

B. RESEÑAS TESIS Y DE TRABAJOS DE GRADO

ANDRADE PATERNINA, Emiro Antonio *"El problema de la verdad y su relación con el ser"*

LA PREOCUPACIÓN fundamental de este estudio se concentra en el problema de la relación entre la verdad y el ser, tal como se presenta en el § 44 de *Ser y Tiempo* (1927). En este párrafo Heidegger expone de manera sucinta su concepción de la verdad como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, que tiene la doble significación de *des-en-cubrimiento* y de *en-cubrimiento*. Desde esta perspectiva considera el autor el "estado de descubiertos" de los entes intramundanos, así como el "estado de abierto" en que es el "ser ahí", para postular la dimensión del "ser descubridor" y la "percepción sensible" como connotaciones destacadas del fenómeno original de la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. De esta manera, se plantea un serio cuestionamiento a la manera de concebir la verdad como *adaequatio intellectus et rei* que ha caracterizado el pensamiento occidental desde Parménides de Elea hasta Husserl.

Desde este contexto se plantean en este trabajo dos tesis fundamentales. La primera es que el pensar representacional asume necesariamente la dirección de interpretar la verdad como *adaequatio*. En esos términos la verdad opera desde sus inicios en el pensar moderno, hasta la visión contemporánea implantada por la ciencia y la técnica modernas. Esta tesis se desarrolla en tres momentos: 1. La indagación que trata de precisar la esencia de lo que Heidegger llama "el pensar" con respecto a su diferenciación de "pensar representacional". Con esto se pretende ubicar la esencia de esta última forma de pensar. 2. La mostración del fenómeno derivado de la verdad que impera en este "pensar representacional" para el cual se da una forma característica: la verdad de la representación es la *adaequatio* del *intellectus* con la *res*. Por último, se exhiben los fundamentos ontológicos, filosóficos e históricos, a los que apela Heidegger, y que son, según su parecer, los que hacen posible esa mala inteligencia del concepto de verdad "tradicional". En este tercer momento se confirma la tesis expuesta que, a su vez, discurre sobre cuatro transformaciones concomitantes al pensamiento representacional y que caracterizan al pensamiento moderno, a saber: 1. La transformación según la cual el hombre se convierte en sujeto; 2. la transformación según la cual el mundo pasa a ser la imagen de ese sujeto; 3. la transformación según la cual

la realidad se comprende como la objetividad y 4. la transformación según la cual el ser del ente se interpreta como la presencia. Esta a-presentificación remite a un modo de ser del tiempo, el presente, motivo por el cual, según Heidegger, es preciso interrogar por la relación "ser-tiempo".

La segunda tesis reza así: El ser de la verdad es "Aquello" que se descubre y se encubre, es decir, lo que se encuentra en el fondo de la relación ser-verdad. Para evidenciar este planteamiento se expone en qué consiste el pensar ontológico fundamental y el papel que juega la verdad original en este pensar. A partir de este planteamiento, se critica la tesis del pensamiento representacional centrado en la *adaequatio*. Al respecto, se han planteado tres momentos importantes para la destrucción de la interpretación de la verdad como adecuación. En primer lugar, se plantea la manera como Heidegger interpreta el pensamiento metafísico a través del olvido del ser y desde allí se indica el concepto heideggeriano de verdad como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, del cual se van a precisar sus sentidos: como *des-en-cubrimiento*, como *ser-descubridor* y como *percepción sensible*. En segundo lugar, se caracteriza el pensar ontológico fundamental y la dimensión original de la verdad. Aquí se plantea el asunto del pensar de la Diferencia, que queda como una orientación que puede tomar la meditación sobre la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ en cuanto mostración genuina del ser que, en este sentido, equivale a la verdad del ser, por lo cual hay que explicitar la pregunta por el sentido de éste. Luego, viene la crítica propiamente, contra los fundamentos de tipo ontológico que tiene el concepto tradicional de verdad, el cual la inscribe en una propiedad del juicio. Pero, ¿cuáles son esos presupuestos ontológicos en los que descansa la concepción tradicional de la verdad? Esta pregunta es importante para Heidegger en la medida en que al responderla, se pone al descubierto una forma determinada de concebir el problema ontológico fundamental. Para sacar a flote estos presupuestos ontológicos de la definición tradicional de la verdad, Heidegger señala tres fundamentales en dicha concepción: 1. Que "el 'lugar' de la verdad es la proposición (el juicio)"; 2. que "la esencia de la verdad reside en la 'concordancia' del juicio con su objeto" y 3. para la cual "Aristóteles, el padre de la Lógica, fue quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como 'concordancia'". Estas tesis son disueltas en la concepción que Heidegger plantea de verdad y que considera genuina. Se postula, entonces, la verdad del conocimiento científico para mostrar cómo sigue operando en él la concepción tradicional. Y, finalmente, se echa mano del momento exegético y de los alcances del pensar ontológico cuando se escudriña la esencia de la verdad. Se plantea el "ser-descubridor" de la verdad y cómo ésta siempre es a la medida del "ser ahí". Apelando a las distintas maneras de conducirse el "ser-ahí", en cuanto "verdadero", Heidegger llega a la noción de verdad como "estado de descubierto" y "ser descubridor". Desde esta visión, la "definición" de la verdad no se saca *a priori* de una visión representacional.

