

## TRABAJOS DE GRADO

BARBOSA MORENO, Reinaldo: *La acción humana: Intención-expresión.*

El núcleo de este trabajo de grado es la relación que se puede establecer en la obra de Paul Ricoeur entre la descripción eidética y la semántica de la acción. El proyecto filosófico del autor francés se inaugura con su libro sobre la Voluntad, titulado *Lo voluntario y lo involuntario*. En esta obra el eje metódico es la descripción de estilo husserliano de las estructuras intencionales del *cogito* práctico y afectivo. Esta comprensión recíproca de lo voluntario y lo involuntario permite acceder a una experiencia integral del *cogito* hasta los confines de la afectividad más confusa, experiencia que engloba tanto el yo deseo, el yo puedo, el yo me oriento, como de manera general la existencia del cuerpo.

La descripción fenomenológica del decidir abarca por igual el "yo decido", "Yo actúo", "yo consiento". Lo que yo decido es el proyecto que yo formo y contiene la dirección de la acción; lo que yo debo hacer de acuerdo con mis posibilidades. La reducción fenomenológica restituye el sentido de la conciencia. Y es precisamente este núcleo de sentido de las acciones intencionales el que nos permite acceder a la semántica de la acción.

La "red conceptual de la acción" (acción, intención, fin, razón de actuar, preferencia, elección, etc.) viene a asumir la herencia de la descripción eidética, pero a su vez se organizará en el nivel más complejo de los enunciados proposicionales de acción, especialmente de los performativos de la tradición anglosajona.

Tanto la descripción eidética como el análisis proposicional tienen un límite: el Cuerpo propio. La presencia del cuerpo propio no solo limita estos dos momentos (eidético-semántico) de la fenomenología de la voluntad, sino también los legitima en el campo que le es propio, asegurando así la fecundidad reflexiva de esta "decisión" metodológica.

J.R.A.

CHIROLLA OSPINA, Gustavo Adolfo: *Lo absolutamente infinito como potencia en Spinoza. Un ensayo sobre la primera parte de la Etica.*

Para pensar el tema de la potencia en Spinoza hay que dejarse arrastrar por su potencia de pensar, atreverse a seguirlo incluso a altas velocidades. Nunca una geometría tuvo tanto movimiento como en la *Etica*. ¿Será porque se trata de una geometría de lo real?

¿Pero es que lo real es lo que es? Primer axioma de la *Etica*, y ya tenemos el "universo": todo lo que es, o es en-sí, o sea, es sustancia, o es en otra cosa, o sea es modo. Y, desde luego, esa otra cosa en la que los modos son tienen que ser sustancia. En este trabajo se trata de mostrar que todo lo real es potencia. Para ello se dan los siguientes pasos:

1. Seguimos los escolios de la *Etica* hasta alcanzar la idea de Dios como la sustancia absolutamente infinita. Lo que no quiere decir que Dios sea lo inmensamente grande, sino que está constituido por una heterogeneidad absoluta. El concepto de heterogeneidad es trabajado a partir del concepto de atributo, y por éste se entiende una "forma de ser" de la sustancia que le es constitutiva y que expresa sin ningún límite, desde su misma "forma de ser", la esencia de la sustancia. Los atributos son infinitos en su género, esto es, son entidades constituyentes e irreductibles. Dios es la sustancia plenamente constituida por tales entidades. La palabra "Dios" designa la heterogeneidad absoluta, el ser que comprende las diversas realidades irreductibles, fuera del cual es imposible concebir algún atributo. Dado que los atributos no pueden limitarse entre sí, entonces podemos atribuirle todos los que son a una misma sustancia. "Absoluto" no significa pues un número infinito de atributos, sino la compatibilidad de todos los que son en una única sustancia. En Dios se da la compatibilidad de las diferencias, la afirmación de las diferencias puras, sin que haya necesidad de una dimensión suplementaria que las identifique. "Dios" es sólo un nombre para hablar de la pluralidad real, que bien es reemplazable por el de naturaleza (DEUS SIVE NATURA).
2. Una vez hemos arribado a este punto, el texto se bifurca hacia la existencia y hacia la actividad de la sustancia absoluta. Lo que es absolutamente infinito tiene, en virtud de su esencia, una potencia absoluta de existir y por eso existe necesariamente (E, I, 11 esc.). En virtud de esa misma esencia, Dios actúa, y de su infinita naturaleza se siguen infinitas cosas de infinitos modos. La esencia divina es una causa en acto: todo lo que está en su poder se produce necesariamente, y en esto consiste su potencia absoluta de actuar (E, I, 16 prop.).
3. Sin embargo, nos encontramos después ante una confluencia: comprender la absoluta heterogeneidad de la que Dios está constituido significa comprender la unidad de sentido entre su existencia y su actividad. "En el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse que es causa de toda las cosas" (E, I, 25 esc.).

Todo lo que es, ya sea sustancia o modo, es potencia. Este trabajo intenta mostrar que la sustancia absolutamente infinita, fuera de la cual no se puede concebir ninguna otra, es potencia; y que las modificaciones de esta sustancia son también potencia; en suma, que la potencia de actuar de Dios es inmanente. Las modificaciones, al estar comprendidas en la esencia de Dios (todo lo que es, es en Dios), están ligadas

íntimamente con aquello que es su causa; lo que no es en-sí, sino que es en otra cosa, es efecto de aquello en lo que es. Lo que es causa y lo que es efecto no poseen naturalezas distintas ni separadas. Según esto, la esencia de una modificación expresa la esencia de la sustancia en virtud de aquello que de esta causa tiene.

En Spinoza potencia no es posibilidad. Se dice que Dios es potencia en cuanto posee una esencia activa, es decir, todo lo que es en él se produce necesariamente (eterna actualidad). La esencia de algo es potencia si es una causa en acto.

