UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 29-30, (pp. 182-221),
diciembre 1997-junio 1998, Bogotá, Colombia

B. RESEÑAS TESIS Y DE TRABAJOS DE GRADO

AHRENS DE HESHUSIUS, Marilou, *Estética y naturaleza Un espacio para la creatividad*

A PARTIR DE la tercera Crítica de Kant (*Crítica del Juicio*), la Estética cobra una nueva autonomía como disciplina filosófica independiente. Esta autonomía consistió en librar a la consideración estética tanto del terreno de la determinación empírica como del terreno de la determinación conceptual. En general la filosofía kantiana instaura al hombre dentro de una autonomía creadora independiente de cualquier orden divino preestablecido, y afirma el carácter primordial de la condición sensible humana. Con Kant, la noción de creación se funde con la concepción misma de naturaleza, de la cual el hombre es su máxima expresión.

La experiencia estética es una experiencia eminentemente humana y su análisis debe tener en cuenta la complejidad que dicha experiencia representa. Se trata de una experiencia tan íntima como universal. La experiencia de lo bello supone en la investigación kantiana una síntesis *a priori* entre la imagen y el sentimiento, postulando necesariamente una afinidad entre nosotros y la realidad que nos rodea. Sin embargo, la experiencia de dicha afinidad sólo puede darse espontáneamente en el acontecer natural. Es una experiencia que no puede ser ni empírica ni racionalmente condicionada. El sujeto kantiano es un sujeto creativo no por voluntad racional sino por voluntad natural. Las condiciones para la creación pueden propiciarse, pero en última instancia es la naturaleza la que permitirá o no, una manifestación del todo original en la expresión del hombre. La relación entre estética y naturaleza dentro de la concepción kantiana es plena. El concepto kantiano de naturaleza tiene que ver fundamentalmente con la noción de libre conformación. Toda realidad es resultado de esta libre conformación que sugiere creación incesante y acontecimiento en una significación muy particular, ya que involucra un sentido de expresión única y específicamente nueva.

El análisis estético en Kant nos enfrenta a dos aspectos que se oponen y se reconcilian en la expresión natural: lo causalmente determinado, cuantitativo y medible, y lo indeterminado, cualitativo y no medible. Sin la oposición de dichos aspectos que se encuentran en la realidad de la naturaleza, no sería posible la concepción de un universo creativo donde cada instante hace la diferencia haciendo cobrar al tiempo su plena vigencia.

El sentimiento estético nos enfrenta a la paradoja que representa el realizar estos dos aspectos de la realidad bajo la consideración de lo bello como algo que nos sorprende y hace evocar en nosotros el misterio. Kant considera que la libertad humana está íntimamente unida a la naturaleza como un acontecer

irreversible y único en cada instante dentro de una conciencia que se sabe principio cualificador sobre el fenómeno natural.

La analogía que presenta Kant entre el sentimiento estético y el sentimiento moral, se refiere al respecto que despierta la conciencia de una autodeterminación natural que no puede ser explicada desde el terreno de lo fenoménicamente determinado. Ambos sentimientos se solidarizan con una concepción de lo natural no causalmente fijada, sino autodeterminada desde un ámbito cualitativo.

La libertad del hombre está instaurada en el universo del cual hace parte y toda pregunta fundamental acerca de dicho universo tendrá relación en última instancia con el ser del hombre.

El problema del científico es problema del filósofo y los paradigmas que se imponen desde el terreno científico tienen que ver con la filosofía. Ciencia y filosofía vuelven a unirse para proseguir el diálogo con la naturaleza, diálogo que tiene que ver en última instancia con el enigma que la realidad del hombre representa.

Hoy la ciencia está poco a poco abandonando el paradigma de las certidumbres, alejándose de un universo atemporal y accediendo a una nueva noción del universo como acontecimiento creativo y por consiguiente a una nueva racionalidad. En palabras del científico y Nobel de Química, *Ilya Prygogine* citadas de su último libro:

> Asistimos al surgimiento de una ciencia que ya no se limita a situaciones simplificadas, idealizadas, mas nos instala frente a la complejidad del mundo real, una ciencia que permite que la creatividad humana se vivencie como la expresión singular de un rasgo fundamental común en todos los niveles de la naturaleza.

Podemos no menos que aceptar que la filosofía kantiana cobra desde estas consideraciones una insospechada vigencia por lo menos a partir de su concepción fundamental de naturaleza.

MARLIOU ARHENS DE HESHUSIUS

AVELLANEDA BAUTISTA, Absalón, *Fenomenología del dibujo. Examen crítico del concepto de representación*

Examen crítico del concepto de representación

CUANDO SE PREGUNTA por el significado de la palabra "dibujo", aparece la idea de representación como única respuesta comúnmente válida. Un dibujo, se dice, es la representación de un objeto de la realidad, una idea existente en el cerebro o puede representar simbólicamente un objeto pensado. Esta interpretación del hecho gráfico, no obstante, su aparente transparencia está lejos de haber sido suficientemente clarificada.

Al examinar de cerca la idea de representación, se hace patente de inmediato, que este modo de interpretar el dibujo es un error. Lo equívoco de tal interpretación proviene de:

- Considerar que el modelo es anterior al dibujo.
-Creer que la figura toma sus caractéres de la objetividad formal del modelo.
-Concebir el dibujo como una forma derivada completamente inútil para la ciencia y para la vida práctica.

El punto de partida fenomenológico

PARA LLEGAR A comprender la esencia íntima del dibujo es necesario entender, en primer lugar, que toda composición (fijación) de una figura (lo fijado o la figura) exige la comprensión de un *ego sum* anterior a los actos figuradores.

En esta perspectiva, todo acto compositivo es la reconstitución del mundo para un ser cuyo carácter esta determinado de modo fundamental por la angustia. Mas esta angustia del dibujante no proviene como en Heidegger de la patencia de la muerte, sino del sinsentido al que se enfrenta la conciencia cuando su objeto se disuelve en la lejanía. Ahora bien, si la conciencia es conciencia de algo según la afirmación de Husserl, entonces la angustia del dibujante es un índice de su esfuerzo por reconstituir el sentido de lo perdido en la mencionada lejanía. En efecto, la pérdida del carácter objetivo de las cosas no significa, para quien se apoyaba en ellas, que su destino esté en el permanente vacío. La falta de sentido es más bien una liberación que pone al dibujante en presencia del verdadero ser. Por esta razón, en el dibujo se manifiesta de manera original, el sentido de la finitud del mundo y a la vez, se hace presente una nueva estructura para comprender y tratar las cosas. Esta nueva comprensión fundada en la composición de un nuevo sentido, es lo que transforma al dibujante en un ser de la visión.

La visualidad del dibujo

PARA COMPRENDER LA esencia del dibujo hay que interpretarlo en primer lugar como una actividad mediante la cual aparece la composición de lo visual. De ahí la necesidad de entender los *aprioris* de los que se parte para entender la visión y, seguidamente, el carácter del dibujo.

Mi cuerpo no es un objeto porque mi relación con él no tiene carácter de la exterioridad bajo el cual se definen todas las cosas. En consecuencia, no debo considerarlo como un conjunto de partes externas entre sí y frente a las que me situaría con la mirada. Por el contrario, mi cuerpo, tal como es percibido por los demás, constituye uno de los misterios de los que abundan en mi conciencia.

Pero, lo anterior no quiere decir que mi cuerpo no se dé a mi conciencia de manera inmediata, lo que significa es que la percepción de mi propio cuerpo se da siempre como una unidad anterior a la percepción de una de sus partes. Esta unidad es ya una forma. La forma de mi cuerpo, interpretada comúnmente como esquema corporal, es una estructura dinámica surgida siempre en correlación con el mundo. Efectivamente, el esquema corporal es la forma de "ser en el mundo" y está determinado por el campo de las tareas pertinentes para mí. Por eso, el esquema corporal es un esquema motor cuyo piso original es el tacto. En el esquema motor lo táctil subordina para sus objetos los contenidos de los demás sentidos y en consecuencia no puede tener una noción de la espacialidad objetiva tal como aparece para el sentido de la vista.

El mundo no debe interpretarse como una colección de objetos frente a los cuales me sitúo. El mundo es antes que nada el correlato de mi esquema corporal y solamente más tarde, la representación de todo lo existente, en presencia de lo cual tienen sentido los actos. Es decir que el sentido es ya una pertinencia de mis actos para un mundo. Incluso, cuando dicho sentido se disuelve en la ambigüedad de una lejanía, la conciencia reconstituye el mundo a partir de un sentido nuevo propuesto en la forma lineal del dibujo.

El universo se encuentra más allá del mundo, como fondo siempre presente para todos los mundos posibles. Solamente en él es posible el espacio porque a él

sólo podemos llegar con la mirada. La materia con la que el universo hace visibles las cosas del mundo es la luz. La iluminación es la manera como la luz revela y oculta para que haya cosas. Heraclito conoció esta potencia luminosa del fuego con la que son creados los opuestos que originan todo lo visible. Con la iluminación aparece la visión que es forma visual, espacialidad efectiva, composición de la mirada.

El dibujo no es otra cosa que la iluminación que revela una estructura compositiva para que haya objetos. En el dibujo, el dibujante re-trata cada cosa porque el dibujo es un nuevo trato con el ser y cada figura se constituye como el origen de lo visible.

En el dibujo se compone la anatomía de las cosas como cuando un arquitecto diseña un edificio.

En el dibujo no se puede componer la anatomía del *alter ego* porque éste es un sujeto frente al cual mi única actitud posible es la apertura. El dibujo en cuanto figura que hace visible, pone de manifiesto aquella apertura.

ABSALÓN AVELLANEDA BAUTISTA

BARRAGÁN YÁÑEZ, Ruling Daladier, *El principio de la razón suficiente en la dianología de Schopenhauer*

LA PRESENTE MONOGRAFÍA, ha tenido por objetivo mostrar la validez e importancia que tiene el tratamiento sobre el principio de Schopenhauer. Los métodos de investigación asumidos en este trabajo han sido de selección, complementación y exposición crítica. Éstos han sido aplicados a la tesis doctoral de Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. La misma ha sido seleccionada, complementada y expuesta críticamente en sus textos junto al resto de su obra filosófica, especialmente aquella que se encuentra en *El mundo como voluntad y representación.*

El autor considera que este estudio resulta meritorio debido a su carácter didáctico, analítico y crítico valorativo. A) Carácter didáctico: la tesis doctoral de Schopenhauer es una obra en extremo árida y de difícil acceso, por lo que este trabajo quiere facilitar una aproximación menos complicada y rigurosa al "preámbulo" indispensable del *Opus Magnum* de Schopenhauer. B). Carácter analítico: este ensayo analiza en intención y extensión el principio de razón suficiente según el enfoque de Schopenhauer. Para ello, esta investigación se ha ceñido a las propias estructuras de redacción y referencias que el propio Schopenhauer aconsejó y señaló para el entendimiento integral de su obra; C). Carácter crítico-valorativo: aparte de una exposición didáctica y analítica, esta monografía somete a crítica algunos aspectos *De la cuádruple raíz* que pueden resultar inadmisibles, al mismo tiempo que se valora a aquellos que siguen siendo de importancia para nuestras consideraciones filosóficas contemporáneas.

El tratamiento que ha ofrecido Schopenhauer en su tesis doctoral fue la primera investigación sistemática en torno al principio de razón suficiente y tuvo la originalidad de haberla puesto en íntima conexión con una radical reinterpretación de la teoría del conocimiento de Kant. El esfuerzo de Schopenhauer en *la cuádruple raíz* se puede resumir en lo siguiente: el principio de razón suficiente es un principio trascendental del entendimiento que adopta cuatro modos o formas en relación a cuatro clases de objetos –representaciones que existen para el sujeto de conocimiento y que toda discusión filosófica debe atenerse a distinguir y especificar las diversas figuras que toma el principio–.

El cuerpo de esta tesis de maestría se compone de siete capítulos y dos apéndices, cubriendo un total de noventa y cinco páginas. El primer capítulo es una introducción histórico-filosófica al problema del principio de razón suficiente; los capítulos segundo, tercero, cuarto y quinto tratan sobre los cuatro modos que adopta el principio de razón en función de cuatro clases de representaciones. El capítulo sexto expone las conclusiones del propio Schopenhauer sobre su trabajo; el capítulo séptimo, *Epilegómenos a la cuádruple raíz,* es una evaluación general sobre los resultados a los que llega la investigación de Schopenhauer. El primer apéndice consiste en un resumen de la célebre conferencia *Sobre la proposición del fundamento* dictada por Heidegger en la Universidad de Friburgo. El segundo es una síntesis explicativa del importante ensayo *El problema de la fundamentación filosófica, última desde una pragmática trascendental del lenguaje,* escrito por Karl-Otto Apel. Ambos ensayos no son necesarios para entender el trabajo de Schopenhauer. Sin embargo, en ellos se muestra muy claramente la importancia que tiene el principio de razón suficiente para nuestra ciencia y filosofía contemporánea.

RULING DALADIER BARRAGÁN YAÑEZ

CARBÓ RONDEROS, Margarita, *Tradición versus razón el mito de la Ilustración*

ESTE TRABAJO RECOGE la reflexión sobre el tema de la tradición en diversos autores, teniendo en cuenta, sobre todo, cómo tiene la misma una connotación y referencia destacada en la Modernidad. Sin embargo, no se limita a épocas, sino ve más bien, al conjunto de la historia, como un "presente" que nos envuelve a cada instante.

"Tradición versus razón", el primer capítulo, contrapone la tradición a la razón y nos llevaa los orígenes, a "Grecia". En la Modernidad, es donde precisamente se subleva la razón contra la tradición, para rescatar, el origen de la misma tradición. El capítulo trata el problema de la tensión existente de esta oposición.

"El individuo ilustrado", de otra parte, comprende los capítulos centrales del trabajo: "Filosofía de la historia", "Conciencia histórica", "Mito e Ilustración", "Virtud y tradición" e "Identidad narrativa". En "Filosofía de la historia", la tradición está más específicamente referida a la historia, y ésta a su vez a la filosofía, en tres autores ilustrados, a saber: Francois-Marie Arouet Voltaire, Immanuel Kant y Johann Gottfried Herder. ¿Cómo surge y qué dificultades presenta la aparición misma de la filosofía de la historia en el contexto antes expuesto, es decir, en esa misma tensión que concibe a la tradición versus la razón, que hereda y hace suya la Ilustración?. "Conciencia histórica" hace énfasis en el mismo problema, teniendo en cuenta la postura de Hans-Georg Gadamer, para quien la toma de conciencia histórica en la época moderna, es un comportamiento reflexivo de cara a la tradición. Cómo se lleva a cabo esta comprensión del pasado y qué fallas adolece es básicamente, de lo que se trata, presentándonos algunas alternativas basadas en la filosofía heideggeriana de la historicidad del *Dasein*. "Mito e Ilustración" hace una evocación a la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, para quienes la Ilustración se torna fatalmente en mitología. Retoman algunos apartes de la *Odisea* e introducen el tema de la identición referida a la tradición. Este capítulo, al evocar a los griegos, intenta una vez más, hacer presente el relato homérico –el pasado– aún actual. Jürgen Habermas critica ala *Dialéctica de la Ilustración*, considera a la Modernidad como un proyecto inacabado, y a la Ilustración una época confrontada

al mito. En "Virtud y tradición", se toma en cuenta la concepción de tradición de Alasdair MacIntyre. Según este autor, la tradición no puede entenderse sin tener en cuenta la unidad de vida de la persona, sus virtudes, y entre ellas, especialmente, la de un sentimiento adecuado a las tradiciones a las que uno pertenece y a las que uno se enfrenta. Un sentido que se manifiesta en la comprensión de posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. "Identidad narrativa", sin perder de vista el "individuo" –el hombre moderno– personaje producto de la Modernidad, nos lleva con tres autores distintos –Ernst Tugendhat, Paul Ricoeur y Alasdair MacIntyre– a enfrentarnos ante otro hombre, colocado en una narrativa y que debe responder por sus actos.

El conjunto del trabajo responde a la inquietud inicial, de cómo se sucede el cambio de una tradición a otra, la razón, herencia de la Modernidad. "La Ilustración: otra tradición" es, de este modo, el capítulo final del mismo, teniendo en cuenta la noción de tradición de MacIntyre, para quien, el mantenerla con vida, supone continuidades de conflicto.