Respecto del planteamiento de la verdad y la relación de ésta con el ser, pienso que se logra muestra de manera adecuada las implicaciones más relevantes que plantea Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*. Me parece que se hace un buen tratamiento de las dos partes de trabajo en cuanto se hallan

articuladas a partir de las dos tesis centrales. E igualmente, en sus respectivos lugares se indican las deficiencias de interpretación, problematicidad y complejidad de los asuntos, sin dejarlos de lado cuando era preciso abordarlos. Pero soy consciente de que este trabajo no agota la temática planteada ni diceo la última palabra sobre el asunto. Por eso lleva el subtítulo de "estudio", con lo cual quiero indicar que todavía hay cosas de fondo que merecen seguirse cuestionando. Y es una de las enseñanzas más gratas del pensar heideggeriano radica en que quien desee introducirse en la senda del pensar, tiene que abrirse camino, estando ya de camino.

Sin lugar a dudas, el problema de la verdad y su relación con el ser es uno de los temas más apasionantes del filosofar de Heidegger, que incita al hombre contemporáneo a un replanteamiento de las cuestiones auténticas para la filosofía y para todo posible pensar futuro. De igual manera pienso que el tema de la verdad y su relación con el ser es el problema filosófico de su obra *Ser y Tiempo*, razón por la cual el autor nunca abandonó este asunto en sus escritos y trabajos posteriores, aun cuando lo abordase de maneras distintas, pero, sobre todo, originales, como pienso debe ser el fruto de un pensar auténtico.

EMIRO ANTONIO ANDRADE PATERNINAS

DELGADO LÓPEZ, Enrique Julio, S.J. *¿Qué es el hombre?. Estudio sobre la visión antropológica de Karl Jaspers.*

QUÉ ES REALMENTE el hombre? ¿De dónde viene? ¿Cuál es el sentido de su vida, de lo presente, del individuo, de la humanidad? Éstas son preguntas que el hombre se hace cuando empieza a tomar conciencia profunda de sí. Al igual que muchos hombres y mujeres a lo largo de la historia, Karl Jaspers también manifestó un profundo interés por responder a estas preguntas a través de su Filosofía de la Existencia. Consciente del fracaso de todo conocimiento científico y positivo para responder a tales preguntas existenciales, él experimentó un nuevo camino filosófico para ir al hombre.

En primer lugar, Jaspers experimentó que la única realidad que puede realmente ayudarnos a abordar la esencia misma del hombre es el Ser; y a éste llegamos a través de un análisis detallado de la conciencia en su función cognitiva, ya que sólo existe para el hombre aquello que entra en su conciencia. Sin embargo, Jaspers también experimenta que el Ser no es objetivable, es decir, que escapa a esa estructura del conocimiento en donde todo sujeto capta tan sólo objetos.

Por eso, en segundo lugar, Jaspers propone como camino para llegar al Ser un "esclarecimiento" de éste, esclarecimiento que consiste en un pensamiento que, al ver los propios límites para abarcar al Ser en sí mismo, ilumina estos límites para ver lo que está más allá de ellos. En el esclarecimiento, el pensamiento trasciende a un tipo nuevo de "conocimiento" que se expresa no como un saber, sino como una certeza, una fe.

Ahora bien, en el intento filosófico de Jaspers por esclarecer al Ser en su mismidad, en su unidad, éste se divide ante la conciencia humana en una multiplicidad de formas: por un lado se manifiesta en empírico, en lo inmanente de la realidad, como mundo, como ser empírico-vital, como conciencia-en-general y como espíritu (estas tres últimas esferas pertenecen al ser que es el hombre en la inmanencia). Sin embargo, la inmanencia no es la totalidad del Ser, más aún, en ella se hacen presentes las insuficiencias y los límites. Por eso surge ante el hombre un más allá profundo y originario que todo lo inmanente y que se manifiesta como Existencia y como Trascendencia. La Existencia es la esfera trascendente del ser que es el hombre y la Trascendencia es la esfera trascendente de todo cuando existe. Como nuestro objetivo es tratar el problema del hombre, mencionemos brevemente cada esfera del ser que es él.

Como ser empírico-vital, el hombre es una realidad de instintos impelida hacia la satisfacción de sus múltiples deseos, Es ese ser biológico que quiere conservarse, crecer, multiplicarse, ser feliz y sentir placer. A través del ser empírico-vital cada individuo entra en relación con todo cuanto existe en el mundo y lo domina. Como conciencia-en-general, el hombre asciende de un ser movido tan sólo por sus impulsos para ser una naturaleza racional en la que el éste conoce, sabe, aprehende racionalmente toda realidad del mundo que se le presenta objetivamente. Como espíritu, el hombre organiza en totalidades ideales todo cuanto le brinda su ser biológico y su conciencia. Con esto, el hombre se ubica más humanamente en el mundo creando nuevos mundos en el seno de éste. El espíritu da lugar a la cultura, al arte, a la religión, etc. La Existencia es la última esfera. En ésta el hombre se ubica en el núcleo de su ser sí mismo; se encuentra en la dimensión que le brinda sentido y profundidad a las demás dimensiones y en donde, por virtud de la libertad y de la razón, se crea a partir de sí mismo. De esta manera, la Existencia es la esencia del ser del hombre.

Pero la Existencia tampoco es el Ser. Más allá se encuentra la Trascendencia, que Jaspers caracteriza sin definirla como la Realidad, lo Absoluto, lo totalmente Otro, la Verdad, lo Uno. En especial, ella es la fuente y origen de todo ser en la inmanencia como de la Existencia. He aquí la razón fundamental por la que debemos tratar el tema del Ser en nuestra pregunta por el hombre. Como bien dice Jaspers, sin la Trascendencia no es posible la Existencia.

