

fe y cultura

UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA RELACIÓN ENTRE NATURALEZA Y CULTURA EN EL CONTEXTO DE LOS ESTUDIOS ANDINOS

Pablo Lego

INTRODUCCIÓN

El siguiente artículo tiene la intención de poner en evidencia, a modo de reflexión, las constantes filosóficas que podemos encontrar en los estudios sociales y andinos. Gilson sostiene en su obra *Las constantes filosóficas* que todas las posiciones filosóficas se pueden resumir en dos grandes corrientes, las que serían, a nuestro entender, el inmanentismo y el realismo filosófico. En ese sentido pondremos de manifiesto cómo se expresan ambas posiciones en los estudios sociales, y señalaremos algunos

— Pablo Lego —

discretas, dejando a salvo el carácter totalmente positivo y especulativo de las ciencias morales distintas de la moral normativa. Nosotros creemos que no se podrá hacer nada contra la influencia tóxica de una cierta sociología si no se comienza por reconocer que toda ciencia del actuar humano, del ser moral, para comprender su objeto debe recibir de la filosofía moral el conocimiento de los valores. (Simon 1934: 136-141)

De lo anterior se desprende que en la medida en que su objeto de estudio está de una manera u otra estrechamente vinculado con el obrar humano, las ciencias sociales tienen la necesidad de recibir «de la filosofía moral el conocimiento de los valores». Si esta vinculación se rompe y este orden epistemológico —con su clara referencia a las disciplinas filosóficas— no se reconoce, sucederá que ellas mismas (me refiero a las ciencias sociales) reclamarán para sí el lugar ocupado por la metafísica y por la ética. A esta sociología positivista y, por lo tanto, científicista, que busca transformarse en la ciencia por excelencia, Simon la califica de «arrogante» por someter los problemas metafísicos al juicio de la ciencia positiva.

No es nuestra intención tratar aquí la cuestión epistemológica de las ciencias sociales; sin embargo, sí lo es mostrar su clara referencia a la filosofía moral, sin la cual no se pueden comprender científicamente ni el obrar humano ni el de las sociedades. Por ello, dentro de lo que clásicamente se entendía por ética —en Aristóteles, por ejemplo— existían distintos niveles de conocimiento: existía un nivel

propia y clásicamente científico; había otro nivel experimental (en el que se describen los hechos morales como se dan *ut in pluribus*); al mismo tiempo encontramos un nivel de explicación de las causas próximas morales; por último, encontramos un nivel más práctico, que es el ejercicio de la prudencia. Estos niveles —que podemos encontrar, por ejemplo, en el estudio de la ética clásica— son tratados también por las ciencias sociales en la actualidad.

Veamos lo que señala Jacques Maritain al referirse a necesidad de fundar las ciencias sociales sobre una filosofía realista, en especial con la ayuda de una disciplina filosófica conocida clásicamente como ética o filosofía moral. A pesar de su extensión, creo que el texto es de gran riqueza para todos aquellos que tienen la tarea de abocarse al estudio de las ciencias sociales y ven la necesidad de tener más claridad sobre la cuestión epistemológica de dichas disciplinas y su relación con la filosofía:

La experiencia que venimos de recordar, juega un rol fundamental en el saber moral. Un gran número de disciplinas científicas se han desarrollado en nuestros días —en el orden sociológico, económico, etc., como en lo que se llama *Kulturwissenschaften*— que son como una investigación metódica y científica del campo de la experiencia preparatoria al saber moral e incluida en él. Ellas conciernen a las cosas morales; y se presentan como ciencias «positivas», ocupadas de lo que es, y no de lo que debería ser, muchos de nuestros contemporáneos piensan que ellas se pueden constituir como ciencias sin más conexión con la filosofía que la física y la química.

