

B. RESEÑAS TESIS Y DE TRABAJOS DE GRADO

FERNÁNDEZ BORRERO, Pedro, *La teoría de los instintos y el problema de la muerte en el pensamiento de Freud.*

ESTE TRABAJO ofrece al lector una investigación bibliográfica en que se exponen algunas reflexiones suscitadas por una lectura de *El malestar en la cultura*. Se sigue paso a paso el desarrollo de la teoría psicoanalítica de los instintos, haciendo énfasis en los orígenes, la significación y el alcance del concepto del instinto de muerte. Según Freud, dicho instinto tiene un carácter problemático, puesto que parece erigirse como obstáculo para la realización de nuestros anhelos de felicidad, que formarían parte del programa del *instinto de vida*, llamado también *Eros*. La razón de esto radica principalmente en que el instinto de muerte es la fuente de las tendencias agresivas que se encuentran tan arraigadas en el ser humano y que amenazan continuamente con destruir la civilización, por lo cual se debe coartar su satisfacción. En opinión de Freud, esta insatisfacción instintiva es lo que hace que los hombres de todas las épocas y todas las sociedades se hallen a disgusto frente a las exigencias culturales, aunque traten de adjudicar dicho sentimiento de malestar a otras causas.

El trabajo sigue un método expositivo que estrecha progresivamente el campo investigativo. Se expone en primer lugar la discusión de las primeras hipótesis de Freud sobre los instintos, basadas en sus investigaciones originarias sobre las neurosis. Desde sus comienzos, la investigación psicoanalítica pone de manifiesto que el mecanismo de formación del síntoma neurótico consiste en una transacción entre dos clases de tendencias: los llamados instintos sexuales –tendientes a la consecución de placer orgánico y, en última instancia, a la preservación de la especie– y los denominados instintos del yo –tendientes a la conservación del individuo y representantes del proceso educativo a que éste ha sido sometido por parte de la cultura–. Desde el principio, el panorama de la teoría de los instintos aparece como el escenario de un *conflicto* entre dos especies de tendencias, pero esta idea parece peligrar con la aparición del concepto de *narcisismo*. En efecto, parecería que con éste todos los instintos fuesen de naturaleza sexual, pues el yo mismo se presenta como origen, asiento y como uno más de los posibles objetos de la energía psíquica sexual (*libido*). El último giro teórico ocurre cuando el análisis de ciertas especulaciones biológicas conduce a Freud a la

hipótesis de que toda materia orgánica busca siempre reconstituir un estado anterior; así, la sustancia viva buscaría en últimas, retornar a lo inorgánico. Los instintos serían precisamente las fuerzas que obran en este sentido, y por ende, todo instinto tendería a la muerte del ser vivo. Pero surge entonces la pregunta de por qué lo que se observa es que todos los seres animados se aferran a la vida, lejos de querer morir. Esta dificultad se ilumina con la precisión de que lo que cada organismo busca es morir a su manera, lo cual explica el alargamiento que se quiere imponer al camino hacia la muerte. Con esto se fortalece de nuevo la concepción dualista de los instintos: la fuerza que busca la prolongación del camino hacia la muerte es el instinto de vida, que para tal fin desvía hacia el exterior parte de esa energía del instinto de muerte, que, originalmente, es autodestructiva. Ahora bien, en la especie humana ocurre un doble movimiento de la energía agresiva: primero el individuo debe exteriorizar una parte de ella, pero las mencionadas exigencias culturales hacen que una porción de la misma se vuelva en contra del mismo. El mecanismo empleado para tal fin es el sentimiento de culpabilidad, que convierte la necesidad de supervivencia de la colectividad en una tragedia permanente para el individuo.

Varios puntos se destacan al final del recorrido. En primera instancia, que este camino proporciona un rendimiento teórico que puede ser útil para nuestra reflexión sobre "lo humano". En segundo lugar, se ofrece ocasión para acercarnos al carácter investigador de Freud. Esto se debe a que se parte de la búsqueda de una psicología pura, pero nos topamos con que la misma, en cuanto tal, no es "pura", sino que es más bien "biológica", puesto que lo psíquico no es más que una de las formas de ser de lo vital. En este orden de ideas, la "naturaleza humana" queda reducida a naturaleza en general. De ahí que el estudio de un tema como el de los instintos obre un profundo cambio sobre nuestra imagen de lo humano. Muchos niegan la existencia de instintos propiamente dichos en la especie humana, aduciendo la gran plasticidad de nuestro comportamiento y la innegable influencia que sobre él ejercen la educación y la sociedad. Sin embargo, considerar que el hombre posee "algo" que lo pone más allá de los instintos no es más que vanidad, pues implica considerarlo un ser sobrenatural. Finalmente, se demuestra que Freud no es un pensador "pesimista", puesto que rechazar la idea de que la vida humana tenga "sentido" no implica quitarle su valor. También se sostiene que Freud no es, ni pretende ser, un crítico de la cultura, sino un médico de la misma.

