

C. RESEÑAS DE TRABAJOS DE GRADO

ARAÚJO HERNÁNDEZ, Arturo, S.J.: *Fenomenología de la experiencia estética según Mikel Dufrenne*

La estética, al estudiar una experiencia que es originaria, reconduce el pensamiento -y quizás la misma conciencia- al origen. Ahí reside su principal aporte a la filosofía.

Cada una de sus iniciativas se inscriben en la cultura.

Sin embargo, la estética concentra su atención más acá de lo cultural. Se esfuerza en captar lo fundamental: el sentido mismo de la experiencia estética, que es a la vez lo que la funda y lo que ella funda. Determinar lo que hace posible la experiencia estética es siempre una cuestión crítica, que puede responderse orientando la crítica hacia una fenomenología y luego hacia una ontología.

MIKEL DUFRENNE

L'apport de l'Esthétique à la Philosophie", en *Esthétique et Philosophie*

En este estudio fenomenológico, pretendemos "hacer justicia" a la experiencia estética, partiendo del fenómeno del objeto estético, que es la obra de arte dada a la percepción sensible.

Para realizar nuestro propósito, hemos hecho evidentes las estructuras del objeto estético que se revelan a la conciencia, y que nos permiten una comprensión de la experiencia estética, pero aunados a dicha experiencia, que se caracteriza por su unicidad y sistematicidad, de manera que en el análisis de la experiencia estética, hemos podido distinguir el hombre que vive la experiencia, las realidades estéticas a las cuales se dirige la conciencia, y el mundo en el cual aparecen estas realidades. Estos elementos se nos dan en una relación entre ellos, de forma que no podemos pensar en el espectador, o el público, sin ponerlo en relación con el objeto estético y su expresión; así como no podemos pensar en el objeto estético abstraído de su relación con la expresión y el espectador, ni podemos pensar la expresión, desligada del espectador y del objeto estético.

Con estas relaciones, evidenciamos, que las vivencias estéticas constituyen un sistema: la conciencia es precisamente esa corriente de vivencias que hemos

mencionado y que nos colocan en relación con una perspectiva del objeto estético, que, a su vez, determina *a priori* las maneras según las cuales el objeto estético puede hacerse presente a la conciencia del espectador.

Este trabajo guarda relación con el texto de Mikel Dufrenne: *Fenomenología de la experiencia estética* en sus conceptos fundamentales, que también hemos rastreado en diferentes artículos del mismo autor. Además, hemos enriquecido el análisis fenomenológico propuesto por Dufrenne en su obra, con una aplicación fenomenológica a *La montaña de Santa Victoria*, de Paul Cézanne, en donde recogemos dinámica y concretamente las estructuras que observamos en los capítulos precedentes a dicho análisis, y que nos conducen a la experiencia fundamental que constituye el núcleo indiscifrable de la experiencia estética: lo prerreal, entendido como ποιησις. Esta experiencia de la ποιησις, escapa a todo intento de estructuración; no podemos atraparla y derivar de ella estructuras, porque escapa a nuestro entendimiento. Ella se nos presenta sensiblemente, y como sustentando la construcción de la obra de arte, sin ser la estructura, pero requiriendo de ella para manifestarse.

Este trabajo se encuentra compuesto en tres partes o capítulos. La primera parte es la "Fenomenología del objeto estético", donde hacemos una serie de distinciones, partiendo de nuestra opción por una estética del espectador y no del creador. En esta parte, ahondamos en problemas como la obra y su ejecución, según sea ejecutada por su creador o reclame un intérprete, ya diferente a su creador, que a su vez es también, él, creador; planteamos problemas como la relación entre el objeto estético y su público y lo que ambas partes se aportan mutuamente.

La segunda parte, o segundo capítulo, es una "Descripción del objeto estético", donde ahondamos en tres conceptos: La expresividad, del mundo y la forma del objeto estético. Estos conceptos nos permiten entender en qué radica la unidad y la coherencia del objeto estético.