Entender la tradición como opuesta a la razón, es convertir la tradición en idea, y la muerte misma en su nacimiento de la filosofía de la historia. Pero al transformarse en otra tradición, la Ilustración, se recupera la noción de tradición. En su recorrido la noción de hombre también se ve afectada. Así, de ser un animal racional, o un individuo pensante, se convierte en un animal que cuenta historias, y en la narración comprende y hace inteligible su propia vida en la unidad del relato que le identifica.

De ser nadie –forastero– Odiseo, llega a ser lo que era –el ingenioso, paciente y divino Odiseo– a ser alguien. Nos encontramos ya en situaciones e historias de la vida de otros, en tradiciones que nos constituyen, pero las cuales sin embargo, podemos interpretar, reinterpretar, y si es necesario cambiar. ¿Cómo hacerlo?

De una parte, realizando una tarea hermenéutica, que nos permita comprender el texto de la tradición, evitando por sobre todo, no el peor de los prejuicios, la superstición, sino el más grave de todos, el prejuicio del juicio, que no sabe que es prejuicio, el de la Ilustración. La Ilustración se convierte en tradición, aún a pesar suyo. De otra parte, podemos dirigir nuestras acciones de manera a como lo hace el investigador moral o filósofo, para quien su mayor virtud es la de un sentimiento adecuado de la tradición que le constituye, y para quien mantenerla viva, como narración aún no completada, le exige enfrentarse al futuro.

Somos unos y otros, tradiciones inconmensurables entre sí, pero no por esto ininteligibles. Nuestras historias y relatos podrán traducirse, precisamente por estar inmersos en narrativas, en contextos y situaciones que les dan sentido.

El movimiento de la construcción en la obra de arte de Paul Klee, es el pretexto en el trabajo, que a manera de un cuento, nos relata otra historia, cuyo lugar es el tiempo actual, oprimida por una historiografía, bajo el signo de un historicismo, que se identifica con los vencedores sin hacer memoria de las víctimas: arte degenerado. Logra sin embargo, llenar el espacio vacío, de color, forma, punto, superficie, linea y material y hacer visible lo invisible.

MARGARITA CARBÓ RONDEROS

CALLAMAND SOLER, Jaime, *Filosofía social en Ortega y Gasset*

ME HE PROPUESTO estudiar el fundamento filosófico de "lo social" en José Ortega y Gasset, a partir de su tesis más relevante, cual es la crisis social ocasionada por el

advenimiento de las masas al poder social o la rebelión de las masas, como éste filósofo la titula.

He querido determinar cuál es el principio filosófico que fundamenta el pensamiento de este autor, y por lo tanto, su filosofía social.

Un primer paso ha sido el acercamiento a la persona de José Ortega y Gasset como individuo y como filósofo, en base a algunos datos de su biografía, su circunstancia personal, su circunstancia filosófica, y la circunstancia española, país que en ese momento se encontraba afrontando una grave crisis en los aspectos económico, político y social.

La vocación de servicio de Ortega consistía en enseñar a pensar al hombre español y ¿qué mejor pensamiento que el pensamiento filosófico?

En base a estas consideraciones hemos seguido la trayectoria del pensamiento filosófico de Ortega, para encontrar la realidad radical primera en la que surgen las otras realidades, entre ellas la realidad social.

Este primer principio fundante de toda su filosofía debe cumplir dos requisitos: ser universal, aplicable a todo cuanto existe, y ser indubitable e irreductible a otro principio mayor. Así, Ortega analiza las tesis filosóficas que aspiran a constituirse en la verdad primera, y encuentra que ni el realismo que afirma que la realidad radical es el mundo y las cosas que en él están, ni el idealismo que afirma que la realidad es lo pensado o presente a la conciencia. Ninguna de las dos tesis cumple con estos dos requisitos: el realismo no es indubitable y el idealismo disuelve el objeto en el sujeto.

La realidad radical es la vida y vivir es coexistir un sujeto o yo en un mundo o circunstancia.

En este planteamiento, la vida como realidad radical y primera se colige que en él aparece otras realidades pero secundarias y derivadas de esta primera.

En posesión de este principio es necesario establecer nuevas categorías distintas a las de la filosofía tradicional, y determinar la estructura de la vida en base a sus dos dimensiones: una primera que consiste en actuar ante las circunstancias y otra que debe averiguar o conocer a la misma. Las demás realidades que surgen en el vivr lo hacen en el mundo de la vida, entre ellas lo social. Esto lleva a Ortega a hacer un análisis fenomenológico del mundo de la vida en el que además de ser el escenario donde parecen las cosas es donde ellas toman sentido.

Lo social que surge en este mundo de la vida es reconocido por Ortega a través de un análisis fenomenológico en el que encuentra la reciprocidad en la interacción con el otro individuo.

De esta manera se reconoce un otro individualizado con el cual se constituyen relaciones de familiaridad, amistad, etc. y un otro abstracto indeterminado como es la gente o sociedad.

La verdadera sociología se refiere a la gente o sociedad y está constituída por el hecho humano deshumanizado que es el uso o hecho constitutivo de la sociedad. Si bien el uso es constrictivo y se impone por la coacción que ejerce en el individuo es a su vez una norma de seguridad ante el extraño y le permite al individuo recibir los logros de generaciones anteriores y organizar su conducta con cierta solvencia ante el futuro.

Establecida así la sociedad se encuentra que está constituida por la tensión dialéctica de dos grupos de individuos: las masas y las minorías élites que se articulan entre sí, por dos características: ejemplaridad por parte de las minorías rectoras o gobernantes, y docilidad por parte de las masas o gobernados, estableciendo así una armonía y una adecuada funcionalidad social.

Ortega hace un análisis de las características del "hombre masa" actual en cuanto su perfil psicológico y su cualificación, encontrando que el hombre masa actual carece de los requisitos para cumplir su función social y ha invadido y desplazado a las minorías del poderío y de la dirección social, lo cual se traduce en la crisis de la sociedad que actualmente se advierte y que Ortega ha señalado como la Rebelión de las masas.

Una posible solución es darle cultura tanto a ese hombre masa como a la minoría élite para que los unos aprendan a pensar y sean conciencia de su función social y los otros de la misma manera no deserten sus funciones directivas y compromiso social.

JAIME CALAMAND SOLER

DÍAZ GRANADOS, Carlos Gilberto, *El límite. Supuesto operatorio de base en la filosofía*

DESDE EL PUNTO de vista del pensamiento "euclidiano", comprender suele ser un problema de movimiento en un espacio, o más precisamente, de intersección entre al menos dos casos de espacialidad. Yendo más lentamente, el pensamiento que opera según el modelo de la geometría euclidiana se basa en proyecciones abstrayentes: "un sujeto A comprende un objeto B (y quien formula la definición siempre queda tras bambalinas, por más que en la práctica coincida con A).; plantear el problema del punto de vista s algo netamente euclidiano. Bajo esta perspectiva, comprender es descubrir reglas de composición de algo, es recorrer un espacio desconocido trazando líneas entre los puntos que saltan a la vista, para luego poder describirlo. El recorrido mismo también va armando un tipo de espacio, por más efímero que sea; por lo que en resumidas cuentas tenemos dos tipos de espacialidad con una tendencia a repetir trazos.

Intentar comprender el comprender es también un problema de movimiento en un espacio, pero en donde sólo puede haber un caso de espacialidad. Si el movimiento visualiza como estructura –lo cual implica un juego de reglas en interrelación–, es decir, si se visualiza como un tipo de espacialidad, para el caso en el tema y el modo de aproximación al tema coinciden, o no hay movimiento, o no hay espacio donde moverse, pero de todos modos entramos en el medium de lo silente, una de cuyas figuras solemos identificar peyorativamente con el error. En otros términos, ¿cómo recorrer un espacio de tal manera que solamente un tipo y un caso de espacialidad puedan dar cuenta geométricamente del recorrido y del lugar, sin que se omita ningún dato, como si dicho espacio nunca hubiera sido recorrido, o como si hubiéramos transitado hipotéticamente por algo así como "la nada"?

Lo anterior no es más que una metáfora, mas no como la caricatura de un objeto, sino como el efecto de sentido que hay que interpretar. ¿A qué tipo de espacialidad tendríamos que recurrir para seguir el juego?

Si bien el tema de esta investigación tiene que ver con comprender el comprender, o hacer hermenéutica de lo hermenéutico, no se agota en ese tipo de expresiones que llaman la atención como una especie de metahermenéutica. Hago pie en formulaciones circulares como las anteriores, en primer lugar porque constituyen la más auténtica expresión lingüística del tema –por no decir la única– y en segundo lugar porque el contrasentido que las rige deriva en cierta medida de la extraña espacialidad propia del tema en cuestión. No sobra recalcar que dicho tipo de espacialidad excluye definitivamente a aquél en el que se mueve nuestro lenguaje y por lo tanto nuestro pensamiento, por lo que nuevamente sale a la luz el problema metodológico del modo de exposición. El tema concreto, por

sus peculiares características, solamente puede aparecer como sospechosa, a partir de lo cual los contrasentidos pueden empezar a construir el sentido, allí donde antes había una ausencia. Se trata de hacer hermenéutica de los silencios, de lo "oscuro", y por qué no, de la "ausencia".

Concretamente esta investigación se muestra como un desarrollo a partir de la categoría de concepto operatorio, que aparece por primera vez en la conferencia intitulada Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl, escrita por Eugen Fink para el tercer coloquio de filosofía de Rotaumont dedicado a Husserl. Dicha categoría funciona a la perfección en lo que a hacer hermenéutica de lo hermenéutico se refiere, pues su estructura es lo suficientemente flexible como para adaptarse a cualquier investigación hermenéutica, incluso cuando el esfuerzo es al límite. Sin embargo, esta peculiaridad implica una dificultad constante: como de lo que se trata es de comprender el tema, y el tema tiene que ver con eso mismo, hay que hacer una especie de seguimiento constante del concepto operatorio, ya no sólo como tema, sino en su fase operante oculta.

El concepto operatorio en tanto categoría hermenéutica, es un modelo de ese algo arcaico que escapa a nuestra visión. La conferencia de Fink se muestra como una interpretación de la filosofía de Husserl, y en ella aparece el concepto operatorio como principal instrumento de interpretación. Sin embargo es pertinente para la filosofía acoger la conferencia como el modelo para presentar el concepto operatorio, tomando la interpretación concreta de la filosofía de Husserl como un éxito residual, como el "maniquí" de prueba. La importancia de esta afirmación, que se apoya en sutiles variaciones preposicionales, está en aceptar que la categoría propuesta por Fink no se agota en la interpretación de Husserl, sino más bien es ahí donde comienza a mostrar su grandeza. Cabe añadir que lo que hace Fink con la filosofía de Husserl no es fenomenología sino hermenéutica, que si bien tiene que ver con el ámbito del sentido, su participación es más por cómo comprender el sentido, que por descubrir el lugar de su nacimiento. Para el caso concreto de esta tesis la brecha se restringe, y la problemática aumenta, puesto que al pretender expresar lingüísticamente lo no expresable mediante el lenguaje de las palabras, hasta cierto punto estoy intentando constituir el sentido de ese algo, no obstante puedo afirmar que se trata netamente de una investigación hermenéutica, puesto que esa constitución del sentido sólo se logra a través de un comprender algo que tiene las condiciones para ser tomado como texto, que no se entiende, pero que es compartido.

A este punto, resulta casi evidente que la investigación se condensa en hacer coincidir concepto temático, concepto operatorio y método: ¿cómo comprender lo operatorio en tanto operatorio? Y es también en este punto donde se llega al límite, que está puesto en la aceptación de la distinción entre conceptos, en aceptar que hay algo que hace las veces de operatorio. El parámetro no puede ser otro que el reconocimiento del tipo de espacialidad en juego, que se percibe pero que escapa a nuestra visión cada vez que intentamos identificarlo, de modo análogo a la relación entre conceptos temáticos y operatorio, cuando el problema tiene que ver con nosotros mismos: apenas intentamos identificar un concepto operatorio, inmediatamente se vuelve temático, por lo que operatorio en sí es identificable solamente mediante la sospecha. Es aquí donde surge la necesidad de transformar el concepto operatorio en supuesto operatorio.

No sobra recordar que el tema implica una coincidencia relativa con el método, por lo que la elección de la herramienta más adecuada es también una aproximación al tema saliente. Dicha coincidencia origina una problemática que requiere de un modo de exposición particularmente medido en sus alcances.

También se puede acotar que tiene su representación lingüística en palabras tales como límite, piel, frontera, horizonte, y sus respectivas extensiones, pero aún así permanece en la más absoluta oscuridad, teniendo que ver prácticamente con todas las manifestaciones humanas que implican "estar en el mundo", comenzando por el lenguaje. ¿Qué es lo que hace las veces de operatorio en la condición de "estar en el mundo"? ¿A qué tipo de "espacialidad" tendríamos que recurrir para aventurarnos en semejante investigación?

CARLOS GILBERTO DÍAZ GRANADOS

FORERO OSPINA, Adriana Paola, *Acerca de la posibilidad de la libertad humana en Leibniz*

ESTE TRABAJO PRETENDE rastrear la posibilidad que tiene el individuo de actuar en un mundo predeterminado por Dios; si a estas acciones podemos considerarlas libres o condenadas por una voluntad ajena: la de Dios. Centrarme en el tema de la libertad obedece al interrogante, en mis estudios sobre el autor, de cómo es que ésta puede ser posible desde su pensamiento metafísico donde las razones últimas de toda existencia y posibilidad son teológicas. A primera vista me parecía que el hombre estaba absolutamente condenado en un sistema donde Dios determina la hora y el lugar propios de cada acción. Es así como llegué a preguntarme por la posibilidad de la libertad en las acciones de los individuos.

Abordar un tema, cualquiera que sea en este autor, implica –por la complejidad de su sistema– recurrir a los diferentes momentos que conforman la estructura de su pensamiento. Debido a esta metodología que se impone, el desarrollo del trabajo que aquí presento se compone de tres capítulos divididos de la siguiente manera.

En el capítulo primero, que he titulado "Preexistencia y destino", ofrezco una visión general del sistema leibniziano partiendo del hecho que todo está determinado y previsto por Dios y que de esta manera tanto los acontecimientos pasados como los futuros hacen parte de lo que Dios ha dispuesto, es decir, tienen su justificación en la preordenación divina. Este momento del trabajo empieza con un argumento para probar la existencia de Dios, pues esa partir de este ser que se tiene la razón última de todo en el mundo; una vez probada su existencia pasamos a sus acciones, dentro de las cuales nos encontramos con la creación de las sustancias, sus características y diferentes formas de definición. Ya en este punto sabremos que hay una diferenciación en las sustancias marcada por la razón y es precisamente por estos seres racionales por los que nos preguntamos si pueden o no actuar libremente.

Ubicados en el sistema y en el interrogante que mueve este escrito pasamos al segundo capítulo que he denominado "Acerca del concepto de libertad", en el cual elaboré dicho concepto para poder establecer el nexo entre la preordenación divina y la libertad en las criaturas racionales.

En el tercer y último capítulo muestro propiamente en qué sentido podemos afirmar que en el sistema leibniziano sí hay lugar para que los hombres actúen libremente, es decir, vemos aquí el lugar que ocupa la razón para poder hablar de acciones libres. Se hizo necesario, para entender por qué y cómo son posibles las acciones libres en los hombres –a pesar de estar todo determinado por Dios–, rastrear esta posibilidad desde la constitución más primaria de dichos seres, esto es, desde la mónada y sus diferentes graduaciones hasta llegar al uso de la razón y es éste propiamente el desarrollo del discurso que aquí presenté.

ADRIANA PAOLA FORERO OSPINA

FERRO ISAZA, Liliana, *La percepción en el sistema de Leibniz*

A TRAVÉS DE la lectura comparada de diversas obras de Leibniz, y de la lectura del texto Leibniz y sus modelos matemáticos de Michel Serres, descubrí que en el sistema de Leibniz los temas podían estructurarse el uno alrededor del otro. Serres, a lo largo de su obra, hace explícitos los modelos matemáticos de Leibniz, modelos que realizan de manera efectiva un conjunto de leyes en general, conjunto de leyes que responden a la combinatoria, teoría que fue expuesta por Leibniz en su libro Disertación acerca del arte combinatorio. Dicha estructura plantea cómo los elementos que conforman el todo, pueden combinarse entre sí de múltiples maneras, variando las relaciones internas de ese todo, pero sin alterar el todo como tal.

