las notas comunes a un grupo de individuos constituyen “la especie”; las notas comunes a varias especies constituyen “los géneros”. El género, la especie, la diferencia (entre una especie y otra), el “propio” (lo que la cosa tiene de peculiar y por lo cual se diferencia de toda otra cosa) y los accidentes constituyen los “predicables” (lo que se puede predicar lógicamente de un sujeto). Estos predicables o modos lógicos son atribuciones que nuestra

inteligencia hace a las cosas, pero no lo hace arbitrariamente, sino en virtud de las notas comunes que encuentra en los individuos, mediante el conocimiento por abstracción.

De tal manera que, para Tomás de Aquino, el universal no existe en la realidad sino sólo en nuestra mente (al igual que los nominalistas), pero tiene un fundamento en la realidad nunca expresado totalmente en cada individuo (al igual que los platónicos). Así, queda fundamentada una concepción del universal que abarca a todos los individuos pero no se realiza por fuera de ellos. El concepto 'hombre' representa a todos los hombre sin identificarse con ninguno en particular, pero no existe más que realizado en cada hombre. Esto es, cada hombre concretiza en sí y de un modo particularísimo el concepto universal de hombre. Allí encontramos un fundamento de la igualdad esencial de todos los hombres, sin que por ello se nieguen las diferencias accidentales.

El universal situado

Un filósofo argentino de la actualidad, Mario Casalla, ha retomado esta cuestión con motivo de la filosofía latinoamericana. Dice Casalla:

Cuando se plantea el tema de la "originalidad" del filosofar o de su ubicación histórica, es frecuente presentar situaciones extremas. Para unos, la Filosofía sería un saber universal sin más, y en consecuencia, rechazan todo límite o enraizamiento en un hoy o en un aquí concreto. Esto último supuestamente parcelaría la problemática auténticamente filosófica, y sería producto de una artificiosa reducción. Por otro lado, también pueden computarse peligrosos particularismos que muchas veces degeneran en un simple estudio del "color local" de una cultura determinada¹⁹.

En estas dos posiciones que enuncia Casalla podemos entrever la vieja problemática de los universales, en su postura platónica (el "saber universal sin más") o en su postura nominalista (los "particularismos"). Continúa el pensador argentino:

La auténtica Filosofía (vale decir aquella que es creativa y no meramente repetitiva y exegética), no es ni etéreamente universal sin más, ni tan particular que sólo pueda pensarse o concebirse para determinada circunstancia. Por el contrario, en el ejercicio mismo de la labor filosófica, lo universal y lo particular de una cultura se vivifican y redefinen mutuamente. La Filosofía es siempre un pensamiento de lo universal situado; un pensamiento que amplifica la experiencia cotidiana e histórica, tanto como singulariza la problemática universal²⁰.

Para distinguir esta *universalidad situada*, Casalla la contrapone a la *universalidad abstracta* que, al igual que el realismo platónico, resulta de un particular proyectado y autoerigido en "universal" sin más. Un ejemplo cotidiano de esto, lo tenemos en nuestra educación secundaria, donde en general estudiamos principalmente la historia de Europa como "Historia Universal". La universalidad situada, por el contrario es el resultado de una construcción trabajosa a partir de singularidades que, reconociéndose como tales, se **totalizan** (se comprenden a sí mismas en forma total y ganan así una identidad) y **trascienden** hacia la alteridad (los otros singulares) que

¹⁹ CASALLA Mario C.: *Más allá de la "normalidad filosófica", nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, en Revista de Filosofía Latinoamericana y Cs. Sociales Nº 11. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Cs. Sociales, Buenos Aires 1986. Págs. 9-25.-

²⁰ CASALLA: *Ibid.*

la reclama. Mientras que la universalidad abstracta ha expulsado “lo otro” (o lo ha reducido a sí misma), en el segundo de los casos la universalidad lograda recoge y realiza a lo individual e histórico.

En ese movimiento de *totalización* y *trascendencia* pondrá Casalla lo fundamental de la filosofía en relación con una cultura. Dice en otro artículo:

*Si la cultura constituye el “topos” (lugar) dentro del cual emerge y se desenvuelve siempre la Filosofía, ésta expresa -cuando es ejecutada auténticamente- la **vocación de totalidad y trascendencia** que son inherentes al proyecto cultural dentro del cual esa Filosofía vive.[...]*

*La Filosofía “fuerza” a una cultura (desde su interior) a reconocerse y fundamentarse. La totalización (paso inicial del filosofar mediante el cual éste busca superar toda unilateralidad y parcialidad), **singulariza** a una cultura, en tanto diseña y construye su propio modelo.[...] A su vez, la trascendencia -el reenvío de lo así encontrado hacia su fundamento y alteridad-, la **universaliza**, en tanto y en cuanto la obliga a superar su propia y auténtica parcialidad. En este juego bipolar de totalización y trascendencia -que toda cultura viva practicó y practica en su interior y que la Filosofía no hace más que registrar y transmitir cooperando- el pensar y la existencia hallan la dimensión de lo que oportunamente hemos denominado lo universal situado: el enraizamiento en una situación histórica (y no ya abstracción) de partida que a su vez, en tanto pro-yecto, es lanzada más allá de sus particularidades y atomizaciones hacia el fundamento mismo de su ser y existir en la pluralidad mundial de las culturas²¹.*

Hemos de profundizar aún más en la relación entre el pensar y la situación, que venimos sugiriendo desde que tratamos el tema de la cotidianidad. Es innegable que todo pensar está situado. Y es una doble situacionalidad: la del pensar frente al hecho, y la de éste respecto de sí mismo. No hay pensar, discurso, investigadores, ni hechos aislados, y el problema de la búsqueda de la “pureza” es tan ingenuo como imposible.