La tercera parte, o tercer capítulo, es un "Análisis de la obra de arte", en un caso concreto como ya lo mencionamos anteriormente: *La montaña de Santa Victoria*, obra pintada por Paul Cézanne. En este capítulo hacemos un giro del objeto estético a la obra de arte, para profundizar en lo que hay de objetivo en el objeto estético, estudiando cómo se estructura un objeto estético según las especies espacio-temporales, que en la pintura privilegia el espacio que posibilita un movimiento interior en el espectador, que con su mirada recorre la composición del cuadro. Luego hacemos una "aplicación fenomenológica a *La montaña de Santa Victoria*". En esta parte, por exigencias de la concreción del estudio que hacemos, presentamos dos láminas: la número uno, es una fotocopia del cuadro de Cézanne, y la número dos, es una abstracción de las zonas de los colores tierras que permiten visualizar la modulación en el dibujo de la montaña.

ARTURO ARAUJO HERNÁNDEZ, S.J

CASTELLANOS RAMÍREZ, Luis Alfonso: *Benjamin: nuevos textos nuevas miradas*

El trabajo, *Benjamin: nuevos textos, nuevas miradas*, desea ser una aproximación filosófica a los elementos constitutivos de la crítica cultural que Benjamin hace de su época. Reseña este trabajo de grado la integración novedosa de arte, filosofía y judaísmo que hace el autor en un montaje muy original. Él vive azarosa y sincréticamente el momento histórico que le tocó vivir, renuncia a un

saber sistemático y procesual sin configurar ningún *corpus* filosófico, pero recrea el mundo del saber desde su reflexión aguda y ágil. Pensamiento crítico que este trabajo desea determinar en sus características principales.

La monografía no desea ser una exploración sintética de todos los tópicos de la obra de Benjamín ni la definición última de su pensamiento; frente a la escasez de fuentes que asumiera con profundidad la filosofía benjaminiana. Este trabajo de grado pretende definir algunas categorías fundamentales que constituyen y caracterizan su pensamiento. La tesis consta de dos partes. La primera, "Benjamin", presenta el perfil de Walter Benjamin y su reflexión sobre los grandes momentos que llenan su vida desde su nacimiento en Berlín en 1882 hasta su suicidio en Port Bou en 1940. El quehacer filosófico de Benjamin y su reflexión de excepción son fruto, en gran parte, de esta historia personal que exilia su sensibilidad en un mundo fragmentado y prepotente; su pensamiento se gesta en las contradicciones políticas y sociales de la Alemania de inicios de siglo y de la Europa opresiva luego de la Primera Guerra Mundial. Él se alimenta de los depósitos culturales e ideológicos que su mundo burgués debía defender y valorar y de algunos de los movimientos de vanguardia de inicio de siglo como el constructivismo marxista, el surrealismo y el expresionismo.

La segunda parte, "Arquitectura de la experiencia filosófica en Walter Benjamin", está dividida en dos capítulos: 'Acceso Crítico' y 'Trasfondo epistemológico'. El primero presenta las prácticas hermenéuticas más usadas en la reflexión crítica benjaminiana: jugar, *eros* esencial, coleccionar, citar, leer y escribir. En este mismo capítulo se reseñan las principales metáforas del pensamiento de sus últimos años: la ciudad y el *flâneur*; Metáforas que elabora desde sus estudios sobre París y los simbolistas. En el último capítulo, "Trasfondo epistemológico", se reseña la dimensión epistemológica y estructural que subyace en su reflexión; se fijan en este apartado los elementos recurrentes e instrumentales de su filosofía: la experiencia, elemento fundante de su pensamiento y uno de los temas que más trata desde sus primeros años hasta el final. La revisión que Benjamin hace a la experiencia la constituye en la primera y fundamental actitud filosófica. En la segunda parte de este capítulo se presenta la constelación redentora como el marco de comprensión integrador de los conceptos de fenómeno, idea y verdad. La última parte de este capítulo nos aproxima a su metodología crítica articulada por unas prácticas muy originales: la iluminación profana, la micrología y la dialéctica en suspenso.

Por último, las "Conclusiones" recorren el texto *Dirección única*, uno de los últimos escritos de Benjamin, que fue continuamente citado en esta monografía y que representa la mejor muestra de lo que el autor realizó como pensador.