Finalmente, es importante decir que aunque Jaspers distingue distintas dimensiones en el hombre, éste no está de hecho dividido. Las esferas inmanentes del hombre se encuentran en él por el simple hecho de existir y se encuentran enlazadas en una infinidad de relaciones. El hombre no es la sumatoria o la yuxtaposición de dichas esferas. Tan sólo en cuanto Existencia, el hombre no lo es de hecho, sino que es "posible Existencia", pues al estar en la dimensión trascendente de su ser, más allá de la inmanencia, la Existencia es una tarea para el hombre, una conquista a lograr en diferentes momentos de su vida.

ENRIQUE JULIO DELGADO LÓPEZ, S.J.

MORA RODRÍGUEZ, Javier Rodrigo. *El sistema fenomenalista de Rudolf Carnap*

ESTE TRABAJO de grado contiene cinco grandes partes: a. Presentación de Rudolf Carnap. b. Vocabulario técnico. c. La teoría de la constitución. d. El sistema de constitución de Rudolf Carnap. e. Valoración del sistema carnapiano. A continuación se hace una breve presentación de cada parte.

a. Presentación de Rudolf Carnap

Rudolf Carnap (1891-1970), nació en Ronsdorf, Austria. Estudió en las universidades de Jena y Friburgo. Allí fue alumno de Gottlob Frege, quien tuvo una gran influencia sobre él al iniciarlo en el camino de la lógica moderna. De Bertrand Russell y Ernst Mach recibe tanto la inspiración como los instrumentos para la realización de su primera gran obra *Der logische Aufbau der Welt*, publicada en 1928.

Entre 1926 y 1931 Carnap fue profesor de filosofía en la Universidad de Viena. Allí formó parte del "Círculo de Viena", grupo que dio origen a la corriente intelectual denominada "positivismo lógico". De Viena pasó a Praga y luego a los Estados Unidos, donde murió en 1970.

b. Vocabulario técnico

En esta parte se definen los principales signos lógicos usados por Carnap en su obra. Además, se definen y explican algunos términos que Carnap comienza a utilizar en sus escritos y a los cuales les otorga un significado particular.

c. La teoría de la constitución

En *La construcción lógica del mundo*, Carnap tiene como objetivo principal establecer una jerarquía precisa y generalizada de los conceptos-objetos de las ciencias, constituyendo los más generales a partir de los más elementales. La construcción de un sistema de constitución es tarea de una teoría de la constitución, que más que una doctrina es un método que permite la reducción de unos conceptos objetos a otros.

Para que una teoría de la constitución cumpla su objetivo debe dar cuenta satisfactoriamente de los siguientes problemas: el problema de la base, el problema de la forma de los niveles, el problema de las formas de los objetos y el problema de la forma del sistema.

d. El sistema de constitución de Rudolf Carnap

El sistema de constitución de Carnap es un sistema fenomenalista pues constituye todos los objetos a partir de "lo dado", que para él son vivencias elementales. Carnap resuelve los cuatro problemas anteriores así:

- La base del sistema es la relación de "recuerdo de semejanza" entre dos vivencias elementales.
- Las formas de los niveles son clases y relaciones.
- La forma del sistema son cuatro niveles que corresponden a cuatro divisiones de los objetos de la ciencia.
- La forma de los objetos. Carnap divide la ciencia en cuatro grupos de objetos que son: los objetos de la psique propia, constituidos a partir de la relación de recuerdo de semejanza entre las vivencias elementales (nivel inferior). Los objetos físicos, constituidos por atribución de números –magnitudes de estado– a los elementos de una estructura tetradsimensional (nivel intermedio). Los objetos de la psique ajena, constituidos a partir de la relación expresiva y los objetos culturales constituidos a partir de la relación manifestativa (niveles superiores).

e. Valoración del sistema carnapiano

- Aportes de *La construcción lógica del mundo* a la aclaración de problemas filosóficos tradicionales.
- Principales críticas y problemas de *La construcción lógica del mundo*.
- El papel de *La construcción lógica del mundo* en la filosofía contemporánea.

JAVIER RODRIGO MORA RODRÍGUEZ

MORENO ORTIZ, Juan Carlos, *Complejidad de la ciencia galileana sobre la caída de los cuerpos*

LA CIENCIA galileana sobre la caída de los cuerpos es un episodio central en la historia del pensamiento científico, sobre el que se han articulado las clásicas concepciones del pensamiento físico. Pero a pesar de ser uno de los episodios clásicos más citados en las epistemologías, se presenta hoy como una discusión abierta, sobre la cual no hay palabras definitivas.

En el trabajo muestro la insuficiencia de las interpretaciones clásicas en torno a este episodio y exploro la posibilidad de un pensamiento complejo como camino distinto de interpretación. No pretendo simplificar las dificultades que se encuentran al tratar de esquematizar el quehacer filosófico galileano en un método determinado, sino precisamente, asumir y mostrar la complejidad, como algo propio de la ciencia galileana. Esta afirmación de la complejidad de la ciencia galileana se presenta en el trabajo como punto de llegada, como tesis y no como escollo.

Entiendo esa complejidad en los siguientes sentidos:

La ciencia galileana sobre la caída de los cuerpos no admite la lectura de algún método unívoco y lineal, con algún patrón de construcción de conocimiento único y continuo. Galileo no tiene un método en el sentido de proceder siempre de una misma forma, simplemente de manera inductiva o deductiva, sino que explora y combina muchos caminos de construcción de

conocimiento, considerados legítimos e ilegítimos por las tradiciones científicas.

Sin embargo, la ciencia galileana sobre la caída de los cuerpos no es un proceso aleatorio, ni un proceso anárquico, que por suerte resultó revolucionario. En el trabajo galileano se pueden reconocer procedimientos no lineales, en medio de momentos con distintos grados de complejidad. Si se deja atrás una perspectiva positivista, puede reconstruirse un mapa descriptivo o hablarse de forma aproximada de un procedimiento típico de Galileo en su quehacer científico, que rompe las imágenes clásicas de lo que es la ciencia.