Al volver sobre los textos de Leibniz, rastreando el planteamiento de Serres, descrubrí que el tema de la percepción se ajustaba a la estructura de la combinatoria, y que podía tomarse como clave de lectura para estructurar el sistema de Leibniz.

Lo primero fue entonces mostrar que la percepción es un punto central en dicho sistema, investigándolo desde la combinatoria y explicitando su funcionamiento. El siguiente paso fue mostrar que la percepción se hace universal, y por este motivo su modelo se hace efectivo en el tratamiento de otros temas manejados por Leibniz. El tema que escogí para hacer este segundo recorrido es el tema de la verdad y el proceso de conocimiento. En esta segunda etapa, la estructura reaparece de manera inversa, pero requiere del primer modelo –la percepción– para su comprensión.

El proceso de conocimiento se mostró como el proceso inverso de la combinatoria, modelo que se hace efectivo en la percepción. Mientras la combinatoria responde a la manera como está mezclado el mundo, el proceso de conocimiento revela y devela esa mezcla.

Una vez realizado este segundo recorrido, pude mostrar que la universalidad de la percepción está durante todo el proceso de conocimiento: la verdad se puede rastrear a partir del hecho de que todas las mónadas perciben, y por tanto, expresan al mundo; que los espíritus siempre tienen la capacidad de conocer, en cuanto es ésta su manera particular de expresar al mundo. La teoría del conocimiento, al tener como base la teoría de la percepción, es un desenvolvimiento de esta teoría. Y en cuanto responden a la misma estructura, aunque de manera inversa, hacen que el modelo de la percepción sea universal.

Así, pude afirmar que el problema de la verdad es inseparable de la percepción, y que puede ser rastreado a partir de ésta.

Así como el tema de la verdad puede ser rastreado o leído desde el tema de la percepción por su carácter universal, es posible, por esta misma universalidad de la percepción en cuanto teoría del universo, que la lectura de los diferentes temas manejados por Leibniz pueda estructurarse alrededor de este mismo tema.

Así, la lectura comparada entre los diversos textos de Leibniz, me permitió mostrar a la percepción como tema estructurante, teniendo como base a la combinatoria; y en cuanto estructurante, universal.

LILIANA FERRO ISAZA

GÓMEZ DÍAZ, Fernando, *El camino hacia la posibilidad de una pedagogía de la solidaridad, en Richard Rorty*

ABORDAR LA PREGUNTA por la solidaridad, teniendo en cuenta los acontecimientos contemporáneos de un mundo como el nuestro, produce en algunos casos anhelos

de respuestas nuevas o, en otros casos, las más decididas muestras de escepticismo. Tal vez como nunca antes, la solidaridad cobra un nuevo significado; en medio de circunstancias tan dolorosas que vivimos a diario, pensar en maneras de encuentros humanos en donde el sufrimiento y la humillación no sean parte de nuestro diario "equipaje", abre la posibilidad de pensar en un mundo en donde la cuota de dolor, de exclusión y de humillación –de unos hombres por otros– sea cada cada vez menor.

Una solidaridad que entiende a partir de presupuestos nuevos, si tenemos en cuenta a otras propuestas que también han pretendido animar, generar y hasta enseñar la actitud humana del ser solidario. Una solidaridad para la cual hay que disponerse, abrirse; en donde el encuentro con el otro, con su realidad y cotidianidad, me abren el camino para percibir en los demás aquellas similitudes que los pueden identificar conmigo, que los ponen más cerca de mí de lo que yo mismo imaginaba, o deseaba.

La posibilidad de acercamiento solidario a los demás supone un proceso que haga posible salir al encuentro del otro, para que se haga posible la verdadera comprensión del dolor ajeno, de la exclusión que muchos padecen. Este tipo de solidaridad, según Rorty, nos anima y exige la educación de nuestros sentimientos. Estimular y animar, disponer y cultivar, más que convencer y exigir, he allí la nueva visión de un posible camino hacia la solidaridad. Este cambio de paradigma en la manera de entender la solidaridad supone una forma diversa de entender el problema de la verdad; ya no la veremos como una realidad que encontramos en el mundo, a la que accedemos por medio del análisis detallado, o las deducciones lógicas, sino como el resultado de las construcciones humanas, que llevan en sí toda la carga de contingencia y temporalidad de lo humano. La verdad es fruto de nuestras creencias, ellas son las que realmente dan el valor a aquello que consideramos deseable, valioso y, por lo tanto, verdadero.

Del mismo modo, la opción por la solidaridad ya no será el resultado de haber descubierto la esencia de lo humano, de algún tipo de identidad substancial que una vez detectada da como resultado una identificación homogénea de todos aquellos que participan de las mismas características de la especie de los humanos. Rorty descarta la discusión por la búsqueda de las esencias fundamentales, no por que halla descubierto su inexistencia, sino por que ha percibido la ineficacia de tal tipo de discusiones. No olvidemos que es un pragmático por excelencia.

Para ello, Rorty quiere proponer una forma particular de filosofía, la que entiende que "racional es examinar cualquier tema, religioso, literario o científico de un modo que descarte todo dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación". Es aquí donde la literatura se constituye en la herramienta que, según la manera de ver de Rorty, "nos enseña a mirar esas otras perspectivas, no desde un punto de vista arquimédico, sino desde la imaginación, que nos permite transitar hacia esas otras dimensiones de la otredad".

Pero para que esta transformación, que puede llegar a lograr la literatura, se lleve a cabo no podemos dejar de lado la imagen del ironista liberal. Esta clase de hombre es capaz de optar por sí mismo sin reñir con las preocupaciones públicas que buscan construir mundos mejores, lucha por su propia autonomía y autodeterminación sin dejar de lado su preocupación más sentida: que la crueldad disminuya, que pueda evitarla a toda costa, pues sabe que es lo peor que un hombre puede llegar a cometer o a padecer.

Quien permita dejarse tocar por la realidad cotidiana, como lo podría hacer el liberal ironista, entenderá que "tal como están las cosas, los ricos seguirán siéndolo, los que tienen armas y se imponen por la fuerza lo seguirán haciendo,

los pobres seguirán estándolo y quienes se proclaman 'paradigma de humanidad' intentarán a toda costa seguir imponiéndose, deshaciéndose de aquellos que no reúnan las condiciones para ser 'como uno de nosotros'".

Pero construir la solidaridad es un proceso, es una meta por alcanzar. Por ello podemos encontrar en la educación una buena herramienta para disponer a nuestros jóvenes; quienes trabajamos en la formación de muchachos podemos entender lo que Rorty nos anima a hacer; se trata de disponer los corazones, para optar desde el lugar más común de todos los seres humanos, el sentimiento, por la capacidad de conversar sin imponer, liberándose cada vez más de los prejuicios que se han elaborado de otros, que están persuadidos que el otro no me es un adversario por naturaleza, ante el cual debo estar prevenido; que le ayude a los jóvenes a experimentar el valor del encuentro con los que viven fuera de sus fronteras cotidianas, todos "ellos" que actúan, viven y piensan distinto, para enriquecer sus propias creencias, sus valores, su manera de relacionarse con su mundo.

FERNANDO GÓMEZ DÍAZ, S.J..

GUERRERO PINO, Germán, *Recurriendo a la ciencia para comprender la ciencia: la epistemología naturalizada de Quine*

QUIERE ESTE ESTUDIO contribuir a la difusión y comprensión del pensamiento filosófico de Willard Van Orman Quine, concentrándose en una dirección muy específica de sus contribuciones: la epistemología naturalizada, columna vertebral que liga y a partir de la cual se desprenden las diferentes tesis filosóficas de Quine. En ella se integran sus ideas empiristas, su teoría de la evidencia empírica para las ciencias de la naturaleza, el holismo relativo, su rechazo a la dicotomía analítico-sintética a favor de una distinción pragmática y de grado de estos dos términos, su posición en cuestiones ontológicas concretada en el criterio de compromiso ontológico y en la relatividad ontológica –que tiene que ver con las tesis de la indeterminación de la traducción y la indeterminación de la referencia–, y, finalmente, sus planteamientos sobre el significado, de manera muy especial los que tienen que ver con la significación estimulativa.

El objetivo de la investigación, expresado de manera sucinta, es el siguiente: Dar una visión general de en qué consiste la epistemología naturalizada de Quine, presentando y desarrollando sus características, destacando, entre otras cosas: la continuidad y las rupturas con el positivismo lógico, los principios fundamentales que la sustentan, las principales tesis que la componen y mostrando su funcionamiento y rendimiento en la solución de problemas más puntuales. La expresión de este objetivo en términos de tesis de trabajo es como sigue: La epistemología naturalizada de Quine se debe entender como sistema constituido por una teoría de la evidencia empírica para las teorías de la naturaleza, una teoría de la significación empírica de la ciencia y el análisis ontológico correspondiente. Finalmente, cumplir el objetivo y hacer plausible la tesis no es más que dar respuesta en forma amplia y profunda a la siguiente pregunta: ¿Cómo llegamos a nuestro magro conocimiento del mundo exterior a partir del torrencial de estimulaciones producidas en nuestra superficie sensorial?

En lo que tiene que ver con la primera parte –continuidad y rupturas con el positivismo lógico–, se plantea que el desarrollo de las diferentes tesis de Quine muestra las transformaciones y rupturas con el positivismo lógico, pudiendo resumírselas en: a) la superación de los dos dogmas del empirismo, y b) la constitución de la epistemología naturalizada. Más concretamente: en la propuesta y defensa del holismo relativo en lo que tiene que ver con el contenido

empírico de las teorías, en contraposición con el positivismo lógico; el rechazo de la distinción analítico-sintético tal como la entendía este programa y en la implementación de una filosofía que forma un continuo con la ciencia en la medida en que aplica los criterios metodológicos de las ciencias de la naturaleza. Presentar y analizar las tesis básicas que defendió el positivismo lógico –esto es lo que se hace en el capítulo uno,]Epistemología empirista lógica"–, es condición necesaria para comprender el proyecto epistemológico que Quine inaugura, en la medida en que hace parte principal del contexto en el cual surge. Las principales tesis defendidas por el positivismo lógico que se presentan y desarrollan son: la distinción entre enunciados sintéticos y enunciados analíticos, la teoría verificacionista del significado, la teoría de los dos niveles para la estructura de las teorías y la concepción de la filosofía como un análisis lógico del lenguaje.

Los otros aspectos mencionados en el objetivo son tratados en los dos capítulos restantes del escrito. El segundo capítulo, "Epistemología y semántica", trata en toda su amplitud y detalla la teoría de la evidencia, además sienta las bases y presenta los primeros desarrollos de la teoría de la significación estimulativa, que son complementados en el capítulo tercero. El segundo capítulo comienza por precisar lo que Quine entiende por epistemología naturalizada, destacando sus divergencias con el apoyo positivista lógico, y se enuncia y aclara luego lo que Quine considera que son las dos tesis básicas del empirismo moderado que él pretende defender y sobre los cuales construye su filosofía. Estas dos tesis son: la evidencia que existe para la ciencia es evidencia sensorial, y el significado cognitivo de las oraciones y palabras del lenguaje se enraíza en la evidencia sensible; que orientan de manera muy particular la búsqueda de una respuesta plausible a la pregunta central de Quine: ¿cómo llegamos a nuestro magro conocimiento del mundo exterior a partir del torrencial de estimulaciones producidas en nuestra superficie sensorial?; ambas tesis dominan lo que Quine denomina la estructura lógica de la evidencia. Como estrategia de presentación y desarrollo de la teoría de la evidencia y, de modo más particular, de la presentación y sustentación de dos tesis de Quine, el holismo relativo y el monismo metodológico, se ha elegido el análisis de la génesis de la ciencia entendida, en sus rasgos generales, como génesis y desarrollo del lenguaje. El aprendizaje del lenguaje comienza con el manejo de oraciones elementales (oraciones observacionales) aprendidas ostensivamente hasta llegar a oraciones más complejas como las oraciones eternas que se aprenden en el contexto verbal. De tal manera que la enunciación de ambas doctrinas se presenta casi al final de este capítulo.

Se observa entonces que los dos problemas centrales quedan abordados en el segundo capítulo, surge así la pregunta por la pertinencia del último capítulo. En otras palabras, ¿cuál es la relación que guarda el tercer capítulo con el segundo y en qué contribuye a la solución de la pregunta principal formulada?. De acuerdo con Quine, un estudio de la evidencia para la ciencia natural y el significado de las teorías no exige involucrar reflexiones ontológicas, hablar de objetos. Surge así la pregunta por la objetividad de la ciencia; la reflexión ontológica se vuelve necesaria y debe hacer parte de un proyecto epistemológico. La ontología se define aquí desde la epistemología, la pregunta no es ¿qué hay?, sino ¿qué se dice que hay? Es acerca de lo que hay, que tiene que ver con la referencialidad del lenguaje, en especial, desde la perspectiva metodológica de Quine, con la naturaleza y aprendizaje del mismo. Es por esto que el tercer capítulo, "Epistemología de la ontología semánticamente fundada", se ocupa de la

significación empírica de la suposición de objetos en las teorías; es decir, de la función que desempeñan los objetos en las teorías, su importancia dentro de ellas y su relación con la evidencia sensorial para las teorías. En términos más específicos, se presentan y desarrollan las tesis ontológicas de Quine: el criterio de compromiso ontológico, la indeterminación de la referencia, la relatividad ontológica, el carácter secundario de la ontología –la desactivación de la ontología–. Igualmente, aprovechando la exposición del experimento de la traducción radical, se argumenta la doctrina de la indeterminación de la traducción que completa el concepto de significación estimulativa planteado en el capítulo anterior y, en general, el punto de vista de Quine sobre el significado.

GERMÁN GUERRERO PINO

JACKSON, Robert Trevor, *El tiempo en la filosofía de Alfred North Whitehead*

ALFRED NORTH WHITEHEAD mantuvo que las tentativas realizadas por otros filósofos para desarrollar una metafísica sistemática siempre han terminado produciendo lo que Whitehead llamaba *filosofías de la sustancia*, es decir, sistemas filosóficos que parten de un fundamento estático y terminan con un tiempo estático y concreto. Y de esta clase de tiempo basta tomar un paso pequeño para introducir un tiempo ilusorio.

Aunque la experiencia humana revela un tiempo real y creador, la tarea filosófica rápidamente puede atascarse en categorías más adecuadas para una filosofía de la sustancia que para una del proceso. Pero Whitehead creyó poder desarrollar un esquema que evitara las dificultades de sus antecesores al colocar la creatividad al centro como el fundamento, o lo "último", el rasgo común a todo ente real. Partir de la creatividad garantizaría que su sistema evitara el problema de convertir el tiempo en un atributo secundario de un mundo esencialmente estático por tener la sustancia como fundamento. La realidad no consiste en cosas, "sustancias", que cambian sus "accidentes" como si fueran accesorios incidentales a su naturaleza. El mundo real no se constituye de sus sustancias aristotélicas ni de formas platónicas. Al contrario, el cambio es el único constante. En lugar de explicar el cambio en términos de algo ajeno y molesto a la naturaleza de las cosas, Whitehead abrazó la noción del cambio y lo puso como la piedra angular de su construcción filosófica. La permanencia se revela como un caso límite en el cual los cambios se repiten para producir una regularidad, y por ello dejando la impresión de una permanencia.

La elaboración de una metafísica sistemática tiene la ventaja de someterse a la verificación a la luz de los descubrimientos en el campo científico. Los datos que provienen del mundo físico y, aún más importante, las teorías formuladas a base de estos datos, sirven como un control para verificar la validez de las diferentes metafísicas propuestas para explicar la realidad. La interacción entre la ciencia y la metafísica demuestra una relación simbiótica en que la una sirve para informar y rectificar la otra, y viceversa.

La ciencia sirve para proporcionar datos que requieren la formulación de nuevas categorías, para reemplazar las que han peprdido su poder explicativo y se han vuelto caducas. La insuficiencia de categorías como el mecanicismo, el determinismo y el reduccionismo no solamente requieren una nueva clase de ciencia, una post-newtoniana o posmoderna, si se quiere, sino también necesita un nuevo esquema metafísico para ordenar un nuevo conjunto de categorías que dé cuenta de la realidad de la manera más consecuente posible dado el conocimiento disponible sobre el mundo. En lugar de estas categorías anticuadas, los nuevos

descubrimientos en campos tan diversos como la física atómica, la termodinámica y la biología comenzaron a sugerir la necesidad de conceptos como la dinamicidad, la apertura del tiempo y la interdependencia. Pero estos conceptos de por sí no sugieren una cosmovisión, sino requieren una metafísica capaz de proporcionar una armazón donde estas categorías se combinan para formar un sistema novedoso. Este requisito fue cumplido por la filosofía del proceso en que el común denominador de todos estos conceptos introducidos por la ciencia contemporánea resulta ser la columna vertebral del esquema whiteheadiano: la creatividad.