PEDRO FERNÁNDEZ BORRERO

GRANADOS OSPINA, Luis Fernando, S.J., *La formación del pensamiento reflexivo en la filosofía de John Dewey*.

A PARTIR DE una experiencia educativa formal en un colegio de la Compañía de Jesús, el autor de este trabajo comenzó a interesarse por el asunto del pensamiento humano y su formación en el aula de clases. Entendía que una escuela que pretenda educar para el futuro, debe tomar en serio la formación

del pensamiento como una condición de posibilidad para que constituya un espacio significativo que posibilite desde sus opciones académicas el desarrollo de la inteligencia en todas sus dimensiones. El asunto del pensamiento permitía, pues, articular un discurso que, por su pertinencia, poseía rigor filosófico y enriquecía significativamente la práctica pedagógica.

El propósito de este trabajo, que se divide tres capítulos y unas conclusiones, es el de comprender el concepto de "pensamiento reflexivo", tal como lo expone John Dewey (1859-1952), fundamentalmente en su obra, *Cómo pensamos: nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*.

El primer capítulo presenta a grandes rasgos el contexto filosófico de Dewey, el pragmatismo americano; lo aborda de una manera general y presenta algunos rasgos de la cultura americana que constituyeron el caldo de cultivo para el surgimiento de esta perspectiva. A la visión panorámica del pragmatismo, le sigue un análisis del pensamiento de dos exponentes del mismo que tuvieron una profunda influencia en Dewey: Charles Sanders Peirce, con su llamado "pragmaticismo", y William James con lo que se denominó "empirismo radical". El capítulo termina con una exposición general del "experimentalismo" o "instrumentalismo" de Dewey, que sirve de enlace con la reflexión posterior.

Los capítulos segundo y tercero profundizan en el concepto de "pensamiento reflexivo" en Dewey. En el capítulo segundo se analiza la función del juicio en la actividad reflexiva, con sus características y dimensiones, que permite abordar las condiciones de formación para el pensar reflexivo. En este punto Dewey confiesa su fe en el "pensamiento reflexivo" como función principal de la inteligencia y poder supremo al servicio de una vida digna. Cada parte de su propuesta expresa una confianza en la fuerza socialmente transformadora del "pensamiento reflexivo", expresado particularmente en la ciencia. Para Dewey, el método científico no es sino la expresión reglada y canónica de lo que el "pensamiento reflexivo" siempre es, a saber, conjetura, selección de hipótesis, organización lógica, comprobación crítica, experimentación, búsqueda creativa con rigor argumentativo para el pensar significativo. El capítulo tercero ahonda en la formación del pensamiento reflexivo, y presenta algunas estrategias y claves para su formación en la práctica educativa.

Las conclusiones, parte proyectiva del trabajo, presentan seis reflexiones que exigen una profundización y resignificación en el futuro: 1) La necesidad de una reflexión filosófica sobre la filosofía. 2) La búsqueda de una comprensión filosófica del pensar. 3) La experiencia y el pensamiento como una articulación fundamental para el pensar reflexivo. 4) La "enseñanza del pensar" como un reto fundamental para el hoy y el futuro de la educación. 5) Hacia una escuela pensante. 6) La formación de educadores al servicio "del pensamiento reflexivo".

LUIS FERNANDO GRANADOS OSPINA, S.J.

HURTADO SARMIENTO, Luz Alexandra, *El cuerpo en el mundo. Un estudio desde el mundo como voluntad y representación.*

DENTRO DEL MUNDO como representación, el cuerpo se presenta sujeto a las condiciones de objetividad propias de los fenómenos en general; en este respecto, el cuerpo no pasa de ser un objeto entre otros, sometido a las mismas leyes, y conocido mediatamente bajo las formas del conocimiento empírico. Como representación todavía tenemos, sin embargo, una conciencia de nuestro propio cuerpo en cuanto posibilita este conocimiento, más aún, en cuanto él mismo es el lugar donde se da dicho conocimiento; por esta razón, el cuerpo es aprehendido en este caso sin mediación formal alguna, es decir, inmediatamente.