Aquello que está comprendido en la esencia absolutamente infinita de Dios y que se produce en razón de su actualidad debe a su vez ser causa, pues las modificaciones expresan la esencia de la sustancia, a ellas les corresponde como efectos cierta realidad de la causa. Los modos de la sustancia infinita son modificaciones de su potencia absoluta: potencialidades. En conclusión, de todo lo que es se sigue necesariamente algún efecto, todo lo que es es causa, una esencia que actúa de alguna manera, un grado de potencia (E, I, 36 prop.). La diferencia entre la sustancia y los modos en la manera de ser causa está en que los modos no son causa de sí. La esencia del modo no implica su existencia, lo que sólo ocurre para la sustancia, dado que es absolutamente infinita.

Dios es causa de sí, existe, en la misma medida en que actúa, en que es causa de todas las cosas que son en él. Una vez hemos concebido la absoluta heterogeneidad que lo constituye, lo concebimos como esencia en plena actualidad, actualidad que implica la actualidad de todo lo que es. Dios es una absoluta infinitud en acto.

La *Ética* como texto teje el infinito. A medida que se articulan los conceptos se va conociendo el orden de las cosas, la infinita red de causas, de intensidades o potencialidades; y mientras más se conoce la textura de la Naturaleza, más se conoce su esencia, la eterna potencia infinita. La *Ética* es la potencia de pensar en acto.

G.A.C.O.

CIFUENTES QUIÑONES, Luis Antonio: *Génesis del concepto mediante la destrucción del concepto de sustancia en la primera parte de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel.*

Este trabajo se propone hacer un examen detallado de la primera sección de la *Fenomenología del Espíritu*. Para ello nos hemos valido de la tesis que plantea Hypplite, según la cual la sección "Conciencia" describe la génesis del concepto absoluto.

Esta sección, que se nos presenta como la puerta de entrada a la *Fenomenología*, está marcada por una propedéutica que saca la conciencia ingenua de sus actitudes limitadas y le enseña a pensar especulativamente. Su punto de llegada será la Autoconciencia, con la cual "entramos en el reino propio de la verdad".

De acuerdo con esto, habría que buscar un común denominador de las tres figuras que componen dicha sección, pues a partir de él se haría más fácil la comprensión global del texto; él nos permitiría integrar dentro del análisis algunos elementos adquiridos dentro de la formación filosófica.

A ese común denominador lo llamamos sustancialización. La ley general de la Conciencia es la que coloca lo verdadero como objeto, o considera lo sustancial como lo verdadero. El proceso que describe esta sección es una *superación* de esto sustancial. En ello hemos visto una génesis del concepto absoluto. De manera pues que, al final de la Conciencia, lo sustancial ya no está simplemente opuesto a la conciencia, sino que en el transcurso de la experiencia lo verdadero demuestra ser concepto absoluto, o tiene la forma de ser del sujeto.

El trabajo, por tanto, tenía que ser dividido en tres capítulos, que correspondieran a las tres etapas de la sección (tres figuras). En el primero, se describe el proceso gradual en el que lo verdadero inicial, el "esto" sensible, se transforma en una sustancia de accidentes. En ella se sigue, paso a paso, la refutación de la actitud de la conciencia que cree que lo inmediatamente sensible es lo verdadero.

El segundo capítulo hace un examen de la sustancia de accidentes. Esta ha sido colocada como objeto por una conciencia que no puede reunir las distintas determinaciones del objeto en un solo pensamiento de él. Al hacer el examen de una tal actitud hemos traído, a manera de paralelo, la crítica de los empiristas al concepto de sustancia. Con este elemento crítico, podemos ver cómo la percepción es refutada por su incapacidad de ver las verdaderas relaciones intrínsecas de las cosas y captar lo sensible como superado.

Por último, el tercer capítulo se dedica a examinar lo que significa tener por objeto de la conciencia el interior vacío incognoscible. A partir de éste, se llega a una verdad en la que lo sustancial no está simplemente opuesto a la conciencia como objeto, sino que el proceso de decantación de la experiencia ha ido demostrando cómo eso sustancial tiene la forma de ser del sujeto. El entendimiento tiene que percibir el interior, que tiene un dinamismo interno, a través de la mediación del fenómeno, preguntándose por las leyes que gobiernan este último. Tal actitud es superada refutando todo intento de colocar lo interior como más allá de la conciencia sin ver en él al fenómeno como fenómeno. Con ello se demuestra el paso de la representación al concepto, es decir, al "concepto absoluto de la distinción como distinción interna". Este concepto absoluto se hace presente al final como vida universal. Toda la experiencia de la conciencia resulta, así, un esfuerzo por pensar el ser de la vida.

La parte final del trabajo es una conclusión que recoge los principales elementos estructurales y conceptuales surgidos en él, para demostrar la génesis del concepto y el examen de la representación, que ello trae aparejado. Queda así, al término del examen, abierta la puerta de entrada a la Filosofía; esta puerta es la *vida*.

"Un día desperté y vi que ya nada era lo mismo, parecía como si de repente hubiese penetrado en el profundo abismo de lo real".

L.A.C.Q.

CONFORTIROJAS, Julia Yolanda: *Debate platónico en torno a la concepción de ciencia.*

Muchos siglos después de Platón, la pregunta por la ciencia sigue vigente. Nuestra cultura ha reconocido la ciencia como una de sus más excelentes actividades y quiere hacer la reflexión sobre ella misma de un modo científico.

El quehacer científico es inherente a la sociedad. Sin embargo, la concepción sobre la ciencia se ha desarrollado en diversas épocas en forma distinta. Después de la revolución copernicana en el siglo XVII, se inicia una nueva práctica científica guiada por un interés técnico, conocer para dominar la naturaleza; la ciencia se constituye, entonces, en la explicación objetiva de la realidad por relaciones causales entre los objetos.