Por otro lado, la utilidad de una metafísica se revela en su aplicación y contribución a las mismas ciencias que la inspiraron. Una filosofía como la de Whitehead que se opone a los sistemas tradicionales, las que se prestaban mejor a una ciencia materialista y sustancialista, sirve para interpretar teorías recién formuladas como la mecánica cuántica y la de la relatividad. Una teoría sirve para interpretar datos, pero para interpretar una teoría se necesita una metafísica adecuada y consecuente, con categorías suficientemente generales y relevantes a la ciencia. La metafísica de Alfred North Whitehead satisface estos criterios, construyendo su sistema sobre la base de la creatividad. Esta metafísica no solamente representa la respuesta más exitosa a los problemas planteados por la ciencia del siglo veinte, sino también representa la única basada en la idea de un tiempo real, dinámico y creador.

ROBERT TREVOR JACKSON

LASSO CARDENAS, Edilberto S.J., *El concepto de solidaridad en Richard Rorty*

EL MARCO SOBRE el cual construyo el concepto de solidaridad en Richard Rorty tiene que ver con la forma como este autor concibe el lenguaje, la manera como este lenguaje o léxico en términos de Rorty, interactúa en la comunidad liberal en la figura del ironista liberal.

El lenguaje está caracterizado por la contingencia. Es contingente en la medida en que es construido por medio de juegos del lenguaje –según el planteamiento wittgensteniano– que se van redescribiendo en el tiempo. Los juegos del lenguaje o más propiamente los léxicos contingentes son un conjunto de usos, frutos de la creación. Los usos que hacemos de ellos nos posibilitan ver que el sentido de un léxico está además de su uso, en el cambio y en la elaboración gradual del mismo.

La contingencia del lenguaje deriva hacia la comunidad liberal en la figura del ironista liberal. Se entiende por ironista a aquella persona que reconoce la contingencia de sus deseos y creencias y por liberal, a aquel que piensa que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer.

Ahora bien, cuando el ironista liberal aborda desde la contingencia la reflexión sobre la sociedad liberal y sus instituciones, se ocupa de la problemática de los léxicos público –propio de la comunidad liberal– y privado –del individuo autónomo–. Estos dos léxicos son una alternativa frente a un léxico único y privilegiado de la razón ilustrada que propende por la fundamentación de la sociedad y del hombre de acuerdo con unos principios generales a partir de los cuales sea posible decidir o justificar la sociedad liberal como sociedad moral.

El propósito de Rorty no es el de tomar partido por una tendencia en contra de la otra, sino el de señalar la especificidad de cada uno de los léxicos ya sea privado o público. Ambos léxicos son inconmensurables pues son dos herramientas que sirven a distintos propósitos.

La sociedad liberal, en la figura del ironista liberal, construye el concepto de solidaridad en el marco del léxico público. Dicha solidaridad es un sentimiento por el cual es posible considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de "nosotros". Ese "nosotros" no nos es dado de antemano. Se crea efectivamente en pequeños espacios con la posibilidad de extenderse a otros. A esto va a contribuir la narrativa, la conversación, la imaginación, pues nos sensibilizan ante la crueldad –presente en el siglo XX– a que están sometidos hombres y mujeres de la sociedad.

La narrativa no tiene pretensiones sublimes ni privilegiadas, antes bien, ella da la posibilidad a nuevas redescripciones y por ende, es el lugar propicio para construir la solidaridad. La literatura no se vale de un tribunal que nos diga qué es lo bueno y qué es lo malo. Ella es una fuente pero no la fuente para la edificación moral.

Rorty ve en la conversación el instrumento donde se puede compartir en la diferencia; es la mediación o la fuerza civilizadora contra la barbarie. Las sociedades en actitud conversacional hacen viable la aceptación de la pluralidad de léxicos que nos provee de nuevos instrumentos para autointerpretarnos.

La imaginación es el vínculo que hace plausible transitar hacia otras dimensiones, con algo distinto de nosotros mismos. Es un plegarse al dolor del otro en la medida en que nos des-instalemos de nuestras propias identidades y accedamos a otras identificaciones. De esta manera, la solidaridad, que se va logrando por la capacidad de imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento, frena el desarrollo de la crueldad en nuestras sociedades.

EDILBERTO LASSO CARDENAS, S.J.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Jairo Ramón, S.J., *La ética existencial en Bernard Lonergan*

LA FILOSOFÍA LONERGANIANA abre la posibilidad a una ética. Esta ética tiene matices en dos de sus obras más conocidas. En *Insight*, escrito en 1957, Lonergan vislumbra la noción de una ética existencial. En *Método en teología*, de 1972, desde una perspectiva intencional y existencial, aborda los elementos para la articulación del tema de la ética. Estos dos libros no constituyen enfoques separados; en ellos, hay una relación armónica y complementaria. Cada obra posee un énfasis peculiar: más intelectualista y más metafísico en la primera, y más existencial en la segunda, debido al mayor desarrollo del cuarto nivel de conciencia: el nivel de la decisión responsable y libre.

Lonergan menciona el término ética existencial en *Questionnaire on Philosophy*, un texto de transición. Este artículo fue escrito en 1976, con motivo de un cuestionario acerca de la formación filosófica del jesuita. Allí concibe la ética existencial como una ética en la que el sujeto, confrontado consigo mismo, con su situación vital, histórica y social, decide lo que va a hacer con su vida en relación con las personas con quienes vive. A partir de su experiencia, este sujeto entiende, juzga y decide qué es lo mejor para él y para la sociedad, de acuerdo con unos valores que elige más allá de un simple cálculo entre el dolor y el placer, y gracias a una transformación en su vida moral. Esta tarea la lleva a cabo de una manera responsable y libre, en consonancia con la situación histórica y social.

En este texto, Lonergan habla explícitamente de la noción de ética existencial; noción que no sistematizó en otros escritos, pero en algunos de ellos ya da pistas de esta propuesta. En esta monografía, he rastreado esta noción. Mi intención es ofrecer un recuento estructurado de la misma.

El primer objetivo de esta monografía consiste en tratar de componer sistemáticamente los supuestos, nociones, términos, relaciones y tareas que sustentan la noción de ética existencial en el pensamiento lonerganiano. Explorar los fundamentos de esta ética, con base en la noción expuesta en *Questionnaire on Philosophy*, en los aportes de *Insight*, de *Método en teología* y de otros escritos, artículos y obras recientes de comentaristas y discípulos suyos.

El segundo objetivo de este trabajo es comparar y distinguir los fundamentos operativos y metaéticos de la ética existencial en relación con algunas teorías éticas. Concibo la ética existencial lonerganiana como una metaética, con un fundamento sólido y coherente, capaz de dialogar, cuestionar y someter a dialéctica las distintas teorías éticas sustentando en el dinamismo operativo del conocer y obrar del sujeto existencial. Este análisis ubica a la ética existencial dentro de una metaética. Se enmarca esta parte en la discusión ética de la actualidad y permite vislumbrar un fundamento novedoso, profundo y útil, para este debate.

Para cumplir estos objetivos desarrollo cada uno de los capítulos, como núcleos de la sistematización de la ética existencial lonerganiana. En primer lugar indago la génesis y el desarrollo del problema ético en *Insight* y *Método en teología*, marcando las diferencias y matices de cada obra, delimitando el problema y ubicándolo dentro del pensamiento filosófico de Lonergan. Después, abordo la dimensión de la ética existencial, desde la especificidad del cuarto nivel de conciencia, el nivel de la decisión existencial, responsable y libre; desde la noción del sujeto existencial y sus distintas características; desde la libertad y la liberación que alcanza el sujeto en el cuarto nivel de conciencia; desde la estructura del bien humano, tópico que permite recoger sistemáticamente muchos de los elementos tratados, junto con las implicaciones individuales, sociales y políticas de la ética existencial. La conversión moral es un punto nuclear de la ética existencial, porque plantea una transformación sustantiva del sujeto y de su mundo, y de los sujetos corresponsables. Sin la conversión los anteriores supuestos no son más que bellas consideraciones.

Con el último capítulo, trato de cumplir el segundo objetivo: entablar un breve diálogo con algunas teorías éticas, por medio de comparaciones y contrastes, al estilo de Lonergan.

Constituye este trabajo una exploración sistemática de la ética existencial, caracterizada como una metaética; que puede ser implementada por todos los sujetos en su vida personal, comunitaria y social. Queda todavía por hacer una exploración de las implicaciones de esta ética en la realidad de nuestro país.

JAIRO RAMÓN LÓPEZ HERNÁNDEZ, S.J.

MARTÍNEZ MORALES, Darío Ernesto, *La imposibilidad de la proposición ética en el joven Wittgenstein*

SI LA FILOSOFÍA del siglo XX orienta su reflexión hacia el lenguaje, es en gran pate debido a los trabajos de Ludwig Wittgenstein. El filósofo austríaco aporta decisivamente al giro lingüístico y al giro pragmático del pensamiento de nuestra época. Su elaboración constituye, para simpatizantes y detractores, una veta de genuinos problemas filosóficos tendientes a dilucidar el mundo en que vivimos.

No obstante la importancia inobjetable de su filosofía, considero que el pensamiento de Wittgenstein se ha mantenido hipotecado por cierto tipo de interpretación que minimiza o cancela su postura en torno a lo ético. Se destaca al Wittgenstein lógico, el Wittgenstein interesado por la racionalidad científica, el

Wittgenstein gestor de la filosofía analítica, al Wittgenstein de los juegos lingüísticos, pero se ignora o se minusvalora al Wittgenstein ético.

Este trabajo de tesis busca llamar la atención sobre el aspecto ético del pensamiento wittgensteniano y busca subrayar el papel determinante de lo ético en el conjunto total de su elaboración intelectual.

La labor filosófica del joven Wittgenstein consiste en establecer los límites del sentido de una proposición, entendiendo sentido como la condición de posibilidad de lo que puede ser dicho y de lo que no. Establecer las condiciones bajo las cuales un pensamiento –y su expresión– tiene sentido, es la tarea que asume sirviéndose de la lógica. La crítica lógica del pensamiento traza el límite de lo que puede ser dicho con sentido y de lo que no, entre lo decible y lo mostrable.

Los enunciados éticos son denunciados como pseudoproposiciones, puesto que violan las leyes de la sintaxis lógica pretendiendo ir más allá de los límites del sentido y requeriendo decir algo que sólo puede ser mostrado. Por ello, Wittgenstein renuncia a considerar lo ético como teoría y lo entiende como práctica de la felicidad o como vida feliz.

Las consecuencias primordiales de su orientación apuntan a proteger la esfera de la conducta humana de las intrusiones especulativas. Su postura es un ataque a todas las formas dables de sistemas racionales de ética. Para el hombre bueno, la ética es un modo de vida, no un sistema de proposiciones. "No hay proposiciones éticas, sólo acciones éticas" dirá nuestro autor.

Por supuesto que no pretendió afirmar que la moralidad fuera contraria a la razón, sino enfatizar que los fundamentos de la vida ética se hallan en otra parte. Quizás todas las explicaciones son insuficientes pero tal vez "la experiencia religiosa", "la experiencia estética" muestren con myor nitidez lo que infructuosamente la razón se esfuerza en decir y fundar.

El trabajo es presentado en seis apartes así: El primero, traza el límite entre lo que Wittgenstein considera una proposición con sentido y una pseudoproposición. El segundo, trata de forma general lo que Wittgenstein entiende por ética. El tercero, precisa lo que el autor austríaco entiende por sujeto ético. El cuarto, muestra cómo para Wittgenstein la ética es entendida como realización de la felicidad o vida feliz. El quinto, describe el ámbito de lo místico y busca ganar elementos para la comprensión de tal término. Finalmente, se encuentra el aparte conclusivo donde se presenta el alcance de una visión ética Wittgensteniana en el contexto de la discusión ética actual.

DARÍO MARTÍNEZ MORALES

MENDOZA BIRCHENALL, María Clemencia, *El papel de la imaginación en la teoría del conocimiento de Baruch de Spinoza*

EL OBJETIVO FUNDAMENTAL y personal para Spinoza fue delinear la posibilidad de la alegría fundada en la comprensión de la verdadera naturaleza del hombre y su relación con el mundo.

Este interés viene definiéndose desde los escritos anteriores a la *Ética*, como se ve en el título del *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*, y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en el que desde su numeral uno expresa que su interés es buscar lo que llene el alma de una felicidad eterna. Así mismo, en el libro segundo de la *Ética*, describe lo que puede llevarnos como de la mano al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad combatiendo las formas inadecuadas de existencia, propósito que lleva a cabo en el *Tratado teológico-político*.

Spinoza considera que la causa de nuestra infelicidad está en los prejuicios e ilusiones que nos forjamos mediante ideas inadecuadas, acerca tanto de la realidad –pensar que la naturaleza actúa por un fin–como de nosotros mismos –pensar que tenemos libre albedrío. Lo primero, entonces, es conocer nuestra manera de relacionarnos con la naturaleza y con nosotros mismos para encontrar el modo de curar el entendimiento y purificarlo de los prejuicios. De esta forma llegamos a obtener una visión adecuada de nosotros mismos y de nuestro entorno, de tal forma que todas nuestras operaciones y todos nuestros pensamientos deben estar orientados hacia ese fin: "reformar el entendimiento", esto es considerar al hombre y al mundo en la perspectiva de la eternidad; alcanzar la comprensión de que todo lo que sucede en la naturaleza sucede con necesidad absoluta.

En el *Tratado breve* parte de la ecuación Dios -naturaleza, en el libro primero de la *Ética* concibe a Dios como sustancia, como un todo constituido en infinitos atributos para contestar a la pregunta ¿Qué es Dios?, es decir, concebirlo como infinita potencia de la que todos los seres hacen parte en grado diverso. Sólo existe Dios y sus modificaciones.

Al ser el hombre una modificación de Dios, la sustancia, Dios o la Naturaleza, son la misma cosa, expresada en infinita potencia de entender (atributo pensamiento). El hombre como modo de Dios, como modificación de la sustancia, está constituido por alma – cuerpo, siendo el alma idea de ese cuerpo existente en acto; ambos aspectos constituyen una sola y misma cosa, pero expresada ya por el atributo pensamiento, ya por el atributo extensión. La unidad o no separación del alma-cuerpo se funda en la homogeneidad de la sustancia. Es decir, es una sola sustancia infinita que produce todas las cosas y todas las ideas en el mismo orden y conexión (E2, VII).

La principal implicación de la idea de la no separación de alma-cuerpo, consiste en mostrar que ni el alma determina al cuerpo, ni éste determina al alma puesto que son paralelos, es decir, que lo que se da en el cuerpo se da simultáneamente en el alma, y las ideas que tenga el alma son pasiones o acciones simultáneas en el cuerpo.

El alma es idea del cuerpo y por tanto conocimiento del mismo, es decir, que el alma es un modo del pensamiento que expresa en forma adecuada o inadecuada el conocimiento de sí misma y del mundo que la rodea. Por ser el alma una modificación de Dios, ella persevera en el ser, ya tenga ideas adecuadas, con las que se aumenta su alegría expresando un grado mayor de esfuerzo del alma por comprender y expresar el Ser, ya inadecuadas, las que disminuyen su potencia de ser y de obrar. Las ideas adecuadas y las ideas inadecuadas determinan la naturaleza de los tres géneros de conocimiento, a saber (imaginativo, racional e intuitivo).

