

Respuestas a los ejercicios propuestos al final de cada capítulo del libro Antropología Filosófica II, de Javier San Martín Sala.

Ejercicios Tema I

1. ¿Qué diferencia percibe usted entre la perspectiva “emic” y la perspectiva “desde dentro”?

La perspectiva emic es una categoría utilizada en la antropología social y cultural, y hace referencia a la explicación que la cultura nos ofrece para explicar una causalidad, pero desde el punto de vista de dentro de una determinada cultura o comunidad, teniendo como base materiales o hechos para juzgar que provienen desde la propia cultura. Por otra parte, la perspectiva “desde dentro” se desenvuelve en el terreno de la experiencia individual que interpreta lo social, donde el individuo construye el sentido de sus afirmaciones de acuerdo con su autoexperiencia y autointerpretación, sin acudir a un sistema cultural de referencia ni a un sistema científico que haya deducido esas afirmaciones. En este caso, el contexto cultural condiciona e influye al individuo, pero no le determina radicalmente.

2. Qué se quiere decir cuando se habla de que las dimensiones trascendentales son “ineluctables”

A diferencia de los fenómenos, que constituyen lugares, momentos o escenarios donde transcurre la vida humana, las dimensiones básicas del ser humano son condiciones fundamentales y básicas, y son aquellas condiciones trascendentales de la posibilidad de pensar al ser humano, por lo que pertenecen en todo momento al ser humano y sin ellas no podemos pensarnos, además de ser previas a la vida individual. Por tanto, estas dimensiones trascendentales no son periódicas, entendiendo periodicidad al desaparecer su necesidad cuando se satisface, y vuelven a aparecer para una nueva satisfacción. No tiene sentido luchar por minimizar estas dimensiones trascendentales o superarlas, no se puede carecer de alguna de ellas y seguir hablando de seres humanos como nosotros.

3. ¿A qué se debe la pérdida de “tensión” en Marías entre la duplicidad que descubre en el humano, en comparación con Husserl y Ortega?

La relación entre la vida radical y el ser humano en Marías se diferencia de:

- la relación entre la subjetividad trascendental y el humano en Husserl. La subjetividad trascendental es el ser humano que soy yo, y el humano es una vida trascendental pero que aparece en el mundo como un objeto más.

- la relación entre la realidad radical y el hombre en Ortega. La vida radical soy yo, aunque a la vez soy también hombre, pero yo en cuanto hombre no agoto la totalidad del yo en cuanto vida radical, ya que ésta está asentada en la circunstancia del hombre. Además, en una postura posterior, el hombre se olvida de que es vida radical, ésta se esconde y se olvida de sí misma en el hombre, por lo que no hay un paso directo entre la vida radical y el hombre.

En Husserl y Ortega esta relación es una tensión dialéctica. Sin embargo, en Marías se pierde esta tensión ya que el paso de la vida radical al hombre no encuentra ninguna dificultad. En él, ambos se comportan como el género y la especie, y si nos centramos en la especie, no es necesario recuperar el género, ya que se da por entendido. Esta pérdida de tensión llevó a Marías a dejar inacabado el concepto de hombre, que lo considera como la estructura empírica de la vida humana.

4. Por qué la fenomenología trascendental termina siendo también una antropología.

La fenomenología trascendental es un camino de ida, del ser humano empírico a la subjetividad trascendental, y de vuelta, de la subjetividad trascendental al humano empírico, considerando que el ser humano tiene su verdad en la subjetividad trascendental. Esta vuelta tiene como consecuencia que la subjetividad trascendental es el verdadero sentido del ser humano, por lo que no se podría definir al ser humano si no se tiene en cuenta ese sentido. Por tanto, con ayuda de la fenomenología se podrá hacer una antropología filosófica, pero sólo cuando se haya descubierto el verdadero sentido de la vida humana, lo que en fenomenología se entiende por subjetividad trascendental. La antropología fundamental comienza las dimensiones básicas de la vida humana utilizando la autotestimonialidad, y que ha de prolongarse estudiando la forma en que esas dimensiones básicas sucede, por lo que la antropología filosófica pasa a ser

una filosofía de la cultura.

Ejercicios Tema II:

1. Sería conveniente tomar nota de un asunto importante desde una perspectiva de fenomenología del cuerpo, la inhomogeneidad del espacio, por la que se diferencia radicalmente el espacio vivido del espacio geométrico. ¿Puede explicar el sentido de esa inhomogeneidad?

A la hora de analizar el cuerpo, debe tenerse en cuenta que éste está en el espacio siendo al mismo tiempo objeto de mi autoexperiencia y objeto de la física o fisiología, es decir, es un cuerpo en cuanto objeto. El espacio en el que está este cuerpo es homogéneo, ya que en él no hay un punto de referencia, por lo que no puede haber una orientación ni diferencia entre los puntos de ese espacio geométrico.

Por otra parte, también está el cuerpo vivido por mí, cuerpo en cuanto sujeto o cuerpo como carne. En esta experiencia, el cuerpo en el que la carne aparece es la referencia o punto cero del espacio, entendido como el centro de coordenadas absoluto de ese espacio, donde el movimiento de los otros puntos tiene lugar respecto al cuerpo. En este caso, se dice que el espacio de esta carne, el espacio vivido, es inhomogéneo.

2. ¿Podría señalar algunos de los datos básicos de la evolución de la filosofía occidental en la consideración de la noción del mundo?

La evolución de la noción de mundo hecha por la filosofía occidental se puede dividir en tres etapas:

- Una primera etapa cosmológica, donde el estudio del mundo fue la preocupación fundamental de la filosofía.

- Segunda etapa en la que el estudio del ser fue el objeto de la filosofía. Aquí se tenía en cuenta la naturaleza y el ser humano, que a su vez se entendía como una parte natural (el cuerpo) y una parte no natural (el entendimiento agente), creado por Dios o el Demiurgo. Con Aristóteles, la perspectiva del mundo como totalidad cambiaba, ya que Dios no habitaba en el mundo, sino en ningún lugar, ya que el mundo era entendido como un sistema de lugares.