A partir del siglo XIX, se desarrolla el positivismo. Con él, y con el dominio de las ciencias naturales, se pretende regir el dominio de las ciencias sociales; porque la ciencia ya está constituida y no tiene sentido preguntar por lo que es Ciencia. Y éste es precisamente el gran legado de Platón: reivindicar la importancia de la pregunta por la ciencia, pues dar por admitido lo que ella es lleva a inadecuadas concepciones de la ciencia.

Que sea Platón el guía en esta reflexión obedece a que es el filósofo griego que inicia realmente en Occidente la búsqueda de la naturaleza del conocimiento y, en concreto, de la naturaleza de la ciencia.

Este solo hecho, ser el primero y el más original, es razón suficiente, pues toda la tradición de Occidente, de una u otra forma, está en relación con Platón, bien sea aceptándolo o asumiendo una actitud crítica frente a la innegable genialidad de su pensamiento.

El propósito de este debate es el de investigar la concepción platónica de la ciencia, movidos por un interés filosófico: comprender el pensamiento platónico en torno a la naturaleza del conocimiento y a la manera posible de llegar a él.

El camino recorrido en la investigación cubre tres momentos, que, si bien no agotan todas las inquietudes posibles, sí hacen manifiesta la riqueza del pensamiento platónico, que exige de sus interlocutores (lectores) una continua e imperecedera búsqueda.

El primer paso en la reflexión lo constituye el "Camino Socrático a la Ciencia", pues, al emprender el estudio en torno a la concepción de ciencia en Platón, descubrimos que la mayéutica aprendida de Sócrates podría ser el camino por el cual el alma accede a la ciencia. No sólo es el método útil, sino la manera adecuada, porque la ciencia se halla en el alma. Y es el mismo Platón quien nos lo advierte al inicio de su diálogo acerca de la ciencia, el *Teeteto*: "Tratemos de liberarle con nuestra arte mayéutica de la concepción de ciencia que lleva adentro". Es ésta la razón para que nos dediquemos a investigar la aplicación del método mayéutico en el *Menón*, en el cual se descubre una magistral ejecución socrática de la mayéutica. Aun cuando el interés principal del diálogo es la pregunta por la virtud, éste, en su desarrollo, descubre las condiciones necesarias que ha de poseer el alma para emprender el camino del conocimiento.

Un segundo momento dentro de la reflexión lo constituye "El examen de lo que no es ciencia", para el cual hemos tomado el *Teeteto* como punto central de referencia a partir del cual elaboramos un análisis en torno a las tres definiciones que de la Ciencia va presentando Teeteto, y en torno al por qué Sócrates, tras someter a examen cada una de ellas, le reitera de nuevo la pregunta: ¿Qué es la Ciencia? En el desarrollo de la reflexión se pone de manifiesto el rigor del proceso dialéctico seguido por Platón en su examen de lo que es la Ciencia, caso en el cual ya habremos adelantado un paso, y no pequeño por cierto, en el camino recorrido en la investigación. El *Teeteto* culmina con el reconocimiento de que la Ciencia no es ni sensación, ni opinión, ni tampoco opinión verdadera acompañada de razón; este resultado, aparentemente negativo, es, sin embargo, de gran valor porque nos proporciona argumentos poderosos para vislumbrar el horizonte en el cual Platón presenta sus postulados acerca de la Ciencia.

Este horizonte es el que examinamos en el tercer capítulo, "En el horizonte de la Ciencia", y en el cual tomamos como punto de referencia el final del libro VI (Simil de la línea) y el libro VII de *La República*, que representan, en el pensamiento platónico, una aproximación al problema y con lo cual termina la presentación de este trabajo.

Termina aquí nuestra reflexión, porque, en efecto, para Platón, más que una definición de ciencia, lo que podemos tener es una aproximación. Y porque "si así fuese, podrías contemplar no la imagen de lo que decimos sino la verdad...".

Al término del trabajo, queda al descubierto que es el alma (en cuanto es esencialmente inteligencia y razón) el único órgano que posee la facultad de conocer, de hacer ciencia. En orden a la formación del alma se erige la concepción de educación platónica. Tal formación contempla necesariamente el estudio de la geometría, la matemática, porque en su ejercicio el alma se sustrae del ámbito de lo mudable, del devenir que impera a nivel de lo sensible, de lo opinable, en el que no es posible el auténtico conocimiento.

El conocimiento no es sinónimo de sentir, de percibir la multiplicidad pura del mundo fenoménico, sino que se accede a él justamente cuando el alma se sustrae de este ámbito hacia el nivel superior de lo real, hacia la región de lo eterno e inmutable que tiene por objeto el ser. Y en esta consideración que por sí misma hace el alma de los objetos en sí mismos es donde reside el concepto platónico de ciencia. Por esta razón Platón polemiza con lo que se considera generalmente como ciencia en su época: a saber, las matemáticas. Sin embargo, ello no es porque no las considere científicas, sino porque no son la ciencia como tal, si bien el poder que les confiere es enorme: "por ellas puede elevarse la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres".

El mérito de Platón consistió en mantener la pregunta, en aplicarla aún en aquello que había logrado. Y sólo así podía, por una parte, inquietar al alma humana de modo que persistiera en la búsqueda y, por la otra, aclarar la actitud y el horizonte en que debe moverse la investigación científica; en un horizonte de realidades eternas, en una búsqueda indeclinable de lo "en sí". Búsqueda en la que el alma humana va alcanzando su mayor perfección, porque su objeto es el más noble de cuantos existen. Esto acusa necesariamente una actitud frente a la ciencia, ya que la pregunta y el quehacer científico contienen en sí mismos una exigencia ética.