Pensar es siempre *pro-yectarse* a partir de una situación determinada en búsqueda de otra que se busca hacer patente. Todo pensar es siempre un pensar *de y desde* una situación histórica y se encuentra permanentemente alimentado por ésta. Claro que el pensar no está “encerrado” en la situación de modo que sólo sea un reflejo de ésta. De esta manera, la tan mentada “ciencia pura”, la “aproximación objetiva” o la “consideración desinteresada”, son algunas de las tantas ilusiones que estamos obligados a relativizar (o a repensar). No hay “ciencia pura” si por “pura” se entiende incontaminada y al resguardo de los vaivenes de la historia o de los intereses en juego; no hay “aproximación objetiva” si por ello se entiende la carencia de toda influencia o perspectiva; no hay “consideración desinteresada” porque nadie más interesado y situado que el sujeto. Si asumimos esto, se advertirá que el compromiso entre el pensamiento y la realidad no puede ser escamoteado ni minimizado.

Situar un pensamiento es comprenderlo dentro de una estructura *histórica* en relación con la cual éste se expresa y adquiere su especificidad. Pero si situar es comprender en la estructura, ésta no se da nunca *a priori*, ni “junto” al hecho. Es una de las tareas de la crítica (del pensamiento crítico) delimitarla y plantar sus alcances en relación con el dato que se interroga.

²¹ CASALLA Mario C.: *Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina*, en Revista de Filosofía Latinoamericana y Cs. Sociales N° 14. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Cs. Sociales, Buenos Aires 1989. Págs. 68-81.-

Hay que concebir a la situación como aquel **horizonte de sentido** contra y a partir del cual opera un determinado pensamiento.

Que todo pensamiento es un discurso situado significa: todo pensamiento es discurso de una determinada situación, tanto como la superación de la misma. Todo pensamiento lleva la huella de la situación de la que parte, de sus preocupaciones y de sus sentidos; pero al mismo tiempo es la superación de la situación, por implicar un ponerse a distancia de la misma, abriendo los horizontes de consideración. Por otra parte, como dice Ricoeur²², en todo discurso hay un “plus de significación” que va más allá de la experiencia que está a su base, y por ello puede ser retomado desde otras situaciones históricas. Por eso, las tesis de los pensadores medievales, si bien expresan las preocupaciones de su tiempo y con su lenguaje propio, tienen un “plus” que nos dice algo a nosotros aún ahora, aunque para entenderlo tengamos que traducirlo.

4.2. La cultura: estructuración del obrar humano

Toda filosofía tiene estrecha relación con la cultura desde donde surge. Es una actividad ejercida al interior de una cultura, como dijimos, con vocación de totalizarla y trascenderla. Ahora bien, ¿qué entendemos por cultura?

En sus orígenes, cultura significaba *cultivar la tierra* como acción totalizadora realizada desde una necesidad: la del bien común. Cultivar la tierra, en muchas comunidades campesinas del NOA -así como antes en el mundo romano-, implica una actitud integral, que va desde la función biológica de la alimentación y las implicancias sociales, hasta la necesidad ritual de dialogar, a través de fiestas y ofrendas, con los dioses locales. Cultura también tiene que ver con *habitar* dentro de un ámbito labrado por el hombre, dentro de un horizonte en donde todo encuentra sentido: es el mundo propio o el “pago”. Desde este punto de vista, todo hombre es culto, pues todo hombre necesita cultivar su hábitat junto con otros hombres.

Pero con el surgimiento del racionalismo y de la conciencia ilustrada (siglos XVII-XVIII) en países como Francia, Alemania o Inglaterra, se comienza a absolutizar una parte de lo humano - la razón-, y cultura ya no será entonces la actitud integral de cultivar un hábitat, sino el *cultivo del espíritu racional y la actividad artística*. Los hombres se dividieron entre cultos y no cultos. En nuestro país este esquema se resumió en la famosa dicotomía planteada por Sarmiento: civilización o barbarie. En la actualidad, esta acepción restringida de ‘cultura’ sigue vigente, y vulgarmente se considera hombre culto al que ejecuta determinado instrumento musical, con el que hace por supuesto música clásica; al que sabe más de un idioma -europeo, claro, porque el quichua no es valorado como tal-; el que pinta -a la europea-; el científico, fundamentalmente aquel que se dedica a las ciencias físicas, naturales y aplicadas, no a las ciencias humanas o sociales.

El problema de esta concepción es su restricción a una parte de lo humano. Parte importante, por cierto, pero no es el todo. Una concepción integral de cultura, por el contrario, recupera el sentido total de la actividad humana en sociedad, sin desconocer planos y niveles de esa actividad. Hoy, la antropología cultural ha ayudado a recuperar el concepto integral de cultura, por el cual todo hombre, todos los pueblos tienen su cultura, su estilo propio de vivir y de responder a los desafíos fundamentales de la vida. En esta línea trataremos de entender qué decimos cuando hablamos de ‘cultura’.