Ahora bien, en la medida en que el proyecto schopenhaueriano aspira a ir más allá del mundo de la representación para captar su esencia, la cosa en sí que subyace al fenómeno, se servirá del cuerpo como instancia privilegiada que, por ser representación, puede mostrar, sin embargo, la naturaleza propia de ésta. En su esencia más íntima, el cuerpo se nos presenta como voluntad, lo que permite una comprensión total de él y de la voluntad, pero, sobre todo, hace posible el acceso a la esencia del mundo en general, que no difiere de la suya. El cuerpo cumple, pues, una función fundamental para entender las diversas manifestaciones que tiene la voluntad al desplegarse en el mundo. Estas manifestaciones se presentan en una gradación irreductible, en cuya cima se encuentra el hombre, en quien la oposición entre los rasgos del carácter y los de la especie es máxima, lo que lo hace individuo por excelencia. El hombre, sin embargo, se identifica necesariamente con su cuerpo, por lo cual en éste discernimos una dimensión adicional, relacionada directamente con el grado superior de objetivación de la voluntad: su individualidad. La voluntad de vivir, que como tal no se distingue de la mera voluntad, busca afirmarse en el individuo y en su generación; ésta es particularmente importante, pues en la sucesión de individuos, la afirmación de la voluntad encuentra su continuidad. El cuerpo muestra en sí mismo esta aptitud para su reproducción, que en su conformación se opone a la pura facultad cognoscitiva; manifiesta, en sus partes, el doble carácter de voluntad y representación. La afirmación de la voluntad en el individuo puede ser excesiva, al superar los límites de su propio cuerpo para usufructuar las fuerzas de otros cuerpos, aprovechándose de ellos de diversas maneras. Esta injusticia debe corregirse mediante el derecho y las reglas generales de la convivencia social, lo que indica que, en este orden, el cuerpo cumple también una función fundamental.

Como hemos visto, el cuerpo ocupa un lugar central dentro del sistema schopenhaueriano, no sólo dentro del mundo de la voluntad, sino también dentro del mundo de la representación. Ciertamente, como objeto mediato del conocimiento, no pasa de ser un objeto más entre otros, pero el conocimiento como tal es posible sólo por la actividad gnoseológica que el cuerpo desarrolla en relación con otros cuerpos. El paso de la representación a la voluntad sería imposible si el cuerpo no se nos diese bajo estos dos

aspectos, con lo que nos muestra no sólo cuál es su esencia, sino la del mundo en general. Esta esencia, que no es otra que la voluntad, se manifiesta en grado máximo en el cuerpo del individuo humano, que obtiene, con ello, un estatus privilegiado dentro del conjunto de los cuerpos. La conservación y reproducción del hombre son tareas en las que el cuerpo está involucrado de modo directo e irremplazable, y para las cuales él mismo se halla particularmente adaptado; presenta, pues, en sí mismo, el doble carácter de la realidad y es como un espejo de ella. Finalmente, es por el exceso mismo que unos cuerpos ejercen sobre otros que la injusticia entra en el mundo humano, y con ella la necesidad de instituciones que preserven la convivencia.

LUZ ALEXANDRA HURTADO SARMIENTO

LUKOMSKI, Andrzej, *Crítica de los fundamentos/dogmas del empirismo en la filosofía de W. Quine.*

EN ESTE TRABAJO queremos mostrar que el empirismo ha admitido, sin discusión, supuestos fundamentales de diversa índole, a los que Quine, denomina "dogmas" y que son principalmente:

Dogma No. 1. Hay cierta distinción fundamental entre verdades analíticas, basadas en significaciones con independencia de consideraciones fácticas y verdades sintéticas basadas en los hechos.

Dogma No. 2. Todo enunciado que tenga sentido, es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que se refieren a la experiencia inmediata.

Según este filósofo, es necesario someter los fundamentos del empirismo a una discusión compleja, y, especialmente, deben analizarse las raíces lingüísticas y los fundamentos del empirismo. Nosotros queremos mostrar que desde el punto de vista de la teoría del significado, elaborada por Quine según criterios conductistas, no tiene gran sentido hablar de la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos.

En su crítica de la analiticidad, Quine niega la existencia de las verdades analíticas, pero sostiene la validez de los enunciados analíticos que son productos de ciertos tipos de comportamiento lingüístico. Esa advertencia nos parece muy importante, ya que muchos críticos lo simplifican cuando consideran que Quine elimina los enunciados analíticos

Aquí no solamente nos limitamos a presentar el modo en que Quine combate las verdades analíticas, sino queremos mostrar el contexto en el cual determina dicha crítica. Se trata del modelo lingüístico que propone el autor, su teoría del significado y su experimento mental, que llama "traducción radical".