- La tercera etapa aparece con la fenomenología, donde el mundo se entiende como una categoría o dimensión del ser humano. El ser humano ya no establece una relación con el mundo a posteriori, sino que nos relacionamos con el mundo porque previamente somos mundanos. Las relaciones del ser humano con el cuerpo y con el mundo no pueden dejar de ser, son dimensiones trascendentales. El estar en el mundo pertenece al cuerpo, a nuestra carne.

3. ¿Qué importancia tiene la noción de mundo como horizonte de realidad en la antropología filosófica?

Para la antropología filosófica tradicional, considerar el mundo como horizonte de realidad supone concebir al ser humano como ser abierto al mundo, en contraste con los animales que están encerrados en su entorno. Esta concepción de la noción de mundanidad es un elemento esencial de la característica del ser humano como homo sapiens. Además, desde la perspectiva de la fenomenología esto se verifica dentro del análisis de la autoexperiencia, que nos permite ser testigos propios de nuestro acceso a la realidad. También la autotestimonialidad nos da la posibilidad de decidir el lugar del ser humano en el universo y su relación con los demás animales, entendiendo el mundo como horizonte de todo lo real.

4. Trate de describir la espacialidad del mundo concreto en el que vive

Desde la fenomenología, el mundo se puede entender como un espacio con perspectiva espacial, en cuya forma inhomogénea todo se sitúa en dos dimensiones básicas contrapuestas: yo estoy aquí, y todo lo demás está allí. Por tanto, se trataría de intentar describir desde mi perspectiva, desde mi cuerpo mundano, cómo las cosas del mundo están ordenadas y estructuradas, lo que se conoce como campos pragmáticos, en mi espacio vital.

Esto contrasta con la perspectiva homogénea tomada por Descartes, donde todas las partes tienen el mismo valor, y cuya única diferencia sería la posición que ocupan en ese espacio. Aquí, los campos pragmáticos no están ordenados, sino estructurados siguiendo un orden.

Ejercicios Tema III

1. ¿En qué sentido le parece que la retención es importante para el ser humano?

Tal y como pone de manifiesto el ejemplo citado en el texto de la audición de una melodía, la retención (recuerdo), en tanto que *despresentificación* del presente, supone la siguiente (aparente) paradoja: si, por un lado, el presente pierde inevitablemente consistencia, presencia, en tanto que pasa a ser un presente retenido (= pasado, recuerdo), por otra, lo retenido es lo que justamente posibilita la continuidad de la experiencia, lo que la dota de sentido, lo que la convierte en un presente vivo. Basta imaginar lo que supondría para la vida humana el caso ideal de una amnesia absoluta, de una mente incapaz de retener un solo instante del presente que se evade: la coherencia de lo experimentado perdería cualquier sentido y no tendríamos sino una sucesión de instantes discretos, aunque la utilización aquí de vocablos temporales como “sucesión” e “instantes” sólo puede entenderse en términos metafóricos.

2. ¿Podría haber conciencia humana sin protención? ¿Por qué?

Dado que, en términos orteguianos, el ser humano está obligado a anticipar en cada instante lo que va a ser o hacer en el inmediato siguiente, o, en la versión de Julián Marías, en cada instante el ser humano pone su entera vida en juego (pues si hago esto, lo hago por esto otro, y esto otro, por esto otro, y al fin, en cada acto está presente el horizonte total de mi vida), la protención o anticipación del futuro, la proyección de la conciencia humana hacia el futuro es una característica ineluctable de nuestra condición (humana). En cada instante el ser humano se lo juega todo, aunque no siempre, tal vez nunca, sea enteramente consciente de ello.

3. Señale los límites de una perspectiva lingüística en la consideración de la mismidad o del yo.

De acuerdo con una perspectiva lingüístico-deconstructiva, la mismidad o identidad es una ilusión que procede de asignar carácter de sustancialidad o permanencia al uso del pronombre “yo” al unificar las múltiples identidades que se nos asignan socialmente en el cuerpo desde el que se emite el discurso en el que se utiliza el término (el “yo” que habla). Ahora bien, el mismo análisis lingüístico nos muestra que el “yo” que habla lo hace *desde* una situación, la cual, si bien está estructurada por el lenguaje en la medida en que ella ese “yo” interacciona con los otros, no se deja reducir a la mera indicación del que habla, del cuerpo que emite el discurso, toda vez que el índice del “yo” se identifica y desidentifica alternativamente con ese cuerpo; podríamos decir que mi cuerpo, en tanto “yo que habla”, no agota la situación en que yo estoy y actúo.

4. Qué se quiere decir al hablar del lenguaje como un trascendental básico.

El lenguaje es una dimensión trascendental básica en un doble sentido. Por un lado, al conferir significación al mundo hace de este un *horizonte de realidad* (“espíritu objetivo”) en el que, por su mediación, emerge la razón. Por otro, en tanto que origen del denominado *mundo de la vida* (“espíritu subjetivo”), es creador de la mismidad, del “yo”. En otras palabras, cualquier significación que forme parte de la estructura del mundo viene mediada por el lenguaje y, por tanto, el resto de dimensiones trascendentales que configuran lo humano (socialidad, mismidad, temporalidad e historicidad) se remiten a o dependen de él.

Ejercicios Tema IV

1. Exponga los tres tipos posibles de reflexión.

La reflexión se puede dividir en tres niveles:

- A nivel cognitivo, la reflexión buscaría ajustar la vida ordinaria utilizando para ello la comparación de nuestras acciones con un ideal que surge de la sociedad y el individuo acepta explícita o implícitamente.
- A nivel evaluativo, la reflexión juzga la experiencia para fundamentar las decisiones y acciones futuras. Este sería el nivel de la ciencia.
- Por último, a nivel volitivo, la reflexión se vuelve sobre sí misma y se hace objeto. Este es el nivel filosófico y más concretamente la fenomenología sería su ejemplo más puro.