CRUZ GONZALEZ, Jorge Iván: *La perspectiva de una nueva aurora en Federico Nietzsche*.

La dificultad de introducir una crítica fundada en la dirección de Nietzsche tiene su origen, además, en el método con que investiga la realidad cristiana: el análisis genealógico. Si ya el acceso a la experiencia fundamental desde la que Nietzsche se expresa no es fácil, el desarrollo del análisis genealógico hace más peligrosa todavía una crítica que se sitúe en el terreno de los contenidos o en el de la verdad. En este sentido, aún cuando muchas acusaciones hechas contra el cristianismo parezcan muy pasadas de moda y anticuadas, la interrogación que plantea un texto capital, como el último párrafo de la *Genealogía de la Moral*, conserva una permanente actualidad: ¿Qué busca exactamente la voluntad cuando busca un sentido, sea cual sea?

Es así mismo la genealogía, es decir, el análisis de las estructuras de la voluntad en su relación con su propia historia, la que nos permite detectar la coherencia del pensamiento nietzscheano y juzgar el valor de sus análisis. Por no haberse referido a ella, muchas críticas reprochan a Nietzsche lo que éste atribuye precisamente a la voluntad reactiva, e incluso la posteridad nietzscheana, o la utilización posterior de ciertas tesis nietzscheanas, no puede distinguirse del pensamiento original sino recurriendo a la genealogía. Tal es el caso de Camus que, por no tener en cuenta el concepto de análisis genealógico, le lleva a atribuir a los fuertes las actitudes reactivas de los débiles.

La tesis muestra, en una primera instancia, que la lectura del pasado como algo todavía presente en nosotros, o del pasado en cuanto que ha sido el lugar en que ciertos hombres se adhirieron a una creencia, es un testimonio de la óptica precisa de Nietzsche por lo que se refiere al cristianismo. Si Nietzsche no hubiera pretendido más que la exhumación historicista de la creencia cristiana, se comprendería mal la sorprendente atención que su obra le dedica al cristianismo. Lejos de ser de importancia secundaria, la supervivencia del cristianismo constituye para Nietzsche un problema planteado cada vez con más fuerza, como lo testimonia la evolución de su obra. El retorno al origen se justifica en la medida en que da cuenta de la voluntad que anima a los creyentes y de lo que, en ella, desea todavía la fe.

En consecuencia, sólo la liberación de lo que envenena a la voluntad permitirá entrar en un porvenir realmente distinto, es decir, que no se limite a reinstaurar bajo otras formas una religión decadente. El estudio histórico de los orígenes cristianos no tiene otro sentido, en una perspectiva genealógica, que el descender al laboratorio actual en el que se fabrica el ideal que pueda señalarnos un camino distinto.

En segunda instancia, se sigue mostrando, como prosecución de lo anterior, que el privilegio de la situación presente consiste en que lo actual puede enriquecerse todavía con las riquezas religiosas del pasado, sintonizar con ciertos sentimientos en vías de desaparición y ensanchar, por tanto, el ecumenismo de su humanidad. Sería, pues, un error creer que "el filósofo del porvenir" se afirma en el desprecio del pasado y de su religión. Al contrario, debe penetrar esta tradición, releerla y reexaminarla, para comprender con qué veneno se ha intoxicado poco a poco la humanidad y también qué frutos, paradójicamente beneficiosos, ha sabido sacar la vida de la voluntad que la creó. Esto llevará a Nietzsche, después de un profundo análisis sobre el cristianismo en

confrontación con el presente, a llamarse viajero y a desarrollar este tema del viaje, especialmente el del viaje por mar, donde ningún camino está trazado y donde la señal más próxima se toma de las estrellas más lejanas. Al menos no existe ningún camino previo al recorrido que uno se trace. Ningún camino es posible, porque todo es vano: por haber sido supervalorado, el hombre se halla, en efecto, como un arco demasiado tenso, incapaz de responder a la movilización de energía que de nuevo se exige de él.

En tercera instancia, el trabajo presenta, al igual que Nietzsche a nivel hipotético, lo que sería el desarrollo de la educación de un hombre nuevo y diferente. Aquí pues radicará el sentido de la filosofía del futuro y, por ende, de la tarea del filósofo del porvenir. La educación del hombre que hay que hacer nacer debe tender al asentimiento y proceder de una apreciación activa de la realidad. Tarea de larga duración, que sólo puede emprenderse si el hombre ha rebasado el nihilismo pesimista y ha salido, fuera de aquella noche, a las nuevas auroras, esta educación postula el abandono de las doctrinas del fin de la existencia. En esta postulación, más allá de las apreciaciones despreciativas de la vida, el hombre descubrirá que la existencia no puede ser medida por ningún sentido, ni ordenada a ningún fin. Por lo tanto, que recurra a afirmarse tal como es: sin reservas ni cálculos avaros. Estar dispuesto a entrar en el "sin fin" de la existencia es también comenzar a sentir la sobreabundancia de la realidad: ésta no existe ni "en orden a", ni "en función de", ni "a partir de". Es lo que se justifica en y por su misma riqueza.

En esta medida Nietzsche deja entrever claramente que su objetivo no es una actitud filosófica pre-crítica, sino una actitud que, poniéndose como término el movimiento de la filosofía hacia el perspectivismo, sepa invitar a no hundirse en el escepticismo ni en el dogmatismo (aunque sea el del nihilismo). En un sentido positivo, su tarea consistirá en educar a querer lo que no ha sido querido en la historia más que excepcional y transitoriamente.

La tarea filosófica por excelencia, ¿no consistiría en ayudar pacientemente al hombre a abrirse a la afirmación, con la certeza de que el sí, siempre finito, corre siempre el riesgo de dejarse destruir por el no? Pero que nos haya recordado Nietzsche que realmente hoy, y a todos los niveles de lo real, no hay otra cuestión más importante que ésta es, a nuestro modo de ver, su aportación esencial a la creación de un mundo de libertad...