Quine propone mirar el empirismo desde la perspectiva holística. Desde esta perspectiva, el empirismo no necesita apoyarse en la distinción entre lo analítico y lo sintético; por lo tanto, dicha distinción, según el autor, parece ser un obstáculo para el proceso de la unificación del lenguaje de la filosofía y de la ciencia. Esta visión holística, según Quine, se contraponen al

reductivismo radical. Los enunciados toman su significado desde el sistema en el cual funcionan y de esta manera, en gran parte, se soluciona el problema del significado empírico.

Nos parece que no en todo podemos estar de acuerdo con Quine. Sin embargo, lo que indudablemente debemos reconocer es el trabajo sistemático que lleva al autor a la construcción de su sistema filosófico dentro de la tradición empirista, y la gran conmoción que provocó, lo cual lo ubica dentro de los más destacados filósofos del Siglo XX.

ANDRZEJ LUKOMSKI

MEZA RUEDA, Misael Enrique, S.J., *La relación entre religión y moral en Immanuel Kant*.

LA MORALIDAD es para Kant la determinación de todas las máximas de acción por la ley moral presente en la razón. Por la libertad práctica, que se fundamenta en la libertad trascendental, son posibles la virtud y el respeto. En su acción, la voluntad tiene un fin que es consecuencia del hecho de ser determinada por la ley. Si bien hay tantos fines como acciones por deber puedan existir, los fines morales conducen al concepto de fin último moral que es el *bien supremo*, posible en el mundo mediante libertad.

Este *bien supremo*, fin último de la voluntad, es la unión sintética entre moralidad y felicidad, unión que es realizada por un *agente supremo*. Debido a la incondicionalidad de la moral y de su objeto, el hombre *crea* racionalmente (*fe racional*) en la posibilidad del *bien supremo* y en la existencia del *ser supremo* moral, y *espera*, además, que el *bien supremo* se efectúe.

En este contexto, la moralidad es la condición más elevada para que se realice *bien supremo* y la felicidad es dada al hombre de modo condicionado sólo si se ha hecho digno de ella por medio de sus esfuerzos prácticos, es decir, si ha hecho realidad la moral en el mundo. Sin embargo, la efectuación de la moralidad así planteada presenta varias dificultades por las siguientes razones:

1. La existencia del *mal radical* en la naturaleza humana
2. La imposibilidad de lograr la *completa adecuación* de la voluntad humana finita con la ley moral.
3. La *incognoscibilidad* de la intención moral
4. La *desunión de las intenciones* de todos los hombres en la virtud

Este trabajo pretende enfrentar las dificultades que tiene la moral kantiana de realizarse en el mundo y la manera cómo Kant propone *dar el paso hacia la religión* para salir de las mismas. La religión es para este autor el conocimiento subjetivo de los deberes morales como mandamientos divinos, y sólo desde este conocimiento se solucionan cada uno de los obstáculos expuestos anteriormente. Veamos.

1. El *mal* es la propensión natural, radical, innata y universal del hombre a subordinar el móvil de la ley moral al móvil del amor egoísta de sí mismo. Esta inclinación tiene consecuencias individuales y sociales. Sin

embargo, desde su creación el hombre tiene *disposición al bien*. Ésta le confiere el motivo suficiente para abandonar el mal y optar en su albedrío por el bien moral. La *conversión moral* es así el inicio de la realización de la moralidad.

2. La *adecuación completa* de la voluntad sensible con la ley moral santa exige un lento y continuado progreso en la virtud que no culmina en un tiempo finito. Por ello es necesario postular la *inmortalidad del alma*. En virtud de este postulado y si la intención moral es recta, al hombre le cabe esperar la completa adecuación de la voluntad a la ley moral y la justificación divina.

3. La *incognoscibilidad* de la intención moral por parte del hombre es suplida por la *omnisciencia* del ser supremo moral. Si Dios conoce la rectitud de todas y cada una de las intenciones morales podrá, en concordancia, conceder la felicidad a que se ha hecho digna la humanidad.

4. La *unión de todos los hombres en la virtud* es la idea de una *comunidad ética* que deberá realizarse en el fenómeno en la forma de una *iglesia visible*, esto es, un Pueblo de Dios bajo leyes de virtud. La *iglesia visible* será posible cuando domine la *religión racional pura* para la cual el único culto verdadero a Dios es la acción moral recta.