3. Qué significa que el yo fenomenologizante es “exponente” del yo trascendental ¿Qué importancia puede tener eso para la antropología?

El sujeto trascendental aparece cuando el yo fenomenologizante reflexiona sobre el sujeto directo de la vida y así el yo fenomenologizante funcionaría como exponente del primero puesto que lo presenta en el mundo al hacer fenomenología, pero también funcionaría como su potenciador (un exponente es una potencia) puesto que ese es el objetivo del sujeto que hace fenomenología potenciar la vida del yo. Este hecho es fundamental para la antropología puesto que aparte de la función crítica y ontológica de esta, la antropología filosófica tiene una función utópica relacionada con la moral, función que compartiría con la fenomenología de Husserl pues él mismo dice que el objetivo es la “creación del orden moral del mundo”.

4. ¿Cuál es el dato fundamental para comprender la socialidad como dimensión trascendental?

La socialidad es una dimensión trascendental porque es condición de posibilidad del ser humano. Esta afirmación ha sido malinterpretada al entender que la dimensión social completa al ser humano y lo hace realmente humano, postura defendida por Coreth. Desde Descartes la experiencia del otro vino definida por su objetivación para después completarlo y convertirlo en un yo ajeno pero un análisis fenomenológico correcto de la vida humana nos muestra al otro como un tú igual de original (incluso anterior) que el yo y que fundamenta la trascendencia de la socialidad como dimensión del ser humano.

5. A la luz de lo expuesto, ¿qué juicio le merece la opinión orteguiana de que en los “usos” pierde el hombre su humanidad?

De los dos modos de socialidad, la que tiene que ver con el nivel “institucional” aparece al considerar las relaciones entre personas concretas, eliminando al propio ser humano, de esta manera, es por tanto la objetivación de estas relaciones las que motivan la opinión de Ortega de que ese modo de socialidad que él llama “usos” es desalmada y por tanto inhumano. La identificación de desalmado con inhumano no es demasiado rigurosa puesto que no parece que prescindir del ser humano (que sí justificaría el adjetivo “desalmado”) sea lo mismo que ser inhumano, que estaría relacionado con infringir daño o impedir el desarrollo del ser humano comportamientos que no aparecen necesariamente en el modo de socialidad que estamos considerando.

Ejercicios Tema V

1. ¿Qué crítica radical se puede hacer a la concepción de la antropología filosófica como psicología racional?

Al concebir al ser humano como un ser, entre otros, del mundo, y verificar que, estudiándolo de esta forma, se dejaba escapar lo más distintivo de él, en lugar de una condición trascendental acerca de la naturaleza humana se partía de un prejuicio, el de la escisión de aquel en dos principios inconmensurables, alma y cuerpo... cuya *re-uniión* (2) se convertía en el objeto de la subsiguiente especulación filosófica antropológica tradicional. En consecuencia, el estudio del ser humano (3) era insertado en una Metafísica especial (estudios de los seres concretos), que, a su vez, dependía de una Metafísica general (estudio del ser en general). En lugar de condición trascendental de toda experiencia, el ser humano era visto como (4) objeto de una experiencia que, al revelarse insuficiente, derivaba en una concepción abstracta de la humanidad en cuanto que rasgo definitorio de la especie.

2. ¿En qué medida le parece a Vd. que la cuestión de la intencionalidad es importante para la filosofía del ser humano?

La intencionalidad, en tanto que forma general de la conciencia (toda conciencia es conciencia-de, todo acto

consciente tienda a un objeto distinto de sí mismo) puede manifestarse de múltiples modos, de los cuales, y siguiendo a Searle, dos son fundamentales: aquellos actos intencionales que se adecúan al mundo y aquellos otros que, a la inversa, pretenden la adecuación del mundo al acto intencional (causación). Ahora bien, de acuerdo con Husserl, el primer modo no ha de entenderse como representación del objeto en el sujeto, puesto que entre el acto intencional y el mundo no hay separación: la percepción, como presencia del ser humano en el mundo a través de su cuerpo en tanto que órgano perceptor, es el modo fundamental de la intencionalidad, del que lo demás se nutren. La apertura al mundo mediante el acto intencional de la percepción determina, por tanto, la importancia de la intencionalidad para la antropología filosófica.

3. Analice en alguna «proposición», como, por ejemplo, «Cierra la puerta», los diversos elementos de la intencionalidad, tales como contenido intencional y el modo psicológico, dirección de la adecuación, el saber qué, el saber cómo, etc.

El contenido intencional (*noéma*, en términos de Husserl) de la proposición “cierra la puerta” expresa, de acuerdo con Searle, el segundo modo fundamental de los actos intencionales, es decir, actos que “causan” un estado de cosas, actos cuya dirección de la adecuación es tal que el acto intencional persigue que el mundo se adecúe a él. En este caso, el contenido ilocucionario del acto (Searle) expresa el deseo de que algo se lleve a cabo (contenido intencional = causación) y esto se hace a través de la formulación de un mandato (contenido psicológico). El lenguaje es aquí fundamental, pero no tiene la prioridad ontológica: esta pertenece a la presencia misma del mundo que tiene lugar a través de la percepción. Basta con pensar que una proposición tal como “cierra la puerta” es perfectamente inteligible y no pierde un ápice de su *significado* si la pronuncio mientras, por ejemplo, me baño en el mar con unos amigos; sin embargo, en tal circunstancia la proposición carece absolutamente de *sentido*. El sentido de la proposición le viene conferido exclusivamente por su adecuación a lo real, o, dicho de otra forma, la intencionalidad de la conciencia, a través, en este caso, de la mediación del lenguaje, es la que dota de sentido al mundo.

4. ¿Qué importancia atribuye Vd. a la cuestión de la «malla» y el «trasfondo»?