²² Cfr. RICOEUR Paul: *Histoire et Vérité*, ed. Du Seuil, Paris 1955.-

El pensador tucumano Gaspar Risco Fernández define a la cultura como *la estructuración dinámica del obrar humano en sociedad*²³. Esto significa que

- ☒ la cultura no es otra cosa que la totalidad de lo que hace el hombre, en sí mismo, con los demás, en la naturaleza y ante lo sagrado;
- ☒ que eso que hace el hombre se encuentra estructurado en distintos componentes y momentos, que se presentan en diferentes planos de profundidad;
- ☒ que ese conjunto de componentes que tiene la acción humana no se dan siempre de la misma manera, en forma estática, sino que tiene un dinamismo permanente de retroalimentación y cambio;
- ☒ y, en fin, que la acción humana que tiene como finalidad el perfeccionamiento del mismo hombre -y por eso Risco le llama *obrar* más que *hacer*-, es de naturaleza social.

La cultura -el obrar humano- tiene tres componentes básicos:

- ☒ **Subjetivo:** los valores y las actitudes, organizados jerárquicamente, que expresan las opciones fundamentales de una comunidad, sus respuestas básicas ante el límite (muerte-vida), ante los demás en el tiempo (historia) y en el espacio (sociedad), ante la naturaleza (ecología).
- ☒ **Objetivo:** Las valoraciones y las actitudes fundamentales (componente anterior) toman forma de *Cosmovisión* (Visión del Mundo), ofreciendo respuestas para las preguntas sobre el ser (Ciencia, Metafísica), sobre el deber ser (Moral) y sobre el hacer (Técnica).
- ☒ **Objetivado:** Esa cosmovisión se plasma en conductas observables o en bienes materiales. Este es el componente visible de la cultura. Desde aquí podemos remontarnos a los anteriores. Por ejemplo, ante una determinada conducta podemos preguntarnos a qué cosmovisión responde y cuáles son los valores básicos sustentados en ella.

Estos tres componentes no están todos en el mismo plano. Es más profundo el componente subjetivo y más superficial el objetivado. Risco Fernández habla de un plano *latente pre-reflexivo* para los valores y actitudes; esto es, no son patentes a simple vista ni tampoco son conscientes, hay que descubrirlos. Las cosmovisiones se dan en varios planos **emergentes**, que pueden ser *pre-reflexivos* (en culturas tradicionales) o *reflexivos* (en culturas modernas). Finalmente, las conductas y bienes se dan en el plano **real concreto**. Hay un emerger desde lo latente hacia lo real concreto, y a su vez, éste retroalimenta a los componentes anteriores o les plantea desafíos que los obliga a cambiar.

Este esquema -muy abreviado pero útil a nuestras necesidades presentes- nos muestra que al hablar de cultura nos estamos refiriendo a una compleja estructuración de la acción humana, por la cual definimos nuestro ser en convivencia con los demás. La cultura es como una 'segunda naturaleza'. ¿Quién podría vivir sin saber cómo saludarse, cómo alimentarse, cómo hablar con los demás, cómo rezar, a qué temerle, en quién confiar? Todo eso es cultural: los hábitos de convivencia, los hábitos de alimentación, las costumbres religiosas, los modos de producción, la educación, la organización social, etc. Y no todo tiene la misma importancia: son más importantes para definir a una cultura los valores y actitudes que las conductas observables o los bienes producidos. Claro que estos últimos expresan a aquéllos o los tergiversan, y en este último caso, pueden llegar a transformarlos. Por ejemplo: por usar un pantalón vaquero no

²³ Cfr. RISCO FERNANDEZ Gaspar y RAMASCO Ruth: *Cultura y Doctrina Social de la Iglesia*. Edic. UCSE, Santiago del Estero, 1992. Págs.23-39.-

necesariamente adopto la forma de vida de un cow-boy norteamericano. Pero no estoy exento de hacerlo si mi personalidad cultural es débil.

Las culturas son los estilos de vida de los pueblos. Entre las culturas hay posibilidad de diálogo o de dominación. Hay *diálogo* cuando existe un libre intercambio de valores (u otros componentes) en beneficio de ambas culturas o en favor de la más plena humanización de alguna de ellas. Por el contrario, hay *dominación* de una sobre otra, cuando el intercambio no es libre sino impuesto, o cuando una de ellas se ve obligada a modificar su núcleo de identidad. Obsérvese que en los dos casos hablamos de *intercambios*: en cuestiones de cultura, no hay sujetos pasivos; aunque puede haber una gradación en la actividad. Siempre que hay un contacto cultural, ambos sujetos salen modificados. Así lo expresa el pensador santiaguense Bernardo Canal Feijóo:

Siempre será un absurdo hablar de sujetos pasivos en esta materia; en el terreno de la cultura no hay más sujetos pasivos que los objetos; y, pese a Aristóteles, no basta no prestar oídos a la voz de los esclavos para arrumbarlos en categoría de cosas²⁴.