Ahora bien, ¿cómo se constituye esta *religión racional pura*? El punto de partida para el dominio de la verdadera religión son las *religiones históricas o reveladas o estatutarias*, las cuales ponen su devoción en las prácticas rituales externas y en la profesión de las doctrinas y dogmas. Los elementos empíricos de las religiones tienen una función introductoria en cuanto que son medios conductores hacia la religión moral: los dogmas, las doctrinas, las formas institucionales, las fuentes de revelación poseen un núcleo moral que debe ser extraído por medio de la purificación de todo aquello que no hace al hombre recto en su intención. De esta manera, el *cristianismo* es el modo de creencia que más se acerca al ideal de la *religión racional pura*.

El proceso por el cual se hace la *transición gradual* de las religiones históricas existentes a la *religión racional pura* es ilimitado y escapa al control de las manos humanas. Esta obra sólo es posible para el *ser supremo moral* quien administra la ley moral en la medida que se constituye la *comunidad ética* (Juez Recto), conserva la moralidad de la humanidad y conduce la historia hacia la consumación del *reino moral* sobre la tierra (Gobernante Supremo).

Por su parte, el hombre que obra por deber y cultiva en sí la virtud moral, a pesar de lo difícil que pueda ser, *crea* que sus esfuerzos morales no son en vano y *espera* que el *supremo bien* se haga realidad en el mundo. La religión, constituida por la fe y la esperanza, se torna así en móvil de acción para la voluntad.

De lo anteriormente dicho, ¿cómo se relacionan entonces religión y moralidad? Con base en la reflexión filosófica que hace Kant sobre la religión puede afirmarse que:

1. La moral *conduce necesariamente* a la religión.
2. La moral *es la base* de la religión, la precede y la hace posible.

3. La religión *no se reduce* a la moral debido a que el conocimiento propio de la religión se constituye en fe moral y esperanza racional.
4. La religión *es móvil de determinación* moral para la voluntad
5. La religión *es condición de posibilidad*, ayuda necesaria, para que la moral pueda devenir real en el mundo en la forma de una *iglesia visible*.

MISAEEL ENRIQUE MEZA RUEDA, S.J.

RINCÓN ARDILA, Raúl Arturo, *Alances y límites de la fundamentación de los derechos humanos a partir de la pragmática del lenguaje*.

EN LA ACTUALIDAD cobra interés un asunto, aparentemente teórico, como es el de la fundamentación de los derechos humanos. Esto se debe a que existe una estrecha relación entre el concepto, el fundamento y la protección de los mismos. El tema del fundamento es importante, pues de éste depende su determinación, es decir, así logramos establecer cuáles se consideran o no derechos fundamentales.

Teniendo en cuenta lo anterior, el objetivo del trabajo consiste en, primer lugar, en una aproximación al concepto de derechos humanos y, para tal efecto, se indican los tres ejes en los cuales tradicionalmente se ha fundamentado tal noción: la dignidad, la igualdad y la libertad.

En segundo lugar, como paso previo para el propósito de presentar un modelo alternativo de fundamentación desde la pragmática del lenguaje, se abordan una serie de interrogantes de carácter metodológico, que van encaminados a establecer el alcance y sentido de expresiones como ¿qué podemos entender por fundamento en el contexto ético-jurídico-político en que nos movemos?; ¿qué significa preguntar por el fundamento de los derechos humanos?

Posteriormente, se pasa a presentar y analizar tres de los principales modelos que, tanto en la historia como en la actualidad, han servido como respaldo teórico a la noción y fundamento de los derechos humanos. Se trata de los modelos iusnaturalista, historicista y positivista.

En la exposición de tales corrientes, se indican sus rasgos más importantes, sus representantes, el momento histórico en que dichas teorías tuvieron su aparición; asimismo, se muestra cómo éstas teorías han influido en la evolución del concepto y en la práctica de los derechos humanos. Igualmente, se señalan las críticas de que han sido objeto las anteriores corrientes, los problemas y limitaciones que afrontan tales modelos de justificación, lo que ha llevado a que se formulen paradigmas alternativos de fundamentación, que respondan a las críticas y limitaciones de los modelos tradicionales.