LUIS ALFONSO CASTELLANOS RAMÍREZ

CONFORTI ROJAS, María Cristina: *Un análisis sobre el poder en Michel Foucault*

Foucault, en sus análisis sobre el poder, ha pretendido mostrar que el ejercicio del mismo no obedece a una concepción jurídica, puesto que la idea que subyace a lo jurídico hunde sus raíces en una teoría real del poder tal y como fue ejercida en la Época Clásica. La tesis central de nuestro trabajo es mostrar por qué el poder no es represión en tanto que ha desempeñado un papel positivo en la sociedad al generar orden social, riqueza, nueva distribución y control sobre los individuos y saber. Semejantes logros han sido y son posibles porque el poder no

es una propiedad, sino un ejercicio que evade las normas del derecho y se ejercita sin reglas.

A lo largo de la historia, el punto de ataque del poder ha sido el cuerpo, como blanco para obligar a los individuos a mantener y perpetuar los diferentes sistemas, sea cuando los rebeldes pagaron con su vida la rebelión al sistema imperante en la sociedad monárquica o cuando los magistrados y humanistas movidos por enfrentamientos en la lucha por el poder idearon la reforma, la cual tuvo lugar a partir de la suscripción del pacto social para subordinar a la ley el poder ilimitado del soberano. De este modo se abre el paso a una nueva sociedad, la nuestra, la cual tuvo lugar a propósito de la disolución de la sociedad feudal, generando una nueva distribución y administración de los individuos.

La aglomeración de individuos en la ciudad impone la necesidad de distribuirlos y utilizarlos con el fin de garantizar efectivamente la disolución del feudalismo. Se generan entonces emplazamientos institucionales, que funcionan autónomamente pero con reglas coextensivas a todo el cuerpo social —la cárcel, la escuela, el hospital, el ejército—. Dichos emplazamientos institucionales se imponen a propósito de un conjunto de medidas de normalización que no han dejado de actuar y de ejercerse sobre el cuerpo de los individuos, obligándolos a la docilidad con el fin de utilizarlos.

La normalización de la sociedad ha sido y es auxiliada por un conjunto de saberes sobre las posibilidades de resistencia de los individuos en orden a controlarlos y a conectarlos a aparatos de producción y a sistemas de saber que generan hombres sometidos a un trabajo y un empleo del tiempo normalizado. El dominio se ejerce sobre el cuerpo de los individuos trabajadores. Su fin es claro: lograr individuos dóciles, disciplinarios y fundamentalmente productivos para nuestra sociedad capitalista.

La genealogía de nuestra sociedad capitalista, tal y como nos la presenta nuestro autor, tuvo lugar a partir de la normalización de la sociedad, que inventó un nuevo cuerpo, a saber, no el de el rebelde que hay que destruir para restituir la soberanía perdida, sino el que hay que utilizar, que se convierte en fuente de producción gracias a una serie de mecanismos que lo obligan a aceptar el trabajo por el salario, la educación por el trabajo y el castigo por la recualificación en orden a la utilización.

Este mismo individuo que es convertido en fuente de producción, también es objeto de saber porque se trata de que todas las dimensiones de la vida individual queden bajo la supervisión del nuevo orden social que da lugar a tipos de individuos cuya normalidad-anormalidad o docilidad-rebelde venga rotulada por quienes producen el saber, auxiliando la normalización de la sociedad. El saber anteriormente mencionado, las ciencias humanas, ha colaborado en la normalización de la sociedad al conceptualizar, y por ende prever y diagnosticar, el comportamiento de los individuos de los individuos que actúan tanto fuera como dentro de la ley. Esto supone la imposición de pesadas cargas a aquellos que definitivamente no se amoldan a la sociedad. Los rebeldes reciben de la sociedad normalizada la oportunidad de enmendarse, ya sea mediante llamadas al orden por parte de pedagogos o por medio tratamientos psicoanalíticos que imponen la objetivación de sí. La normalización de la sociedad ha hundido tan profundamente sus raíces en nuestra sociedad capitalista que su eficacia queda garantizada por el saber que se ha producido atravesando la vida de los individuos y rotulando a aquellos que no se han adaptado suficientemente, de tal modo, que otro producto de la sociedad normalizada es el saber.