Hice un gran esfuerzo por no quedarme en una fase negativa al mostrar sólo lo que no corresponde a la ciencia galileana y exploro esos posibles procedimientos complejos. A través de una perspectiva más hermenéutica que de otro tipo, insinúo cómo Galileo argumenta de forma no lineal: Galileo parece consciente de lo impreciso de cualquier método para encontrar las leyes de la caída, pero no selecciona y perfecciona el mejor método, desechando los otros, sino que utiliza, extrapola y combina las argumentaciones distintas, formando un tejido de argumentaciones y de estratos de pensamiento, fruto de las diferentes síntesis alcanzadas durante su vida. Así, mientras menos fuerza argumentativa tiene un procedimiento a través del cual se insinúa de forma heurística lo fundamental, más nuevos intentos de argumentación distintas hace Galileo, confiando llegar a lo fundamental por caminos diversos.

En concreto el camino recorrido en el trabajo es el siguiente: en el primer capítulo luego de hacer algunas aclaraciones epistemológicas, trato de caracterizar la forma como Galileo vio la realidad, es decir, su gramática física. Este contexto desempeñó para Galileo y desempeña hoy para nosotros, la labor de estructura heurística, o de principio orientador a través de todo el quehacer científico galileano. En el segundo capítulo muestro las formas particulares cómo Galileo fue deudor, y luego transgresor, del pensamiento de sus antecesores. También muestro, en la exploración de sus primeras producciones, la forma cómo Galileo enfrenta las distintas perspectivas científicas sobre la caída de los cuerpos, y la forma cómo va madurando diferentes síntesis, o va pasando, de una manera no lineal y a través de extrapolaciones, de un proceso de conocimiento a otro proceso de conocimiento. Estas génesis o distintas construcciones de conocimiento las muestro a través de lo que yo llamo una "historia de las formas" del pensamiento galileano. Es decir, una historia de los procesos y sistemas por los que pasa el pensamiento galileano.

Finalmente, abordo como punto de llegada lo más central e importante del trabajo; el estudio del texto de los *Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias*. Allí muestro, en concreto, la forma no lineal y compleja del proceder de Galileo para el descubrimiento y la presentación de las leyes de la caída de los cuerpos.

JUAN CARLOS MORENO ORTIZ

PINEDO CANTILLO, Iván Alfonso, S.J. *Sören Aabye Kierkegaard: Existencia, libertad y angustia*

TODAS LAS CORRIENTES contemporáneas de la denominada filosofía existencial o existencialismo, tan en boga a mediados del presente siglo, tienen implícitamente una fuente común en los reveladores escritos de Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855), el filósofo danés del siglo XIX que, movido por intensas pasiones interiores, toma como punto de partida de su reflexión el análisis de la existencia humana en lo que tiene de más individual y más concreto.

En efecto, el tema de la existencia impregna todas las obras de este ilustre pensador, tanto las filosóficas como las religiosas y estéticas. La existencia es el piso, por así decirlo, donde Kierkegaard se apoya para elaborar su pensamiento, su intelección del hombre, del mundo y de Dios. En otras palabras, la existencia es la vida concreta y circunscrita de cada hombre en el mundo, y ésta, según Kierkegaard, constituye el punto de partida de la filosofía auténtica. Según lo anterior, el presente trabajo monográfico no es más que una lectura filosófica del problema de la existencia visto desde la perspectiva conceptual e ideológica de Sören Kierkegaard. Veamos cuáles son sus puntos más relevantes.

La noción de existencia en Kierkegaard está íntimamente ligada a su vida personal y al ambiente intelectual que vivió en su país natal: Dinamarca. En este sentido es importante resaltar el profundo espíritu religioso de Kierkegaard y su fuerte reacción contra el idealismo hegeliano imperante en Europa durante el siglo XIX. La filosofía existencial kierkegaardiana es propiamente una reflexión que se realiza teniendo como punto de referencia la presencia constante de la fe cristiana, por un lado, y por el otro, la tradición filosófica hegeliana contra la cual reacciona.

Ahora bien, la noción de existencia en Kierkegaard encuentra su fundamento en dos categorías fundamentales: el individuo y la subjetividad. El individuo es una categoría extrasistemática que Kierkegaard utiliza, para señalar la singularidad de la vida de cada hombre que se encuentra arrojado en este mundo. Es decir, el individuo es lo opuesto a la masa de los seres humanos, es cada hombre que es único, irrepetible y concreto en el mundo. La subjetividad es el individuo mismo en su existencia como interioridad. Para Kierkegaard la subjetividad es la verdad, porque sólo lo que es asumido con pasión y fuerza interior puede ser verdadero. Se trata, entonces, de una verdad vivida y no pensada. Esta concepción de verdad subjetiva alcanza su mayor potencialidad en el campo de la fe cristiana, pues la fe implica el acto de elegirse uno mismo como individuo, solo, sin compañía, delante de Dios, asumiendo interiormente todo el riesgo y la paradoja que entraña la opción existencial por el Absoluto.

Este individuo singular finalmente completa sus características de existente mediante la libertad que le es inherente a su naturaleza humana. Para Kierkegaard, la existencia es el reino del devenir, de lo contingente, por eso el hombre es libertad como posibilidad de ser: el hombre es lo que elige ser, aquello que puede llegar a ser. Pero esta libertad entendida como posibilidad

es una categoría existencial pesada, porque en el mundo de lo posible todo es igualmente posible. La posibilidad puede traer dicha, pero también horrores cuando surge el sentimiento oscuro de la angustia que se cierne sobre la libertad de cada hombre.

