

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

RESEÑAS DE TESIS

BARAHONA, Francisco: *Estatuto epistemológico de la explicación en psicología según Jean Piaget*

La explicación en psicología es un problema fundamental de su epistemología: se requiere investigar si la psicología debe limitarse a la simple descripción o establecimiento de leyes; o si necesita además explicar el por qué de las leyes, indagando la forma de producción de los fenómenos, o sea, sus causas. Dicho problema viene acompañado de otros: si en las tendencias contemporáneas de la psicología se da la explicación y de qué clase; si existe relación entre la explicación y el paralelismo psicofisiológico; y en último término, si se puede establecer un isomorfismo entre la causalidad y la implicación. El objetivo específico de la tesis consiste en tratar de aclarar dichos problemas, para averiguar el estatuto epistemológico de la explicación en psicología. Objetivos no menos importantes son: indagar, analizar y discutir la concepción piagetiana de filosofía, ciencia, epistemología y psicología.

Se trata de una investigación teórica, documental e interdisciplinaria, cuyo método es tanto el de lectura, análisis, interpretación y síntesis, como el discurso crítico desde el punto de vista intraparadigmático e interparadigmático. El marco teórico es el del pensamiento polifacético de Jean Piaget: filósofo de la ciencia, epistemólogo, biólogo, psicólogo y pedagogo, familiarizado con la lógica, la matemática, la física, la sociología, la lingüística y la cibernética y con algún conocimiento de las demás ciencias y de otros campos de la cultura. La importancia de la tesis se deriva del tema mismo y del autor de quien se trata. La investigación se realiza consultando directamente la mayoría de las obras publicadas de Piaget, intentando reconstruir su pensamiento, relacionado con las preguntas que se han formulado sobre el tema. Se parte de lo más general, la

filosofía, y progresivamente se va hasta lo particular, la explicación en psicología, buscando una síntesis integradora, extraída del amplio espectro de literatura que se explora.

Si para Piaget la filosofía constituye una sabiduría imprescindible para coordinar las diferentes actividades del hombre, no alcanza a ser conocimiento propiamente dicho o ciencia en sentido estricto. Es decir, no es un sistema coherente de conocimientos objetivos ni establece leyes, ni alcanza explicaciones. Al relacionar ciencia y filosofía, se encuentran semejanzas en cuanto a sus definiciones, objetos y objetivos, mas no así en lo que al método se refiere. Por otra parte, Piaget considera que la psicología es el estudio del comportamiento o conducta, ya sea humana o animal, de los organismos dotados de un sistema nervioso con capacidad para percibir o aprender. pero no sólo es eso. Es, además, la ciencia de los humanos en general y en especial del sujeto en sentido universal, sujeto al que Piaget define como un ser físico-químico-bio-psico-social. Según este autor, existe un cierto paralelo entre las corrientes epistemológicas, las tendencias psicológicas y las interpretaciones biológicas. Por lo demás, a pesar de que al comparar epistemología y psicología se encuentran más diferencias que semejanzas, es posible superar las mediante el trabajo de un equipo interdisciplinario.

La epistemología de la psicología se puede enfocar desde dos puntos de vista diferentes, pero complementarios: como epistemología interna y como derivada. Si los problemas de la primera atañen a los fundamentos de la ciencia y los de la segunda se ocupan de las relaciones generales entre sujeto y objeto, de la objetividad y de la explicación en psicología, que es el tema de este trabajo.

Como ya se dijo anteriormente, el problema central de la epistemología de la psicología es el de la explicación. Explicar es responder a la pregunta ¿por qué? Es encontrar la razón en el terreno de las ciencias deductivas y la causalidad en el de las ciencias fácticas. Buscar la explicación es admitir implícitamente la insuficiencia de un simple reduccionismo, pero, entonces, la explicación o búsqueda de la razón comporta una paradoja: se trata, por una parte, de conciliar la necesidad con la producción de cambios y, por otra, con la construcción de novedades. En psicología es necesario pasar de la investigación de las leyes a las hipótesis explicativas. La diferencia entre descripción y explicación, entre legalidad y causalidad radica en cuatro razones fundamentales: las leyes se deben a relaciones observables entre objetos, mientras que las conexiones causales no pueden observarse; las leyes sólo encuentran relaciones generales, la causalidad en cambio contiene relaciones necesarias; las leyes generales pueden permanecer aisladas, las explicaciones causales coordinan varias relaciones dentro de un sistema; la legalidad no va más allá de la aplicación de las operaciones, mientras que la causalidad requiere una atribución mediante objetos que se convierten así en operadores. Los pasos que llevan a la explicación son: establecimiento de las leyes, coordinación lógica de leyes por deducción y construcción de un modelo abstracto proyectado sobre una coordinación real.