La imaginación constitutiva del primer grado, consiste en el conocimiento que el alma es, tiene, o expresa en forma inadecuada de su propio cuerpo, de los cuerpos exteriores, o de sí misma, es decir, a partir de ideas *confusas, parciales y mutiladas*. Este conocimiento no expresa el verdadero orden de la naturaleza, sino que se funda en ideas que muestran más la condición del individuo que la naturaleza de las cosas, y comprende el conocimiento por la experiencia, la memoria y la opinión. En este nivel de conocimiento se dice que el alma padece, pues no expresa un conocimiento elaborado por ella, sino a partir de sus afecciones. Sin embargo, Spinoza enfatiza que lo que se debe entender es que el alma, como imaginación como potencia de entender, no yerra por imaginar, pues la imaginación es un grado de potencia de ser y como tal afirma el ser. Pero en tanto que el representar las cosas como si estuvieran presentes es el primer grado de la potencia afirmativa del hombre para entender el mundo, entonces es desde la

imaginación o la percepción que se determinan las fluctuaciones del ánimo, según la afección nos acoja en alegría o nos hiera con la tristeza. "Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que le repugna, o sea que conduce a la tristeza" (E3, XXVIII). Alegría y tristeza son los ordenes efectivos en los que el hombre se mueve. A partir de aquí son las afecciones alegres las que elevan nuestra potencia de obrar, de manera tal que podemos tener ideas adecuadas y nociones comunes de las cosas. Más aún, es propio de la imaginación estar al servicio de la alegría, por ello no explicamos el conocimiento de cara a la verdad sino a la felicidad ya que es gracias a la imaginación –la imaginación, cuando deviene alegría– que el alma puede entrar en la idea adecuada. En esta forma es conducida al segundo grado de conocimiento, a conocer las cosas por sus causas y desarrollando la habilidad de componer nociones comunes, que conllevan relación de afectos, construir como en un plano de inmanencia por estar abocada a afectar y ser afectada.

Una vez hemos sido potenciados para formar nociones comunes de las cosas, lo que es común a muchos cuerpos, la razón descubre –no construye– que la extensión como atributo es común a todos los cuerpos y que el pensamiento es común a todas las ideas. Asimismo se descubre el concepto de Dios como lo que es común a los cuerpos y a las ideas es decir a los atributos que lo expresan. Una vez concebido Dios como el umbral más amplio que envuelve todas las modificaciones, se pasa a considerarlo como la esencia infinita que es expresada por los modos en grado diverso, y no por ser una propiedad común a todas las cosas. Esta lectura de esencias referidas a la esencia infinita, que es Dios como infinita potencia, constituye el conocimiento intuitivo.

Podemos concluir que el papel de la imaginación en la teoría del conocimiento es mostrar que ella en tanto modificación de la sustancia es una potencia natural para afirmar conocimiento y que por tanto ella no es una facultad que yerra sino un modo de ser de la infinita potencia. Ahora bien, la idea adecuada es conocer por las causas y la naturaleza del conocimiento imaginativo es ser inadecuado. Sin reformar la percepción natural y primera en la naturaleza humana, el alma no accede al segundo nivel que expresa un mayor esfuerzo del alma por comprender para luego intuir la esencia, situación a la que no se llega sin afecciones alegres.

MARÍA CLEMENCIA MENDOZA BIRCHENALL

PAZOS, Bernardo Raúl, *Desde Martin Heidegger hacia una pedagogía para la paz*

El término "desde", nos indica que precedentemente hemos hecho el estudio correspondiente de los textos pertinentes, en que era posible leer entre líneas, presupuestos conceptuales apropiados para pensar el fenómeno pedagógico. Por su parte, la palabra "hacia" nos indica la ausencia de una pedagogía que propenda por el alcance, la defensa y la conservación de la paz, por lo que se hace necesario estructurar los lineamientos conceptuales que la cimentan. para tal efecto nada mejor que una ontología fundamental y fundamentadora como la de Heidegger. Sin embargo, lo que nosotros presentamos no es una obra acabada sino un proyecto para ser desarrollado posteriormente.

El texto central en torno al cual giran nuestras elucubraciones es *Doctrina de la verdad según Platón*, en el cual Heidegger nos deja entrever lo que él entiende por pedagogía. Entre otras cosas, ésta implica la reversión total de la esencia humana hacia el ser. Por otra parte se nos permite deducir que la pedagogía indica dirección y tránsito, paso de la (*apaideia*) a la (*paideia*), es decir, traslado de una

falta de formación a la formación integral del *ser ahí*, quien está llamado a escuchar el dicto del ser.

Es claro que el interés de Heidegger no está orientado propiamente a meditar sobre la pedagogía sino que se ocupa de resaltar el giro que el concepto de "verdad" experimenta en el mito platónico de la caverna. Según nuestro filósofo, para los griegos antiguos, el significado originario de "verdad" (*aletheia*) era descubrimiento del ser de los entes. Con Platón el término (*aletheia*) pasa a ser (*orthotes*) o sea rectitud, enderezamiento de la mirada que pasa de observar el oscuro mundo físico de las apariencias al luminoso mundo de las ideas. Por su parte Heidegger entiende verdad, como el descubrimiento que el ser hace de sí mismo. El ser es pues, esencialmente descubridor.

En las "Conclusiones" observamos que el fundamento de la pedagogía es la verdad en tanto que "descubrimiento", pero en estrecha correlación con el tránsito pedagógico, que permite el paso de una a otra circunstancia, con lo cual se altera el concepto de verdad. En otras p .labras, una cosa es lo que se entiende por verdad dentro de la cueva platónica y otra es la concepción de verdad que surge cuando se da la salida al espacio de la libertad en que impera la luminosa idea de el bien (*to agathon*).

Desde nuestro punto de vista el auténtico pedagogo es el que se encarga de descubrir, es decir, la verdad sobre los asuntos de su competencia, esto es sobre la pedagogía misma. Por tal motivo hemos estructurado nuestro trabajo desde una crítica a una pedagogía para que para nosotros está equivocada, en relación con el quehacer filosófico, que se da en alguna de nuestras instituciones, donde suele imponerse únicamente la repetición memorística de contenidos filosóficos, en detrimento de la reflexión creativa. Heidegger llama a este fenómeno: ocuparse en filosofía. Lo que está en contra de una efectiva meditación sobre lo que hay que pensar, mediante la apropiación creativa de la tradición histórico-filosófica. Pensamos que en nuestro medio se crea para repetir y no se repite para crear, con lo cual se impide la concepción de una filosofía propia con carácter universal.

Pensamos que el pedagogo debe descender hasta donde están los encadenados, para decirles que hay modos distintos de hacer filosofía, que es menester impulsar el ensayo creativo y que nuestro entorno necesita de la luz que el filósofo puede irradiar para iluminar la ya larga y violenta noche de Colombia. Meditar en paz, sobre la paz; discutir en paz o conciliar en paz es, según creemos, una de las tareas prioritarias para nuestro pensar. La paz es "la cosa misma que nosotros nos hemos propuesto empezar a pensar, desde una ontología fundamental, lo que implica responder la pregunta ¿cómo se puede pensar ontológicamente el fenómeno de la paz? Así, nuestro desafío queda planteado. Hasta donde sabemos, no existe una filosofía para la paz. En relación con esta temática nada hay escrito para aprender y repetir de memoria. Para finalizar, vale la pena citar aquí la sentencia del poeta Antonio Machado: "caminante no hay camino, se hace camino al andar".

BERNARDO RAÚL PAZOS

PINZÓN LEÓN, Alberto, *Cioran: filosofía de la desesperanza*

NUESTRO TRABAJO PLANTEA y sostiene que el pensamiento de Cioran gira en torno a un centro que hemos denominado *la deseperanza*. Para ello, hacemos una lectura de la totalidad de su obra, no para ubicarnos fuera y hacer una apología o una crítica, sino para instalarnos al interior de ella como una fuente y pretender arrojar chorros de agua-luz que iluminen el conjunto de su obra y podamos observar con la

ambigüedad propia de su ejercicio filosófico los principales planteamientos que constituyen y giran en torno a ese centro.

El trabajo se encuentra dividido en cinco capítulos. En el primero titulado, "Cioran el pensador de la deseperanza", hacemos un recorrido por la vida y la gestación de la obra del autor mostrando sus miedos, sus obsesiones, la importancia del insomnio en su vida, la incidencia en su obra de las relaciones que mantuvo con sus padres, el proceso, desarrollo y consecuencias de su militancia política por los años treinta en su Rumania natal; revisamos sus lecturas, el tipo de autores que influyen en él y que ideas retoma de ellos.

En el segundo capítulo, "La filosofía un lujo injustificable", mostramos en qué sentido se puede hablar de Cioran como filósofo. Las argumentaciones para refutar la filosofía oficial, sus reflexiones sobre la nada lo llevan a hacer un análisis nihilista de la conciencia, sus reflexiones búdicas y gnósticas establecen relaciones intercambiables entre pensar y sufrimiento. El conocimiento y la conciencia se encargan de hacernos más patéticamente sabedores del abismo de la desesperanza. La filosofía ha sido un lujo ocioso que durante veinticinco siglos ha tratado de justificar su papel y lo que ha conseguido es desgastarse, –una misma estructura con diferente decorado–.

En el tercer capítulo que hemos denominado, "Dios: punto extremo de nuestra soledad", nos acercamos a la concepción que maneja Cioran de Dios, dividido en dos etapas. En la primera, un Dios sabio, padre, bueno, inútil. En la segunda, un Dios personal, un "aciago demiurgo", un Dios ligado a la creación y por tanto al mal. La única manera de encontrarnos con Dios es en el momento de nuestra más extrema soledad. Lo inventamos para encontrar con quién dialogar, pero dicho diálogo al mismo tiempo que es un alimento espiritual es una lucha que hay que mantener, porque Dios es nuestro enemigo, nuestra obsesión que únicamente se puede mantener a través de la blasfemia. Dios es tan sólo nuestra última tentación como búsqueda a nuestra sin-salida.

El capítulo cuarto cuyo titulo es "La idea del suicidio, ¡un abismo liberador!, hemos comenzado con una afirmación de Camus: el suicidio es el problema verdaderamente serio de la filosofía. Hay en este capítulo toda una reflexión sobre la concepción que Cioran tiene respecto de la vida, el nacimiento, la muerte y el suicidio. Suicidarse da fundamento y dignidad al ser humano, pues no es lo mismo esperar la muerte que provocarla. Pero la propuesta que maneja Cioran no es la del suicidio directo como tal, porque matarnos se convertiría en la esperanza de la desesperanza. La tesis que propone es la *idea de suicidio*, punto culminante de la lucidez que suple a la muerte efectiva, una toma de conciencia que al pasar al acato se desmiente. Es entonces la búsqueda de una libertad interior. Pensar en matarse sienta bien, nos hace tan libres como el acto mismo. La idea del suicidio tiene relación con lo que no tiene solución, es una experiencia-límite. Es en la idea del suicidio y no en el acto donde el ser humano encuentra su verdadera dimensión liberadora.

Finalmente, en el capítulo quinto. "La posthistoria conciencia lúcida de la desesperanza", partimos de la concepción que Cioran tiene del tiempo, como la clave esencial de su obra, según sus propias palabras. No es para menos, porque la angustia tiene ante el tiempo que nos aniquila a nosotros y a todo lo que sale a su paso, nos lleva a una de las tribulaciones más drámaticas: a su inexorabilidad imposible de detener. Hemos abandonado la eternidad cayendo en el tiempo, que se materializa en la historia; el hombre hace la historia y ella le deshace. Pero felizmente la historia es un lujo efímero, el hombre sucumbirá con ella en un último desastre. La humanidad rueda cuesta abajo pese a sus logros, cuando dicho

proceso culmine la historia habrá alcanzado su "objetivo", nada quedará de ella que recuerde su punto de partida. La historia, "odisea inútil". El fin de la historia es el más drámatico acontecimiento, es caer del tiempo, es penetrar en lo que Cioran denomina la posthistoria, que no es el encuentro con el paraíso perdido sino "una versión" agravada de la pre-historia", cuyos beneficios sabrán de qué estaba hecha la historia y exclamarán: ¡acabáronse los acontecimientos! La posthistoria no es una etapa de salvación para la especie humana, sino el momento en que la conciencia, en un acto de lucidez, encuentra la desesperanza como el motor de todos sus actos; no es una finalidad alcanzada, sino la conciencia superior del hombre desencantado, curado de la esperanza.

Esta filosofía es un ejercicio permanente en la búsqueda de experiencias-límites, que no son más que la alegría perversa de las últimas tristezas, el reconocimiento que todo futuro es deplorable, que cualquier propuesta esperanzadora sobre la especie humana está condenada de antemano al fracaso. La filosofía de la desesperanza es un filosofar sobre el fracaso. El fracaso es un paroxismo de la lucidez, nos permite ver que todo éxito lleva a un empobrecimiento interior.

ALBERTO PINZÓN LEÓN

PRIETO LEÓN, José de Jesús, S.J., *Filosófia y razón en la Teoria Critica de la Sociedad*

EL TRABAJO QUE lleva por título *Filosofía y razón en la Teoría Crítica de la Sociedad*, se basa en el interés de articular un concepto de razón que responda de manera crítica a la complejidad de la dinámica social; retoma la indagación realizada por los padres de la Escuela de Frankfurt, y desea vincular la temática de la racionalidad con el quehacer de la filosofía.

La filosofía ha dado cuenta del fenómeno social y han sido significativas las teorías sociales con sus cánones y descubrimientos. Pero cuando se constata el esfuerzo filosófico de intelectuales de la talla de Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse por rescatar la matriz crítico-emancipatoria para repensar la racionalidad moderna en crisis y proponerla como tarea política, tocamos algo substancial que fecunda el concurso del pensar en nuestro hoy de la filosofía: la condición posmoderna, y reafirma la intención crítico-mediadora de la filosofía frente a lo que irrumpe en la sociedad y en la cultura.

A partir de la experiencia profunda de barbarie e inhumanidad en los años de la guerra y la posguerra, y desde una sensibilidad enorme en los años treinta por la crisis de las ciencias y sus repercusiones en todo el pensamiento europeo, la pretensión de la Teoría Crítica es visualizada por los tres judíos alemanes en el sentido de buscar una explicación de la *praxis* social que de alguna manera ha fracasado. Eligen como flanco de apertura la polémica con el positivismo que era como el virus que contaminaba la tradición de la racionalidad moderna, anulando su potencial crítico-revolucionario y generalizando una conciencia falsa. La tesis enfática consiste en que la crisis de la teoría es crisis de toda la cultura de Occidente.

Ha sido el triunfo de una versión enajenada de razón, que para Horkheimer, Adorno y Marcuse es respectivamente razón instrumental, razón identificante y razón unidimensional: la razón científico-técnica, productiva y estratégica.

Los neoilustrados saben que es necesario un nuevo proyecto moderno de emancipación, alentado por un sentido de razón diferente a la que acompaña el *ethos* científico-técnico. Buscan tierra más firme, no para que descanse allí la filosofía, sino para movilizarse en la problematicidad, en la crítica radical, es

decir, en el desenmascaramiento de las dimensiones esenciales efectivas que han de llevar al cambio social. Ellos piensan que sólo a partir de la razón negativa, ligada a las ideas de libertad, felicidad y justicia, podrán corregirse las parcialidades de la razón y volver a establecer los vínculos necesarios entre la ciencia y el mundo vital, entre realidad y filosofía.

En efecto, Horkheimer propone la vuelta al individuo autónomo, ilustrado, último reducto de la liberación; aquel que puede pensar y construir la Teoría Crítica pero que está constantemente amenazado en la sociedad tecnocrática. Su comportamiento crítico, al servicio de la idea de totalidad, es una forma de existencia porque es la forma de la actividad vital no enajenada, una postura sensible que tiene que hacer resistencia y subversión a las formas imperantes de la vida social, al orden irracional y destructivo. Por eso el pensamiento no puede ser afirmativo, su figura es negativa. La dinámica de la negación intenta mostrar desde dentro la potencia reflexiva del pensamiento, su capacidad de develar las contradicciones y caminar hacia la libertad.

La meta que la Teoría Crítica quiere alcanzar, una situación fundada en la razón, una vida social racional o una comunidad de hombres libres, toma su *pathos* de la miseria, de las luchas y las mediaciones del presente e implica a la vez juicios de hecho y juicios de valor realizados por la razón. Un juicio de valor no es interpretación de lo real, se trata de un juicio que afirma que "la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse". Este juicio amplia la existencia, subyace a todo esfuerzo intelectual y es el *a priori* de la teoría social. En tal concepto de razón la filosofía reafirmará su constituyente condición crítico-emancipatoria. En cuanto voluntad de razón, es la fuerza que atrae a la humanidad a una forma de existencia.