La angustia es propiamente el efecto de la libertad como posibilidad: es el puro sentimiento de lo posible que surge cuando el hombre se relaciona con el mundo por el hecho mismo de existir en él. Por otro lado, cuando el hombre se relaciona consigo mismo surge el fenómeno de la desesperación. La desesperación es aquella situación de discordia que hay en el interior del hombre al existir como espíritu o yo. En otras palabras, la desesperación es un fenómeno ligado a la naturaleza del yo en donde se da una discordia entre lo que él mismo es auténticamente y su posibilidad de crearse de otro modo.

Finalmente, la respuesta a la angustia y la desesperación Kierkegaard la encuentra en el camino de la fe. La angustia y la desesperación son dos características de la existencia que surgen cuando el hombre no se acepta como procedente de las manos de Dios, cuando no se entrega totalmente al amor de aquél que es su Creador. Para Kierkegaard, entonces, la existencia auténtica es aquella que se muestra abierta a la acción de Dios, la del hombre que no cree en sí mismo sino únicamente en Dios. Este camino de la fe, por supuesto, implica contradicción, incomprensión y escándalo para los demás pero, según Kierkegaard, ése es el precio que hay que pagar al decidirse por el Absoluto de Dios.

Esta fue la búsqueda de Sören Aabye Kierkegaard en el siglo XIX y hoy, al recordar estas profundas ideas, siento que las palabras de Sören siguen indicando el mismo camino del Absoluto tanto para mí como para ti querido lector que me estas siguiendo.

IVÁN ALFONSO PINEDO CANTILLO, S. J.

ROJAS CASTILLO, John Larry, *El miedo a la muerte y la libertad de la autoconciencia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*

ESTE TRABAJO tiene como objetivo central de comprender cómo y por qué el miedo a la muerte es el momento necesario que funda, origina y conduce el movimiento hacia la libertad inmediata de la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

En la medida en que la obra de Hegel es el camino por el cual la conciencia vulgar se hace filosófica, el escrito presenta la dialéctica autoconsciente dentro del proceso del texto. Este momento particular es importante en tanto que, en la primera relación de reconocimiento, *hace de inmediato* para la conciencia filosófica el *concepto* del Espíritu. De acuerdo con lo anterior, se busca comprender la dialéctica del miedo a la muerte y a la libertad de la autoconciencia como una estación de paso que sólo tiene sentido en el camino negativo en el que consiste la obra. Precisamente por ello, la investigación *recorre o revive* el sendero que sigue la conciencia natural, pues

se busca comprender *vivamente* cómo ella engendra y desarrolla el saber autoconsciente.

En concordancia con lo dicho, en el capítulo primero se desarrolla la investigación de la ciencia natural desde la suposición inmediata de lo verdadero como el 'esto' singular, pasando por la percepción de la 'cosa' particular, hasta la intelección de la verdad objetiva como infinitud.

El capítulo segundo prosigue este camino y en él se desarrolla la investigación en la cual la conciencia busca develar su propia verdad. En este momento el reconocimiento aparece de inmediato en la dialéctica entre el señorío y la servidumbre*, en la cual es claro cómo el camino de la libertad estoica se establece en y por el miedo a la muerte. Hegel comprende la vida humana como una construcción por encima de la muerte, lo cual implica no sólo la aniquilación ciega de la naturaleza, sino también la esclavización de otras autoconciencias.

Una vez expuesta la manera como se genera y desarrolla el problema en la obra, en el capítulo tercero, se define cómo la investigación fenomenológica seguida devela una rica comprensión de la vida humana. En este momento se toma distancia de la exposición rigurosa del pensamiento de Hegel, y se elabora una sencilla reflexión personal a manera de parábola o narración simbólica que expone el miedo a la muerte como sendero de libertad. Esta parábola muestra que en el acontecimiento de la muerte de otro yo se descubre la propia mortalidad. Este hecho oscurece la vida, pues nos revela la evanescencia de nuestra realidad orgánica. Por ello la autoconciencia entra en una terrible noche. Sin embargo, en la medida en que el hombre enfrenta cara a cara la desolación que experimenta al ver su nada íntima, descubre la riqueza de su existencia, pues en tanto que su ser es pura contingencia, es libre de lo biológico.

Toda la investigación filosófica seguida en el texto de Hegel tiene como conclusión personal la paradójica develación de que precisamente cuando el hombre se sabe muerte, puede en realidad apostar su vida. Dicho en términos poéticos, "sólo es libre el que ya no tiene nada que perder". El miedo a la muerte es la experiencia consciente que engendra la vida humana como un actuar con otros auténticamente asumido. En y por la experiencia existencial de la nada emerge la vida espiritual de la cultura. La angustia ante la muerte, en la férrea radicalidad de su fuerza, no aniquila la vida humana, sino que más bien es la posibilitadora de su florecimiento. Parafraseando un verso de Novalis, *la ceniza de las rocas terrestres, cultiva el fuego floreciente de la vida humana*.

JOHN LARRY ROJAS CASTILLO

* Usamos en el trabajo la terminología 'señorío y servidumbre' y no la de 'amo y esclavo' porque comprendimos, apoyados en J.P. Labarrière, dichas figuras no como categorías históricas, sino formales. En su discusión con A. Kojève, Labarrière señala que es necesario inteligir el momento de la dialéctica del reconocimiento en la autoconciencia como un momento todavía abstracto. Esto marca una diferencia frente a la interpretación antropologista de este aparte, propia de Kojève y sus discípulos.