En psicología existe una variedad de formas de explicación que oscilan entre dos polos: unas que se orientan hacia un reduccionismo y otras hacia un constructivismo. Piaget admite cierto reduccionismo y cierto constructivismo: la explicación en psicología es pendular, entre la fisiología (reducción neurofisiológica) y la lógica (construcción mediante modelos abstractos). Esto, según Piaget, no implica contradicción, puesto que se acepta una reducción por correspondencia o por asimilación recíproca y no por identificación. Así, ambas

corrientes son complementarias. Es así que considera a la psicología como una ciencia natural y nomotécnica, diferenciándola de la psicología filosófica.

Entonces, si la epistemología sufre una transformación completa con Piaget, también lo hace la filosofía, ya que se atreve a poner en tela de juicio el carácter de conocimiento o ciencia en sentido estricto que con frecuencia se le ha querido imponer a la

filosofía. Propone como alternativa rescatar el auténtico sentido de la filosofía como sabiduría: asistemática, heurística, comprometedora, dialéctica y abierta al diálogo. No hay duda de que su pensamiento filosófico tendrá, en el futuro próximo, más relevancia de la que hasta el presente ha tenido.

A.M.U.R.

CASTAÑEDA, Felipe: *Aproximación a la Gramática filosófica de Ludwig Wittgenstein*

Dice Anthony Kenny en su libro sobre Wittgenstein: " *La Philosophische Grammatik* es, con mucho, la obra más extensa de Wittgenstein. Su primera parte titulada 'La proposición y su sentido' es casi tan larga como, y cubre parte de los temas de las *Philosophische Untersuchungen*. La segunda parte, 'Sobre lógica y matemáticas', es casi tan larga y cubre parte de los temas de *Remarks on the Foundations of Mathematics*. La revisión final de la primera parte es tan contemporánea de y está muy relacionada en muchos aspectos con las notas en inglés que Wittgenstein dictó a sus alumnos en Cambridge durante el período lectivo 1933-34 y que circularon con el título de *The Blue Book*. Ocupa un lugar central en su pensamiento, ligando firmemente su primera con su última filosofía." (KENNY, A: *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 127.)

Curiosamente, a pesar de tratarse de una obra tan importante, fue solamente publicada en 1969 y, según parece, hasta el momento carecemos de una traducción al español. Estas consideraciones, más un interés personal por la obra de Wittgenstein motivaron la escogencia del tema de este trabajo: una introducción a la Primera Parte de la *Gramática*. Obviamente, la introducción a este texto no pretende ni aspira a ser más que eso, una introducción de alguien que intenta captar un cierto escrito, y que va poniendo sobre el papel de una manera más o menos presentable este introducirse. En otras palabras, este trabajo es algo así como el recuento más o menos ordenado de lo que se hizo con el fin de tratar de entender lo que Wittgenstein pudo haber pretendido decir en esta obra, o mejor dicho, en una parte de ella. Porque, si para algo escribió Wittgenstein no fue precisamente para divulgar. En el Prólogo de sus *Investigaciones Filosóficas* anota muy sabiamente lo siguiente: "No quisiera con mis escritos ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien tener pensamientos propios." (*I.F.*, p. 13s) Y la *Gramática* no escapa a este ambiente general. Efectivamente, no se trata ni de ahorrarle a otros el trabajo de pensar, ni de dar cuenta de un pensamiento acabado.

Es justamente este rasgo el que hace más difícil el acceso a un texto de esta naturaleza: no se trata de un pensamiento acabado, o mejor dicho, de la expresión de un planteamiento listo, sino de dar cuenta del proceso mismo de pensar. Creo, que si de alguna manera hubiera que describir la impresión que le causa a uno este texto en los primeros acercamientos, habría que decir que se trata de un monólogo con interrupciones.