En este sentido, el juicio de existencia sólo puede estar encarnado en un individuo autónomo, reducto del potencial subversivo de la racionalidad. Este juicio que permite la esperanza a la Teoría Crítica en la medida en que con sus habilidades y pasiones sea artífice del mundo social y pueda escapar a la dinámica alienante de la sociedad. Por ello se hace necesaria la búsqueda de una nueva convergencia entre razón y deseo para que el pensamiento crítico no produzca ideas banales. Hay que devolver al individuo la capacidad de desear la liberación de la represión y el anhelo de felicidad pues ese espacio ha sido ocupado haciéndole perder la nostalgia para rechazar el proyecto vigente del mundo de la vida. La posibilidad de que la razón avance en este sentido está dada por la fuerza de la fantasía que piensa lo imposible como posible. En este horizonte se inscribe la pregunta por una nueva forma de hacer filosofía y su papel en la Teoría Crítica de la Sociedad.

La filosofía adquiere su fisonomía como Teoría Crítica de la Sociedad en tanto teoría de la racionalidad crítico-negativa que conecta sus conceptos básicos con los de la Teoría Crítica, e intenta conservar una genuina relación teórica con una *praxis* auténtica, liberadora de la voluntad de razón, ligada a ese juicio que da razón de la negatividad de la existencia. La figura de la crítica, que a su vez es la de la filosofía misma, es poder pensar el presente, el contexto histórico en que los hombres viven y tiene que ser *praxis* o transformación histórica. Su trabajo es mantener la dialéctica entre lo que debe ser y lo que es para proponer su reconciliación en la realidad.

Las salidas no racionales de los padres de la Teoría Crítica, indican que el compromiso de transformación de la sociedad no lo logran, abdican del ideal. Pero en sus planteamientos subyace una nota promisoria, con respecto a las posibilidades históricas del hombre, basada en ese esfuerzo por involucrar afectos

y sentimientos, imaginación y deseos en el potencial racional de los juicios que emitimos.

JOSÉ DE JESÚS PRIETO LEON, S.J.

RAMOS MONTOYA, Héctor Fabio, *Fragilidad y conflicto, la constitución de la subjetividad en el psicoanálisis*

INTENTO RASTREAR EL proceso y las condiciones por las cuales se construye la identidad según la perspectiva psicoanalítica de Sigmund Freud en el contexto de la dinámica deseo-cultura. En el primer capítulo reconstruyo el desarrollo progresivo de la teoría psicoanalítica a través de la labor investigativa de Freud, desplegando el juego de conceptos que configuran su particular mirada de lo humano.

El segundo capítulo está enmarcado en el principio del placer como el regulador de la vida anímica. Partiendo del análisis del síntoma como el camino privilegiado para la exploración de la vida del alma, establezco el conflicto como condición de la construcción de la mismidad, ejemplificado en sueño como modelo esclarecedor, que permite a Freud pasar al terreno de la vida anímica normal, abrirse a la pregunta por lo genérico. En seguida caracterizo al yo como derivado y fragmentado según las miradas descriptiva, tópica y dinámica, vinculando la noción de pulsión como realidad móvil que impulsa el desarrollo filogenético y ontogenético. La subjetividad aprende que hay alteridad y displacer en la interacción entre el principio del placer y el principio de realidad, viéndose abocada al establecimiento de las relaciones objetales, donde la intervención de la cultura en lo pulsional es inevitable, inaugurando amplias posibilidades de distorsión de lo pulsional en el lenguaje que hacen del sujeto un eterno cazador del objeto de deseo en registro simbólico. La vida parece como trayectoria del deseo y la alteridad como destino, dada la imposibilidad de realización del programa del principio del placer. En este proceso la cultura abre el acceso a lo simbólico como horizonte de sentido que configura lo humano como deseante, teniendo como correlato la lectura filogenética de la cultura a través de la acción conjunta de *Eros* y *Ananké*. Ante la realidad de una felicidad esquiva y la amenaza constante del sufrimiento el individuo deberá implementar técnicas de existencia encaminadas a la evasión del dolor. La cultura proporcionará la ilusión como realización de los deseos más apremiantes y compensación de las penurias de la vida civilizada.

El último capítulo se desarrolla teniendo como telón de fondo el replanteamiento del papel del principio del placer por la postulación de la hipótesis especulativa de la pulsión de muerte como nuevo principio rector que busca hacer del aparato psíquico exitable. A partir del fenómeno de la compulsión a la repetición, Freud reformulará el concepto de pulsión. El sujeto aparecerá como potencial enemigo de la civilización por ser virtual agresión justificando entonces toda la intervención pulsional de la cultura que deberá ahora obrar una nueva transformación en la estructura del sujeto con la instauración del superyo para reenviar la agresión misma hacia el sujeto, generando el sentimiento de culpa. La génesis de la culpabilidad tendrá dos posibles lecturas complementarias: primero como angustia frente a la autoridad y segundo como renuncia a la propia agresión. Esta supresión tendrá papel fundamental en la configuración de la conciencia moral. El carácter genérico de este proceso que da origen al superyo se gesta en el tránsito de la horda primitiva a la alianza fraterna por el que los hijos se identifican con el padre por la culpa que sobrevino tras la rebelión. El parricidio de la prehistoria y la supresión de la agresión en la infancia determinan la inevitable vivencia del malestar como condición cultural. Termino el trabajo

planteando una posibilidad de un horizonte para un avance de *Eros* en su eterna lucha contra Tánatos mediante el despliegue de la actividad creativa, la renovación del deseo en el obrar creativo.

HÉCTOR FABIO RAMOS MONTOYA

REYES RODRíGUEZ, Myriam Adriana, *La articulación de una vida y un pensamiento en la existencia de Jean Paul Sartre*

ESTE TRABAJO RESPONDE a una inquietud generada durante la formación académica en filosofía; esto es la escisión entre una *praxis* social particular, una sociedad desmembrada por los actos de violencia, corrupción e indiferencia generalizada y una actitud teórica: la del historiador de filosofía que va de suyo en un camino aislado. En medio de estos dos polos, la *praxis* social y la actitud teórica, aparentemente opuestos, surge el pensamiento de Jean Paul Sartre, que evidencia, en una existencia real y auténtica, la posibilidad de una articulación autoconstitutiva de lo teórico y lo práctico, en una actividad humana particular: la escritura. El pensamiento de Sartre es aquí una herramienta más de análisis de una problemática particular, la articulación *praxis*-teoría. La existencia de este pensador suscita una forma auténtica de aproximación profesional, responsable y comprometida, a una realidad que esta urgida de un pronunciamiento social relevante y eficaz.

La reflexión apela a sus obras, es decir, a su inmortalidad, para exponer las ideas orientadoras de Sartre, en tanto filósofo, escritor y político. El filósofo francés tiene la pretensión fundamental de comprender al hombre, es decir, de experimentar vitalmente una concepción de lo humano, que se distancia del mero conocer como aproximación subjetiva hacia lo objetivo, con el propósito de apropiarse de ello, definiéndolo. Para ello, se parte de una aproximación teórica a la fenomenología, desde donde se hace una descripción de la situación y contexto particular sartreanos. La fenomenología sirve como herramienta metodológica para acceder a una reflexión sobre la existencia, a partir de las vivencias particulares de su cotidianidad. El mérito de esta disciplina esta concentrado, en el trabajo, en su punto de partida. Ella parte de seres humanos comunes y corrientes situados en un horizonte cultural, social y político determinado, en su existencia prereflexiva plena y espontánea. De esta manera se evita, inicialmente cualquier hipótesis o juicio sobre el mismo. Este mundo, que constantemente interpela a Sartre para su reflexión y para su vida es lo que él ha designado como el ámbito de lo *vívido*. En él se da la vivencia de la existencia humana por excelencia: la experiencia de la facticidad. Ésta es una vivencia ontológica, que se experimenta desde la corporalidad humana, en su contacto primero y cotidiano con el mundo recibido como *náusea*. La vivencia primera de la existencia humana es la experiencia del cuerpo inmerso en un absoluto material, que participa, en tanto tal, de la facticidad de los demás objetos, pero, al mismo tiempo, sintiéndose diferente de ellos. La experiencia nauseabunda, generada por la inconformidad ontológica del objeto humano frente a los demás objetos, es llevada hasta los límites, hasta una saturación de su vivencia, que obligue al ser humano a buscar salida. Esta salida sólo es posible, desde la concepción sartreana, gracias a una decisión individual, que de la posibilidad de trascender esa facticidad, pero sólo a partir de la vivencia de la misma. Esta decisión genera un proyecto fundamental de vida, que justifica, desde un individuo particular, toda una concepción de humanidad.

La vivencia de la existencia, desde su cotidianidad, es sólo un punto de partida en la búsqueda de la construcción del sentido del ámbito de lo vivido, un

comienzo en el proyecto de comprensión del ser humano. A partir de allí, se hace una tematización de la subjetividad, como una dinámica puramente operativa, que se vivencia en el ejercicio mismo de la conciencia prerreflexiva, en sus diferentes modos de aparición. De esta manera, se distancia del *ego* cartesiano, que se debe presuponer en cualquier reflexión o vivencia de sí y, como heredero de la crítica heideggeriana a la metafísica tradicional, da a la abstracción cartesiana un cuerpo, una historia, una lengua, que se despliega completamente de manera reflexiva en un mundo contingente e incierto. Por tanto, desde la conciencia prereflexiva no se puede hablar de yo o *ego*, Éste solamente puede afirmarse *a posteriori* y como una síntesis de las conciencias reflejadas, producto de la conciencia reflexiva.

El trabajo muestra cómo Sartre accede a la comprensión del yo a través de las acciones, como componentes del *ego*, en su vivencia espontánea, que es lo único que tiene a la mano. Desde allí, el ser humano sólo se puede definir como la sumatoria de sus actos, actos articulados, *poiéticamente*, en concordancia con la decisión originaria, que ha definido en un proyecto fundamental individual. Frente a ello se hace una transición de la tematización de la subjetividad a la experiencia vital sartreana. Particularmente en Sartre, la decisión originaria y el proyecto que define su existencia es la escritura comprometida.

Ser un escritor comprometido significa responder responsablemente a la exigencia social de una situación histórica particular, desde una decisión personal. Desde los actos de escritura, Sartre hace un diagnóstico y un análisis crítico de la situación, que le permite tomar distancia del condicionamiento individual, a partir de un proyecto social comprometido con los conflictos actuales, que lo interpelan y lo autorizan para transformarlos. Para ello, Sartre apela *empáticamente*, a la generosidad de los contemporáneos-lectores para suscitar la participación de estos en su empresa como escritor. Ellos deben asumir como propio el compromiso y responsabilidad del autor para realizar el proyecto literario, en su dimensión social, como una cocreación lector-escritor.

Aquí se asiste a la creación de un relato, la existencia de Jean Paul Sartre, erigida auténticamente en la incertidumbre de la facticidad, como un intento permanente y asintótico de articulación entre un pensamiento y una forma de vida. Este intento no es la garantía para espacios y tiempos futuros, sino que es una exigencia actual de una existencia auténtica situada históricamente, que no se excusa en el fracaso, sino que lo trasciende en la leyenda. La leyenda de un personaje, siempre disponible a ser revitalizada desde su inmortalidad, de un modo singular en la lectura. Una lectura cocreadora, que invita a participar de una resistencia frente a la fuerza de las cosas, que van de suyo a asumir, desde la invención de una subjetividad propia, una revolución comprometida con el presente, pero liberándose de él, desde el porvenir, encarnando un proyecto existencial auténtico.

MYRIAM ADRIANA REYES RODRÍGUEZ

RODRÍGUEZ JIMENO, Gustavo Adolfo, S.J., *Reconstrucción del uso práctico de la razón Jürgen Habermas*

EL PROPÓSITO DE trabajo es el de rescatar la posibilidad de fundamentar racionalmente el ámbito de los fenómenos morales, y mostrar los rendimientos que surgen de esta propuesta cimentada en la racionalidad comunicativa.

Para alcanzar este objetivo, en el primer capítulo de la tesis presento el proceso histórico de la maduración y desarrollo del pensamiento habermasiano, teniendo como eje de sentido su intento por reconstruir los conceptos de razón y de racionalidad y de percibir la manera cómo se han encarnado en el mundo de la

vida. Nuestro autor efectuará esta tarea por medio de una teoría crítica de la sociedad que logre determinar las patologías derivadas de la comprensión moderna –recortada y dogmática– de la racionalidad, y que a su vez no renuncie al ideal ilustrado de racionalización del mundo de la vida, de una auténtica emancipación y de progreso del hombre.

En su obra y artículo *Conocimiento e interés*, Habermas propone por primera vez la ampliación del concepto de racionalidad, a partir de un criterio epistemológico. En la década de los sesenta, nuestro autor considera la epistemología como la vía regia hacia la crítica. No obstante, nota que su reflexión se mueve justamente en lo que intenta derribar: el dogmatismo bárbaro de una racionalidad cognitivo-instrumental. Encamina, entonces, su reflexión por el lenguaje: será su giro lingüístico. La teoría de la acción comunicativa será la teoría crítica buscada.

En su texto *Teoría de la acción comunicativa* dará las bases para sustentar la apertura del concepto de razón y de acción derivado de ella. Los actos de habla se constituyen en la herramienta eficaz para dar cuenta de una racionalidad más frágil pero, a la vez más amplia. Las pretensiones de validez vinculadas a tales actos permiten el espacio a la crítica y, por lo tanto, al uso de la razón. Así, mediante acciones comunicativas alcanzamos el establecimiento de acuerdos que conlleven la coordinación de acciones entre dos personas o sujetos capaces de habla y acción, logrando la reproducción y mantenimiento de los conceptos formales de mundo –objetivo, social y subjetivo–, y de los componentes estructurales del mundo de la vida –cultura, sociedad, identidad–. El segundo capítulo del trabajo consistirá en mostrar los elementos y profundizar los conceptos de esta teoría.

Luego, al entender la racionalidad como la capacidad de dar razón o razones de algo, se establece un puente perfecto que permite darle sustento a la reflexión racional del espacio moral. Habermas afirmará la existencia del campo de los fenómenos morales, tema del tercer capítulo de mi trabajo, avalado por los actos de habla normativos, los cuales tienen la rectitud como pretensión de validez vinculada.

La argumentación de la rectitud normativa nos conduce a la postulación de un principio de universalidad que permite establecer juicios morales a partir de sentimientos morales, y que está presente como presupuesto en todo proceso comunicativo argumentativo.

Obtenido este espacio, postula el uso práctico de la razón, en donde se pueden discriminar tres divisiones: un uso pragmático, un empleo ético y uno moral, los cuales tienen que ver con lo conveniente de un plan de acción, aquello que resulta bueno para mi vida y lo justo, respectivamente. Tales usos tienen un rendimiento más en la esfera de lo público, tienen que ver con la fundamentación y ejercicio de una ética discursiva, de un derecho constitucional y de una democracia participativa.

Queda así suscintamente expuesto el objetivo de la tesis y sus principales apartes. En definitiva, el lenguaje se erige como el medio no violento para dirimir conflictos, y a la vez nos permite establecer una fundamentación del uso práctico de la razón sin necesidad de recurrir a alguna intrincada demostración.

GUSTAVO ADOLFO RODRÍGUEZ JIMENO, S.J.

SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, S.J., *La concepción materialista de la historia en Karl Marx*

CON ESTA TESIS pretendo acercarme al concepto de historia que está presente en cuatro textos de Karl Marx que a mi modo de ver son un modelo para escribir historia. Estos textos son: la "Primera parte" de *Ideología Alemana*, "Introducción general a la crítica de la economía política", el "Prólogo" a la *Crítica de la economía política* y una parte de los "Grundrisse: Formas que preceden a la producción capitalista". Escogí estos textos porque en ellos, de una manera sistemática y científica, Marx nos presenta la formulación del materialismo histórico. Además, a través de diferentes categorías que se interrelacionan, nos enseña escribir historia.

En el primer capítulo, hago un recorrido en el que muestro el proceso seguido por Marx para llegar a una primera formulación de la concepción materialista de la historia. Luego en el segundo muestro el método seguido por Marx para diseccionar cada categoría económica y analizarla para interrelacionarlas y darle una mayor complejidad a su estudio. Con esto estoy mostrando la importancia que le da Marx al concepto de totalidad. En el tercer capítulo muestro la delicadeza y rigurosidad para abordar el estudio de los modos de producción que preceden al capitalista. En este estudio Marx simplemente diseña una arquitectura conceptual que le permite una interpretación coherente del devenir histórico y una teoría para estudiar las sociedades en movimiento. Dentro de esta construcción teórica se destaca el concepto de modo de producción, que fue dogmatizado a tal punto que se le convirtió en una suerte de noción filosófica histórica que servía para ajustarse a los hechos concretos como si Marx hubiera tenido eso en mente.