Como paso previo para presentar el modelo de fundamentación desde la pragmática del lenguaje, es necesario señalar la estrecha relación que existe entre ética y lenguaje, pues sólo a partir del presente siglo, el lenguaje empezó formalmente —con el rango de disciplina autónoma y con estatus

epistemológico propio— a ser objeto de estudios filosóficos. Es así como podemos hablar del "giro lingüístico", con el cual el lenguaje adquirió su verdadera importancia; de este modo dejó de ser considerado como un mero vehículo para la elaboración del pensamiento, pues se estableció que el lenguaje antecede a la conciencia y no es una simple expresión del pensamiento, sino que gracias a él se construye el pensamiento, es decir, pensamos conceptualmente, con palabras. De este modo, las relaciones entre sujeto-objeto, han ido resolviendo por las relaciones entre lenguaje y mundo; del mismo modo, el trabajo reconstructivo de los lingüistas ha venido a reemplazar el método introspectivo de la filosofía de la conciencia. En definitiva, queda claro que con el lenguaje se construye el mundo cultural; igualmente, se establece que aprender a hablar un lenguaje significa aprender una forma de vida, y, aún más, de acuerdo con Wittgenstein, que "los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo".

En seguida nos ocupamos del lenguaje en funcionamiento, en su uso práctico; de cómo los seres humanos interpretamos enunciados en contexto. En una palabra, se hace una presentación de la pragmática, disciplina que estudia la forma de producir significados mediante el lenguaje, y de los principios que regulan los comportamientos lingüísticos encaminados a la comunicación.

A continuación se analiza uno de temas de los cuales suele ocuparse el discurso práctico: el lenguaje normativo. Puesto que la teoría del lenguaje normativo constituye la base de la fundamentación de enunciados y proposiciones de carácter ético, se presenta la teoría de los actos de habla elaborada por Austin y desarrollada por Searle, como una muestra del discurso práctico, entendido como una actividad guiada por reglas. Por tanto se entra a establecer y precisar el tipo de reglas que operan en los discursos morales. Del mismo modo, se presenta la crítica que Habermas formula a la clasificación que Searle nos ofrece de la teoría de los actos de habla y, cómo, a juicio del filósofo alemán, las pretensiones de validez de tales actos de habla no sólo se aplican en el mundo objetivo, sino que además, se extienden al mundo práctico y al estético-expresivo.

Posteriormente, se analiza el lugar que ocupa la ética discursiva en la filosofía práctica y, una vez hecho un breve análisis lógico-lingüístico de los enunciados morales, se explica la posibilidad de encontrar un fundamento de los principios éticos, a través del discurso el diálogo y la argumentación pública. Posteriormente, se presentan los rasgos característicos de la ética discursiva: una ética cognitiva, deontológica y formal con pretensiones de universalidad.

Una vez demostrada la posibilidad de fundamentar las reglas del discurso práctico a partir de las reglas que estructuran el lenguaje, se vislumbra entonces la posibilidad de encontrar un modelo de fundamentación alternativo a los derechos humanos, ya que estos versan sobre las reglas y las normas que corresponden a la esfera de la acción.

Por último, se explica el modelo alternativo, que parte de la posibilidad de llegar a establecer condiciones desde las cuales la actividad discursiva de la razón práctica permite que se logre un determinado consenso, abierto y

revisable, sobre el fundamento de los derechos humanos. En concreto, la pragmática formal, nos muestra que quien pretenda argumentar con sentido tiene que haber aceptado una norma fundamental: que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y se obliguen a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos y a cumplir normas básicas de la lógica de la argumentación.

Del anterior principio se desprende el reconocimiento como persona de todos los seres capaces de comunicación y, por tanto, se le han de atribuir algunos derechos, que se podrían entender como derechos pragmáticos en cuanto que son condiciones de racionalidad del habla y, por tanto, los interlocutores competentes estarían autorizados por la racionalidad misma a ejercerlos y a exigir protección de los organismos correspondientes.

Una vez presentado el modelo de fundamentación a partir de la pragmática del lenguaje, se indican las ventajas de este modelo alternativo y cómo, desde tal perspectiva, es posible obviar ciertas dificultades que presentaban las explicaciones tradicionales.

De igual modo, a manera de conclusión, se intenta dar respuesta a determinadas críticas de que ha sido objeto este tipo de fundamentación y se explicitan ciertos supuestos que se encuentran a la base del modelo intersubjetivo de fundamentación de los derechos humanos. Asimismo, se indica que la fundamentación intersubjetiva de los derechos humanos permite cifrar su validez universal, y así se constituye en una salida a la arbitrariedad, contingencia y relativismo de las tesis subjetivistas, pero no sobre la base de unos principios suprahistóricos y trascendentales, sino a partir del entendimiento que tales principios se materializan en determinados momentos de la historia humana.