En cuanto al contenido del trabajo, vale la pena aclarar que es muy cómodo reducir el pensamiento del llamado 'segundo Wittgenstein' a la frase recursiva del

significado como uso. Contra esta ingenua y muy poco seria reducción está enfocada gran parte de este trabajo. Es cierto que Wittgenstein planteó esta teoría, como también lo es que ni la frase recoge lo esencial de ésta, ni que es exclusiva de este pensador. Se intenta mostrar más bien a un Wittgenstein que combina convencionalismo con pragmatismo, relativismo, holismo, todo dentro de un análisis del lenguaje, viendo en éste tanto la fuente de problemas filosóficos como la de sus soluciones. De ahí que se haya insistido bastante en la definición de *regla* como justificación del convencionalismo, en la de *juego de lenguaje* y uso para el pragmatismo, en la de *familia* y *concepto* para el relativismo, en la de *significado* y *gramática* para el holismo.

Otro aspecto respecto al contenido que vale la pena mencionar, es el que tiene que ver con la preocupación metodológica de este filósofo en esta obra. Si bien el *Tractatus*, por poner un ejemplo, plantea a la filosofía como actividad y no como cuerpo teórico, el *Tractatus* mismo da cuenta de los resultados de esa actividad filosófica, pero habla muy poco, para no decir nada, sobre las pautas que guiaron esa actividad, sobre sus problemas de aplicación, etc... La *Gramática* es como la otra cara de la misma moneda. Prima la actividad filosófica misma. De ahí la continua preocupación metodológica, no sólo en relación con el ir indicando pautas, sino con el mostrar los caminos que se ha seguido y a lo que han llevado. Este trabajo se ha ocupado en lo posible de dar cuenta de este asunto. En este caso, la idea conductora fue la siguiente: el método filosófico, o el prospecto del mismo, debe estar diseñado en función de la solución de problemas filosóficos, de lo que se entiende por éstos. Lo anterior motivó que se aclarara en lo posible la definición de *problema filosófico*, *función del filósofo*...

Por lo tanto, y para concretar en algo los dos puntos anteriores, se podría decir que la teoría del significado como uso se desarrolla en la *Gramática* a partir de posiciones convencionalistas, pragmatistas, relativistas, holistas, con miras a la elaboración de un método que permita la solución de problemas filosóficos originados en el lenguaje.

Ahora bien, esta insistencia sobre el aspecto metodológico en este segundo Wittgenstein, ha servido no sólo para motivar escritos como los de este tipo, sino que de alguna manera ha permitido ver en este pensamiento algo así como la respuesta a una mera *preocupación higiénica*. La filosofía debe sanar, debe curar los problemas de sinsentido. Y esta idea se ha presentado igualmente para empobrecer en mayor o menor medida la riqueza inherente de estos planteamientos. Sobre este aspecto también ha querido, en lo posible, insistir este trabajo. Del instrumento metodológico que intenta diseñar Wittgenstein resultan diversas aplicaciones posibles, y no sólo la que tiene que ver con asuntos terapéuticos. Este trabajo considera que las ideas metodológicas de la *Gramática*, o por lo menos parte de ellas, sirven asimismo para el estudio general de cualquier lenguaje, para el análisis de sus supuestos, para el diseño de lenguajes alternativos, para el estudio que se desprenda de la concepción de cierto tema a partir de cierto lenguaje, para el análisis de textos, etc... Todas éstas son actividades muy relacionadas con la de tipo terapéutico, que en cierta medida la hacen posible o que se podrían desprender de ésta.

A.M.U.R.

GRANADOS, Juan Manuel, S.J. : *La psicología en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel*

La psicología es una ciencia que, aunque tiene un papel significativo dentro del sistema hegeliano, ha sido descuidada en el marco de las investigaciones que sobre este autor se han llevado a cabo. El presente trabajo monográfico es la exposición detallada de dicho tema dentro de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Es una guía de lectura y una ayuda para iniciarse en la lectura de la psicología hegeliana. Si bien se sigue muy de cerca la exposición del autor, se realiza una reflexión apropiada de ella.

El trabajo consta de tres partes. La primera es una introducción a la psicología de Hegel que pretende contextualizar dicho estudio frente a los estudios de psicología del momento. Allí se reseñan brevemente los estudios de Condillac y algunos aportes de la psicología empírica asociacionista; se presenta una noción somera de la crítica hecha por Hegel a la psicología racional y la crítica hegeliana al saber que se queda en la inmediatez. La segunda parte del trabajo es la reseña minuciosa de las facultades del espíritu que estudia Hegel en su psicología. En primera instancia se analizan las facultades que son determinaciones del espíritu teórico y después aquellas correspondientes al espíritu práctico. La tercera parte, concluye con unas consideraciones u aproximaciones a una interpretación sobre el lugar que ocupa la psicología en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y sobre la importancia del concepto de espíritu libre que Hegel tematiza al final de la sección del espíritu subjetivo.