LIZCANO BERNAL, Rocío Aidé: *El ánimo estético kantiano*

La *Crítica de la Facultad de Juzgar* aporta a la filosofía crítica es una dimensión bien específica: representa la naturaleza de un modo judicativo y la considera como un proyecto inagotable, lo que confirma la incapacidad de las potencias cognoscitivas de abarcarla por completo. El *juicio* es un recurso reflexivo del sistema facultativo, que transporta de una facultad a otra un contenido proporcional heterogéneo y que reclama la legalidad y universalidad de la razón. Su función es la de auxiliar al juicio particular, adecuándolo en un sistema normativo que le conceda validez universal. En la multitud de sus posibilidades de apoyo, suministra un juicio reflexivo que comprende la esfera de lo estético y lo teleológico. El juicio *estético* reflexionante relaciona la representación y su intencionalidad con respecto al sujeto, por medio del sentimiento, en tanto que el juicio *teleológico* reflexionante (que concibe la naturaleza en cuanto técnica objetiva) relaciona la representación y su intencionalidad con respecto al objeto. Advertimos que la originalidad del juicio reflexionante consiste en su potencialidad de elongar el alcance aprehensivo e intelectual de una realidad que escapa a toda determinación definitiva, de una realidad gaseosa, que encuentra su punto de solidificación donde lo epistemológico ya no tiene cabida, y se instaura la hegemonía de lo reflexivo.

Además de haber percibido aquella idónea fuerza de intervención de la *facultad de juzgar*, descubrimos que lo que Kant expone de manera tácita es el discurrir teleológico de un ánimo estético, cuyo mecanismo tendencial se manifiesta como ideal de la razón, el ideal de humanidad que sustenta una "ideología del bien vivir", de acuerdo con los parámetros de una sociedad ideal, con unanimidad absoluta de intereses. Los intereses del ánimo particular y social se adhieren automáticamente a los del *Gemüt* universal, en respuesta a un nivel de conciencia ya estatuido como sentido comunitario, que acoge y normativiza la afectación espontánea ante la formas naturales y artísticas.

El movimiento facultativo estético, tanto como libre juego o tensión gozosa, abre las expectativas de lo por-venir, ocasionando las condiciones de posibilidad del transcurrir teleológico físico de la parafernalia histórico-política. Son el gusto y la cultura aquellos receptáculos históricos y cotidianos que se actualizan con nuevos y contingentes contenidos, pero que responden, de acuerdo a la intrínseca exigencia trascendental que los fundamenta, a principios *a priori* necesarios e inamovibles. La cultura es, en definitiva, una disposición conceptual y, por supuesto, anímica trascendental que encamina al sujeto a la apropiación ontológica de todo propósito, que toma un carácter sintético bajo la idea de libertad. De acuerdo con esto, la libertad es aquella marcha teleológica e inagotable del sujeto, en la insistente conciliación de su propia humanidad; es el intento de ver consumadas cada una de las aspiraciones y disposiciones estéticas, morales e intersubjetivas. La libertad es la idea que, gracias al devenir estético, se hace manifiesta sensible y directamente en las percepción sublime o sublimante en cuanto sentimiento moral. Es de esta manera como lo suprasensible se hace "palpable" como espacialidad práctica; la cultura está predeterminada por la absoluta intervención de la razón, de la facultad de desear. Así que de manera radical diríamos que el sentido (la dirección última ontológica) del sujeto se da *a priori*; el ciudadano-esteta y activo se mueve como entidad noumenal y física dentro del ámbito imperceptible de la idea; la idea de gran señorío y poder intelectual, por su parte, adquiere la conciencia de lo sublime que hay en él, que no es otra cosa sino su propia carrera hacia lo humano, hacia lo ético perfecto.

Con esta visión globalizante del ánimo estético y tendencial, esperamos haber contribuido positivamente en la investigación de la estética en su perspectiva kantiana. Aún son varios los aspectos que quedan por analizar, varias las inquietudes por solucionar respecto a esta obra, varios los subterfugios y cámaras secretas; sin embargo, estamos seguros de que el concebir la experiencia estética como ese espacio propicio dentro del cual, se revalida el placer como una experiencia afirmativa para el proceso vital trascendental e intersubjetivo de la conciencia anímica en su acontecer universalizante, alentará al lector a profundizar por los corredores de este palpitante edificio construido con materiales y formas tan disímiles.