J.I.C.G.

FRANCO SERRANO, José Manuel: *Una reflexión filosófica a propósito del psicoanálisis: Lenguaje e Intersubjetividad.*

Mi trabajo de grado relaciona el psicoanálisis y la filosofía a partir del lenguaje y la intersubjetividad, temas comunes a ambas disciplinas.

Se trata de ver el aporte que el psicoanálisis, entendido como proceso hermenéutico, hace a una filosofía del sujeto. Con este fin realizó los siguientes pasos:

En el primer capítulo defino el estatuto epistemológico propio del psicoanálisis a partir de tres elementos:

- los criterios que determinan un hecho psicoanalítico: aquello que es narrado a otra persona, la realidad psíquica y aquellos que se recoge en la trama de un relato.
- el tipo de verdad que corresponde al “hecho” psicoanalítico: el decir verdadero, el campo de la comunicación intersubjetiva, la fantasía y el relato.
- la conexión que existe entre la verdad y los hechos, es decir, los medios de prueba del psicoanálisis: el sistema teórico freudiano, los procedimientos de interpretación del inconsciente, la mejoría del paciente y el relato.

Es claro que el psicoanálisis es un proceso hermenéutico, un mixto de sentido y fuerza. Los procesos explicativos —los medios de prueba— están al servicio de los procesos comprensivos.

En el segundo capítulo he agrupado los elementos anteriores en torno a dos grandes temas: Lenguaje e intersubjetividad. Se trata de una fenomenología del operar psicoanalítico.

De acuerdo con Alfred Lorenzer, el proceso psicoanalítico es típicamente hermenéutico: el comprender es punto de partida y punto de llegada. Los procesos explicativos están en función del comprender y no son independientes de éste.

En lo referente al lenguaje, el concepto de “comprensión lógica” nos introduce en la disyunción de la pregunta por el sentido y la pregunta por los hechos, clave para entender como opera el análisis. Seguidamente, hablo de la capacidad simbólica del individuo como el test para diferenciar una conducta sana de una “conducta clisé”.

A propósito de la intersubjetividad hablaré de la “comprensión escénica” como aquella que, basándose en la transferencia, es capaz de traspasar el umbral del inconsciente. La terapia analítica busca restablecer, conjuntamente, el lenguaje escondido y la praxis que va entretrejida con dicho lenguaje. La transferencia atestigua que la propia subjetividad se constituye y se “destruye” a partir de las relaciones con los demás sujetos.

El tercer capítulo recoge elementos de los dos anteriores, llevando las inquietudes psicoanalíticas al plano de la reflexión filosófica. Allí hago un análisis de los cuestionamientos e indicaciones que hace el psicoanálisis a una filosofía del sujeto.

En el apartado titulado “Poder Hablar” muestro cómo el psicoanálisis le recuerda a la Filosofía que es imposible pensar un sujeto al margen del lenguaje o ver a este último simplemente como un “medio” que el hombre se apropia para expresar vivencias previas a su uso.

En el apartado titulado “Poder Amar” retomo la constitución intersubjetiva del deseo —tema bandera del psicoanálisis— en una perspectiva hegeliana. Allí analizo la íntima relación que existe entre la interacción y el lenguaje.

Poder Hablar y Poder Amar: esta divisa del proyecto psicoanalítico que yo asumo, siguiendo a Ricoeur, en una “Hermenéutica del Yo Soy” no encuentra reposo si el

sujeto es un hacerse continuo, la reflexión es una acción que no se detiene: el espíritu absoluto es una exigencia, no un resultado ya dado. El esfuerzo por existir y el deseo de ser que nos constituyen se caracterizan por una insatisfacción continua.

J.M.F.S.

GARCIA MARTIN, Gabriel: *La apuesta de Pascal*.

"...Sí, pero hay que apostar. Esto no es voluntario, estáis embarcado. ¿Qué partido tomaréis? Veamos; puesto que hay qué escoger, consideremos qué es lo que os perjudica menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que arriesgar: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza (tiene) dos cosas que evitar: el error y la desgracia. Vuestra razón no resulta más perjudicada escogiendo lo uno o lo otro, ya que hay que escoger ineludiblemente. He aquí un punto resuelto. Pero, ¿y vuestra felicidad? Pensemos el pro y el contra de apostar cruz a que Dios existe. Consideremos los dos casos: si ganáis lo ganáis todo; y si perdéis no perdéis nada. Apostad por lo tanto sin vacilar a que existe". (Texto 451 (3), *Pensamientos* de Pascal).

Para Pascal el hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante, cuya capacidad de ser sabio puede medirse por la capacidad de estar solo en el pensar y en el trabajo.

Pensamos a través de la información proporcionada por dos fuentes: la razón y el corazón. El corazón es lo que hace consciente a Dios. Esto es la fe: que Dios se haga consciente al corazón y no a la razón. Esta es la lógica donde debe ser colocada la apuesta por Dios.

Pascal aduce las "razones del corazón" que exceden a la propia razón. Porque, si ésta falla, el corazón piadoso nos señala con seguridad el camino recto. La lógica del corazón es la lógica de la intuición y de los motivos que se sienten.

Con la apuesta lo que en realidad se asume es la trascendencia como una necesidad vital. En el hombre "caído", la existencia precede a la esencia, lo verdadero y primario en él es el singular y especialmente la realidad personal.

El yo que apuesta es ese que no tiene una naturaleza o esencia, sino que ha de realizarla y ha de decidirla por sí mismo.

Pascal asoma a la cima del ser desde su corazón, que, aunque no sea capaz de detectar, sí lo es de presentir. Por eso apuesta por lo oculto que es al mismo tiempo lo sentido que va a ganar.