Por último, vale la pena aclarar que la definición de espíritu que se adopta en el trabajo es la misma que Hegel maneja al final de la sección de la "Fenomenología" en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Si bien la definición de espíritu puede ser considerada como el punto nodal de la filosofía hegeliana, debido al carácter y al propósito de este trabajo, no se define aquí exhaustivamente. Espíritu se entiende pues como la unidad de conciencia y la autoconciencia, es decir, como la razón que en su actividad es en sí y para sí, que es inteligencia en su continuo movimiento de determinación.

A.M.U.R.

MARTINEZ RUIZ, Víctor, S.J.: *Fenomenología de la visión en Merleau-Ponty*

Este trabajo pretende hacer un recorrido fenomenológico a través de *El ojo y el espíritu* de Merleau-Ponty con el fin de abrir la exploración a la ontología de este autor. Así, busca introducirnos en su pensamiento del Ser desde la corporalidad, desde la visión.

La visión es para Merleau-Ponty más que un hecho filosófico. Es una actitud de mi mirada ante el mundo, nacida en un espacio previo al mundo mismo y a nuestros ojos. Para acercarnos a la comprensión de la visión que nos abre al Ser, se hace preciso recorrer los diferentes paisajes de sentido por los que Merleau-Ponty transita antes de llegar a su ontología. De tal manera, *presenciaremos* la articulación que nos lleva a considerar el cuerpo como correlato del mundo y a tomarlo como una expresión del Ser primigenio, origen de todo lo existente. *El ojo y el espíritu* permite asistir en plenitud a dicha articulación. Ubicarse en esta obra significa, pues, situarse en una posición privilegiada, ya que fue escrita veinte años después de *La fenomenología de la percepción* y tres años antes de su

muerte. Recoge entonces el resultado de la larga reflexión de Merleau-Ponty, lo cual permite, si no dar cuenta de la totalidad de su filosofía última, al menos un acceso a la comprensión de ella. Penetrar en ésta exigiría un estudio especial, una profundización de su obra ontológica por excelencia, *Visible e invisible*, y un manejo más depurado de algunos conceptos, condiciones todas que sobrepasan el límite de esta tesis.

Dentro de estas limitaciones, este trabajo se divide en cuatro capítulos. El primero sitúa el pensamiento de Merleau-Ponty frente a las ciencias. En el segundo se acude a la noción de cuerpo tal como la maneja este autor en la *La fenomenología de la percepción* para comprender así la nueva noción de cuerpo que se presenta en *El ojo y el espíritu*. En el tercero se da razón de la visión como modo privilegiado de acceder al Ser. En el último se expone el sentido que tiene para el autor de esta tesis *El ojo y el espíritu* y las huellas que esta obra ha dejado en él.

A.M.U.R.

RIBERO FUQUEN, Daniel: *La concepción moral del mundo en Hegel o la comprensión de la libertad como autonomía moral universal*

Esta monografía es un análisis detallado de la tercera figura del Espíritu, titulada "El Espíritu cierto de sí mismo. La moralidad", en sus subsecciones a- "La concepción moral del mundo" y b- "La deformación", de la obra *La fenomenología del Espíritu* de G.W.F. Hegel, en donde el autor plantea como nuevo 'hogar' de la auténtica libertad, individual e intersubjetiva, al pueblo alemán porque todo había sido mejorado por la reforma protestante. Pero, ¿en qué sentido profundiza la idea y la práctica de la libertad? ¿Representa ella una solución al problema de la unión moral del género humano?

Para Hegel, todo el problema de la unión moral del género humano se reduce al problema de la relación entre la libertad y la naturaleza, que en el caso del pueblo alemán se expresa como la autonomía moral universal de todo individuo, o la conducción de sus acciones por el puro deber ser, que implica: el realizar actos prescritos únicamente por el yo, la sujeción de los fines particulares a un fin universal y la organización y unidad teleológica de los diversos individuos.