ROCIÓ AIDE LIZCANO BERNAL

LLANTÉN, Mauricio S.J.: *Más allá del procedimentalismo*

La propuesta de la tesis es una búsqueda de un principio moral del hombre (principio procedimental de la ética discursiva) que permita la realización de las aspiraciones de felicidad de *todos* los hombres. Para ello se suma a la visión que Adela Cortina ofrece de Kant, para quien en este filósofo alemán no encontramos (como algunos pretenden) la oposición entre procedimiento y valor sino que al contrario, en él se funda el procedimentalismo en el valor (el valor de la persona, su dignidad, considerada como fin, y nunca como medio). Si bien es cierto que, en este punto, hay que ir más allá de Kant, para considerar la persona desde instancias de una competencia comunicativa (como interlocutor más que como individuo).

La realización de la tesis tiene como pasos, en primer lugar, un estudio de la estructura moral del hombre (capítulo 1): el dar razón de la moralidad reside en la afirmación de la índole racional y mundanal del hombre, con unas relaciones de comprensión y entendimiento posibilitadas lingüísticamente, relaciones que nos encontramos (es cierto), pero que cobran sentido por nosotros. Se ve como necesario, por ello, ampliar el concepto de razón que permita una fundamentación filosófica de la moralidad (objeto del capítulo 2°).

Frente a la clásica separación mundo del ser y mundo del deber (que separa hecho-valor), y que presenta otra polarización: racional-irracional (separación que ha dado lugar a la defensa del irracionalismo ético), Adela Cortina, siguiendo a Apel defiende la racionalidad de las normas morales, siendo posible construir una ética cognitiva y normativa (no neutral). Esta ampliación pasa por insertar la razón en la praxis comunicativa, dialógica. Se diferencian, pues, dos usos de la razón, ambos igualmente válidos: el uso teórico y el práctico. Esta propuesta permite además superar la oposición de éticas deontológicas y éticas teleológicas, pues las éticas procedimentalistas, fundadas en una valoración de la dignidad radical del hombre pueden hacer afirmaciones de valor, y más que configurar normas, su objetivo es la solución de conflictos, solución que exige la realización de los hombres como tales, no con su racionalidad solipsista, entendida como capacidad de darse individualmente leyes, sino en una intersubjetividad. El sujeto autónomo es sustituido por la conciencia del reconocimiento recíproco de la autonomía (sin disolverlo en una intersubjetividad y ética del derecho, pues el sujeto es la clave irremediable del mundo moral).

En el tercer capítulo ("Más allá del procedimentalismo") se estudian los elementos constitutivos de la ética discursiva (universalismo y cognitivismo, procedimental y de principios) afirmando (al hilo de la obra y pensamiento de Adela Cortina) la necesidad de superar el procedimentalismo, pues éste resulta insuficiente para dar cuenta de la moralidad, a no ser que garantice la posibilidad de

plurales apuestas por la felicidad, (apuestas siempre responsables de las consecuencias de las acciones). Sólo si la voluntad es entendida, en esta propuesta moral, como principio de la moralidad (una moralidad con una formación discursiva, racionalmente formada, disponible para el diálogo), se puede entender la moral como una disposición que protege la vulnerabilidad humana que se individúa por la socialización. La autolegislación solo se plasma en el vida social por un ethos dialógico que sólo subsiste con una trama de relaciones intersubjetivas y un reconocimiento recíproco en la comunidad. Los dos polos (individuo y comunidad) deben ser tenidos en cuenta, por su complementariedad, siguiendo la propuesta ética de la autora Adela Cortina, porque defiende al sujeto autónomo y a la vez comunitario, individual y solidario, que lo realice y potencie la comunidad real en que vive.

Este desarrollo de la ética, tal como se expone, nos permite entender de modo preciso y con claves más suficientes la realidad de un país como éste: pluriétnico, pluricultural y pruliclasista, y dar respuesta a esta situación en una dimensión ética como la descrita, que desde las diferencias, y sin anularlas, acoge e integra. El campo práctico abierto por una ética como la propuesta permite abrir un campo a la esperanza.