— Pablo Lego —

Estas disciplinas y estas técnicas especiales de investigación y de constatación de ciertos comportamientos humanos, estas ciencias de información experimental no son ciencias autónomas [...] porque este dominio sufre enteramente, aun en sus regiones especializadas más alejadas de todo pensamiento filosófico y menos ocupadas en consideraciones normativas, la atracción de un término final y de una función típica, que es la intelección realizante, y la regulación de la acción humana; regulación que depende de los fines del ser humano, tanto del fin último como de los fines próximos. La ciencia de las cosas morales —en el sentido fuerte que la tradición aristotélica y tomista reconoce a la palabra *ciencia*— no puede por lo tanto ser constituida y organizada sin el conocimiento de esos fines, y debe entonces consistir en un saber o en un cuerpo de saberes de orden filosófico. La concepción positivista de las disciplinas de observación y de constatación de las que se trata aquí aparece así como una gran ilusión; estas disciplinas son absolutamente autónomas[,] comparables a la física y a la química.

Tomadas *separadamente* de toda consideración teleológica, por lejana que sea, y de todo juicio de valor[,] por implícito que sea, tomadas separadamente del Conocimiento del hombre, no pueden ni siquiera ser llamadas ciencias más que en sentido impropio, y según que en el lenguaje moderno se llama *ciencia* [a] toda disciplina que procede según métodos de verificación rigurosa. Hay entonces, a decir verdad, empirias preparatorias a la ciencia, materiales y archivos de experiencia para el saber moral propiamente dicho; y los hechos que ellos clasifican

— Naturaleza y cultura en los estudios andinos —

tiene[n] un valor físico o técnico, no propiamente «cultural o sociológico».

Las ciencias de las que hablamos pueden ser ciencias en sentido propio de la palabra, a condición de desarrollarse en continuidad con algunas de las partes constitutivas de la filosofía moral —adecuadamente tomadas— y de integrarse en ella a título de ciencias conexas. Y es de esta integración, que deriva su valor propiamente cultural, a que ellas tienden normalmente. (Maritain y Maritain 1984: 175-177)

Para el autor francés, las ciencias actuales —como la sociología y algunas disciplinas económicas que en los últimos tiempos han surgido— deben ser integradas o subalternadas en continuidad con algunas de las partes de la filosofía moral, en razón de que su conexión con las «cosas morales» es más intensa porque de una manera u otra tratan sobre las acciones humanas. Por eso afirma en más de una ocasión —y nosotros compartimos la idea— que la relación que existe entre la filosofía, por un lado, y la química o la física, por el otro, es muy distinta a la que se establece entre la filosofía y las ciencias sociales pues, como hemos dicho, estas últimas tocan más centralmente el ámbito de lo propiamente humano.

Por esta razón, si realmente desean comprender la dimensión social del hombre, las ciencias sociales no puede pretender separarse de la continuidad del saber filosófico. En realidad, solo les quedan dos caminos posibles: adherirse a una posición positivista, suponiendo que toda la realidad

— Pablo Lego —

puede ser abarcada desde esta epistemología sin referencia metafísica alguna (estamos hablando, entonces de una postura subsidiaria de una actitud inmanentista) o, por el contrario, reconocer la validez del conocimiento metafísico en la búsqueda de la verdad y, asumiendo el realismo filosófico, insertar el aporte de las disciplinas sociales a la filosofía moral.

Veamos las características del realismo y del inmanentismo como posiciones filosóficas de fondo, y extraigamos las consecuencias de tomar cada postura en las ciencias sociales.

REALISMO E INMANENTISMO Y SU RELACIÓN CON LOS ESTUDIOS ANDINOS

Muchas de las actuales visiones sociológicas y económicas, así como los análisis políticos, no escapan en sus dinamismos fundamentales a las raíces filosóficas de la modernidad (pensamos principalmente en la Ilustración del siglo XVIII) y de la postmodernidad, raíces a las que podríamos abarcar bajo el rótulo de «inmanentismo filosófico».