La naturaleza al caer se convierte en libertad. Pascal apuesta por un proyecto: hacer coincidir su libertad con la voluntad divina, apostar porque mi libertad quede concretada en la coincidencia del orden de la voluntad divina.

La mejor manera que el hombre tiene de encontrarse a sí mismo es apostando que obedece a un proyecto. Es con el corazón que puede apostar por él. Apostar por un TU que done sentido a mi "yo", aunque ese TU no se deje captar como objeto.

La fe, en cuanto apuesta, es un compromiso con la trascendencia. De ahí que mirar al hombre y a la realidad desde la trascendencia es apostar por su sentido y vivirlo. Es examinar la esperanza y el miedo. Hay quien tiene miedo a que Dios exista y hay quien no puede vivir sin esa esperanza. Por eso: "Dime como vives y te comportas y te diré cómo has apostado".

J.G.V.V.

**GRAJALES HINCAPIE, César Augusto:** *Diálogo con Emmanuel Mounier en la defensa de la dignidad de la persona.*

Mi interés primordial en la obra y la persona misma de Emmanuel Mounier, y en particular mi interés por su reflexión antropológica, se funda en la búsqueda de un modo especial de estar presente en el mundo. Mounier, con su vida y con su obra, no define de modo absoluto ni un sistema de pensamiento ni una conducta única; aparece más bien en la línea de la "inspiración", de la "orientación", con su concepción del hombre como persona y en su misma práctica, en la que integra una tarea filosófica, política, religiosa, en el ejercicio de una reflexión pública.

Acoger ese interés vital, que me lanza a descubrir mi propia presencia en el mundo, mi posibilidad de un compromiso como hombre, como pensador, como educador, unido a los acontecimientos del país en el que vivimos, haciendo de ese interés un punto de encuentro con los otros y con nuestra realidad, ha sido el propósito fundamental de este trabajo. He buscado que sea posible ahora el diálogo con Mounier, con su obra. En ese sentido, una doble preocupación acompañó la elaboración del trabajo: por una parte, el esfuerzo por seguir con fidelidad la reflexión de Mounier sobre las estructuras de la existencia personal, pero, por la otra, a la vez "leer" sin rehusarme a pensar en la perspectiva abierta por el autor. Trascender el texto, dejarlo abierto, porque sólo así su lectura tiene algo que decirnos.

Para continuar esta presentación de mi trabajo, describiré brevemente el esquema del mismo. En el capítulo primero centro mi atención en la persona de Emmanuel Mounier, en su intención filosófica, guiada por los "acontecimientos" que acogió como problemas ante los que debía "situarse". La vida de Mounier se convierte así en una clave para la comprensión de su obra. El capítulo segundo es la presentación de la concepción antropológica de Mounier. Seguí aquí en detalle la primera parte de *El Personalismo*. El capítulo tercero, con el que concluye el trabajo, es una presentación del problema de los "derechos humanos" en América Latina (y en particular en Colombia) como clave de interpretación de la lectura de la obra citada. Este capítulo final es el fruto que he querido cosechar de todo el trabajo y, desde ese punto de vista, lo elaboré como conclusión.

Quisiera concluir esta presentación con unas palabras de Mounier, escritas en 1928 sobre la vida y obra de Maine de Biran, palabras que se podrían aplicar al propio Mounier: "Lo que da un valor inapreciable a su filosofía es que se confunde con su vida

interior. No se organiza en sistema, se desarrolla en el tiempo, siguiendo una línea vacilante, sinuosa, pero de dirección perseverante. Su mejor libro, el único, es su vida. Los otros no son más que jalones que señalan las etapas”.

C.A.G.H.

LOCANO, Fernando: *El estatuto epistemológico de la praxis política en Karl R. Popper.*

Como es sabido, el interés principal de Popper es la delimitación del conocimiento científico del no científico mediante la teoría de la falsación: toda teoría que no es falsable ni refutable no puede ser científica. En este sentido, no le interesa el origen mismo de la ciencia, sino su desarrollo, esto es, que la ciencia avanza mediante la eliminación progresiva del error, lo que la acerca cada vez más a la verdad, aunque nunca a la verdad absoluta y definitiva, sino a una verdad que permanece siempre abierta a la crítica. Es por esto que dice Popper que la ciencia posee siempre un carácter conjetural e hipotético que permite su desarrollo continuo y, al mismo tiempo, un carácter público que rechaza todo dogmatismo.

El interés primordial de la ciencia es la resolución de problemas. Toda teoría científica parte siempre de problemas y no de observaciones puras, como pretende la concepción induccionista de la ciencia; así, lo que busca cualquier teoría científica no es verificar las teorías sino sustituirlas por otras mejores.

Esta es, en líneas muy generales, la pretensión del primer capítulo de mi trabajo de grado en el cual, partiendo del proyecto del racionalismo crítico, intento mostrar el estatuto científico de una teoría, es decir, las condiciones mediante las cuales una teoría puede llegar a ser identificada como “teoría científica”.

Lo que piensa Popper de las ciencias naturales lo extrapola como paradigma normativo de las ciencias sociales; en estas últimas se trata de buscar la posibilidad de una sociedad cada vez más perfecta, más liberal y, por ende, más humana: Una Sociedad Abierta, que implica una apertura a la reforma gradual, a la eliminación de errores que conserva siempre la capacidad autocrítica propia del racionalismo, sin dejarse arrastrar por actitudes irracionistas o místicas que quitan al hombre su capacidad de actuar libre y críticamente.