Al aplicarle a esta figura del Espíritu el principio de la necesidad histórica que le permite considerarla como una dirección errada de origen necesario, el autor descubre sus limitaciones.

La primera de ellas consiste en que la armonía universal alcanzada por la autonomía moral no pasa de ser abstracta, por cuanto la relación que establece entre libertad y naturaleza es de absoluta indiferencia, con el agravante del predominio esencial de la primera sobre la segunda. Esto se debe a que la existencia de la conciencia moral no se demuestra, sino que se supone dada su efectividad práctica y, además, se le fija en el aislamiento frente a toda otra cosa al declararla independiente. Lo anterior conduce a la conciencia moral a realizar síntesis externas.

Frente a esta limitación, Hegel muestra que la autonomía moral conduce a una armonía universal concreta, demostrando, por una parte, su necesario devenir como el paso de concebir la relación libertad-naturaleza de su sentido meramente negativo de independencia a un sentido más positivo como autodeterminación y, por otra parte, descubriendo que el fundamento de esta síntesis es la unidad de la conciencia, que le permite identificarse con las cosas y distanciarse de ellas y, a la

vez, considerarlos como momentos de un movimiento, donde lo verdadero no es ninguno de los dos sino su movimiento.

Al analizar conceptualmente esta concepción moral del mundo aparece la segunda limitación: el formalismo y el dualismo, que le impiden armonizar sus momentos moralmente expresados en los dilemas virtud-felicidad, pureza-eficacia y obra universal-obra particular, teniéndolos que postular o situarlos en un continuo más allá. En el primer dilema, la unión que logra establecer es contingente porque considera el interés moral de manera empírica, como el que todo ocurra según su deseo y voluntad. En el segundo, el problema de la conciencia moral es que para hacerse real, es decir actuar, requiere aceptar una máxima subjetiva como máxima moral, lo que a todas luces contradice su propio principio de acción moral: actuar exclusivamente por el puro deber. Y en el tercero tampoco se resuelve la cuestión al insistir en que toda obra moral debe ser absoluta -universal- para que se tenga como tal, pero en la realidad toda obra sólo es un ejemplo del Bien supremo, es decir particular.

Sin embargo el autor anota que lo bueno de los postulados morales es que son sistemas teleológicos que ubican el deber ser en un mundo intelectual, permitiéndole a la conciencia moral concebirse como causa racional y activa e impidiéndole buscarse un fundamento externo. Además muestra que su objeto, el actuar moral, no sólo une efectivamente libertad y naturaleza, sino que este no es más que su creación.

Como consecuencia de la anterior limitación aparece la tercera: la autonomía moral no permite que los diversos actos de la voluntad, individual y social, armonicen y se sometan a un fundamento universal, tornándose la conciencia totalmente inactiva. Esto es deber porque:

1. Su fundamento es el principio de no contradicción, lo cual reduce el ámbito de la moral a la estrecha cuestión de la satisfacción o lesión del deber, pero además se llega a la conclusión contradictoria de cómo la acción moral es el fin absoluto, resulta que el fin absoluto es que la acción moral no se dé para nada, pues al realizarse se suprimiría a sí misma y toda acción moral sería superflua e innecesaria al estar ya actualizado el deber.

2. Su método es el continuo desplazamiento de la cuestión al infinito, con lo cual instaura el desgarramiento al interior del individuo y de la sociedad; se concibe rectilíneamente la moral reduciéndola al enfrentamiento entre el deber y la sensibilidad y, por último, se busca un fin que es imposible de concebir o precisar al no saberse cómo ha de ser tal armonía.

3. Su validez racional se determina por la distinción entre lo interno y lo externo, dándole primacía al fuero interno, con lo cual enfrenta de manera irreconciliable los libres arbitrios entre sí y a la universalidad de la libertad con la particularidad del libre arbitrio. En ambos casos tiene como consecuencia el afirmar implícitamente que la vida social es imposible sin la coerción.

Ante estas contradicciones que le impiden actualizarse, a la conciencia moral sólo le resta renunciar a su representación como puro deber para volverse a la certeza de sí misma como lo plenamente válido en su contingencia, o como la conciencia inmediata de nuestro deber, y a sus actos cumplir la condición formal de actuar siempre de acuerdo con la mejor *convicción* que tenga de su deber, o seguir la máxima *actúa según tu conciencia*.