Cornelio Fabro diferencia el realismo del inmanentismo, y le asigna a cada uno las siguientes características:

Reducidos a la fórmula más radical, el realismo y el inmanentismo se oponen no solamente como afirmaciones o negaciones en abstracto, sino en la determinación concreta de la relación originaria de la conciencia con el

— Naturaleza y cultura en los estudios andinos —

ser; en cuanto que el inmanentismo afirma el ser de la conciencia y el realismo la conciencia del ser; uno la dependencia o fundamentación del ser en la conciencia, y el otro, la dependencia de la conciencia en relación al ser. (Fabro, Ocáriz, Vansteenkiste y Livi 1990: 23)

Varias son las tesis que se oponen en estas constantes filosóficas. El realismo es subsidiario de la tesis creacionista: hay un Ser que crea y participa sus perfecciones a las criaturas, las cuales tienen consistencia ontológica; por medio del conocimiento de las perfecciones que ellas tienen podemos elevarnos al conocimiento de Dios. Al ser creada, la realidad tiene un orden propio, las cosas tienen su propia esencia o —si lo consideramos de un modo dinámico— tienen su propia naturaleza. Además, como señala el autor italiano, la conciencia es conciencia del ser, el conocimiento se funda sobre una realidad que es dada, como el ser es dado.

En el inmanentismo, en cambio, se niegan desde su raíz todas las afirmaciones que sostiene el realismo: Dios es inmanente al mundo, está dentro (eso significa *in manere* ‘estar dentro’). Por esa razón Dios y mundo se identifican: Dios evoluciona como el mundo, las sustancias individuales no tienen consistencia ontológica y el mal es necesario, pues todo lo que sucede en el mundo —incluso lo malo— es parte de la única sustancia. Este inmanentismo ha pasado por diversas etapas. Veamos la última que señala Fabro (las dos primeras hacen referencia a la Ilustración y al idealismo hegeliano):

— Pablo Lego —

El tercer y último paso es de hecho la caída explícita del principio de inmanencia en el ateísmo, realizado sobre todo por la izquierda hegeliana (Feuerbach, Stirner, Bauer, Marx, Engels...). Es este ateísmo positivo de origen inmanentista e idealista el que ahora después de algunas débiles y ambiguas resistencias por parte del neo-hegelianismo, ha entrado en el círculo de la cultura europea y se está extendiendo en el mundo entero con las filosofías más representativas del mundo contemporáneo, como son: el marxismo, el existencialismo, el neo-positivismo, la fenomenología, y el pragmatismo [...]. (Fabro *et al.* 1990: 28)

Como muy bien señala Fabro, esta última forma del inmanentismo es la que ha entrado en la cultura europea, y muchas veces es utilizado como base para estudios sociológicos, psicológicos y de las ciencias que podríamos denominar humanas y sociales.

Ciertamente esto es lo que ha sucedido. Los ideales de la Ilustración han ido cayendo y han pasado por sus distintas etapas; hoy la postmodernidad nos muestra la cara oculta pero siempre presente de la modernidad; esta no es otra que la del nihilismo: «La modernidad, divulgada precisamente por el iluminismo, tiene un reverso que es el nihilismo. Y ahora este reverso, tapado, ocultado durante mucho tiempo, aparece. [...] || Por lo tanto, el dilema es: o el ser o la nada. El Ser con mayúsculas, el Ser Absoluto es Dios. Entonces, todo lo que está bien hecho nos acerca a Dios y todo lo que está mal hecho nos aleja de Dios. Pero en la otra perspectiva

se piensa que no hay Dios, sino que hay más bien, nada [...]» (Komar 2001: 9).

Esto es el inmanentismo; no se trata de otra cosa que de nihilismo, pues al negar toda dependencia, al negar la creación, al sostener la identidad entre Dios y el mundo, en el fondo se sostiene el nihilismo. La voluntad de inmanencia que surge con la Ilustración encuentra su máximo esplendor en el idealismo, y hoy, en la postmodernidad. En esta concepción no existe realidad dada, no hay orden; solo la Idea, el espíritu, como lo va a llamar Hegel.