La “malla” (network) o red intencional, en tanto que entramado de referencias, implicaciones, vivencias, recuerdos, deseos, creencias, configura el horizonte externo e interno en que adquiere sentido al acto intencional, en particular, como acto intencional fundamental, la percepción. El “trasfondo” (background), que hace operativa y eficaz aquella red intencional, constituye un conjunto de capacidades mentales no representacionales de las que no somos conscientes, pero con las que en todo momento contamos y que podríamos definir como la “tenencia del mundo” sin la cual no podríamos vivir. Ambas configuran una estructura dual que, y aquí radica su importancia, implica la creencia en la realidad y eficacia del mundo. Mientras que para la “malla” esta realidad del mundo se presenta como opaca, dado que la red intencional se fundamenta en la creencia *consciente* en esa realidad, lo que conlleva un hiato en relación a lo real, para la segunda no existe tal opacidad, toda vez que la “tenencia del mundo” es tan real como el cuerpo vivido a través del cual tiene lugar.

EJERCICIOS TEMA VI

1. Explique la opacidad semántica de esta frase: “creo que el hombre que está en la esquina está enfermo”. Por otro lado ese hombre se llama Juan y no está enfermo. ¿Se puede decir que creo que Juan está enfermo? ¿Es falsa mi expresión?

La opacidad semántica o referencial viene dada por la expresión intencional “creo que...” que afirma lo que creo pero no me asegura en éste caso que Juan está realmente enfermo. Se puede decir que “creo que Juan está enfermo” si bien esa frase solamente describiría mi creencia, sin que exista una correlación con la realidad. En ese sentido, mi expresión intencional no es ni verdadera ni falsa, solamente expresa mi creencia a pensar que Juan está enfermo, independientemente de que sea verdad o no que Juan está enfermo.

2. ¿En qué sentido apoyaría la opacidad semántica unas teorías u otras sobre la mente y el cuerpo?

La opacidad semántica constituye el punto de partida para analizar las teorías sobre la mente y el cuerpo. La opacidad semántica desvela propiedades intencionales no directamente correlacionadas con la realidad física. De modo que cualquier perspectiva que adoptemos remite siempre a un sentido intencional. Eso

implica una clara limitación para apoyar unas u otras teorías sobre la mente y el cuerpo: por mucho que queramos precisar o afinar una teoría sobre la relación entre mente y el cuerpo nunca llegaremos a alcanzar una descripción precisa que se corresponda plenamente con la realidad.

3. ¿Podría exponer las ventajas de la dualidad sin dualismo así como sus desventajas?

Las principales ventajas de la perspectiva que defiende dualidad sin dualismo en las teorías de la mente y el cuerpo son:

-Parece ser la tesis más coherente y adecuada ya que permite abordar la complejidad de las relaciones mente-cuerpo.

-Permite aceptar la existencia de la actividad cerebral (neurofisiológica) y las experiencias subjetivas o estados mentales de carácter consciente (Fisicalismo y mentalismo).

-Es una alternativa al monismo y al dualismo.

Las principal desventaja de esta perspectiva es que nada garantiza que exista una correspondencia entre el nivel mental (psicológico) y el nivel físico (neurológico). Emparejar dichas estructuras o niveles “sólo puede aspirar a tener un éxito limitado” (Fodor, 1984).

EJERCICIOS TEMA VI (otra respuesta)

1. Explique la opacidad semántica de esta frase: «Creo que el hombre que está en la esquina está enfermo»; por otro lado, ese hombre se llama Juan y no está enfermo. Preguntas: ¿se puede decir que creo que Juan está enfermo? ¿Es falsa mi expresión?

La opacidad semántica o referencial se entiende como el hecho de que las expresiones intencionales no sean sustituibles por expresiones correferenciales. La opacidad semántica significa que la frase es opaca, es decir, no nos dice nada respecto al significado referencial. Dada la opacidad semántica, la frase describe una actitud proposicional, y su argumento se refiere solo a la actitud, no a lo creído. La opacidad semántica de las expresiones intencionales no dice nada sobre lo referenciado, sino que expresa solamente una actitud: al sentido no podemos aplicarle predicados de realidad, ya que el sentido es una entidad virtual.

En el enunciado «Creo que el hombre que está en la esquina está enfermo», se puede distinguir la opacidad semántica ya que el argumento es sólo proposicional y no se refiere a la realidad: el argumento no depende de que el hombre esté enfermo o no. Esta expresión intencional indica una expresión intencional con un sentido, pero sin embargo no se refiere a un objeto de la realidad, ya que el hombre en realidad no está enfermo, que es la propiedad concreta de la realidad, pero independiente de “creo que”, que es la naturaleza intencional, al estar en dos planos distintos. Así, esta expresión es válida, ya que quien lo dice cree lo que está expresando, independientemente de la realidad.

2. ¿En qué sentido apoyaría la opacidad semántica unas teorías u otras sobre la mente y el cuerpo?

Por medio de la opacidad semántica podemos identificar dos planos distintos: el de la intencionalidad, y el de lo real objetivable. Lo intencional moviliza el cuerpo para llevar a cabo la acción, por lo que lo virtual se convierte en real en el mundo donde se desarrolla la acción. Así, la teoría de la dualidad sin dualismo sería más adecuada. Para las teorías monistas, como la fiscalista y el conductivismo radical, todo sería físico y, por tanto, lo mental no existiría.

3. ¿Podría exponer las ventajas de la dualidad sin dualismo, así como sus posibles desventajas?

La dualidad sin dualismo es una alternativa al dualismo interaccionista y al reduccionismo. Las principales ventajas son:

- Es una tesis más coherente que las otras mencionadas, ya que aborda las relaciones mente-cuerpo sin caer en el reduccionismo.

- Lo mental se comprende como una propiedad emergente con sus cualidades propias, por lo que puede interactuar con su base de instanciación.

- Permite describir lo mental como una propiedad superior del cerebro y del cuerpo humano, lo que no se puede llevar a cabo en predicados de subsistemas inferiores.

Como desventaja se puede mencionar es que no se puede asegurar una correspondencia entre lo psicológico

y lo neurológico.

EJERCICIOS TEMA VII

1. Destaque ambigüedad ontológica del programa cognitivista, ¿en qué sentido es ambiguo y en qué sentido en última instancia no lo es?