Podemos entender mejor ahora la función de la filosofía al interior de una cultura. Si la filosofía expresa la vocación de totalidad de una cultura, esto implica que habrá filosofía siempre que se busque la coherencia y la integralidad de los componentes de una cultura para ganar una identidad, que será siempre dinámica y expuesta. Expuesta a la propia incoherencia (cuando los componentes objetivo y objetivado no expresan adecuadamente al componente subjetivo); y ex-puesta ante las otras culturas, para abrirse a la alteridad en situación de diálogo o en situación de dominación. No hay identidad sin apertura a la alteridad. La propia identidad se forja en relación con otros, de quienes aprendo y me diferencio. En las culturas, esa tarea de totalización (forjar una identidad) y trascendencia (abrirse a la alteridad) es una tarea filosófica.

4.3. Nuestra situación cultural

Si el pensamiento crítico, en tanto que filosofía, está vinculado estrechamente a la cultura en la que se encuentra situado, importa sobremanera plantear cuál es nuestra situación cultural para poder asumir con autenticidad la tarea del pensar, la inquietud por el sentido. A los efectos del presente estudio bastarán algunas referencias básicas.

Nuestra situación cultural puede ser acotada mediante tres círculos concéntricos: la región, la nación y el continente. Nos referimos, en el caso de la UNSE, a la región NOA (NorOreste Argentino), a la Nación Argentina, y a América Latina. Los círculos mayores comprenden a los menores, pero a su vez los círculos menores le dan un perfil determinado a los mayores.

Esto es: somos latinoamericanos, no hay duda, pero al modo argentino (no colombiano ni peruano). Somos argentinos, pero al modo noroestino (no porteño ni cuyano). Y esto vale así para cada región del país: no se es del mismo modo argentino ni latinoamericano viviendo en Santiago que en Buenos Aires o en la Patagonia. Sin embargo, hay elementos comunes en nuestro estilo de vida que hacen que nos reconozcamos como pertenecientes a la misma comunidad. Esto es posible comprobarlo frente a la alteridad: ¿quién no se siente más cercano a un chileno cuando se está, por ejemplo, en una reunión con europeos o norteamericanos? ¿Y si en esa reunión hay varios argentinos, no percibiremos acaso una cercanía mayor con alguien de nuestra región particular? Esta experiencia a nivel de sentimientos o emociones no hace más

²⁴ CANAL FEIJÓO Bernardo: *En torno al Problema de la Cultura Argentina* (reedición de *Confines de Occidente*), Buenos Aires 1980. Editorial Docencia. Pág. 14.-

que expresar una verdad cultural que tiene sus raíces históricas. Al respecto dice el filósofo argentino Rodolfo Kusch:

La Argentina tiene sus raíces culturales en la mediterraneidad, mal que nos pese a nosotros los porteños. Al principio fue el eje del litoral que termina por encontrar su sede en Asunción. En segundo término el que se aglutina en torno a los valles calchaquíes, y, finalmente, el que penetra por Chile y se ubica en Cuyo y que tiene serias injerencias en los anteriores. Los tres ejes condicionan la geocultura argentina, especialmente la popular, y repercuten en todo sentido a través de toda la historia argentina. Constituyen el sostén principal del federalismo, se eclipsa después de 1853, pero vuelve a darle el poder a Roca, para que, luego de varias vicisitudes, reaparezca con la fuerza principal del peronismo.

Recién con el cuarto centro geocultural, o sea Buenos Aires, se concreta la fisonomía que consideramos hoy como Argentina. Promovida desde los virreyes borbónicos en adelante, convertida en una empresa aduanera, y sometida a los intereses internacionales, inicia, como es natural, un ritmo contrario a la cultura popular. Mejor dicho se convierte en el factor culturalizante y colonizante por excelencia, que termina por dominar los resortes más importantes de la República. Desde Rivadavia que proclama en 1812 “el pleno goce de los derechos del hombre en sociedad”, pero en el sentido iluminista, como si perteneciéramos a la sociedad francesa de la época, pasando por Sarmiento con su criterio específico sobre la civilización, hasta Roca o el desarrollismo moderno, todo ello está condicionado por el cuarto eje geopolítico Buenos Aires.

Nuestra cultura actual es el producto (no terminado, sino en permanente dinamismo) de un proceso de contactos culturales entre diversos pueblos, que fueron aportando sus perfiles a nivel de cultura subjetiva, objetiva u objetivada, según los casos. Un proceso que se remonta a las **conquistas intracontinentales** que establecieron como núcleos culturales al Cuzco (Incas), Tenochtitlán (Aztecas) o Chichen-Itza (Mayas). Pero que adquiere un dinamismo avasallador y, en cierto sentido homogeneizador, a partir de la **conquista ibérica** en el siglo XVI. Los contactos fueron desiguales según las regiones: en unas hubo una conquista a sangre y fuego, en otras hubo alianzas limitadas, en otras resistencia pasiva, en otras hubo sustitución de la cúpula del Imperio conquistado (es el caso de los Incas) pero continuidad de la estructura social y política anterior. Finalmente, hay que señalar un tercer proceso de contactos con el **‘aluvién’ inmigratorio** de fines del siglo XIX y principios del XX, que afectó principalmente a la región rioplatense y a Chile.