Si bien existen muchos elementos que caracterizan dichos periodos filosóficos (en los cuales no nos detendremos para no alejarnos del objetivo del presente estudio) tanto uno —la modernidad— como el otro —la postmodernidad— coinciden en un acuerdo fundamental que denominamos *voluntad de inmanencia*.

El inmanentismo o voluntad de inmanencia alcanza su máxima expresión en el idealismo,¹ así como por medio de diversas filosofías contemporáneas que conservan su misma

1. «Es preciso tener en cuenta esto para la ambientación cultural del Idealismo Absoluto. Tal vez puedan enunciarse así sus notas esenciales: a) Inmanencia de Dios, es decir tendencia a identificar la vida divina con el proceso del mundo; b) Primacía del pensamiento, o sea, el proceso Dios-mundo es un proceso espiritual, cuyo núcleo es el pensamiento; c) Devenir dialéctico, esto es concepción del proceso Dios-mundo como el movimiento de un Todo que se realiza a través de la oposición de las partes» (Leocata 1979: 51).

— Pablo Lego —

matriz. Esto se puede observar en el marxismo y en la misma postmodernidad (pensemos en autores que siguen la línea de la hermenéutica), que presentan el reverso nihilista de la Ilustración.

Para comprender de un modo científico la relación que se establece dinámicamente entre los pueblos al modo del binomio naturaleza-cultura o cultura-fe, es imprescindible acercarse a dicha relación desde el contexto de una filosofía realista. Y esto porque para el realismo la persona humana y su perfeccionamiento son el fin de toda la acción o el resultado de lo que denominamos cultura. Por el contrario, todo inmanentismo es, en su fondo, monismo, ya que al afirmar que Dios y el mundo se identifican y al negar toda trascendencia, Dios es todas las cosas o todas las cosas son Dios. Esta última afirmación, precisamente, es el fondo del monismo: toda la realidad hunde sus raíces en una única sustancia. Esta única sustancia, que tiene entidad propia, es verdaderamente lo real, y las sustancias particulares son tan solo momentos de ese todo. Ese todo puede ser la historia, un Espíritu Universal, el lenguaje,² el poder o cualquiera de las maneras en que estos principios se expresan.

Los estudios sobre la realidad andina (en sus diferentes expresiones científicas) deben escapar a la influencia de

2. Véase Rassam (1978). Es interesante destacar que el postulado de la arqueología del saber de Foucault es que todo discurso que pretenda dar acceso a un mundo objetivo fuera de nosotros engaña.

dichas filosofías o visiones teológicas dependientes de los principios antes señalados.

Nuestra intención será poner de manifiesto cómo el análisis cultural supone un fundamento antropológico. Consideramos que para ser verdadero, dicho fundamento tendrá que hundirse en el realismo filosófico, pues solamente desde esta perspectiva se podrán salvar los dos elementos que se encuentran en juego en dicho análisis: por un lado, la inmutabilidad de la naturaleza humana, en cuanto que tal naturaleza es la esencia que ha sido pensada y querida por Dios libremente; por el otro lado, los aspectos que, como veremos, sí pueden cambiar y que son expresión de tal naturaleza humana, pues su realización en concreto se da de muchas maneras, como sucede con los hombres en concreto, que si bien comparten la misma naturaleza, la realizan de modo diverso.

NATURALEZA Y CULTURA

Las nociones de naturaleza y cultura, así como la relación entre ambos, son imprescindibles para luego abordar con claridad los estudios de origen histórico y sociológico. Dos grandes preguntas surgen entonces: por un lado, ¿qué es la naturaleza?; por el otro, ¿qué es la cultura y que relación existe entre ambos elementos?

Es importante poner de manifiesto que si bien para el realismo la noción de naturaleza significa en diversas ocasiones el orden material o natural frente a mí, orden

— Pablo Lego —

que puede ser transformado (pensemos en la *póiesis* o técnica), este no es el único ni el principal de los sentidos que se le da a la palabra *naturaleza*, como si sucederá en la modernidad.³

En la obra de santo Tomás de Aquino el término *naturaleza* puede significar varias cosas.⁴ Vamos a detenernos en un significado particularmente útil para nuestro estudio.