En conclusión, la propuesta moral de Hegel, desde la cual critica esta concepción moral del mundo y hacia la que apunta, es establecer como criterios a la totalidad de las determinaciones sociales de una época histórica y a concebir al hombre como portador del Espíritu de su época. Esto le permitiría al individuo

tomar conciencia de su universalidad en su particularidad, tomar conciencia de su libertad al transformar conscientemente sus impulsos naturales, concebirse en una serie de relaciones que necesita articular con ese todo organizado que es la moralidad concreta y tener como principio de la acción la ley moral, en cuanto dirección permanente de una conducta.

Daniel Ribero Fuquen

RODRIGUEZ BRAVO, Gilberto : *En torno al problema de la alienación en Karl Marx.*

Este trabajo se ocupa del problema de la alienación tal como la aborda Karl Marx en sus obras, especialmente en los *Manuscritos*, con el fin de explicitar las dimensiones del problema y las categorías propias con las que es analizada la realidad del trabajo humano.

El primer capítulo presenta, a modo de antesala, los giros que adopta el concepto de alienación en Hegel y en Feuerbach, no sin introducir los principales puntos de vista críticos formulados por el propio Marx. El segundo capítulo ubica la concepción marxista del hombre y del trabajo. El tercer capítulo acude a los fundamentos teóricos de la alienación desarrollados por Marx en los temas del trabajo enajenado, la alienación religiosa y la ideología. El último capítulo recoge la consideración que suministra el pensamiento de Herbert Marcuse respecto del problema de la alienación, donde revela el profundo sentido filosófico que tiene el giro adoptado por el pensamiento de Marx. Finalmente, se presentan algunas consideraciones a modo de conclusión

Gilberto Rodríguez Bravo

SANCHEZ, Rubén: *Un Discurso sobre unos discursos: La arqueología foucaultina como práctica historiadora ejercitada en la senda de la genealogía nietzscheana.*

Interpretar a Nietzsche: ésta es una de las especificidades que posee la filosofía de Michel Foucault. Esta labor es realizada a partir de una lectura de los textos de Nietzsche que rebasa las pretensiones de una exégesis textual o una conceptualización y que, en cambio, ejercita el pensar en el espacio abierto por el trabajo genealógico. Foucault retoma este trabajo, no a la manera de un método fijo que se aplica sino como una aguda mirada diferenciadora que abre el pensar a perspectivas variadas e inagotables.

La genealogía nietzscheana, como actividad del pensar que desvirtúa las pretensiones historicistas decimonónicas, es interpretada por Foucault en el sentido antes mencionado a fin de desarrollar un propio trabajo genealógico en discursos tales como el de las ciencias humanas, el tratamiento clínico carcelario o los comportamientos mentales o sexuales. Sin embargo, tal desarrollo sólo será posible en la medida en que el saber sea recorrido en términos que lo hagan formulable para la actividad genealógica.

Ello permite hablar de un punto de partida para Foucault en su pretensión genealógica, punto de partida que no es un germen originario sino el esbozo de un primer conjunto de herramientas con base a los cuales Foucault construirá "un

pensar de otro modo". Dicho punto de partida se encuentra en la arqueología del saber (es decir , todo el conjunto de escritos que culminan con la publicación de *La arqueología del saber* en 1969), entendida como esbozo de una práctica historiadora que se halle libre del tema de la sujeción trascendental y ponga de presente el carácter del saber como régimen que determina instancias que usualmente han sido vistas como anteriores y originarias con respecto a él. Esto permitirá a Foucault desvirtuar la práctica historiadora que busca afirmar nuestra identidad como síntesis y construir, simultáneamente, una práctica historiadora que desenmascare nuestra identidad como diferencia que sólo es describable desde sus límites.

La filosofía de Foucault aparece entonces como quehacer siempre abierto a nuestras posibilidades y en permanente construcción. Y la arqueología, más específicamente hablando, como herramienta en la historia de la génesis del sujeto: pretensión clave de la filosofía de Foucault.

Rubén Sánchez

SERRANO LOPEZ, Adriana María: *La vida como obra de arte en las Cartas sobre la educación estética del hombre de Federico Schiller*

"Toda su magia descansa en su misterio: si suprimiéramos la necesaria unidad de sus elementos, desaparece también su esencia."