De allí que en la América española haya regiones plenamente mestizadas (“pueblos nuevos”²⁵), regiones con perfil indígena (“pueblos testimonio”), regiones más europeizadas (“pueblos transplantados”) y, finalmente, regiones que están “a medio camino” entre unas y otras, presentando diversos estratos culturales superpuestos, sin que prime ninguno de ellos en particular (tal sería el caso del NOA según Gaspar Risco Fernández).

En esos “contactos culturales” se dio siempre una *tensión*²⁶ entre:

²⁵ La caracterización de “pueblos nuevos”, “pueblos testimonio” y “pueblos transplantados” es del antropólogo brasileño Darcy RIBEIRO en *Las Américas y la civilización*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires 1985.-

²⁶ Cfr. para lo que sigue: SANTILLAN GÜEMES Ricardo: *Cultura, creación del pueblo*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1985.-

- ☐ una *cultura que tiende a uniformar*: implementando su forma de vida en un espacio que no es originariamente el suyo; y
- ☐ las *comunidades locales o regionales*: que tienden a mantener su identidad cultural, su autonomía y su memoria dentro del proceso.

Los procesos de encuentro, mestización o superposición cultural, tienen el carácter de 'oleadas' que, a nivel cultural, son fundamentalmente dos (pues la inmigración de españoles e italianos se mestizó con el núcleo cultural criollo, sin establecer el mismo tipo de tensión que se dio en el momento de la conquista española o en el período posterior a las independencias nacionales). Esas oleadas culturales son:

- 1) La oleada de la encrucijada *medieval-renacentista* que encierra el descubrimiento, la ocupación y la colonización de América. Temporalmente abarca prácticamente todo el período hispánico (de Hispania: España y Portugal).
- 2) La oleada de la *ilustración* con sus diversas *actualizaciones técnico-ideológicas* (pre-industrial, Industrial y Post-industrial) que se despliega desde el momento previo al surgimiento de las repúblicas americanas hasta nuestros días, teniendo como núcleos expansivos a Inglaterra, Francia y Estados Unidos.

Según Risco Fernández²⁷, nuestra cultura regional (el NOA, pero podría aplicarse el análisis a otras regiones del país) está constituida por la **superposición cultural** de varios horizontes de sentido: el indígena, el hispano-indígena, y el ilustrado-racional que reconoce diversos momentos (el servicio a la gesta emancipadora, la postergación en aras de una unidad nacional abstracta, la postergación en aras de la gesta aluvial, la devolución al punto de partida en búsqueda de una nación "de carne y hueso"). De estos horizontes, el fundante es el *hispano-indígena*:

*Ponchos de diferentes signos, entre esas superposiciones culturales hay una que nos constituye de modo irreversible y que las posteriores no han conseguido modificar sustancialmente: la piel mestiza del NOA. A ella tendremos que remontarnos, en consecuencia, si queremos hacer pie en tierra firme para asumirnos desde lo nuestro e irrepetible. Aunque lo nuestro no sea más que lo "no dicho todavía" de un sujeto anónimo, en busca de una comunidad nacional de carne y hueso donde "decirse".*²⁸

Hay en ese lejano contacto cultural de los siglos XVI y XVII suficientes *reservas de sentido* que provienen de la presencia en el polo conquistador de una semilla de liberación aportada por el Evangelio cristiano, siempre crítico de cualquier empresa cultural humana en la que esté encarnado.

Paradójica hasta las últimas inconsecuencias, la empresa hispano-indiana fue caldo de cultivo de los mismos gérmenes de autocrítica, denuncia profética, ansias de liberación y creatividad que luego harían posible superarla y trascenderla.

²⁷ RISCO FERNANDEZ Gaspar: *Cultura y Región*, CER-IIJM, edic. UNT, Tucumán 1991 (especialmente el cap. IX: *El NOA: superposiciones culturales e identidad regional*, elaborado en 1982-1983 para una investigación en la Universidad Nacional de Sgo. del Estero).-

²⁸ RISCO FERNANDEZ Gaspar: *El NOA como desafío y las tareas del filosofar*, en Primeras Jornadas de Filosofía del NOA, Facultad de Filosofía y Letras (UNT), publicado en sus *Actas* (págs. 127-135) en 1990.-

La evangelización sirvió de pretexto para la opresión y el exterminio, sin duda. Pero a su vez, gracias a ella se abrieron camino, en la incipiente conciencia planetaria, posibilidades inéditas de ser y mundificar. En efecto, la evangelización no sólo actuó como “kerygma” sino también como fermento de una nueva entidad étnico-cultural, ni española, ni amerindia, hispanoamericana. Entró a formar parte constitutiva de su núcleo originario, comprometiéndose hasta el martirio en la defensa de sus fueros. Gracias a ella en buena medida, se mantienen desde entonces visceralmente religados nuestros pueblos, por debajo de su atomización en soberanías nominales y de sus posteriores enfrentamientos.²⁹

Esto pudo ser posible porque el contacto cultural se dio al menos en dos planos o niveles:

- a) un nivel formal, oficial, institucional, centralizante, al cual Santillán Güemes denomina *el orden cultural instituido*, impuesto desde arriba hacia abajo -verticalmente- en la estructura social y desde afuera del continente hacia dentro del mismo;
- b) un nivel “informal”, cotidiano, signado por la creatividad y la espontaneidad; por lo comunitario, que se denomina *orden cultural instituyente* (el de la creación colectiva y anónima), que actúa desde abajo hacia arriba y desde lo local hacia lo interregional.