RAÚL ARTURO RINCÓN ARDILA

TORRES SILVA, Diana Isabel, *La concepción semántica de la verdad. Su aplicación al lenguaje natural.*

REFERENCIA OBLIGADA para todo aquel que se ocupa de la noción de verdad, la concepción semántica de la verdad¹ es una teoría, si bien mentada, prácticamente desconocida en nuestro medio. Tan sólo dos de las obras menores de Tarski han sido traducidas al español² y tanto ellas, como las traducciones alemanas e inglesas de otros textos, son de muy difícil consecución. A esta dificultad se aúna lo intrincado de la lectura de los textos semánticos tarskianos, así como una crítica, vertida al español, que es

1. Es interesante anotar que la única teoría conocida como la "concepción semántica de la verdad" es la tarskiana.

2. Estas obras son: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas y La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, ambas reseñadas en la bibliografía del trabajo.

limitada y, en su mayor parte, convencional y simplista y que ignora muy importantes comentarios alemanes y, en su mayoría, genera poco interés en la lectura directa de la obra de este lógico polaco.

El contexto histórico en el cual Tarski desarrolla su trabajo está marcado por el desarrollo de la lógica moderna y la filosofía de la ciencia, a partir de los estudios fregeanos en torno al significado. Hacia los años treinta, el estudio del lenguaje había adquirido gran importancia. Pensadores como Wittgenstein (el primer Wittgenstein), Russell y Carnap elaboraron teorías en torno a las características formales del lenguaje, su relación con los cálculos lógicos, el vínculo lenguaje-realidad, las categorías de 'verdad' y 'falsedad' y temas semejantes. Tarski, influido por el espíritu de la época, desarrolla sus trabajos sobre la verdad con la novedosa pretensión de ofrecer una noción filosóficamente neutral y adecuada para el uso científico.

La construcción de la definición semántica de la verdad es efectuada en dos grandes pasos: en el primero se analiza, a partir de la determinación de las condiciones que debe reunir una definición satisfactoria de la verdad, la posibilidad de construir dicha definición para los lenguajes naturales; en el segundo, se construye la definición, bajo los parámetros establecidos, esta vez para los lenguajes formales, clasificados por Tarski como "ricos" y "pobres" desde un punto de vista estructural.

Este trabajo ofrece una lectura a fondo del intento tarskiano de construir una definición semántica de la verdad para el lenguaje natural. En él se exponen los problemas fundamentales de la misma, las dificultades que presenta el texto, y las interpretaciones que consideramos más acordes con la intención tarskiana.

El tema ha sido desarrollado en tres grandes partes. La primera, escrita con el fin de facilitar la ubicación de la problemática tarskiana y la comprensión de algunos de sus supuestos, está constituida por los prolegómenos a la teoría semántica de la verdad. En ellos se efectúa una presentación sucinta de tres problemas básicos: los fundamentos de la teoría de la definición, los elementos básicos de la discusión en torno al tipo de expresiones de las cuales se puede predicar adecuadamente la verdad y los fundamentos de las principales teorías en torno al tipo de expresiones de las cuales se puede predicar adecuadamente la verdad y los fundamentos de las principales teorías en torno a los nombres propios; indicando, en cada caso, la posición que asume Tarski dentro de su teoría.

El segundo capítulo, bastante extenso, analiza, paso a paso, y de manera concienzuda, el método desarrollado por Tarski para definir la noción de verdad y su aplicación al lenguaje cotidiano. La mayor parte de este capítulo se encuentra centrada en la presentación y análisis de la búsqueda de la *adecuación material* de la definición. A partir de la concepción clásica de la verdad y su formalización en la convención T, se estudia el intento del autor por generalizar la convención T al conjunto de oraciones del lenguaje cotidiano. En un segundo momento, se presenta el intento que hace Tarski de procurar la *corrección formal* de su definición, mostrando las dificultades que entraña dicha pretensión y cómo éstas y otras razones asociadas a la naturaleza del lenguaje cotidiano, lo llevan a concluir que resulta imposible

ofrecer una definición satisfactoria de verdad para el lenguaje cotidiano. Para cerrar el capítulo, se incluye una breve síntesis de la aplicación del método tarskiano a los lenguajes formales, tema que, dado su carácter técnico, podría ser más adecuadamente objeto de un análisis formal metalógico o metamatemático que de una consideración filosófica.