Con esta frase sobre la naturaleza de la belleza se cierra la primera carta del escrito *Cartas sobre la educación estética del hombre* del dramaturgo, poeta y filósofo alemán, Federico Schiller. Nos proponemos en esta monografía hacer un análisis filosófico de esta obra, un minucioso y delicado seguimiento del proceso como un todo, para mostrar en él "la necesaria unidad de los elementos" conformando su esencia, el "misterio" en el que descansa su poder, su "magia". Ya que consideramos que esta obra es el escrito fundamental y que expresa de manera más apropiada la clave básica de explicación del pensar filosófico de Schiller, nos proponemos, por medio de nuestra actividad analítica, revelar su unidad, profundidad y contundencia. Tal es el objetivo de este trabajo.

Sin embargo, marcar un objetivo, una meta, implica simultáneamente abandonar todas las restantes. En consecuencia, y en aras de la unidad del texto, fue preciso renunciar al estudio de la relación y desarrollo del pensamiento de Schiller a lo largo de toda su obra, tanto en las vertientes teóricas e históricas de su actividad, como en su creación poética y dramática. También nos vimos obligados a pasar de largo ante las relaciones del pensar de Schiller con los sucesos histórico-políticos de su época, con interlocutores filosóficos y artísticos, sus coétnicos: Kant, Hegel, Fichte, Roussaeu, Goethe, por mencionar algunos. En nombre de tal unidad también debimos dejar de lado el estudio de la dimensión teológica-cristiana del pensamiento de Schiller y, muy especialmente y contra mi voluntad, la relación tripartita con el misterio cristiano de la Santísima Trinidad.

Ahora bien, porque el fin al que nos dirigimos es el de revelar la unidad del texto, ello no podría hacerse más que en un cuidadoso y paciente seguimiento de los pasos que él mismo elabora. Es decir, en una paráfrasis reflexiva que vaya recuperando, al tiempo que se avanza con el escrito, el significado general de cada paso. Este texto, como investigación filosófica que es, consigue su objetivo sólo por el ejercicio que conlleva. Por tanto, la unidad y efectividad de este texto sólo

podrá hacérsenos presente si lo tomamos como experiencias, si lo efectuamos. La justificación de este análisis experimental puede tomarse del escrito mismo. Schiller escribe su obra a la maera de una serie de cartas personales. Estas cartas requieren de un lector activo, un interlocutor, más aún si se tiene en cuenta que la búsqueda primordial de estas cartas es la belleza.

El hombre que emprende la búsqueda de la belleza ha de poseer un corazón capaz de sentir todo el poder de lo bello y ponerlo en práctica. Debe ser, en últimas, un hombre proporcionalmente constituido en su ser, un hombre de carácter similar al objeto que busca: debe ser un hombre bello. La causa de tan elevada exigencia se debe a que puesto que la investigación estética es una experiencia, el resultado estará necesariamente afectado por la manera de ser de quien investiga.

Expliquemos un poco este punto. En cuanto se refiere a la belleza, se sobreentiende en ella una determinada experiencia personal, un sentimiento que ella produce. No podemos imaginar que una cosa sea bella sólo por su constitución exterior, sin que genere a su vez una cierta actividad del pensamiento, por la que surge, en el sujeto, el sentimiento y la emoción que reconoce la cosa como bella. Por tanto, no puede comprenderse una investigación sobre lo bello como un recorrido netamente exterior sin que implique una vuelta sobre el sentimiento, a cuya dimensión sólo tiene acceso el individuo en su íntimo sentir, en su ser propio. Luego, la investigación estética, por su naturaleza, exige el acto introspectivo, "el trato continuado consigo mismo". Es claro a partir de ésto, que para que la búsqueda dé con la belleza, el sujeto que la lleva a cabo ha de ser un hombre bello.

Por otro lado, puesto que lo que buscamos en el escrito de Schiller es la unidad de acción a través del análisis del proceso, también este sub-texto de la experiencia principal tiene exigencias propias. Por una parte, aquellas que se desprenden directamente de la actividad que debe realizarse, a saber, una suficiente capacidad analítica y un agudo pensamiento racional. De otra, lo que Schiller llama "la libertad de espíritu", entendida ésta como la capacidad de obedecer siempre y sólo a la ley brotada del espíritu y éste como la dimensión del individuo que no es causada físicamente.