ESCOBAR TRIANA, Jaime. *Dimensiones ontológicas del cuerpo: Una visión filosófica del cuerpo y su relación en el ejercicio de la medicina*

EL ASOMBROSO avance de la tecnología médica ha creado el hecho de que se acuse a la medicina de deshumanizada en su práctica, al enfocarse solamente en el aspecto biológico del ser humano, desconociendo sus demás dimensiones. Es decir, es incompleta la acción médica actual, pues, se escapan a la objetividad científica dimensiones ontológicas del cuerpo humano y del hombre como ser en el mundo. Además hay una pobreza de lenguaje en la medicina actual que no permite expresar y comprender esas dimensiones para realizar un acto médico referido al ser humano como globalidad.

Al ser declarada ciencia natural a mediados del siglo pasado, desalojando de la formación médica los aportes de la filosofía, la medicina forja desde entonces sus avances y adelantos desde las ciencias positivas, vive el auge de su entusiasmo y de sus logros, pero también participa, como ciencia natural, de la crisis de las ciencias que señala Husserl.

El cuerpo humano, definido desde el estatuto científico, en términos naturalistas de anatomía y fisiología, tiene una dimensión muy restringida para el ejercicio del acto médico como totalidad y para una relación integral médico-paciente. Considerado así, el ser humano está separado de su mundaneidad, de su-ser-en-el-mundo como realidad. Si se plantean como separadas las estructuras del cuerpo humano, al hacer abstracción de una de ellas, desaparece la persona como tal.

La salud o la enfermedad se dan en esa totalidad. Sin embargo, hoy el énfasis médico se hace sobre lo biológico, considerando al cuerpo como una máquina. Esta circunstancia que vive la práctica médica actual, de incompletud, al desviar su acción sólo en una de las dimensiones del ser humano, la biológica, me ha inducido a realizar este estudio con el propósito de aportar elementos que permitan hacer más humana la práctica médica, al tener presente simultáneamente todas las dimensiones ontológicas del cuerpo.

Tema fundamental para la fenomenología es el mundo de la vida; el hombre está arrojado en él y su corporeidad está ligada a su-ser-en-el-mundo. Si se aborda críticamente al ser humano con esta visión filosófico-ontológica, se facilita una mejor relación entre el médico y el paciente, y por tanto, hace más humana la práctica de la medicina.

En lo que respecta a las dimensiones ontológicas del cuerpo, he tomado a Sartre para elaborar esta monografía, por cuanto su propuesta en torno a la corporeidad sugiere una relectura crítica de la existencia humana individual y social. Encontramos en dicha propuesta, una gran valoración de lo humano en sus diferentes dimensiones, en especial, con respecto a la superación de los dualismos y dicotomías tan arraigadas en nuestra cultura. Sartre destaca en las tres dimensiones ontológicas del cuerpo la enorme y profunda dimensión humana de la corporeidad, integrada al proyecto humano como totalidad*.

* SARTRE J.P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Alianza Universal, Losada, Madrid, 1989.

Sartre plantea las dimensiones ontológicas del cuerpo: en la facticidad del "para-sí", el "ser para otro" y "existimos nuestro cuerpo" como conocido por otro, en los cuales se nos concede la existencia humana. A partir de una situación existencial se nos da nuestra facticidad, en nuestro "para-sí", que es a su vez, entera relación; en la intersubjetividad nos reconocemos mutuamente a través de la mirada y del lenguaje. De esta manera, no somos en tanto que somos lo que llegaremos a ser. En otras palabras, por nuestra libertad las estructuras de nuestra facticidad nos determinan una puesta en situación para realizarnos autónomamente a través de nuestro proyecto de vida, el cual evidencia los coeficientes de favorabilidad o de adversidad para su realización, y así nuestro intento puede tener éxito o resultar fallido. Intersubjetividad y libertad determinan que las relaciones con el prójimo se den en el conflicto que surge del mismo intento de identificación del prójimo conmigo mismo, y por tanto, un conflicto de mi libertad con la del otro, en mi negación de ser el otro.

Debemos involucrar estas consideraciones dentro de una visión de la salud y del ejercicio de la medicina como alternativa para humanizar su práctica. Las dimensiones ontológicas del cuerpo son inherentes y coincidentes con la tarea de la medicina, pues en la relación médico-paciente, no sólo se da una relación científica-técnica y contractual sino afectiva, humana cultural y social. El humanismo existencialista de Sartre, proporciona elementos ontológicos para la visión del cuerpo como síntesis indisoluble mente-cuerpo-conciencia. Por tanto, su visión antropológica promueve la humanización del acto médico, superando el imperativo biomédico tecnocientífico predominante del ejercicio médico actual.

JAIME ESCOBAR TRIANA

MÉNDEZ DUARTE, Martha Eugenia, *Vattimo: La postmodernidad a partir de Nietzsche*

A LOS ACONTECIMIENTOS que se han producido más recientemente en la cultura y que algunos pensadores contemporáneos, entre ellos Gianni Vattimo han llamado postmodernidad, se encuentra como característica especial, una pluralidad de movimientos, que no son reglamentarios o que no configuran necesariamente, partidos políticos, sino organizaciones o movimientos pacifistas, ecológicos, feministas o simplemente recusaciones de la vida social vigente.