Por *naturaleza* se entiende la esencia en cuanto considerada dinámicamente; de este modo se la entiende a la vez

3. «El concepto de cultura se opone al de naturaleza, y es la relación con el hombre la que los hace diferenciables. Si bien se oponen ambos conceptos son inseparables, en tanto la cultura resulta ser el conjunto de soluciones que el hombre ha encontrado en su enfrentamiento con la naturaleza y la dominación progresiva sobre ella» (Golte 1981: 119).
4. «Resumiendo el análisis del Comentario a la Ética Nicomaquea debemos determinar en qué sentido se puede decir que ‘la naturaleza’ es el criterio de moralidad de nuestras acciones.

En primer lugar, observamos que, en el *Comentario*, el término *naturaleza* se utiliza con distintos significados:

- a) *Naturaleza* como personificación del orden del universo (In VIII Ethic., I. 13, pág. 432, 133).
- b) Un segundo significado es la esencia específica o genérica de una sustancia (In Ethic., I. 12, pág. 488, 235).
- c) *Naturaleza* significa a veces disposición natural. Cf. In VII Ethic., lección 10, pág. 422, 130: ‘Facilius potest transmutari consuetudo quam natura, scilicet coporalis complexio ad hoc inclinans’.
- d) En una frase como “omne quod est *naturaliter* bonum, est virtuoso bonum et delectabile” (In IX Ethic., I, 11, pág. 539, 22), el término *naturaliter* significa una evaluación basada en el apetito, que es anterior a la evaluación moral» (Elders 2003: 37).

como modo de ser y como principio de operaciones, de tal modo que la naturaleza de alguna cosa es también su esencia. Sin embargo, al considerarla dinámicamente vemos que en los seres que tienen materia la esencia de ellos mismos se desarrolla en la temporalidad. Por esta razón la cultura tiene como fundamento a la naturaleza humana, y a su vez permite su despliegue y su perfeccionamiento. Es claro que si el hombre no tuviese cultura, no podría desarrollarse.

El término *naturaleza* designa, por lo tanto, algo más amplio y profundo que la noción de lo que está frente a mí o la consideración de las fuerzas físicas de la naturaleza, susceptible esta última de ser transformada por la mano del hombre. El término significa lo dado o donado. Junto con ello, la naturaleza humana se transforma en fundamento del dinamismo de la cultura.

En este sentido define Derisi la cultura: «Desarrollo del hombre en orden a su perfección» (Derisi 1962: 81). Y es que hacia esto se dirige la cultura: al perfeccionamiento del hombre, pues aquello que no permite su desarrollo o no lo lleva a ser más pleno no puede ser comprendido como cultura. Ahora bien, dentro de ese perfeccionamiento existen actualizaciones de la naturaleza humana en varios niveles. Aquí entra la famosa distinción que realizaban los autores clásicos entre la actividad humana, la teoría, la praxis y la póiesis.

Dentro de la cultura se encuentra la *theoria*, la búsqueda del conocimiento por el solo hecho de conocer la verdad;

— Pablo Lego —

aquí la ciencia y la sabiduría ocupan el primer lugar. También está la *praxis*, que comprende a la ética como disciplina orientada por los dos elementos anteriores. Finalmente está la *poiesis* que es el arte o la actividad técnica que debe, a su vez, ser guiada por las anteriores.

Este orden del conocimiento designa de algún modo el orden de la realidad. Claro está que el obrar humano no es la ciencia ética considerada en sí misma, pues en el caso de las acciones humanas la virtud de la prudencia es su guía práctica.