IDOYA ZORROZA

MORENO ORTIZ, Jorge Iván: *El hombre en la antropología metafísica de Karl Rahner*

En este trabajo, "El hombre en la antropología metafísica de Karl Rahner", he querido presentar un análisis del ser del hombre según la Antropología Metafísica de Rahner. Al plantear esta antropología, Karl Rahner, fundamenta la Filosofía de la Religión como ciencia, aclarando así la confusión que se venía presentando entre la Filosofía de la Religión y la Teología.

Es precisamente la relación entre estas dos disciplinas lo que define su Antropología Metafísica, que ha de comprender la naturaleza del hombre de dos maneras. En primer lugar, como "espíritu", que se halla esencialmente ante el Dios desconocido, ante el Dios libre; y, en segundo, como "ser histórico", que no sólo en su existencia biológica, sino también en la motivación de su existencia espiritual está obligado a volverse hacia su historia, está orientado al hecho histórico de una eventual revelación del Ser absoluto. Este trabajo se detiene especialmente en la "concepción" de hombre que de allí se desprende a partir del análisis metafísico y de la estructura del conocimiento humano.

La antropología de Rahner es una "Antropología Metafísica" en tanto en cuanto es un saber del hombre acerca de sí mismo, saber que abarca la pregunta por la esencia del hombre, de ese hombre que se pregunta por el ser de cada cosa (por el ser en general), del hombre que se hace la pregunta metafísica. Según Rahner, el hombre nunca está ocupado sólo con los elementos de su existencia cotidiana, con la realidad categorial y *aposteriori* de la vida, sino que en él se da, al mismo tiempo, otra realidad *a priori* que constituye una realidad y una experiencia "trascendental", y que le permite, antes que otra cosa, experimentarse a sí mismo como hombre.

De esta manera, Karl Rahner pone de relieve la importancia de la Metafísica en cuanto fundamento de la Filosofía de la Religión y también en cuanto fundamento común de toda ciencia que se pregunte de alguna manera por el hombre. La Antropología Metafísica de Rahner pregunta, pues, por la "condición de posibilidad" del conocer y del actuar humanos, y por la posibilidad de un

conocimiento (metafísico) del Ser absoluto, como "condición de posibilidad" del trascender del hombre. Esta antropología se desarrolla básicamente en cuatro tesis, que van señalando, a su vez, el desarrollo del trabajo, a manera de hilo conductor.

La primera tesis afirma que "la esencia del hombre es ser apertura absoluta al ser en general", es decir, que "la esencia del hombre es ser espíritu". Esto quiere decir que el hombre es el ser que nunca está totalmente acabado; su pensar y su obrar nunca están del todo satisfechos. El hombre siempre está abierto a todo lo que pueda conocer; siempre se está preguntando por el ser de todas las cosas. Su obrar no sólo está condicionado por esta dinámica del conocimiento, sino que él mismo es un "querer" incontenible, movido siempre por un "más" inalcanzable.

El hombre que, por su esencia, está abierto al ser, lo está a través de la manera como conoce el mundo y se conoce a sí mismo. Es por eso, que el conocimiento humano, según Rahner, es un proceso unitario en el cual el "espíritu unitario", es decir, el hombre en cuanto espíritu y materia, se despliega hacia su autorrealización o plenificación en el pensar. Dicho despliegue se da como un brotar de las potencias que conforman la unidad de la estructura humana; es decir, la sensibilidad y el intelecto.

En este proceso se distingue el sujeto del objeto, al volver consciente sobre sí mismo, retorno que es posible gracias a la capacidad *a priori* que se da en el hombre de "anticipar" o precomprender al ser en general.

A partir del proceso del conocimiento, el hombre tiene la posibilidad de la pregunta metafísica, la pregunta trascendental que pone en cuestión al preguntante mismo. En todo preguntar, juzgar y obrar humanos se da un saber acerca del ser en general. El hombre siempre se plantea, simultánea aunque implícitamente, la pregunta: ¿qué es ser? De esta primera tesis, pues, se desprende ya el elemento ontológico de dicha Antropología Metafísica.