JORGE ENRIQUE SALCEDO MARTÍNEZ, S.J.

SARMIENTO SANTANDER, Fernando Augusto, *Cuerpo-mundo-ética. El tríptico de la existencia humana*

EL TRABAJO PROPONE la pregunta por la posibilidad de la construcción de una conciencia intersubjetiva, pregunta que surge del reconocimiento de la existencia del ser humano en medio del mundo, junto con otros.

¿Qué implica, entonces, esta conciencia intersubjetiva y qué se debe pretender con ella?

Para responder a estas preguntas, se juega con la metáfora de un gran tríptico, compuesto por el *cuerpo,* el *mundo* y la *ética*. El juego consiste en adentrarse en cada cuadro por separado y analizarlo lo más posible. Así, descubrimos que pensar el cuerpo es necesariamente pensar el mundo y la ética; lo mismo sucede con los otros dos cuadros. Con esto surge la relación entre los elementos como un todo, relación que no es lateral, de izquierda a derecha, sino que es de profundidad, como de tercera dimensión.

Es entonces en el encuentro con este tríptico, "en medio de la existencia" en donde encontramos una primera respuesta a la pregunta por las implicaciones y las pretensiones de una conciencia intersubjetiva.

La primera implicación es *el otro*, que se aparece como *mirada*. Sentirme mirado es sentir mi descentralización del mundo operada por la mirada del otro. La mirada del otro sobre mí, es mirada sobre mi *cuerpo*, mi cuerpo se descubre en tres modos de ser. *Como facticidad* respecto al mundo, soy como un punto de vista, una perspectiva, un eterno devenir, un constante cambiar, una eterna transformación. *Como trascendido por el otro*, el otro que como sujeto se me da

ser trascendencia que trasciende mi ser sujeto trascendencia. Mi sitio de ser sujeto, mi trascendencia de las cosas del mundo es trascendida ahora por otra trascendencia que aparece a distancia de mí. *Como existiendo para mí como conocido por otro a título de cuerpo*, la mirada del otro descubre mi ser, mas lo descubre en la sensación de ser conocido, aprehendido por el otro como corporalidad. En este momento emerge mi existencia, tomo conciencia de mi ser, pero ya sin la posibilidad de detenerlo.

La presencia del otro y la relación ontológica que necesariamente se establece, se pone en la base de la conciencia intersubjetiva; existe entre los seres que se encuentran una relación de hecho, una relación de constitución, de afección y transformación del ser; es una relación íntima.

La segunda implicación es el ser como *ser en situación.* La relación entre los sujetos se da en medio del *mundo*. Tomar conciencia de la presencia del otro se da gracias a la conciencia de mi ser en el mundo; pero ésta sólo se da cuando el otro irrumpe en mi mundo. El mundo del que hablamos es el mundo de la vida, mundo de posibilidades de acción, mundo de las vivencias, en medio de la lucha de la presencia del otro que afecta mi ser. Esta concepción del mundo de la vida significa dos cosas. *Que soy un ser trascendente*, siempre en proyecto, nunca acabado. La única certeza son los actos cumplidos, los hechos realizados en pro de ese proyecto. La concepción del mundo de la vida significa también que *soy en el mundo junto con otros*, lo cual implica que todos mis actos, que son intencionales, son actos significantes a la mirada del otro que me mira. Así, mi cuerpo en el mundo es cuerpo signo; igual el otro-cuerpo, es cuerpo significante para mí.

Ser en el mundo junto con otros requiere la concepción de un mundo para nosotros; reconocer al otro como susjeto-proyecto, requiere reconocernos en la coincidencia del mundo. El mundo de la vida es mundo para todos, surge en las conciencias colectivas, en los proyectos comunes, en la comunicación, como posibilidad de trascendencia común.

Finalmente, una concuencia intersubjetiva implica una *ética*. Esta ética es la conciencia de la presencia del otro y todo lo que eso significa; que el ser es en medio del mundo y que el mundo es lugar de coexistencia de los seres, como mundo de posibilidades de realización de los individuos y de las colectividades.

La función de esta ética es descifrar el sentido de la vida, leer los signos, dar razón de la existencia, sabiendo que el ser humano es ser siempre en proyecto; que su ser es ser lo que no es y no es ser lo que es; mera ambigüedad. Es una ambigüedad que se da en la posibilidad del hombre de no asumir su libertad, de no asumirse como ser lanzado a la nada, al vacío de su existencia. De aquí la urgencia de asumir una actitud reflexiva ante los actos humanos; esta actitud reflexiva, esta conciencia de ser como ser en el mundo es la ética.

Cuáles son las pretensiones, pues, de una conciencia intersubjetiva?

En primer lugar, afirmar *la primacía del valor del hombre*, de la prevalencia de su individualidad, pero como ser con otros en medio del mundo.

Segundo, contribuir al hacerse del hombre mismo, tanto individual como colectivamente. Una conciencia intersubjetiva debe posibilitar la vida y la creación de proyectos de vida para el hombre. Ser como conciencia colectiva es ser responsable del destino de la humanidad.

En tercer lugar, se pretende que el filósofo sea esta conciencia de la humanidad, que la filosofía sea generadora de posibilidades de vida y el interrogante para los hombres de su propia existencia.

FERNANDO AUGUSTO SARMIENTO SANTANDER

SARRALDE DELGADO, Luis Javier, *De la virtud de la justicia en David Hume*

En este trabajo titulado *De la virtud de la justicia en David Hume*, se pretende pensar la justicia como una virtud fundamental en el origen y desarrollo de la sociedad, recuperando de paso la validez actual de la perspectiva humeana de una moral del sentimiento, factor que acentúa tanto la fuerza civilizadora de la simpatía como la interacción en el teatro de la conversación. El aporte de la investigación de Hume es lúcido en el pensamiento y en el debate éticos contemporáneos.

El trabajo consta de tres partes. En el primer capítulo se ofrece un sintético panorama de la ética de Hume, en el cual se ilustran las peculiaridades más importantes de la investigación moral humeana, indicando al lector, en poco o en nada familiarizado con el filósofo escocés, cuáles son los términos necesarios y de ineludible referencia para profundizar en el problema moral más específico que encierra el caso del origen y de la naturaleza de la justicia. La propuesta moral de Hume emerge en medio de la marcada intolerancia religiosa de su época y el tratamiento de los asuntos morales son de su particular preocupación, pero no desde el ángulo moralista religioso, sino precisamente desde la propuesta de una moral secular.

En el segundo capítulo se presenta la teoría de la justicia de Hume, considerada desde su rasgo muy peculiar dentro de las llamadas virtudes que Hume denomina artificiales. Estas virtudes y entre ellas la justicia, son objeto de la indagación del filósofo moral, indagación que resulta hacer de la filosofía una tarea con una gran finalidad, la del cultivo o progreso del sentimiento, al procurar hacer más delicado el gusto o inclinación de nuestra naturaleza humana por la vida buena y en últimas, como inclinación o apuesta por el partido de la humanidad. Este capítulo transita entre los pasos de la indagación experimental humeana por la justicia.

Al examinar los aparentes motivos de la justicia, nos muestra el filósofo escocés que la justicia no tiene un motivo que sea producido de modo natural, luego esta virtud ha de ser artificial. La justicia es un artificio de reglas de conducta, y aunque artificial, es necesario tan sólo relativamente, porque el hombre de manera natural o espontánea crea principios o reglas de conducta mediante la convención o sentido o acuerdo general de interés común y los refuerza mediante la educación, la conversación, el trato social, etc.

Lo anterior nos coloca en la necesidad de preguntar por el origen de tales reglas mediante tal artificio. Allí nos encontraremos con el dato que la experiencia muestra, cuál es la compleja relación entre la condición natural humana y las circunstancias externas; esa relación genera la justicia en el origen mismo de la sociedad. El artificio que es originado en esa relación, la convención, se señala por la razón como conveniente para sostener los intereses de cada individuo, de la sociedad misma, de la colectividad, los de todos y cada uno de los individuos.

Las reglas que expresan que tal artificio existe en una sociedad son instrumentos que facilitan la convivencia al producir la conducta correspondiente a la expansión de un "común sentimiento de interés". La pregunta siguiente es sin embargo, por qué unimos la idea de virtud a la justicia y de vicio a la injusticia, es decir, cómo se pasa de la obligación natural a la obligación moral por la justicia. Al preguntar por qué es bello moralmente el observar la justicia, vemos cómo ella es una virtud, en cuanto que participa del sentimiento de moralidad por obra de la

simpatía, la cual precisamente explica por qué reaccionamos con indagación ante la injusticia ajena.

Finalmente el tercer capítulo ofrece en un primer momento, el tratamiento que nos ilustra acerca de algunos temas de interés con los cuales Hume asocia la justicia. En segundo momento, señalamos algunas dificultades de la teoría humeana en el sentido de la aparente debilidad del artificio de la justicia de acuerdo con las tesis sostenidas por Hume, como se intenta mostrar cuando se considera el problema del *sensible knave*, es decir, el de quien actúa como un bribón astuto o perspicaz, porque usa las normas de justicia sacando provecho propio de ellas y de sus excepciones.

LUIS JAVIER SARRALDE DELGADO

TINJACÁ RODRODRÍGUEZ, William Harold, *La desobediencia civil: un instrumento para mantener viva la utopía democrática*

LA TESIS CENTRAL consiste en demostrar cómo en una "sociedad bien ordenada", la desobediencia civil puede tener justificación y valor en cuanto que representa un instrumento que permite la realización de la democracia, cada vez más y mejor, de tal modo que nos acerque a la utopía política.

Para avanzar en este emprendimiento he trabajado especialmente desde John Rawls, profesor jubilado de Harvard y cuya obra principal: *Una teoría de la justicia* (1971), complementada con el *Liberalismo político* (1993), ha sido un punto de referencia para la discusión posterior de filosofía política.

El autor se ubica en el contexto de la doctrina utilitarista que ha dominado la filosofía anglosajona desde mediados del siglo pasado. Para el utilitarismo, las grandes cuestiones de filosofía política ¿cuál es el criterio que debo regir nuestras decisiones colectivas?; ¿cuál es la naturaleza de una sociedad justa?, se resuelven, finalmente, por la maximización de la suma de utilidades. Rawls, intenta salir al paso de las consecuencias de esta concepción a partir de sus dos principios de justicia frente a los niveles de bienestar pone los *bienes sociales básicos*, frente al agregado de utilidades sostiene el principio de la diferencia, ante la concepción del bienestar afirma una esfera de autonomía individual contra toda intrusión en nombre de los objetivos sociales, considerados como superiores para el utilitarismo.

Después de esta contextualización procede a "construir" una "sociedad bien ordenada", fundada en los principios de justicia. La intención de Rawls es echar mano de la vieja teoría del contrato, para lo cual es necesario un proceso constructivista para fundamentar la teoría social de la justicia. Se puede esquematizar en tres paso: a) exposición inicial del estado originario; b). exposición del proceso contractual de unión y c). resultado de ese contrato y sus consecuencias.

a). En el estado original concibe Rawls la "sociedad como un sistema equitativo (*fair*) de cooperación entre personas libres e iguales". Este sistema de cooperación está animado por el encuentro de dos elementos: por un lado, la identidad de los intereses de los miembros de la sociedad en lo que respecta a la cooperación social, por otro lado, el conflicto de intereses con respecto a la distrbución de los bienes sociales (lo cual exige unos principios de distribución que hagan posible una repartición justa).

b). Hay que encontrar un punto de vista que haga posible un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales (prescindiendo de particularidades y circunstancias concretas en las que se pueda encontrar cada sujeto). A éste lo llama Rawls la *posición original* y le suma una restricción, el "velo de la ignorancia"

–desconocimiento de la posición o nivel que permita el acuerdo entre personas en igualdad de condiciones–. Los principios de justicia no son fruto de la unión racional bajo condiciones de igualdad, son por el contrario, principios justos, en los que llegarían a unirse las personas racionales, por un inteligente interés propio, en una equitativa situación inicial.

c). El punto de vista del "estado original" conduce finalmente, a dos principios de justicia, que parecen más adecuados que otros principios de justicia más conocidos, para ciudadanos democráticos que son libres e iguales: 1) Toda persona tiene el mismo derecho a un sistema totalmente adecuado de iguales derechos fundamentales y de iguales libertades fundamentales (principio de igual libertad). 2) Las desigualdades sociales y económicas deben llenar dos requisitos, deben estar ligadas a oficios y puestos que sean accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades (principio de igualdad de posibilidades), y, deben redundar en el máximo beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad (principio de la diferencia). En ambos principios se da el cuidado de los derechos fundamentales, libertades, oportunidades y la igualdad en las instituciones fundamentales o en la estructura básica de la sociedad.

La limitación de la justicia como equidad a la estrucura básica permite que cumpla su tarea como concepción política de la justicia. Y esta visión de la justicia debe llegar a ser un consenso trascendente en el que todas las doctrinas religiosas, morales y filosóficas pueden aceptar, de manera diversa, la justicia como equidad.

Es a la luz de estos principios de justicia que la desobediencia civil puede tener alguna vigencia en la visión de Rawls. Él ha definido la desobediencia civil como un "acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno". Rawls agrega dos aspectos a la definición clásica de desobediencia civil: 1) El desobediente apela, al realizar sus actos, al sentido de justicia presente en la comunidad declarando que los principios de cooperación entre personas libres e iguales no están siendo respetados; 2) La violación a la ley, que el desobediente civil realiza, lo hace en el más estricto respeto y fidelidad al derecho, aunque esta acción se sitúe en el limite exterior. La ley es transgredida, pero la fidelidad al orden constitucional es evidenciada por la naturaleza pública y no violenta del acto y por la disposición del agente a aceptar las consecuencias legales de propia conducta.

Si la violación de la ley se realiza apelando al sentido de justicia comunitario es razonable limitar la justificación de la desobediencia civil a casos claramente injustos, o a los que suponen un obstáculo cuando se trata de evitar otras injusticias. Ésta es la razón por la que se restringe la desobediencia a los casos en que se violenta el principio de igual libertad y el de justa igualdad de oportunidades para todos.

La desobediencia civil es siempre el último recurso político. Una vez que se han agotado previamente todos los canales legales previstos por el ordenamiento jurídico para las modificaciones de las leyes y la corrección de sus excesos. Sólo después que se han agotado los órganos competentes del Estado con el objeto de obtener las modificaciones exigidas y visto que la mayoría permanece pasiva y apática, queda abierta la vía para la desobediencia civil.

A Rawls le interesa el análisis de los actos de desobediencia civil que se ejecutan en un Estado aproximadamente justo. Este requiere, a su vez, un régimen democrático de gobierno organizado constitucionalmente, cuyos ciudadanos se guían por una concepción de justicia públicamente reconocida. Supone la

existencia de una Constitución que asegure la igualdad entre los ciudadanos en cuanto a los derechos fundamentales contenidos en los principios de justicia.

La desobediencia civil estabiliza el sistema democrático, basado en la Constitución, pues señala y denuncia las injusticias, con el ánimo de erradicarlas del sistema. Del mismo modo, es una respuesta normal ante las situaciones que surgirán una y otra vez, porque "la realización de los exigentes principios constitucionales, con un contenido universal, es un proceso a largo plazo, que históricamente ha sido progresivo". La desobediencia civil es a menudo la última oportunidad de corregir errores en el proceso de realización de los principios democráticos o la forma de poner en movimiento innovaciones para el ciudadano medio que no está dotado de oportunidades privilegiadas para influir en el sistema político.

Ya que el Estado necesita de una alta demanda de crítica, revisión y corrección de su sistema constitucional, debería confiar, en última instancia, en este guardián de la legitimidad, que apela al sentido de justicia de la ciudadanía, denominado desobediencia civil.

WILLIAM HAROLD TINJACÁ

TOSCANO LÓPEZ, Daniel, *Un estudio del problema del mal moral en el De Libero Arbitrio de San Agustín*

LA EMPRESA QUE nos ocupa consiste en exponer brevemente algunas líneas medulares que a manera de visión de conjunto nos proporcionarán un acercamiento a la configuración del rostro del problema del mal moral en San Agustín. Tomando como elemento directriz para dicho ejericio la obra *De Libero Arbitrio.* El itinerario que vamos a efectuar, de cara al abordaje de dicho propósito, está estructurado por un punto de partida o planteamiento del problema, por una estación intermedia o dificultad que sale al paso en el estudio del mal moral y, finalmente, por un punto de llegada o concepción del mal moral propuesta por San Agustín.