Teniendo en cuenta todos estos elementos se puede completar aún más la definición de cultura: «La cultura es la naturaleza transformada por el espíritu del hombre, entendiendo por naturaleza el ser material y espiritual del propio hombre y de las cosas materiales exteriores a él, pero en cuanto están a su servicio» (Derisi 1962: 21). Esta definición depende de los principios del realismo filosófico, pues entiende la cultura como la transformación que el hombre hace de la naturaleza, tanto material como espiritual. Aquí entraría la dimensión más importante en cuanto que la cultura es el desarrollo o despliegue de la naturaleza del hombre, lo cual se da por medio de las acciones morales ejercidas con libertad, así como por la acción en tanto transformadora de las cosas materiales, que hacen clara referencia a lo técnico y al arte.

Es necesario tener en cuenta que la cultura puede ser comprendida como *in fieri* e *in facto esse*, es decir, como

acción y como obra realizada, importantes sentidos que habitualmente se olvidan en el debate contemporáneo.

Para Kant la moral es exterior,⁵ en cuanto que el imperativo categórico —la medida del obrar humano— está desvinculado de la sensibilidad. Todos los autores que terminan considerando la moral en este sentido consideran a la cultura como un sistema exterior de mandatos o prohibiciones. Pensemos, por ejemplo, cómo dentro de la psicología contemporánea Freud considera a la cultura como contraria a los deseos sexuales del hombre, y por lo tanto concluye que su función es principalmente de coerción.⁶

-
5. «Allí donde un objeto de la voluntad es puesto como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que ha de determinarla, esta regla no es más que simple heteronomía, y el imperativo se halla condicionado del siguiente modo: hay que obrar de tal o cual modo si se quiere este objeto o porque se quiere este objeto. Por consiguiente, no puede nunca mandar moralmente, o lo que es igual categóricamente. Ya sea que el imperativo determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede con el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, como ocurre con el principio de la perfección, resulta que nunca se autodetermina la voluntad de un modo inmediato [...]. Una voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos y contendrá solo la forma del querer en general como autonomía, es decir, que la aptitud que posee la máxima de toda buena voluntad de hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se autoimpone la voluntad de todo ser racional sin que intervenga como fundamento ningún impulso o interés» (Kant 1994: 126).
 6. «Nuestra cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos. Todos y cada uno hemos renunciado a una parte de nuestro poderío, a una parte de las tendencias agresivas y vindicativas de nuestra personalidad, y de

— Pablo Lego —

Si por el contrario, como demuestra Aristóteles, *Ética y Felicidad* se encuentran estrechamente ligadas,⁷ la cultura como producto del obrar humano y en cuanto desarrollo de la naturaleza del hombre permite y acompaña el desarrollo del hombre. Vigencia y dinamismo son dos nociones imprescindibles a la hora de comprender la relación entre naturaleza (humana) y cultura.

Santo Tomás⁸ es claro al referirse a la noción de naturaleza como la consideración dinámica de la esencia:

Según afirma Aristóteles en *Metafísica V*, el nombre naturaleza se utilizó primero para designar la generación de los seres vivos, que significa ‘ser engendrado’. Dado que este tipo de generación procede de un principio intrínseco, se extendió el significado del término para denotar el principio intrínseco de todo movimiento. Así se define la naturaleza en *Física II*. Como este principio es formal o material, tanto la materia como la forma se denominan comúnmente *naturaleza*. Ahora bien[,] dado que la esencia

estas aportaciones ha nacido la común propiedad cultural de bienes materiales e ideales. La vida misma, y quizás muy principalmente los sentimientos familiares, derivados del erotismo, han sido factores que han movido al hombre a tal renuncia, la cual ha ido haciéndose más amplia en el curso del desarrollo de la cultura» (Freud 1929: 34).

7. «Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fina la especulación. No comprendemos esta investigación para saber qué sea la virtud —lo cual no tendría ninguna utilidad— sino para llegar a ser virtuosos» (Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. I. II, c.2).
8. En el caso de las citas de Santo Tomás de Aquino (tanto de la *Suma Teológica* como del *Comentario a Aristóteles*), seguimos la edición Marietti; en todos los casos la traducción es nuestra.