El programa cognitivista es programa constructivista que concibe toda actividad cognitiva computacionalmente, como procesamiento de información elaborado a partir de los datos que previamente dispone u observa el sujeto. Ese planteamiento es ambiguo en dos sentidos:

-Por un lado pretende conocer y reducir la actividad mental a programas computacionales.

-Y por otro lado, acepta necesariamente la existencia de contenidos mentales sobre los que opera (representacionismo). Una computadora tiene que operar necesariamente con “contenidos mentales” previos. La mente humana, en cambio, ya está en la realidad, en las cosas mismas.

El programa cognitivista en ese sentido no puede ser un modelo de conocimiento (ontológico) adecuado ya que presenta muchas limitaciones.

2. ¿Se puede asimilar el cognitivismo constructivista en algún sentido o algún punto a la teoría cartesiana?

El cognitivismo constructivista y la teoría cartesiana presentan ciertas similitudes. En el subjetivismo cartesiano y en el cognitivismo constructivista aparecen dos realidades fundamentales: el “yo” en el subjetivismo y la “mente” en el cognitivismo como procesadores fundamentales de la información que percibimos.

Desde ambas perspectivas existe una tendencia a fundamentar el conocimiento en una realidad concreta (yo, mente) olvidando ciertos aspectos de la realidad y del mundo: el valor objetivo del mundo y la realidad fáctica de la experiencia humana.

3. ¿Qué incidencia tiene en esta cuestión el tema del “trasfondo”, al que nos hemos referido en el tema anterior?

El modelo cognitivista acepta íntegramente el mentalismo intencional, con la característica de la opacidad semántica, remitiendo siempre a un sentido intencional: siempre estamos en actitudes proposicionales, nunca estamos en la realidad. Solamente cabría aceptar esas teorías en la medida en que inciden, desvelan o esclarecen el “trasfondo” de las capacidades mentales.

Eso implica una clara limitación para apoyar unas u otras teorías sobre la mente: ya que por mucho que queramos precisar o afinar una teoría sobre la relación entre mente y el cuerpo nunca llegaremos a alcanzar una descripción precisa que se corresponda plenamente con la realidad.

EJERCICIOS TEMA VIII

1.- ¿Que diferencia ve Vd. en la consideración de la persona como construcción social y como realidad ontológica?. ¿Tendría consecuencias prácticas esta distinción?

Durante una época se ha considerado a la persona como una construcción social ligada a una asignación de cualidades y valores, determinados culturalmente, a los individuos, una identidad que la sociedad le daba.

La sociedad dice normalmente quien es determinada persona como identidad social y como principio del derecho y la moralidad. Pero ser persona es una categoría con carácter ontológico, un hecho constitutivo del ser humano, el carácter de "yo", de sentido de la individualidad que fundamenta el "carácter individual" constitutivo esencial de todo ser humano que se determina en el ser persona; siguiendo a María Zambrano, "la persona es algo mas que el individuo...que se entiende a si mismo como valor supremo, como última finalidad"

La construcción sociocultural está en relación con el reconocimiento de los rasgos ontológicos constitutivos del ser humano respecto a los usos y comportamientos enraizados en las diversas culturas, pero la realidad ontológica es la que anida en la propia persona individual que se va configurando biográficamente en un carácter que la sociedad le reconoce, no le otorga. He aquí la diferencia entre lo social y lo ontológico en la concepción de la persona que, siguiendo con la pregunta, cabe atribuirle consecuencias prácticas fundamentales en cuanto ambas vivencias de la persona, de carácter social y de carácter personal entren,

como ocurre a menudo en conflicto.

2.- Trate de explicar los diversos niveles del uso de máscaras

Casi todas las culturas y civilizaciones, sino todas, han usado las máscaras, con diversos fines hasta nuestros días. La máscara como definición es una representación cargada de simbolismo y de intenciones convertidas en arquetipos que son parte del inconsciente colectivo e individual y representan temores y aspiraciones de una civilización. La máscara en la representación de la persona es lo que se siente ser o quiere ser en forma estereotipada o grotesca de manera que quede expresado desde lo oculto, la máscara es "persona" distorsionada pero no identidad que queda a salvo, una expresión de facultades o defectos que cree o quiere poseer.

En la tradición las máscaras han tenido y siguen teniendo en no pocas sociedades actuales usos ceremoniales, religiosos o lúdicos, de pertenencia a grupos familiares o tribales y de medio de unión o invocación con los antepasados y espíritus o con las fuerzas de la naturaleza.

3.- Señale los diversos conceptos de alienación y trate de fundamentar el que mas relevante le parezca desde una perspectiva antropológica.:

Tomamos alienación como una pérdida u ocultación de facultades, fines, anhelos, ideales del ser humano por factores externos que se imponen por motivos estructurales políticos o sociales fácticos de cuya acción no se es explícitamente consciente, aunque sí de sus efectos y que limitan su desarrollo. Hegel: Hablar de una alienación significa proponer una idea, meta, esencia o autenticidad humana como una pérdida o apartarse de esa posibilidad humana. Al efecto tenemos tres definiciones tradicionales y una cuarta que recogemos como superación de las tres iniciales:

(1) Modo idealista: Alienación como exteriorización del ser humano (Hegel) al exteriorizarse en productos de cultura.

(2) Inautenticidad del hombre que vive en el olvido de su esencia auténtica, en el olvido de su ser para la muerte.

(3) La inautenticidad humana de vivir en los usos, perdidos en el "se" en la inautenticidad de lo social, que para Ortega sería inhumano.

Una cuarta definición considera erróneas estas tres definiciones considerando que no puede haber pérdida de sí mismo de algo que es condición esencial de sí mismo, si lo cual no se sería lo que se es lo, que nos lleva a tener en cuenta la ontogénesis del ser humano. Esta posición es más relevante en cuanto considera la alienación centrada en el ser humano individual pues la alienación lo es de la persona concreta, la sufre en su identidad, llegando a asumirse como objeto bajo control de fuerzas sutiles no identificadas. En esta postura se llega más allá, al sugerir que en la alienación existe una intencionalidad o práctica de "cosificación" del ser humano, de hecho se sustituye alienación por cosificación por ser más clarificador del concepto, esto es la manipulación tendiente a tratar a las personas como cosas.