1. Punto de partida: planteamiento del problema.

En el contexto histórico en el que se inscribe la vida de San Agustín, predicar de Dios la infinita bondad es un principio capital de la religión. En este sentido atribuir a Dios lo contrario es osar desdibujar la piedad de un creador que en esa medida pulsaría sus cualidades en todos los bienes creados. De las obras de sus criaturas no sería un exabrupto esperar la maldad.

De igual manera en el mismo entramado histórico en el que deviene la vida de Agustín se pone de relieve, con la vivacidad con que suele manifestarse, el hecho del mal. No es un *factum* ajeno a la realidad, alrededor de la cual gravita y se desarrolla el genio de Agustín, la proliferación de cualquier suerte de males. En la época en que nuestro autor alcanzó casi ochenta años de vida, la declinación del Imperio Romano está a la orden del día, atravesando por su fase más decisiva. A este respecto, hechos nefastos asestaron un duro golpe al Imperio Romano; se ponen de relieve algunas conmociones militares y políticas; se genera la división del Imperio Romano después de Teodosio; irrumpen los vándalos, los suevos y otros bárbaros dentro de las provincias occidentales del Imperio; la ciudad de Roma es saqueada por los visigodos; crece la corrupción de los ejércitos romanos y la corte imperial; se suscitan pugnas por el poder, etc. Éstos son algunos acontecimientos, entre otros, que vertebran la evidencia del mal en su época.

Al tenor de estos aspectos lúgubres no es extraño que en dicho contexto la duda haya embarazado el pensamiento del joven Agustín, pues, al ser manifiesto a los ojos de muchos la existencia de los males–físicos y morales–, se pone en vilo

el principio capital de la religión según el cual Dios es infinitamente bueno. En otras palabras, el pensamiento, al pretender indagar por la causa de las malas acciones, es remitido causalmente a la razón primera de todo cuanto existe, a saber, Dios.

2. Obstáculo que sale al paso de cara al estudio de mal moral.

A pesar de que la fe nos enseña y nos envía a asentir acerca de la infinita bondad de Dios y que por tanto, la culpa debe ser del hombre, Agustín, al militar en el maniqueismo, recibe de éste el olor punzante de su influjo materialista. A tenor de esta óptica, al no admitir de Dios la procedencia del mal, sino de una sustancia fea e informe, justifica el mal y, con esto, al hombre de sus pecados. Las doctrinas del maniqueismo calaron hondamente en él al entrañar la intención promisoria de explicarlo todo sin reservas, incluyendo la justificación definitiva del problema del mal que tanto le atormentó y que le sumió en una crisis dolorosa. Según los maniqueos, el mundo y todas las cosas inscritas en él se encontraban vertebradas por dos principios: uno bueno y otro malo. El santo, siguiendo a los maniqueos, creía que Dios al ser bueno, no podía crear una naturaleza mala y, de allí, que se imaginara dos magnitudes infinitas que riñen entre sí.

Esta representación lo condujo por los despeñaderos del error, al tiempo que le implicó consecuencias funestas para la acción, pues le impedía ver el derrotero para alcanzar a Dios como verdad y dar una solución satisfactoria del problema del mal.

Camino a su conversión a la fe cristiana, gracias a Ambrosio, y en medio de serios interrogantes, son los neoplatónicos quienes vienen en su ayuda. "Plotino, en particular, le prestó un gran servicio al enseñarle que aún las cosas que se corrompen son buenas, y que Dios no ha hecho nada que no sea bueno".

En definitiva, el neoplatonismo fue coyuntural hasta el punto de marcar sustancialmente el resto de su vida intelectual y espiritual: "de un solo golpe todas las dificultades fueron superadas: el descubrimiento de un mundo inteligible y de su realidad eminente disipaba las aberraciones del materialismo".

3. Concepción de mal moral a la que arriba Agustín

Agustín responde con lucidez la pregunta por el origen del mal, estableciendo la voluntad libre del hombre como la raíz del pecado. A este respecto, matiza que el libre albedrío no es tanto la causa directa del pecado sino su condición, pues aquél es un bien mediano del que el hombre puede usar mal; sin embargo, éste no es el fin para el cual ha sido dado por Dios, sino que dio para que el hombre obrara rectamente. Este carácter simultáneo del libre albedrío, como bien intermedio del hombre, es ilustrado por Agustín en la imagen de las manos y, por consiguiente, es extrapolado al caso de la voluntad libre del hombre. En este sentido, el libre albedrío es un bien dado por Dios al hombre, del que si el hombre adoleciera se vería privado de un gran bien, a saber, la posibilidad de vivir rectamente.

De esta manera, se observa cómo el mal moral está referido siempre al bien en el sentido de que aquél es corrupción y disminución de éste. Por tanto, para Agustín el mal no está fuera del bien, como un principio positivo que se oponga y que pretenda excluir de la realidad al principio del bien, sino que procede de éste.

En último término, dicha relación mal-bien puede ser presentada como una relación inversamente proporcional en la que una cosa es menos buena en la medida en que padezca un mayor mal, o como está consignado en *De Libero* arbitrio: "toda criatura que puede ser menos buena, es buena, y toda criatura, cuando se corrompe, pierde de su bondad, porque o no la afecta la corrupción, y en ese caso no se corrompe, o si se corrompe, es que la afecta la corrupción, y si la

afecta, disminuye su bondad y la hace menos buena". Cuando afirmamos que una naturaleza vicida es mala, en el fondo estamos diciendo que aquello que es bueno es malo, y por ende, que lo único a lo cual podemos predicar *lo malo* es a lo bueno.

DANIEL TOSCANO LÓPEZ

VALERO SILVA, Maribell, *¿Experiencia del lenguaje o experiencia de la palabra? El problema de la palabra en Martin Heidegger*

CUANDO SE EVOCA el nombre de Heidegger se piensa ante todo en un camino recorrido con paciencia y humildad, en la búsqueda de un pensamiento que se dirige del hombre al lenguaje y recíprocamente del lenguaje al hombre.

Heidegger recurre frecuentemente a ciertas palabras fundamentales y conducentes desde las cuales parten todas las otras palabras derivadas, palabras que en las que se orquesta todo pensar. Por ejemplo camino: *camino del campo, caminos que no conducen a ningún lugar, caminos del habla.*

No es necesario ser un erudito en Heidegger, como dice Hugo Mujica, para percatarse, que toda su obra está atravesada por el signo del camino. Imagen que nos señala hacia un andar, una búsqueda y hasta un errar, pero nunca hacia una llegada. Jamás hacia una conclusión final:

> Lo que permanece en un pensar es el camino, y los caminos del pensamiento resguardan en ellas este secreto: podemos ir por ellos caminando hacia delante como hacia atrás, más aún, el camino que retrocede, sólo él, nos lleva hacia adelante.

Ahora bien, retomemos el tema propuesto en el título de este trabajo: "¿Experiencia del lenguaje o experiencia de la palabra?" Para Heidegger, tener una experiencia quiere decir que aquello hacia lo cual nos encaminamos para alcanzarlo, nos atrae también, nos toca, se dirige a nosotros.

Dicho en otros términos, tener la experiencia de algo es encaminarse, lograr alcanzar algo en el camino. Por lo tanto, lo que conduce a la experiencia es ante todo estar en camino y no simplemente, como lo piensa la ciencia moderna, la aplicación de un método propio del pensamiento racional, circunscrito por la modalidad de la representación científica.

Como se puede ver, Heidegger transforma de una manera decisiva la comprensión clásico-moderna del concepto de experiencia, que a partir de Descartes ha dominado ampliamente no sólo la comprensión de la racionalidad científico-técnica, sino también todos los horizontes de la vida. En el pensamiento calculador se comprende la experiencia como un dirigirse metódico, planeado y previamente calculado hacia un objeto que se nos contrapone. Por ello se suele hablar sobre algo o de algo determinado. Siguiendo esta concepción, la modernidad extiende el modelo científico de la experiencia a todos los ámbitos de la experiencia humana.

Sin embargo, Heidegger cree que existe un vínculo más originario entre palabra y experiencia. Por ello, cuando Heidegger nos habla de dirigirnos hacia una experiencia pensante de la palabra, se refiere a un dirigirnos al origen de toda experiencia poética, ya que las dos, la experiencia pensante y la poética, llevan la palabra al despliegue de un mismo decir, que se produce por el hecho de que la poesía y el pensamiento entran recíprocamente en una relación cara a cara, donde las dos se pertenecen por adelantado. Hablamos de un pensamiento para el cual el lenguaje, lejos de ser un simple medio de expresión, es el sitio mismo donde el

pensamiento se recoge, la *morada del ser*, donde el ser se dice y donde el pensamiento del hombre acoge y recoge su dicto.

Por esto, Heidegger invita al poeta a que cumpla la misión de liberar a la palabra de aquello que la despoja de su potencia, pues sólo así llega a ser palabra que se recoge en su propio ser . El poeta, ese ser fuera de lo común, es el único que se consagra al lenguaje y en el lenguaje vela por el ser, ya que sabe que la palabra y la cosa se pertenecen mutuamente de manera misteriosa. Sabe entonces, que es en la visión indisoluble con las cosas que se le ofrecen donde el hombre edifica su mundo, ya que éstas son, por su relación con la existencia humana, cosas que en su sentido poético esperan algo de nosotros, nos interpelan, se dirigen a nosotros.

Por lo tanto, las palabras son en sí mismas como gestos que engendran un mundo, donde el hablar auténtico es el que hace literalmente a las cosas venir al mundo, y al mismo tiempo hace venir también el mundo a las cosas.

MARIBELL VALERO SILVA

YORY GARCÍA, Carlos Mario, *Topofolia o la dimensión poética del habitar*

PARTIENDO DE LA afirmación heideggeriana presente en *Ser y Tiempo*: "Yo soy quiere decir habito", entramos a desarrollar en nuestro trabajo una tesis, que inspirada en la indisoluble relación propuesta por Heidegger entre ser y habitar, nos permitiese plantear los conceptos básicos conducentes a la futura realización de una "fenomenología de la habitación", entendida esta última como la forma más propia del ser hombre en tanto *ser-en-el-mundo*. Intención que en primer lugar nos exigió realizar una exégesis de la última afirmación, para con base en la comprensión del significado del ser en Heidegger pudiésemos derivar, no sólo una determinada noción del mundo, sino establecer el hondo significado de la relación entre ambos a partir de la propia comprensión del "en" de la expresión *ser-en-el-mundo*.

En tal sentido nos concentramos en examinar tanto el "tipo" de relación, como el espacio "circo-estancial" de la misma, remitido este último en primer término a una específica idea de lugar inherente al ámbito de convergencia del ser-estar propio del "giro" heideggeriano, donde si bien el ser en tanto ser-ahí se *viene-a-la-presencia*, es el propio hombre o *ahí-del-ser*, "lugar" él mismo del *des-en-cubrimiento* del ser como tal y así "lugar" desde donde éste "verdadea". Sin embargo, tal *verdadear* implica tanto una *venida-de-si* en el acto-apertura que caracteriza la apresentificación del ser, como un "guardar-se", un 'reservarse" para sí. Atributo de lo que al develarse de tal forma define la propia especificidad de la verdad que en tanto *aletheia* "se da", pero "se queda...".

De tal forma llamamos lugar al "estado situacional" en el que el ser se despliega en cada caso como él mismo y para el cual el espacio no es ni un *a priori* ni una "condición de posibilidad", sino la propia forma que adquiere el despliegue en tanto "espaciamiento ocurrente". Acto que no puede leerse como una "situación momentánea" que separa dos estados, uno "antes" y uno "después" de él, sino como una continua acción que así acusa la "naturaleza" más propia del ser como despliegue; siendo el propio *desplegar-se* la acción que "funda" el espacio, no "desplegándose" el ser "sobre" éste, sino mostrándose él mismo como un ser *des-encubierto* en la acción del *espaciar*. En este sentido afirmamos que el ser "abre" el espacio y, por tanto, "funda" su propia posibilidad.

De esta manera, el espacio resulta ser el "emplazamiento espaciado" del propio ser situacional que como tal se da en cada caso y sólo en tanto *ser-ahí*,

como *ex-sistente*. Por lo tanto, el lugar del que hablamos no es otro que el del propio ámbito efectivo de apertura del ser como *ser-en-el-mundo*.

A su vez, por "estado situacional" entendemos la variación constante del ser actuante en su *circunmundanidad* con respecto al ser que en cada caso es sí mismo y que así se revela como *circunmundano*, puesto que "el ser es en el mundo"; lo que quiere decir, que sólo gracias a la manera en que se relaciona el ser con el mundo –en tanto ser-en-el-mundo– podemos hablar del lugar como un en-cuentro, el cual no debe entenderse como de "dos cosas" que siendo de distinta naturaleza "comparten" algo en común y así "se hallan la una a la otra", sino como *acto de co-apropiación* de lo que sólo gracias al carácter óntico-ontológico de tal encuentro se reconoce como un "encuentro en lo mismo" y así en su primera y más propia naturaleza: el ser.

De este modo, al hablar de un *re-conocimiento* por parte del hombre de su ser mismo al interior del *encuentro*, estamos señalando ya el estado de *pre-comprensión* en el que el propio del ser del hombre se encuentra; estado que así denuncia la denominada por Heidegger "tonalidad afectiva" de un encuentro que sólo en tal medida llamaremos *phílico*.

En este sentido, entenderemos por *topos* al "lugar" de tan originario encuentro, que no es jamás un *a priori* en el que éste "ocure", sino una "fundación" dada por el propio ser en su ocurrencia; de suerte que si bien, siguiendo a Heidegger, denominamos *Ereignis* al acto de apropiación originaria entre hombre y ser, llamaremos *topofilia* al carácter "afectivo-situacional" de tal encuentro, el cual de tal forma responde al *cómo* y al *dónde* del mismo.

Por tal motivo no es que ser y estar se "encuentren" en un "lugar", es que el lugar es el encuentro mismo, de ahí que la *philia* inherente a tal *re-conocimiento* convergente en el *encuentro-apropiación* no sea cuestión empática o sentimental –en ninguna de las acepciones psicologizadas que conocemos– puesto que es "más antigua", ya que se remonta al origen primero de donde éstas y todas las cosas provienen: el ser.

Así pues, hablamos de un *philos* fundado en la *pre-comprensión* que el *ser-ahí* tiene respecto del ser al que pertenece en *co-apropiación*, y de un *topos* entendido como "lugar de ser" del ser, es decir, de un "dónde" este tiene lugar como *encuentro*, el cual no es otro que el propio *Dasein* en su acción efectiva como existente. Por tal motivo el *topos* del que hablamos será propio y exclusivo del ser del hombre.

De acuerdo con lo anterior, el ser "tiene lugar", es decir, es, en alguna parte (no es una *ou-topía*). Y ¿qué lugar puede ser éste si no es el propio *Dasein*, único y exclusivo lugar de ser del ser como *ser-en-el-mundo*? Por otra parte, ¿éste *ser-en-el-mundo* no significa "estar" ya en un lugar como *ahí-del-ser* (*Da-sein*)...? Seguramente que sí, pero no a la manera de una cosa en otra, sino a través de la específica y más propia manera de estar que le es dada al ser del hombre: la habitación. por tanto, habitar no será la "acción" que realice el *Dasein* sino aquella en la que éste se realiza. Por su parte, la *topofilia* será la forma en que a través del habitar ésta se patentiza definiendo así la propia naturaleza "eficiente" del *Dasein*. En este sentido hablamos de un *topos* que en tanto "lugar de encuentro" es ya el propio *Dasein*, y de un *philos* que en tanto *co-apropiación* describe la naturaleza "afectiva" (en el sentido de *pre-comprensión* del ser y no de un simple "sentimentalismo") de tal encuentro.

Por lo anterior, no resulta difícil derivar de la forma como hasta ahora se ha dado tal "encuentro" una explicación a lo que Heidegger denominara "el olvido del ser". "Olvido" que de esta manera en todo tiene que ver con nuestra relación con el

mundo, de suerte que enfrentar el mismo implicará de suyo establecer un hacer que en manera decidida nos devuelva nuestra relación material con el ser. "Hacer" que desde esta perspectiva y volviendo a los griegos, no puede ser menos *poético*, puesto que como sentenció Hölderlin: "es poéticamente como el hombre habita esta tierra", expresión que para Heidegger no significa otra cosa que "estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas".

CARLOS MARIO YORY GARCÍA