El orden cultural instituido es el más estudiado por los historiadores y se expresa en la política uniforme que despliega España a partir de sus instituciones centrales, desde las cuales se pretende “transplantar” a América las pautas culturales de la península. Abarca este orden la organización del aparato administrativo, el sistema económico estructurado en función de la realidad europea, las pautas de poblamiento, la religión institucionalizada en la Iglesia Católica, etc.

En este nivel de lo instituido, se destaca el tipo humano que cristaliza la acción: *el funcionario*, que actúa como “especialista” de la Corona y sintetiza al ‘hombre letrado’ o ilustrado que sigue fiel a una cotidianidad y un mundo cultural lejano. Sintetiza también en forma arquetípica, junto a su entorno, a las *minorías desarraigadas* que no se mezclan con su realidad cultural.

Sin embargo, en este nivel hay que ubicar también el proceso de autocrítica, una verdadera *crítica de la razón conquistadora*, llevado a cabo institucionalmente por los teólogos y misioneros, particularmente desde la enseñanza de Francisco de Vitoria (1492-1546) en la Universidad de Salamanca. Es toda una corriente de pensamiento y de acción, cuyo principal exponente en la praxis política de América fue fray Bartolomé de Las Casas (...). Se puede afirmar sin temor que **la conciencia de la humanidad, en lo que a derechos humanos se refiere, dio un gran paso en la España del siglo XVI**. En ese sentido se manifiesta Angel Losada:

*"La nota que diferencia y distingue nuestra colonización de la de otros países es su intención y su teoría; y esta intención y esta teoría por las que, lejos de callarse secretamente los desórdenes que van anejos a toda guerra, se ventilaban y discutían públicamente, en jurídicas reuniones, autorizadas y hasta convocadas por el Rey, como la que tuvo lugar entre Sepúlveda y Las Casas, es lo que da a nuestra conquista su verdadera grandeza. Eso es lo verdaderamente sorprendente. En una época en que el absolutismo dominaba y la libertad **de conciencia, pensamiento y expresión** no habían alcanzado el cauce de amplitud de los modernos tiempos, son los reyes de España los*

²⁹ RISCO FERNANDEZ: *Ibíd.*, pág. 129.-

*únicos en el mundo que toleran y hasta fomentan la celebración de juntas oficiales en que se discuten la conducta de sus guerreros y la justificación jurídica de sus conquistas, y todo esto a la luz del día, en pleno Valladolid, capital del reino, y tolerándose publicaciones como la de Las Casas, en que se desautorizan y desacreditan las campañas que se estaban llevando a cabo por orden del mismo Rey. Dígasenos si esto no es un anticipo de la moderna libertad de prensa*³⁰.

El orden cultural instituyente es el mundo de lo cotidiano. Es aquí en donde se va fraguando la constitución de un pueblo nuevo, un nuevo hombre y, por ende, una nueva cultura. España intentó instaurar un nuevo orden ejerciendo el poder institucional, pero ese orden se impuso desde una exterioridad, desde una necesidad de dominio y control, pero con dos trampas implícitas: la de la abstracción y la de la distancia. Y los límites de esas pretensiones están en las múltiples respuestas culturales que las comunidades originarias de América primero, las mestizas luego, y el núcleo de la nueva formación cultural, por último, ofrecerán al orden instituido.

*Lo instituyente entraña el despliegue de un determinado sentido y una determinada voluntad de forma en busca de un sentido integrador mayor capaz de contener las partes dignas de sus contrarios. Implica un estilo integrativo plenificante y dialógico frente a otro estilo que integra (compone una totalidad) pero degradando*³¹.

Lo instituyente está indisolublemente ligado a la vida cotidiana. A lo cotidiano como *próximo* (inmediato) y *concreto*. Este nivel es más rico que el de lo instituido, pero también más complejo. En él se da el *encuentro total* entre los hombres y las mujeres de tres continentes: Europa, África y América. Encuentro que encierra virtudes, defectos y pasiones desatadas. Representa la situación en la cual el "otro cultural" originariamente distante (el indio para el español y al revés) se hace *prójimo* (próximo). Es el nivel de la expresión popular y cotidiana del encuentro desde donde surgen las nuevas comunidades locales. *Comunidades de sangre, de fe y de trabajo* que, perseverando y actualizándose en el tiempo y en el espacio frente a los posteriores embates de la sociedad unificadora -ya industrializada- pasarán a constituirse en *comunidades populares tradicionales o criollas* (en el sentido de *atadas a la tierra*). Comunidades que al migrar y dispersarse en las ciudades llevarán su propuesta cultural a cuevas para pasar a integrar otra realidad cultural y social en los barrios y "villas miseria".