4.- ¿En que sentido la alienación psíquica puede depender de la alienación social?

La alienación desde el punto de vista ontológico es un estado que se expresa psíquicamente en el individuo aunque se habla de la alienación inconsciente de grupos o sociedades enteras, por otros como explotadores o expoliadores. En este sentido la alienación social, que supone el desvío de sus fines, sus ideales y valores produce como consecuencia rutinas vacías de contenido que cristalizan en tendencias de cosificación de las personas en este sentido influye en la psique individual porque la alienación social convertida en estructural establece el marco de posibilidades de desarrollo en que se desenvuelve la psique de los individuos.

La cultura y sus instituciones es en donde discurren las posibilidades de realización de la plenitud personal, en ella por tanto se puede producir o no la alienación psíquica o la alienación social.

EJERCICIOS TEMA IX

1. Qué es la disolución antropológica de la filosofía y bajo qué condiciones se puede hablar así.

Negar la posibilidad de tratar filosóficamente la cultura significaría afectar a la misma filosofía, ya que del mismo modo que tenemos cultura, también somos objetos de ella. Al hacerse los antropólogos culturales los únicos con el derecho de estudiar la cultura, anunciando como principio básico el relativismo cultural, la filosofía se convierte en un discurso que proviene de la misma cultura, pero sin una legitimidad que otros

relatos que proceden de otras culturas. Esto es lo que se denomina la muerte o disolución antropológica de la filosofía, que tiene como base la diversidad radical de las culturas, y que no es realmente una filosofía. Esta disolución antropológica de la filosofía conlleva la disolución filosófica de la antropología, ya que la antropología, hecha sobre el relativismo cultural, deja de ser ciencia.

2. En el tema hay una formulación del ideal de vida humana, ¿cuál es?

Al tratar la vida humana, se diseña un mínimo imprescindible y un máximo. Este máximo es el ideal de vida humana, que consiste en la asimilación de los logros máximos obtenidos en un momento, y que se sustenta en el carácter provisional de la cultura, cuyo orden se encuentra por encima del orden natural. Aunque ciertos momentos hayan sido culturales y se hayan fundido con elementos naturales para formar unos mínimos imprescindibles, el orden cultural tiene un carácter irreversible, por lo que su abandono sería una vuelta al mundo natural, cuyo carácter se puede revertir cuando disminuye su cuidado.

3. Qué se entiende por «idea etnográfica de cultura»

La idea etnográfica de cultura la resume Taylor, afirmando que cultura o civilización «en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». Esta idea tiene varias limitaciones. Primeramente, ve la cultura desde el punto de vista de su adquisición por parte de las personas que participan en ella, y no desde su creación o producción. Además, considera una cultura que ya está formada, como una realidad ya constituida por elementos exteriores. Así, la cultura se entiende como algo que hay que transmitir y adquirir, sin cuestionar los rasgos ontológicos de eso que se quiere transmitir o adquirir.

4. ¿Encuentra usted, en este capítulo, algún rasgo que nos oriente hacia una definición filosófica de la cultura?

El planteamiento filosófico sobre la cultura debe ser totalizador y atender primeramente a sus condiciones. Así, el estudio de la cultura debe superar y complementar la visión desde fuera, como la de las ciencias naturales, con la visión desde dentro, ya que la cultura subjetual sólo puede ser descrita desde dentro. El método más adecuado para ello es la fenomenología, que considera la totalidad del fenómeno, teniendo en cuenta todas sus vertientes. Solamente con la perspectiva desde fuera no se puede comprender la conducta intencional, ya que se escapa el ámbito del significado. Por tanto, con el método fenomenológico no sólo se considera el momento de transmisión de la cultura, sino también el momento de su emergencia y, además, de un modo autónomo. Así, con esta filosofía, tendremos una cultura cuya producción de un orden en la naturaleza tiene un sentido, y en cuya concepción el sujeto no es ajeno.

EJERCICIOS TEMA X:

1. ¿Qué nos enseña el análisis de los obstáculos en el curso de las acciones?

El análisis de los obstáculos en el curso de las acciones nos muestra que existen dificultades que a veces impiden la realización de las acciones. Heidegger descubre tres modos de fallos que tienen la función de mostrarnos en los objetos un carácter no instrumental: los objetos mismos, su existencia como tal, su pura ocurrencia (Vorhandenheit), los objetos mismos. El instrumento aparece desligado de su instrumentalidad, independientemente de su función, desligado de su uso. Vemos así su mundiformidad, su rasgo mundano. En los fallos también aparece haciéndose explícito el “para qué”, y la presencia de la interrupción de la acción pretendida. Algo con lo que contaba previamente antes de iniciar esa acción, y que implicaba el uso del objeto requerido. Ortega en su obra: “¿Qué es filosofía?” analiza esos obstáculos desde su perspectiva, y expresará esa misma circunstancia que implica el fallo de un objeto: cuando un objeto no cumple nuestras expectativas se vuelve incómodo para nosotros.

2. Exponga los elementos de la cultura que aparecen en el análisis estático.

La fenomenología intenta fijar con la máxima precisión los rasgos de los fenómenos que analiza: es lo que se denomina el análisis estático. El análisis estático analiza la dinámica de los fenómenos, su génesis, su evolución, así como la realidad misma, su interpretación cultural y la valoración que hacemos de ese contenido cultural. En el análisis estático aparecen diversos elementos que se refieren al sentido de los objetos culturales. Tres elementos se distinguen en el objeto cultural: la materialidad, la interpretación y la

valoración. Estos elementos actúan de forma conjunta en la comprensión del objeto y están presentes en el uso de cualquier objeto cultural.

3. ¿Qué entendemos por “silla percibida” y “silla interpretada”?