La presentación de estas últimas teorías la hago en la segunda parte de mi trabajo, en la cual presento rápidamente los grandes argumentos del historicismo y recojo la crítica popperiana a dichos argumentos y a sus más relevantes representantes a lo largo de la historia de la filosofía; en este mismo capítulo recojo algunas tesis cercanas al pensamiento historicista (ingeniería social utópica, irracionismo y esencialismo), que no me detengo a explicar aquí por no ser el motivo prioritario de mi trabajo.

En el tercer capítulo, presento la fundamentación epistemológica de las ciencias sociales que realiza Popper y su concreción en la idea de una Sociedad Abierta, en la cual aparece la necesidad de una tecnología social que puede ser sometida a la crítica por una ingeniería de tipo gradual, que comprende al hombre como dueño de la historia

y que tiene su base científica en la información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales de acuerdo a nuestros deseos y propósitos.

Esta concepción de Sociedad Abierta parte de la concepción del hombre como fuente potencial de racionalidad: el individuo podrá siempre adoptar decisiones racionales, tendientes a una acción política racional.

Sólo el camino incierto, inestable y desconocido de la sociedad, en el que el hombre por la razón busca llegar a la libertad, el camino de la Sociedad Abierta, puede permitir al hombre seguir siendo humano y construir una sociedad realmente humana en la que se cuestiona la autoridad y se asumen responsabilidades frente a sí mismo y frente a los demás, en la que el hombre se siente responsable de sus elecciones y sabe que cualquier sentido que pueda tener la historia depende enteramente de él.

F.L.B.

REGO RAHAL, Paola Alexandra: *El lenguaje en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.*

Hans-Georg Gadamer es uno de los filósofos contemporáneos que más temor produce en su lector. Su primera lectura puede presentarse como incomprensible totalmente; y entonces comienza para el lector todo un trabajo hermenéutico que se inicia en la apreciación del estilo, tratando de entender la forma como escribe y aún quizás tratando de descubrir su intención; sin embargo, se presenta una total dificultad para comprender su forma de ordenar los temas y la búsqueda allí del sentido último al que se refiere. Pero, después de lograr captar que él mismo va proporcionando las herramientas para la interpretación de su texto, se convierte, en un abrir y cerrar de ojos, en el instrumento por medio del cual, a medida que se ejecuta la partitura, nos adentramos en el espacio lúdico de un juego en el que participamos como sujetos de la interpretación. Somos los sujetos de la composición del mundo y sólo por medio del lenguaje podemos saber quienes somos en nuestra relación con nosotros mismos, con el otro y con el mundo que nos rodea. Sólo el diálogo con el fundamento de la estructura especulativa puede proporcionarnos tal conocimiento.

Gadamer se refiere en su texto a la relación existente entre tres esferas: la esfera de la Historia, la esfera de la Estética y la esfera del Lenguaje, con las cuales busca la justificación de su título, *Verdad y Método*, a lo largo de una estructura filosófica basada en la hermenéutica. Las tres esferas (Historia, estética y lenguaje, o tradición, arte y diálogo) conforman para Gadamer no sólo el sentido de verdad sino también el sentido de la constitución del ser humano. Muestra así la relación que existe entre la verdad, como el único fin valuable para el hombre, y el método por el cual va a conseguir tal verdad. Sin embargo, la hermenéutica, el espacio escogido por Gadamer, era hasta entonces considerada el método y no la disciplina por medio de la cual se puede conseguir y obtener un método más apropiado para tal tarea. La comprensión de la experiencia es la respuesta a la pregunta por la verdad y su expresión lingüística es la única forma que el hombre tiene de comunicar esa comprensión.

Son cuatro los aspectos que pueden dar cuenta, de alguna manera, de mis intenciones en la presente monografía. El primer aspecto tiene que ver con la estructura de la

filosofía hermenéutica de Gadamer, en la cual se han definido tres espacios: la estética, la historia y el lenguaje, que podrían reducirse a los dos primeros, como muchas veces ocurre, dejando al lenguaje como la mediación que en realidad constituye las otras dos; pero yo preferí dejar que cada uno defina su ámbito, aunque en el camino hacia la universalización de la hermenéutica que Gadamer propone estos caminos se entrecruzan. El segundo punto se refiere a la noción de juego a lo largo del texto *Verdad y Método*. El tercer aspecto se refiere a la dialéctica y la relación que existe entre palabra y diálogo, puesto que allí se le da importancia a la relación existente entre la estructura especulativa del lenguaje y la hermenéutica. El último asunto que quise resaltar dentro de mi monografía fue el de la posibilidad del lenguaje de entrar de lleno en el ámbito del sentido, dejando de lado el campo de las reglas lingüísticas y ocupando el lugar que le corresponde dentro de la Poética, accediendo así al campo de la filosofía.

Para tratar estos aspectos, dividí el trabajo en tres capítulos. En un primer capítulo, el lenguaje como tal dentro de la problemática a la que se enfrenta para lograr su desarrollo; allí se tienen en cuenta aspectos del lenguaje, de su constitución, de su definición y de sus múltiples divisiones, que lo que hacen es descomponerlo, más que unificarlo en una sola ciencia, dejándolo en la definición de su uso más no del sentido de ese uso. Con este rescate, posteriormente ubico a ese lenguaje en la filosofía de Gadamer, donde se le da el lugar que le corresponde en la búsqueda del sentido y la constitución del ser humano; para ello hago un recorrido, desde el texto de Gadamer, por la historia de la constitución del lenguaje desde los griegos hasta el pensamiento contemporáneo, donde se constituyen los conceptos como el fundamento del lenguaje para una filosofía que se interesa por él.