En estas comunidades va emergiendo un *lenguaje total común* (gestual, verbal, simbólico). También se va modelando un sistema de *creencias, danzas y cantos*. Múltiples manifestaciones estéticas (artesanías, imaginería) y la síntesis hispano-indígena fundamental: el arte monumental *barroco*. En todo esto, será clave el momento de *las fiestas* (religiosas y paganas). Es el nivel de la **sabiduría popular**. Una sabiduría que, como dice el jesuita Fernando Boasso³², contiene "una *intuición de valores* (intuición vivida, no intelectual y refleja); una *conciencia valorativa* que se expresa en un determinado modo de actuar en la vida, que engendra *actitudes típicas*. Se yergue aquí la *sabiduría de los pueblos*: sabiduría, según su sentido etimológico de "sapor", "sapere", es decir, percibir *un sabor* de las cosas, los

³⁰ LOSADA Angel: Traducción y anotaciones a la obra de Bartolomé de Las Casas, *Los Tesoros del Perú*, CSIC, Madrid, 1958.-

³¹ SANTILLAN GÜEMES Ricardo: *Op.Cit.*, pág. 35.-

³² BOASSO Fernando: *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Editora Patria Grande, Buenos Aires 1976.-

acontecimientos, los otros, la convivencia, el misterio del último sentido... Sabiduría que “sabe” el valor positivo o negativo de la realidad y cuál habrá de ser el comportamiento ante ella”.

Allí ubica Risco Fernández las *reservas de sentido* de nuestra cultura, a la que deberá volver su mirada la filosofía y las élites dirigenciales, si quieren ser en verdad auténticas, esto es, enraizadas en la propia cultura.

Junto con el humanismo cristiano que la impregna, aquella cultura mestiza ha ido perdiendo vigencia hasta significar muy poco o nada, a los ojos de nuestras minorías esclarecidas. Por eso la arrojaron por la borda como lastre inútil, para acompañarnos a los vientos de la revolución industrial. Y sin embargo, ahí está. Inerme por fuera, vacía y compacta en su interior. Expuesta a todo tipo de manipulaciones, no tiene más alternativa que la resistencia a todo trance o la entrega incondicional. Obligada a replegarse sobre sí misma, levanta su tienda entre los pobres, quienes la expresan a modo de saber plasmado en obras, tiempos y espacios de gratuidad solidaria.

Saber de pueblo, discurre por cauces propios. En la intimidad de la familia y en los procesos de transferencia intergrupales que escapan a los resortes jurídico-institucionales del consenso. No en vano es capaz de responder con acierto a los grandes interrogantes de la existencia, de articular espontáneamente en una síntesis vital lo sagrado y lo profano, espíritu y cuerpo, persona y comunidad, carisma y hábito, inteligencia y sentimiento; de situarse sin vacilación alguna en el plano donde se juega la dignidad esencial del hombre y la fraternidad universal de los pueblos; de convivir en armonía y respetuoso trato con los seres de su entorno natural, enalteciendo el trabajo hasta el límite de lo necesario y disponiendo siempre de sus mejores energías para la fiesta, incluso bajo las condiciones más adversas³³.

Esta descripción de la sabiduría popular, en la que encontramos esas reservas de sentido provenientes del primer mestizaje, no implica un depósito incontaminado y estático. La tesis de las superposiciones culturales precisamente significa la capacidad de los hombres de nuestra cultura, de nosotros mismos, de movernos en distintos estratos para obtener las respuestas vitales, según las condiciones que nos imponga el momento. Todos participamos, en diverso grado, del mestizaje originario, de la racionalidad iluminista que se nos impuso en la escuela e, incluso, de los mitos amerindios que surgen ante cuestiones básicas (como la leyenda del Kakuy o el mito del “almamula”, que tienen como función prohibir el incesto, o la fiesta de San Esteban en Sgo. del Estero, vinculada a las necesidades básicas de protección y augurio).

El desafío para nuestra cultura se plantea, entonces, como la necesidad de **articular las reservas de sentido de la sabiduría popular con la racionalidad moderna**, cuyo fruto más visible es la revolución científico-tecnológica.

Es decir, volver la mirada a la sabiduría del pueblo para encontrar allí las pistas que nos orienten hoy en algún sentido, no significa retroceder a un pasado lejano y conservado en nichos culturales a los que habría que rendir perpetua veneración. La verdadera tradición es continuativa (no repite), constitutiva (nos constituye en el presente) y prospectiva (nos da respuestas para encarar el futuro). Lo que se quiere decir es que el saber popular es un *modo de racionalidad* anclado en las respuestas más fundamentales para la vida, mientras que la *racionalidad moderna* es otro modo de racionalidad, más restringida y vinculada a la acción eficiente de dominar el mundo. Ambas racionalidades pueden aportar a una vida más humana:

³³ RISCO FERNANDEZ Gaspar: *El NOA como desafío...* Op.Cit. Págs. 129-130.-

necesitamos de la *racionalidad sapiencial* para orientarnos con sentido en la vida, pero también necesitamos la *racionalidad científica* para lograr con eficiencia los objetivos que nos proponemos.

Ahora bien, por el alcance de sus fines y por los planos en que se mueven, la racionalidad científica, más específica e instrumental, *debe subordinarse* a la racionalidad sapiencial, más totalizadora y dadora de sentido. Esta subordinación parece imponerse también a la luz de los últimos avances de la filosofía de la ciencia, pues a la hora de las encrucijadas o de las hipótesis falsadas, el científico no se ve forzado a rechazar automáticamente su teoría (como sostenía el falsacionismo tendiente a la obtención de garantías “objetivas” de las hipótesis), sino que apela a su prudencia o sabiduría práctica para tomar decisiones y continuar con su tarea: es *la racionalidad científica en busca del acierto sapiencial*.