En otras palabras, el espíritu de quien se inicia en la investigación estética ha de ser libre porque así lo exige el ojeeto de investigación: lo bello. Pero además, es necesaria la libertad de espíritu porque sólo por una permanencia del sujeto que sigue la investigación de sí mismo -como unidad de acción que se obedece en una ley permanente- puede sostenerse éste, a pesar de estar involucrado en la actividad, más allá de ella. Y sólo tal distancia permite al sujeto ser simultáneamente espectador y actor de la experiencia, descubriendo en aquello que él vive la cosa y manera de esta vivencia. Y ello nos trae a la mete la imagen de un juego escénico. En efecto, es en el drama donde se es simultáneamente aquél que vive la acción y aquél que la reconoce. Es esto lo que pide Schiller que hagamos en la investigación estética y es esto lo que queremos hacer con ella.

Adriana María Serrano

VALENZUELA PEREZ, Wilson A.: *La hipótesis corpuscular y la teoría del conocimiento en Locke*

El pensamiento de Locke puede ser abordado desde diversas perspectivas; en el presente trabajo, se enfatizará en su asunción de la hipótesis corpuscular y en las implicaciones de esta concepción fiscalista del mundo en la formulación de una teoría del conocimiento, que establezca los límites entre la probabilidad y el conocimiento cierto, "con el fin de regular nuestro asentimiento y moderar nuestras persuasiones".

Dado que la constitución real de los cuerpos consiste en partículas diminutas de materia, inobservables, la mayor parte de las ideas complejas referidas a las sustancias materiales -en tanto pretenden representar la naturaleza interna de los cuerpos- sirven sólo para formular proposiciones hipotéticas o conjeturales, pero no para fundar un conocimiento cierto. Puesto que no tenemos unos sentidos lo suficientemente penetrantes para descubrir la naturaleza real interna de las cosas, sólo es posible esperar que los resultados de una investigación, relacionada con la sustancia material, sean verosímiles y susceptibles de una comprensión cada vez más adecuada; comprensión, si se quiere, más compleja que la anterior, pero sin pretensiones de certidumbre absoluta, reservada únicamente para las relaciones entre ideas abstractas, que no pretenden representar otra cosa que a sí mismas.

Como las ideas no son un producto espontáneo en la mente de quien las propone, sino el resultado de la historia personal del autor y de la historia universal del momento, en el primer capítulo se ubica al pensador inglés en el panorama intelectual de su siglo, para poder enmarcar en un tiempo y en un espacio la vida y obra de un hombre dedicado al estudio de la filosofía. El segundo capítulo se centra en la hipótesis corpuscular de Boyle. Es decir, se hace una exposición del corpuscularismo en Boyle para mostrar que es la misma asumida por Locke en el *Ensayo*, en sus principios fundamentales, como la más adecuada para una explicación de la naturaleza real de la materia. A partir de ella, fundamenta sus reflexiones sobre las cualidades de los cuerpos y el papel que juegan en la producción de las ideas y, por tanto, en el conocimiento. El objeto del tercer capítulo es determinar, además de la naturaleza del conocimiento en Locke, los grados de certeza a que dicho conocimiento puede aspirar. Se centra la atención en el tercer grado, aquél que se refiere al conocimiento sensible. Puesto que la certeza que se obtiene de la consideración de nuestras propias ideas va más allá de la mera fantasía, la realidad del conocimiento radica en que las ideas que lo estructuran están de acuerdo con las cosas mismas, o que éstas tienen posibilidad de existir conforme a ellas.

En el último capítulo se arguye en favor de la imposibilidad de descubrir verdades generales e indubitables en relación con las sustancias materiales. El conocimiento cierto, absoluto y universal resulta de la relación entre ideas que sólo pretenden representarse a sí mismas. Las ideas complejas de sustancia, en tanto colección de ideas simples, no pueden proveer conocimiento claro y seguro. En ausencia de éste, el hombre recurre a la facultad por la cual se inclina a aceptar una proposición como probablemente cierta, aunque no tenga las pruebas demostrativas para ello: el juicio. Para que el postulado del conocimiento absoluto se cumpla, en relación con las sustancias materiales, sería preciso aprehender la naturaleza interna de la cosa. Las proposiciones con respecto a las ciencias naturales se refiere a sustancias materiales, cuya estructura interna escapa al escrutinio de la experiencia humana. Un conocimiento universal de la naturaleza

es prácticamente imposible y Locke duda mucho de que llegue a estar al alcance del hombre.

A.M.U.R.