— Naturaleza y cultura en los estudios andinos —

de cada cosa se realiza por medio de la forma, la esencia de cada cosa, que se expresa mediante su definición, se denomina comúnmente naturaleza.⁹

Solo desde el contexto filosófico que hemos señalado se pueden asimilar las riquezas individuales de los pueblos, pues dicha riqueza es el modo de expresar la naturaleza humana. La visión inmanentista, en cambio, reduce lo finito a un momento del todo, por lo que la riqueza individual y la de los pueblos se pierde.

Ahora bien, como hemos dicho antes al comentar las consideraciones filosóficas dependientes del inmanentismo, y principalmente del idealismo hegeliano (como es el caso del marxismo cuando niega la creación y la donación de las perfecciones de parte de Dios, siendo que esta última negación se desprende de la negación anterior), la visión monista de la realidad prevalece donde no hay orden, y a su vez Dios y el mundo se identifican y las sustancias segundas o entes finitos no tienen consistencia. Lo particular es solo un momento del todo, que tiene como característica principal perecer;¹⁰ por eso lo que vale es lo universal como

9. Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. I. 29, 1 ad. 4. Sobre la naturaleza como esencia se puede ver «De ente et essentia», cap. I.

10. «La existencia es determinada; el algo tiene una cualidad y en esta no solo se halla determinado, sino limitado; su cualidad es su límite [...]. Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas son finitas, con esto se entiende que no solo tienen una determinación, no solo tienen la cualidad como realidad [...], no solo se hallan limitadas —y tienen de este modo todavía una existencia fuera de su límite—, sino que antes bien el no-ser constituye su naturaleza

— Pablo Lego —

realidad metafísica. Así, para el marxismo no vale el hombre concreto —el cual supone para Marx una alienación— sino el hombre en universal. El ser humano no es algo abstracto que se encuentra en individuos sueltos. En su realidad es la totalidad de la relaciones sociales» (Marx 1953: 540). Clara afirmación: lo abstracto es para Marx lo individual, pues lo real es solamente el todo como conjunto (he aquí el monismo).

Esta consideración se opone claramente al realismo filosófico, que sostiene la consistencia ontológica de los seres y al hombre como un ser personal donde se apoya y hacia donde se dirige todo desarrollo cultural. Para el idealismo, en cambio, la cultura es tan solo la evolución intramundana de la historia de Dios y del mundo, que en el fondo se identifican, como se puede ver claramente con Hegel.¹¹

Si aceptamos entonces los presupuestos filosóficos creacionistas que antes mencionábamos, la cultura no se

y su ser. Las cosas finitas existen (son), pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. Existen (son), pero la verdad de este existir (ser) es su fin. Lo finito no solo se cambia, [...] sino que perece; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte» (Hegel 1974: vol. 1, libro 1, cap. 2, p. 115).

11. «La historia universal [...] es [...] el desarrollo necesario de los momentos de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la realización del espíritu universal» (Hegel 1975: 383, § 383).

presentará como mera construcción, aunque es necesario aclarar que en toda cultura siempre existen elementos que no forman parte de la naturaleza del hombre sino que son acuerdos que se dan por costumbre. También es posible comprender por cultura las costumbres de los pueblos que conforman en el transcurso del tiempo su identidad.

Ciertamente los estudios andinos presentan varios desafíos. El más importante de ellos consiste en abordar el descubrimiento de la naturaleza propia de los pueblos andinos desde una filosofía moral y desde las ciencias sociales. Pero tal descubrimiento implica diversos niveles de abordaje, de acuerdo con los distintos alcances de las distintas disciplinas sociales, ya sean estos sociológicos, económicos o políticos.

Sin duda tales niveles deben estar en continuidad con la filosofía moral y con la teología. Muchos de los estudios sociales sobre los pueblos andinos y la religión campesina han intentado descubrir afanosamente las *semillas del Verbo* que se encuentran en estos pueblos. Tal discernimiento solo es posible a la luz de un realismo filosófico y de una teología fiel al magisterio de la Iglesia. Realizar dicha tarea con filosofías de corte inmanentista y con teologías subsidiarias de la misma posición tendrá como resultado la reducción de la fe a la cultura de cada pueblo pasando por alto cómo lo sobrenatural (en este caso la fe) transforma lo natural no anulándolo sino llevándolo hacia su más perfecto desarrollo. Desde una clara distinción filosófica que no niegue la trascendencia y que reconozca en la obra de Dios

— Pablo Lego —

sus perfecciones, podremos captar la riqueza de cada pueblo y descubrir cómo es asimilada por la fe.