La “silla percibida” es la materialidad del objeto, de la silla, es el elemento material que veo, el objeto real que percibo en el momento que lo miro y soy consciente de su realidad, de su existencia material: la existencia física o natural de la silla.

La “silla interpretada” es el sentido que se refiere al uso práctico o cultural de la silla. La silla es un objeto que admite una interpretación y un valor. La silla es tal y como la interpretamos respecto a su contenido y vale en función del deseo o necesidad que satisface, en función del uso que yo hago de ella, como diría Ortega.

4. En el análisis genético aparecen los “animales”. ¿Qué función cumplen ahí?

El análisis genético se refiere al origen de lo cultural, a su emergencia. Lo cultural aparece como una nueva interpretación y valoración de lo que percibimos instaurado en la cultura vigente. Esa interpretación interna es propia de la vida animal y su función es instaurar el sentido en la medida en la que la vida animal hace uso de la utilización de los objetos culturales en la vida.

5. ¿Cuál puede ser el fundamento de la “solidaridad” que debe caracterizar lo cultural?

Para Ortega, el acto específicamente cultural es el acto creador. Esa creación del sentido se da en principio a nivel individual para después extenderse al plano cultural. Esa extensión implica un proceso de instauración de sentido que debe ser asumido solidariamente por los demás. Ese proceso de instauración del sentido debe estar fundamentado en la racionalidad, en la razón (Bewandtnis). La racionalidad es el fundamento de la solidaridad que debe caracterizar a la implantación de un nuevo plano cultural. La fenomenología de la cultura apunta a la racionalidad de la cultura.

6. ¿Qué significa que sólo se puedan instaurar sentidos, crear sentidos, porque ya hay sentido?

Toda creación cultural impregnada de sentido se da ya en el seno de una vida con sentido, en seno de una cultura previa: a un sentido previo, ya construido, le añado otro sentido que puede remitirse a un nuevo uso, a una nueva función. Toda creación de sentido es una ampliación del sentido vigente, actual, y debe darse dentro de un marco de racionalidad que es fundamento principal que caracteriza a la implantación de una nueva cultura. La cultura implica una racionalidad que establece los límites del sentido cultural sobre el que se instauran y crean nuevos sentidos sometidos a la racionalidad: el nuevo sentido cultural creado sobre el sentido cultural vigente fundamentado en la racionalidad.

Ejercicios Tema XI:

1. ¿Porque la cultura técnica es en gran medida una cultura no étnica?

Respuesta.: La cultura instrumental o técnica se diferencia de la cultura ideal. En la primera el objeto de su instauración es material, referente al propio cuerpo o al mundo material circundante y en el segundo caso aún existiendo un objeto de "representificación" material, su sentido es ideal.

Los elementos étnicos de una cultura son los elementos propios de esa cultura, los que la diferencian de cualquier otra cultura, desde este punto de vista son elementos esenciales para dicha cultura, de ahí que podamos referirnos a una cultura étnica de una sociedad determinada. La creación de sentido en la cultura ideal se afirma como un objeto ideal aunque después se sedimente en un objeto material. Por otra parte en la cultura técnica, el objeto cultural carece de sentido si no tiene su soporte en un objeto material y un objetivo técnico para la acción, trata de elementos técnicos para la aplicación en la práctica, a la resolución de necesidades o deseos. La cultura técnica aunque pueda serlo puntualmente en algunos aspectos, no es una cultura étnica porque en la instauración de sentido hemos de referirnos a objetos de la realidad sensible en los que lo representificado (aquello que lo determina) no es un ideal, un modelo, sino su uso práctico aquello para lo que están hechos.

Desde este punto, si se demuestra y se consolida la efectividad de los objetos o de las técnicas, estos se pueden transmitir o pasar de unos grupos a otros, en sentido horizontal, de unas culturas a otras, sin comprometer los rasgos esenciales de ninguna de ellas, como tantas veces a ocurrido en la Historia, en este sentido la cultura técnica no es étnica.

2. ¿Cual es el soporte sensible de la cultura práctica?.

Respuesta.: En la cultura práctica, que regula el comportamiento humano mediante modos sociales de conducta, el soporte sensible no es material. Esta regulación del comportamiento humano, no se basa en

una manipulación mecánica del humano (el humano como materia) con vista a obtener unos fines programados, sino que se trata de dar un sentido al comportamiento para obtener una forma de ser, ser de determinada manera. Ello se da en un contexto ya formado en una sociedad con sus instituciones, normas y costumbres con ello se da un modo de ser nosotros en nuestra cultura con lo cual pasamos a ser el objeto sensible de la cultura práctica pero no en cuanto somos materia, una realidad fuera de nosotros, sino en cuanto somos personas.

3. ¿Porque no valen ni el modelo de Harris ni el de Gustavo Bueno para descubrir los escenarios culturales?.

Respuesta.: Bueno habla de capas de la cultura: basal cortical y disyuntiva Harris se refiere a una división de los problemas en tres conceptos asimilables a la división de Bueno: infraestructura, estructura, y superestructura.

En el esquema de Bueno no encajan algunos elementos como el juego y la reproducción humana. Harris por su parte se basa en una tópica por cuanto la infraestructura sería determinante (lo que resulta en un tópico de partida) que puede llevar a la distorsión de su descripción de cultura.

Ante esto se proponen los grandes núcleos que aglutinan la actividad cultural: el trabajo, el amor, el dominio, la muerte y el juego.

4. ¿Porque el ser humano no es mortal como los otros animales?. ¿Que consecuencias tiene eso?

Respuesta.: El ser humano se sabe mortal y este saberse mortal determina toda su vida ; según Hegel no tiene sentido aplicar el concepto o significado de mortalidad a los animales, la mortalidad del hombre significa la conciencia de la propia muerte a través de toda su vida lo cual tiñe toda su percepción de sí mismo del mundo y de su acción . Del animal se podría decir, por lo que podemos saber hasta ahora de los animales, que es mortal, en el sentido en el que estamos hablando, en el momento de morir , sin haber experimentado ninguna conciencia de muerte a lo largo de su vida.