Por su parte, el tercer capítulo de este trabajo ofrece una panorámica general de las interpretaciones de la teoría tarskiana más representativas y de fácil acceso en nuestro medio, y algunos comentarios críticos, escritos a fin de orientar posibles investigaciones del lector en este campo. El capítulo presenta, en primer término, las dificultades generales con las que tropieza cualquier intento de interpretación de la teoría; en segundo lugar, una crítica a la interpretación correspondentista que se le suele atribuir, y, en tercer lugar, los fundamentos de las principales exposiciones críticas, agrupadas así: interpretaciones "escolares" e interpretaciones que pretenden ampliar y corregir la teoría. Entre las primeras, incluimos las presentaciones de Susan Haack, José Hierro S. Pescador, Willard Quine y la exposición del diccionario filosófico de Ferrater Mora. Entre las segundas, las que realizan Karl Popper y Hartry Field.

Para la realización de este trabajo tomamos como base la traducción francesa del principal texto semántico de Tarski, *El concepto de verdad en los lenguajes formalizados*³, obra de 1933 en la cual el lógico polaco construye su definición semántica de la verdad; y la síntesis de 1943, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*⁴, en su versión castellana. Pilar fundamental para el desarrollo de la investigación ha sido la obra crítica de Bruno Punzel, *Wahrheitstheorien in der neuen Philosophie*⁵, cuyos análisis han contribuido, de manera importante, a la comprensión de algunos de los temas que ofrecen mayor dificultad dentro de la obra semántica tarskiana.

DIANA ISABEL TORRES SILVA

URQUIJO ANGARITA, Martín Johani, *De programas de investigación metafísicos a programas de investigación científica*.

EL TRABAJO demuestra que la propuesta del filósofo húngaro Imre Lakatos, conocida como *La metodología de los programas de investigación científica* -en adelante MPIC-, constituye una teoría de la racionalidad científica, que presenta un criterio de demarcación para establecer las condiciones universales

3. TARSKI, A., "Verité et langages formalisés" en *Logique sémiotique, métamathématique*, Armand Colin, Paris, 1972, II, pp. 159 a 269. Traducción bajo la dirección de Gilles Granger. Obra original en polaco, *Projecje prawdy w jezybach nauk dedukcyjnych*, 1933. Traducciones al alemán, 1936, y al inglés, 1956.

4. TARSKI, A., *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Traducción de Emilio Colombo, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, Original en inglés; "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics" en *Philosophy Phenomenological Research*, 4, 1943-1944, pp. 341-376. Traducción al alemán, 1972.

5. PUNTEL, B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 3a. edición, 1993, pp. 41-69 y pp. 253-257.

que hacen científica una teoría. Asimismo, establece un criterio de evaluación para teorías que buscan solucionar la misma problemática.

A partir del criterio de evaluación establecido en la MPIC, se sostiene que es posible construir una teoría que nos permita explicar y comprender los cambios de la ciencia. Estos cambios tienen una explicación racional gracias al criterio de evaluación para teorías en competencia.

La MPIC permite explicar el progreso de la ciencia, como un progreso racional y empírico. La explicación del progreso de la ciencia corre a cargo del criterio para evaluar programas de investigación en competencia. Este criterio de evaluación sostiene que un programa de investigación debe producir hechos nuevos e inesperados hasta entonces. De tal manera, que un programa de investigación es teóricamente progresivo si cada modificación conduce a nuevas e inesperadas predicciones, y es empíricamente progresivo si algunas de tales predicciones resultan corroboradas.

La ciencia vista a través de la MPIC, se concibe como una historia de lucha continua entre programas de investigación. Esto muestra la continuidad en la ciencia, la tenacidad de algunas teorías, la diferenciación y selección entre otras. La ciencia, para Lakatos, no debe fosilizarse por el predominio de un paradigma, sino caracterizarse por un pluralismo teórico constante, que en realidad permita dejar ver su dinámica.

Por otra parte, la MPIC permite la "*reconstrucción racional de la historia de la ciencia*", la cual consiste en esquemas explicativos que describen el cambio científico, o también descripciones de los episodios históricos por medio de alguna metodología. La MPIC constituye, además, un programa de investigación historiográfico que le permite al historiador que acepte esta metodología como guía, buscar en la historia programas de investigación y desplazamientos progresivos y regresivos.

Por último, el trabajo presenta una crítica a la propuesta de la teoría racional de Lakatos. Este análisis ha permitido encontrar notorias debilidades en la propuesta en lo referente a la heurística negativa, en el alcance y límite del concepto de demarcación, y ubicar los problemas que se generan desde el criterio de evaluación de teorías.

MARTÍN JOHANI URQUIJO ANGARITA