Dicho con otras palabras, no es la fe la que es asimilada sino la cultura propia de un pueblo que gracias a la fe despliega toda su riqueza: abandona aquellos elementos incompatibles con aquella y conserva otros únicos que la caracterizan y diferencian de las demás culturas. Solo gracias al Evangelio cada pueblo encuentra el verdadero cauce para desarrollar su propia naturaleza.

Ciertamente dicha tarea de evangelización no es algo estático o una tarea que se realizó una vez y de la que solo resta recoger los frutos. Al contrario, es una tarea permanente de cada generación. Decía Juan Pablo II: «Esa cultura engendrada por la fe es una gran tarea a realizar. Es la cultura que podéis llamar cristiana, porque la fe en Cristo no es un mero y simple valor entre los valores que las varias culturas describen, sino que para el cristiano es el juicio último que juzga a todos los demás, siempre con pleno respeto a sus consistencia particular» (Juan Pablo II 1985: 2).

«Siempre con pleno respeto a la consistencia particular», consistencia particular de cada pueblo que solo podrá ser respetada en el contexto de una filosofía que reconozca a un Ser Absoluto que, creando libremente, participa sus perfecciones a sus criaturas y las vuelve consistentes. Desde esta perspectiva los estudios sociales podrán avanzar en el descubrimiento de la naturaleza de lo andino y de esa síntesis viviente que produce la fe en ellos.

— Naturaleza y cultura en los estudios andinos —

El mismo Juan Pablo II nos decía: «Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada ni fielmente vivida» (Juan Pablo II 1982). Descubrir esa fe que se ha hecho cultura en los pueblos andinos y desarrollar estudios que pongan de manifiesto cómo ha sido acogida en ellos, constituyen, sin duda, los principales desafíos de los actuales estudios andinos.

Bibliografía

- Derisi, N. O.
1962 *Filosofía de la cultura y de los valores*. Buenos Aires: Emecé.
- Elders, L.
2003 *Hombre, naturaleza y cultura en santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Educa.
- Fabro, C., F. Ocáriz, C. Vansteenkiste y A. Livi
1990 *Tomás de Aquino también hoy*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Freud, S.
1929 *Psicología de la vida erótica*. En: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gilson, E.
2005 *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Golte, J.
1981 «Cultura y naturaleza». *Allpanchis Phuturinga*, vol. XV, n.º 17/18.

— Naturaleza y cultura en los estudios andinos —

Hegel, G.

1974 *Lógica*. 3.^a ed. Buenos Aires: Solar-Hachette.

1975 *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Juan Pablo II (papa)

1982 Carta de constitución del Consejo Pontificio para la Cultura. (Carta autógrafa al cardenal secretario de Estado, 20 de mayo).

1985 Alocución a los obispos de Uruguay en visita ad limina, 14 de enero.

Kant, E.

1994 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.

Komar, E.

2001 *Modernidad y postmodernidad*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.

Leocata, F.

1979 *Del iluminismo a nuestros días*. Buenos Aires: Don Bosco.

Maritain, J.

1984 «Science et sagesse». En: Jacques Maritain y Raissa Maritain. *Oeuvres complètes*. Vol. VI. París: Editions Universitaires; Friburgo: Editions Saint-Paul.

— Pablo Lego —

Marx, K.

1953

Die Frühschriften. Stuttgart: s. d.

Rassam, J.

1978

Michel Foucault: las palabras y las cosas.
Madrid: Emesa.

Simon, Y.

1934

Critique de la connaissance morale.
París: Desclée de Brouwer.