Ante todo se habla de lo postmoderno porque se considera que en algunos aspectos la modernidad ha concluido, entendiéndose por modernidad, formas superadas de pensar. A lo largo de la historia, la palabra "moderno" se ha utilizado para distinguir el presente del pasado, es la conciencia de una época que se pone en relación con la antigüedad para evaluarse a sí misma. Específicamente, la conciencia moderna, el reconocimiento o la idea de ser

moderna, se encuentra en el siglo XVIII en los ideales de la Ilustración, que se caracteriza por la fe en el progreso infinito del conocimiento, en el avance de las mejoras sociales, morales y de la razón y por considerar a la historia humana como un proceso progresivo de emancipación que permite la realización cada vez más perfecta del hombre.

Pues bien, en la hipótesis que propone Vattimo la modernidad deja de existir, o hay una ruptura, cuando esos relatos de legitimación y de fundamentos estables e indudables de la sociedad modernas empiezan a declinar y se nota que tras esos pretendidos pensamientos fuertes e indudables se esconde el afán de dominación y manipulación en distintos ambientes del saber, como por ejemplo los dogmatismos del positivismo -sólo lo objetivo vale-; el racionalismo -la razón es la única fuente de certeza-; el método científico -sólo lo comprobable por la ciencia cuantitativa es aceptable-. Todo cuanto no se acomodase a estos patrones es desechado por el pensamiento moderno.

Para Vattimo la modernidad también deja de existir cuando, por múltiples razones, desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia, como una entidad unitaria, construida alrededor de un centro (Europa) en el cual se reúnen y ordenan los acontecimientos.

Al desarrollar observaciones como éstas, Vattimo sigue el camino iniciado por Nietzsche quien disuelve la idea de la historia como de curso unitario y quien afirma que no existe una historia única; existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar, una visión suprema, comprensiva capaz de unificar todas las demás. Otro gran factor decisivo para disolver la idea de modernidad, es la irrupción de la sociedad de la comunicación, a lo que Vattimo se refiere como "sociedad transparente". En su texto, *¿Sociedad transparente?*, afirma que en el nacimiento de una sociedad postmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación, medios que caracterizan a esta sociedad, no como una sociedad más transparente, más consciente de sí y más ilustrada, sino como una sociedad más compleja, incluso caótica. Estos medios -prensa, radio, televisión-, donde toman la palabra minorías de todas las clases y se presentan opiniones públicas de culturas y subculturas de toda índole, han sido la causa determinante de la disolución de lo que Lyotard llamó los grandes relatos. Es entonces cuando se lleva a efecto o a cabo una profecía de Nietzsche: "el mundo real se convierte en fábula". Con estas enseñanzas, este autor nos ha ofrecido instrumentos para comprender el sentido emancipante del final de la modernidad y por consiguiente a aceptar la multiplicidad y pluralidad de imágenes del mundo, perdiéndose así el sentido único de la realidad oficial establecida y mostrando que el ser del mundo no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, sino algo que tiene que ver más con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación, tópicos principales de la postmodernidad en los que parece vivir buena porción del pensamiento contemporáneo.

MARTHA EUGENIA MÉNDEZ DUARTE

PÉREZ HERRERA, Piedad, *Sentir filosófico del pensamiento musical. Aspectos pedagógicos de la interpretación musical en la teoría estética de Susanne Langer*

r

EL TRABAJO consta de dos partes más una sección de conclusiones. En la primera parte se realiza la *exposición* de la teoría estética de Susanne Langer desarrollada en su obra *Sentimiento y forma*¹. Partiendo de que la introducción del problema de la experiencia estética basada en el símbolo es el tema principal de la obra, se pasa a analizar la posibilidad de una filosofía del arte que permita interpretar y comprender cómo la *forma* y el *sentimiento* se confunden en el proceso de la obra de arte para dar plenitud y soberanía al "mundo" creado por el artista y re-creado por el lector o contemplador de la obra en cuestión. En los tres primeros capítulos se profundiza entonces en el proceso de la formación del símbolo artístico y su coincidencia con los procesos de creación de la obra de arte. Relaciona antecedentes histórico-filosóficos, y encamina hacia el establecimiento del concepto de *forma significativa*, que aparece como la esencia de todo arte, estrechamente ligada al sentimiento humano y su más articulada expresión.

El hecho de que las estructuras tonales llamadas música tengan una similitud lógica con las formas del sentimiento humano –crecimiento y atenuación, conflicto y resolución, calma o activación, etc.– permiten realizar una analogía entre el arte musical y la vida emotiva, acercándose así un patrón o forma lógica de la sensibilidad. La música puede alcanzar como forma significativa la expresión de formas de experiencia vital que resultan muy difíciles e inapropiadas para el lenguaje. Por ello, Langer toma el arte musical como punto de partida para el estudio de la formación del símbolo artístico, y su consolidación en la forma significativa como concreción expresiva del proceso creador.

Estas formas expresivas son diferentes de los objetivos físicos en cuanto tales y es característica de la obra de arte dar la sensación de "otredad", conformar una apariencia, de tal manera que las obras de arte son formas abstractas, cuyo contenido y función es hacerlas también aparentes, para que puedan, de esta manera, actuar como símbolos y convertirse en expresiones del sentimiento. Lo que el arte expresa no son los sentimientos en bruto sino la idea de ellos, constituyéndose así en una simbólica en donde la cualidad sensible está al servicio de su alcance vital.

En esta primera parte del estudio de la teoría de Langer se enfatizan puntos como la creación musical –qué hace el músico, con qué fin y con cuáles medios?– y la problemática de los procesos del símbolo individual a la expresión de una idea impersonal, y se realiza un detallado análisis de la música como arte temporal. En el capítulo cinco se trabajan las especificidades de la creación del símbolo musical y las relaciones de sentimiento y forma en las diferentes etapas del proceso creador que va desde la matriz musical hasta la obra viva, u obra recreada por el intérprete en conexión con el público.