La muerte es uno de los fenómenos de la vida humana y como tal es la condición transcendental de los fenómenos de la vida humana; en el trabajo en el amor, en la lucha. El sentido de la muerte, es a la vez que impulso límite ya que el hombre aspira, con su acción, a que el contenido y significado de su vida perdure ya que contenido y sentido no pueden ser atacados por la muerte, perduran, o es lo que deseamos, en nuestros sucesores. La conciencia de la muerte afecta al modo como entendemos la vida.

La muerte es generadora de actividad creativa, un centro de actividad cultural y nos enfrenta al más allá de la vida que a sido y es el motivo más esencial en el pensamiento humano, en sus múltiples variaciones de donde surgen la creencia. la religión y la propia filosofía.

5. Explique la importancia del juego en el mundo actual.

El juego como espectáculo o como ejercicio se ha convertido en uno de los pivotes del mundo. Dejando aparte los aspectos económicos y los efectos que el juego aporta en la infancia a la formación de la persona adulta, el juego es también un factor muy importante en las relaciones humanas "en el se muestra un sentido, se da una acción humana...en la que una comunidad se somete a reglas". El juego es "una acción libre" y compartida, en la relación con los otros o en las reglas que lo rigen, situado "fuera de la vida corriente" en cuyo desarrollo y resultado se finge una realidad que no compromete la realidad verdadera a la cual se puede volver en todo instante "disfrutamos de la posibilidad de recuperar las posibilidades perdidas, "vemos la realidad libremente" esta realidad no nos constriñe, esta es la esencia del juego: "ser un lugar de felicidad" .

En el mundo actual pienso que el juego se ve como un elemento necesario para el ocio individual o de masas y en el caso de la infancia como un derecho. El juego en sus múltiples manifestaciones populares, cultas o deportivas entra de lleno, a mi parecer, en la consideración de una parte fundamental de la cultura.

Ejercicios Tema XII

1. Explique la frase: " los valores son dimensiones fundamentales del mundo que rompen su monotonía".

Los valores no son entidades autónomas, sino que están en el mundo, si bien no ocupan en el mundo el mismo nivel, unos son más atractivos que otros. No se puede prescindir de ellos, ya que si las cosas como

dice Heidegger son "significativas", unas valen más y otras menos, lo que hace que el mundo sea una estructura de ajuste, siendo el valor de una cosa el más adecuado. Al percibir los fenómenos evaluamos, casi siempre hay una estimación conforme a una escala de ajuste.

2. Desde la estructura axiológica, ¿qué significa que el ser humano es diferente?

Heidegger indica que en el ser humano hay una fractura, una diferencia entre el ser del ente que es y el ser del que se preocupa, o sea, su ser está diferido. Husserl interpretaba la vida humana como una tendencia, y por tanto tiene una estructura diferente, hay una diferencia radical entre lo que es y lo que quiere ser. Ortega emplea la bella metáfora del arquero: el ser humano es un arquero y su blanco es un proyecto de vida.

3. Explique los sentidos del refrán: "lo mejor es enemigo de lo bueno".

Esta frase de Husserl, en su sentido ético significa que si hay dos bienes, uno mejor que otro, este se convierte en moralmente malo. La relacionaría con la ética de Aristóteles, para quien la virtud es un término medio, pero "con respeto a lo mejor y al bien es un extremo", porque la elección del medio ha de recaer en el mejor, si bien el Estagirita sitúa la elección en la cultura técnica y Husserl lo hace en la práctica; para el primero se trata de no errar, para el segundo de cumplir el imperativo categórico. Husserl también trata la cuestión de lo que denomina valores absolutos incomparables que dan lugar a la "tragedia de la voluntad", pues la elección exige sacrificio. Y es que como nos recuerda Max Weber la vida es tragedia, y el hombre tiene que elegir, o como dice Sartre, el hombre es libre para todo menos para dejar de serlo, necesariamente está obligado a elegir.

4. ¿Qué importancia ve usted a la fundación de la filosofía en la historia de cara a la configuración de una cultura auténtica?

Una cultura auténtica es una cultura ideal que abraza el ideal ético. La filosofía no es el ideal de cultura, pero la filosofía es necesaria como guía para la configuración ética de la sociedad. Los filósofos son para Husserl el órgano espiritual de la sociedad. Cree Husserl que el modelo ideal de cultura es el modo como funciona la comunidad científica, que es un a "unidad comunista de voluntad", sin organización imperialista, y para que esa comunidad tenga plena conciencia de sus pasos y metas es fundamental el papel de los filósofos. La postura de Husserl de la comunidad de voluntades la compararía con la sociedad ideal de comunicación de Habermas, que sustituye al sujeto transcendental kantiano superando el solipsismo, y hace radicar en un consenso intersubjetivo de una comunidad ideal de sujetos no solo la garantía epistémica de nuestras creencia, sino también la garantía ética de nuestras convicciones, y reformula el imperativo categórico en los términos siguientes: "somete tu decisión a la consideración de los demás para hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad". La socialidad, o ser-para-con-otro que señala Heidegger, están presentes y acercan a Husserl y Habermas, la fenomenología ética y la moral dialógica.

5. ¿Cómo el ideal individual se convierte en ideal cultural y por tanto puede contribuir a crear una cultura auténtica?

Para ello es preciso que se eleve el ideal al saber, y por tanto recorrer lo pasos de toda cultura -instauración, sedimentación y aceptación solidaria-, basándose en la convicción racional. Se trata de dar a la vida individual un valor absoluto de proyección hacia los demás. Estamos ante el ser humano ético que es el que cumple el imperativo categórico. Los seres humanos éticos se integran en una comunidad que es auténtica en función de la inserción social de los individuos. Por tanto, un ideal de cultura ha de estar en la cultura de una comunidad que establezca como ideal la realización de valores fundados que no se disuelvan en valores individuales aislados. Husserl habla así de una comunitarización.