En el segundo capítulo se hace un análisis de la constitución de la experiencia del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer, teniendo en cuenta estos aspectos: lo que Gadamer considera como el proceso hermenéutico, el cual consiste en la relación nuclear existente entre la comprensión, la interpretación y la aplicación, y la relación que tiene este proceso con lo que él llama el proceso lingüístico, que se da dentro de la comunicación en sus diferentes formas: la conversación, la traducción y la interpretación de los textos que se da en la lectura. Dentro de este capítulo se hace referencia a la relación que existe entre la estética y la esfera del lenguaje, y su relación con la historia en una unidad que llamo "La Estética del Habla", en donde se recupera así mismo la importancia de la relación que existe entre la Dialéctica y el Diálogo.

Finalmente, en el tercer capítulo, que para mí debe ampliarse alguna vez en el futuro, pues se queda corto en la apreciación final de mis intenciones respecto a la poética, se aborda el asunto de "El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica". Allí se tienen en cuenta aspectos como el de la participación del lenguaje en la experiencia del mundo, su conformación dentro del pensamiento especulativo y la relación que existe entre los juegos lingüísticos de Wittgenstein y lo que Gadamer llama juegos de lenguaje, los cuales nacen de la misma necesidad pero desembocan en objetivos diferentes.

Nos quedamos cortos, es cierto, en el alcance de nuestra intención final de recuperar la Poética para la filosofía, pero se dan los primeros pasos en su consecución.

P.A.R.R.

RUSSELL GARCIA, Steve Allan: *Individuo, democracia y libertad en Bertrand Russell*.

Nuestro propósito, al haber escogido a Bertrand Russell como el autor alrededor del cual va a girar nuestro trabajo monográfico, obedece básicamente a nuestro deseo de hacer hincapié en ciertos problemas que afectan a la modernidad. El hombre se halla inmerso en la actualidad en una situación bastante problemática, que amenaza aún con su supervivencia, en especial, la factibilidad de la guerra atómica.

Nos ocupamos especialmente de sus obras *Ensayos filosóficos, Realidad y ficción, La conquista de la felicidad y Autoridad e individuo*, además de los comentarios de autores que tratan el conjunto de su pensamiento.

Nuestra intención es más la de llamar la atención sobre el hombre que Russell representa que sobre sus teorías. Encuentro en él una persona comprometida de lleno a lo largo de su vida con su prójimo, que trató de colaborarle como hombre público, como político y, sobre todo, como educador. Debido a ello, tratamos el problema básico del arte de vivir, del deseo y necesidad de ser felices, enmarcados en las consideraciones de la naturaleza instintiva del hombre abordada desde una antropología y algunos aportes éticos dirigidos a tratar de esclarecer el hombre construido e imaginado por nosotros, que buscamos llegar a ser. Así mismo tratamos de abordar la problemática de la vida en comunidad, lo que ella desplaza y moviliza; es aquí donde tratamos el problema de la libertad desde una perspectiva política y los problemas que aquejan la convivencia, tanto del hombre consigo mismo como con su comunidad. El objetivo no es agotar el pensamiento de Russell, sino aportar inquietudes acerca de los problemas que tanto nos han afectado y que son muy sencillos de señalar: la infelicidad, la guerra, la violencia y la ignorancia. Concluimos con una propuesta educativa bajo la cual culminamos todos nuestros esfuerzos en hacer notar que la solución de todos nuestros males radica en poder reeducarnos a nosotros mismos, con lo cual creo que las intenciones y motivaciones con que Russell trabajó a lo largo de su vida habrán sido en algo reconocidas y asimiladas desde nuestra muy pequeña y modesta monografía.

S.A.R.G.

VELEZ DEDOYA, Angel Rodrigo: *La Poesía o el poder artístico del Espíritu en G.W.F. Hegel*.

En la presente tesis se pretende realizar una lectura sencilla del tomo VII de la *Estética* de Hegel. La idea fundamental que se debate es la de la poesía como esencia del arte y, por lo tanto, como el lugar desde donde se determinan las artes particulares y desde donde, al mismo tiempo, ellas se realizan o alcanzan su mayor expresión espiritual.

Para llegar a un acercamiento a esta idea sobre la poesía, partimos de una introducción en la que se muestra rápidamente la necesidad filosófica del arte, puesto que él es tema del Espíritu Absoluto. En segundo lugar, hacemos una aproximación a una filosofía del arte para mostrar que el arte no puede ir independientemente de la Religión y la Filosofía, sino que encuentra en estas esferas superiores su propia realización. En tercer término, se trabaja el concepto de poesía mostrando sus determinacio-

nes lógicas, es decir, que ella se establece como momento universal, como momento especial y como momento particular. Esto significa, entonces, que la poesía en sentido universal es el fundamento de las artes particulares, en sentido especial es una forma en donde el arte o lo bello artístico se determina, y en sentido particular la poesía es ella misma un arte particular, especialmente de la forma romántica. En cuarto lugar, se muestra el desenvolvimiento del concepto de poesía, esto es, la concretización de la poesía no sólo en las formas sino en los géneros y clases de poesía más particulares. Como quinto punto, se hacen algunas reflexiones finales acerca de la poesía, en donde se busca puntualizar conclusiones que se han ido estableciendo a lo largo del trabajo.

La finalidad principal de todo el desarrollo anterior es presentar la poesía como el lugar donde el Espíritu Absoluto se determina sensiblemente en su propio terreno. Si la poesía es el alma, el centro de la actividad estética, ella es lo más cercano al Espíritu mismo o, mejor dicho, ella es la actividad originaria del Espíritu. De esta manera, la filosofía misma no puede ser abordada sino desde este momento; en otras palabras, la verdad como tal es cuestión no sólo de lo especulativo, sino también cuestión de lo estético y religioso.

Para Hegel, la formación filosófica no puede ser posible sin la formación estética; ésta es una condición que se impone por sí misma, ya que la verdad, la Idea, el Espíritu, se nos da originariamente en el Arte y luego en esferas superiores como la Religión y la Filosofía.

A.R.V.B.