1. LANGER, SUSANNE, *Sentimiento y forma*, UNAM, México, 1967.

Aborda también esta exposición, el tratamiento de la simbólica en los campos de las artes espaciales tales como la pintura, la escultura y la arquitectura, es decir, en las artes que tienen en el espacio su ilusión primaria. El problema en este reino, radica en la creación del espacio virtual.

Fieles a la idea de que para poder ahondar en la "unidad del arte" es preciso conocer sus diferencias y sus distinciones se continúa en el desglosamiento artístico, especificando las características de la creación poética, para ver cómo el poeta crea apariencias, efectos ilusorios y ver cómo también, apoyado en el mundo real y con el lenguaje como materia prima, produce mundos virtuales. El sentimiento que el poeta expresa en la forma significativa que se torna *simbólica no discursiva*, no es el suyo, ni el nuestro ni el de su héroe, sino es el significado del símbolo. La forma poética permea la literatura en todos sus géneros, poesía, novela, etc. y, desde luego, el drama, la tragedia y la comedia. El lenguaje poético se convierte en fundamento potencial del lenguaje general e indica que el principio de la *poiesis* misma es el argumento creador.

Por último, la obra de arte es analizada dentro de una función que demanda un público, así sea imaginario, y los problemas que origina esta función pública del símbolo artístico.

La segunda parte del trabajo o *desarrollo*, deriva de la teoría de Langer una reflexión específica, aclaradora y reveladora en el campo de la interpretación musical con acentos en aspectos de uso pedagógico. No es conveniente aplicar los modelos de investigación y análisis de sistemas simbólicos o lingüísticos a otros campos como los de las simbolizaciones y expresiones estéticas. Es preciso crear métodos distintivos de cada práctica artística. Ya que los problemas filosóficos surgen en el taller del artista, es deber del filósofo acercarse a ellos en su lugar de origen y abordarlos con el lenguaje que los acompaña.

El símbolo artístico no dice, muestra visual, poética o auditivamente los sentimientos de manera que se hagan perceptibles. El símbolo convierte la ilusión en realidad material. La realización de esta percepción es tarea del intérprete quien media entre el compositor y el público. Esta fase final del proceso de creación, recoge y recapitula toda la teoría expuesta en este trabajo: de la idea musical, a la obra viva. La interpretación acarrea una serie de exigencias que no se pueden improvisar y que no pueden ser resueltas sino con el esfuerzo acumulado de un gran trabajo; debe reconstruir la idea para luego poder navegar en la forma con el sentimiento debido. La más bella y mejor interpretación de una obra es la que mejor la expresa. La creación de esta forma expresiva pone la habilidad técnica al servicio del máximo poder conceptual: la imaginación.

PIEDAD PÉREZ HERRERA

PINTO DE CALLE, Ligia Stella, *La Pedagogía en Kant*

TODO FILOSOFISMO del siglo XVIII puede llamarse pedagógico porque considera como tarea propia la educación del individuo, del pueblo y aun de la humanidad. Es a través de la cultura de la inteligencia y el conjunto de conocimientos racionales como se debe producir el perfeccionamiento espiritual y moral del hombre.

La razón se constituye así en el poder absoluto para gobernar a los hombres y las naciones. Tiene gran acogida la progresiva secularización de la educación, la filosofía naturalista y el reconocimiento del hombre como ser natural. Pensamiento que Kant recoge en su última obra, *Tratado de la pedagogía*, escrita por su alumno Friedrich Theodor Rink bajo su dirección ya en el ocaso de su existencia y publicada en el año de 1803. En este texto Kant sostiene que mediante la educación, el hombre abandona su estado animal y se convierte en ser social, según su principio: "el hombre es sólo lo que la educación haga de él".

Esta obra consta de dos partes: "La educación física" y "La educación práctica". La primera, comprende la crianza y la disciplina por la cual el hombre se sujeta a las leyes racionales y a la cultura. Se refiere al desarrollo de las facultades del conocimiento o educación física del espíritu. La educación práctica o moral significa estar en posición de criterios para seleccionar y practicar los fines buenos, afirmando la existencia de principios y leyes que condicionan toda la vida práctica del hombre. El fin de la educación moral no es otro que la formación del carácter, que es definido como la "firmeza para querer y para realizar el bien". Debe procurarse que el niño sienta el deber y lo cumpla; que esté en posesión de un juicio absoluto sobre las cosas, independiente de sus ventajas e inconvenientes; que vigile diligentemente sus actos y que tenga un juicio claro de la vida y de la muerte.

Si bien las obras más importantes de Kant son *La Crítica de la Razón Pura*, *La Crítica de la Razón Práctica* y *La Crítica del Juicio*; la mejor, desde el punto de vista pedagógico, es su *Tratado de la pedagogía*. Es claro que la crítica a la educación en Kant no hubiese tenido tanta trascendencia sino buscara la progresiva perfección de las nuevas generaciones, ideas que formuló en su artículo "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en el que expresa la importancia de ilustrar las grandes capas del pueblo, condición para una sociedad mejor. La Ilustración libraría al hombre de su culpable incapacidad de servirse su propia inteligencia sin la guía del otro: ¡*Sapere aude!* ten valor de servirte de tu propia razón; he aquí el lema de la Ilustración.

En este contexto, Ilustración significa educación del género humano dentro del saber, tarea de perfección que requiere de los hombres energía y valor para combatir la pereza y la cobardía de corazón, para enfrentar el saber y el sentir de una sociedad.

Así, el hombre ilustrado será aquel que haga uso público de su razón a través de su dimensión política y ética.

LIGIA STELLA PINTO DE CALLE