Por otra parte, la sabiduría popular necesita de la racionalidad científica para no quedar atrapada en las estructuras míticas repetitivas del “eterno retorno”, víctima de “fuerzas ocultas” o de “lo real maravilloso”, extraviada en una maraña de reinterpretaciones sincréticas aportadas por horóscopos, adivinos, tarotistas y farsantes varios, que sólo sirven de mera consolación frente a un supuesto destino fatal, cuando no de justificativo para la codicia del opresor y el miedo a la libertad del oprimido. Es *la sabiduría popular en busca de la racionalidad científica apropiada*. Y continúa Gaspar Risco:

Demás está decir que la racionalidad científico-tecnológica a que nos referimos ha de dejarse interpelar primero por nuestras reservas de sentido sobrevivientes a la manipulación y el despojo. Ha de reconocer por de pronto que, creyendo haber logrado inmunidad en el ámbito de lo abstracto, universal, necesario y funcionalmente autosuficiente, ha sido utilizada para acelerar el desarrollo de unos pueblos a costa del atraso de los otros. Ha de reconocer la parte de responsabilidad que le cupo en ese proceso, como factor de desintegración de los “ethos” culturales más débiles, mediante la transferencia indirecta de valores y actitudes desde el plano instrumental [cultura objetivada] al núcleo más profundo de su identidad y dignidad [cultura subjetiva]. Ha de reconocer, sobre todo, que esta inflexión histórico-axiológica no le ha sido impuesta ni casual ni necesariamente y que, por tanto, puede corregirse y revertirse.³⁴

Lo que decimos de la racionalidad científica no hay que entenderlo solamente como referido a las “ciencias duras” como la Física, la Química, etc. Nos referimos, como dijimos, a *un modo de pensar*, un modo de encarar la vida, que se plasma tanto en el hombre común como en el profesional de las ciencias humanas. El desafío de la autenticidad se plantea aquí como la necesidad de *integración* -sin confusión- de los aportes más plenificadores en la línea de lo humano de ambas racionalidades. ¿De qué otra manera tendremos una filosofía inculturada, un Derecho arraigado en nuestras necesidades, una Economía en función de nuestro pueblo?

Sólo si se produce una verdadera conversión de la racionalidad científico-tecnológica, y de sus “élites” portadoras, hacia las fuentes más originarias de nuestro saber popular, sólo entonces cabe esperar que aquélla se arraigue en nuestro trasfondo semántico y que desde éste se reoriente prudencialmente hacia una praxis más justa. Sólo así podrá ayudarnos a resolver los problemas estructurales de nuestra condición periférica y dependiente. Sólo así podrá transferirnos los hábitos hoy imprescindibles para una auténtica

³⁴ RISCO FERNANDEZ: *Ibid.*,pág 134.-

*personalización y socialización, sin que la autonomía y especificidad de lo epistémico pongan en peligro nuestra identidad cultural.*³⁵

³⁵ RISCO FERNANDEZ: *Ibid.*-

- ☐ SANTILLAN GÜEMES Ricardo: *Cultura, creación del pueblo*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1985.-
- ☐ ZUBIRI Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Nacional, Madrid 1981 (8ª edic.).-
- ☐ ZUBIRI Xavier: *Sobre el Hombre*. Edic. de Ignacio Ellacuría. Alianza editorial. Madrid 1986.-

Esquema del Módulo: Introducción a la Filosofía

Secciones	Páginas
1. COTIDIANIDAD: TOTALIDAD DE LO DADO	1
1.1. EXISTENCIA Y SENTIDO	3
1.2. COTIDIANIDAD Y ESTRUCTURAS	3
1.3. COTIDIANIDAD Y CONDICIONAMIENTO	4
2. SUPERACIÓN DE LA COTIDIANIDAD	7
2.1. RUPTURA DE LA COTIDIANIDAD	7
2.2. HORIZONTE Y CRITICIDAD	9
3. ESPECIFICIDAD DE LA FILOSOFÍA	11
3.1. LA FILOSOFÍA: INQUIETUD POR EL SENTIDO	11
3.2. FILOSOFÍA Y RUPTURA	12
3.3. NIVELES DE LA FILOSOFÍA	13
3.4. FILOSOFÍA Y CIENCIA	14
3.5. DIMENSIÓN ÉTICA DE LA FILOSOFÍA	15
CONDICIONES DEL FILOSOFAR ÉTICO	16
TAREAS DE LA FILOSOFÍA	17
MODO DE REALIZACIÓN	18
4. FILOSOFÍA Y CULTURA	20
4.1. SITUACIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA	20
APROXIMACIÓN HISTÓRICA	20
EL UNIVERSAL SITUADO	22
4.2. LA CULTURA: ESTRUCTURACIÓN DEL OBRAR HUMANO	24
4.3. NUESTRA SITUACIÓN CULTURAL	26
BIBLIOGRAFÍA DEL MÓDULO	34