Esta ontología implica que la existencia del hombre (su ser básico) resulta ser, a la vez, necesariamente un aserto sobre el ser en general y sobre el Ser absoluto de Dios en particular. En otras palabras, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia el Absoluto, condición de posibilidad de lo que el hombre es y ha de ser, lo que equivale a un dinamismo trascendental, que aparece explicitado en sus otras tres tesis.

Si en la primera tesis hablaba Rahner de la esencia del hombre, en la *segunda tesis* -ya de tipo ontológico- se afirma que la esencia del ser es "cognoscibilidad" absoluta, determinación trascendental de todo ente. Por consiguiente, todo ente, como objeto posible de conocimiento, por sí mismo y en fuerza de su ser, está ordenado esencialmente a un posible conocimiento y por tanto a un posible cognoscente. Ser y conocer forman una unidad original, son correlativos. Ser es de suyo conocer, y conocer es el estar consigo del ser de un ente, es su reflectividad sobre sí, su "subjetividad", en consecuencia, "todo lo que puede ser, puede ser entendido". Al mismo tiempo que el hombre, en su anhelo de conocer, se abre al ser en general, es posible que el ser -en su "luminosidad"- se le revele y permita que el hombre lo aprehenda como objeto de su conocimiento.

Al preguntar el hombre por el ser, se reconoce necesariamente contingente, finito, y de esta manera afirma su propia existencia, que es estar-consigo mismo. A partir de ese reconocimiento de la existencia humana como contingencia, Rahner desarrolla una nueva visión fundamental, tanto de su Antropología Metafísica como de su Ontología General, formulando las otras dos tesis que orientan este trabajo.

La *tercera tesis* parte del principio de que "el hombre "es el ente que se halla puesto ante el Ser absoluto de Dios mediante una "actitud libre" (mediante la acción libre del amor) y en esta actitud "presta oído" al habla o al silencio del Ser absoluto". Esto significa que al mismo tiempo que el hombre es capaz de conocerse a sí mismo como limitado y finito, se muestra como el ser de un horizonte infinito y, en cuanto experimenta radicalmente su finitud, llega más allá de esa finitud y se experimenta como el ser que trasciende. Pues la aceptación y afirmación de la propia existencia es en el fondo un anhelo del amor finito hacia Dios. Al aceptarse el hombre y al afirmarse conscientemente a sí mismo, reproduce e imita -a su manera- el poder creador del amor de Dios, que en el fondo es un amor de sí mismo y del cual emana el ser. Pero la motivación del hombre, ente finito, por Dios debe ser algo voluntario y libre. En ese dinamismo trascendental, el hombre, se encuentra ante Dios como ante el "Desconocido" (por lo menos provisionalmente), se encuentra como "Oyente de la Palabra" en cuanto es ese ser abierto a una posible revelación del Absoluto.

La *cuarta tesis* (con respecto a la nueva visión de la Ontología rahneriana) afirma que el Ser Absoluto de Dios es, frente al ente finito, el ser libre. En otras palabras el hombre es el ente que se halla ante un Dios libre, ante el Dios de una posible revelación. El hombre es el ser de espiritualidad receptiva, que se sitúa en libertad ante el Dios libre. Dios es el término a que apunta la "anticipación" (o precomprensión) del espíritu humano, pero lo es precisamente por el hecho de aparecer como el poder libre frente a lo finito. Dios aparece como el ser que puede mantenerse oculto, que se manifiesta libremente (se revela) o bien se silencia. En sentido metafísico, la revelación trascendental de Dios es sencillamente el libre obrar de Dios, que lleva siempre y necesariamente consigo una manifestación de su esencia. Dicha revelación, no es una realidad que el hombre, penetrando en lo más puro e íntimo de sí mismo, pueda convertir en certeza explícita y enunciable. De darse esta revelación acontecería en el hombre y su historia, que son el lugar en el que Dios se muestra de tal modo que puede ser escuchado.

AMUR

PEÑA CORTES, John Manuel, S.J.: *Ética mínima, moral civil y democracia participativa*

Podemos decir, de una manera muy simple, que una sociedad democrática y pluralista es una sociedad dentro de la cual conviven personas que no comparten las mismas creencias acerca del mundo y del ser humano y, sin embargo, existe en estas sociedades un consenso tácito en que lo verdaderamente necesario es proteger la libertad y los derechos que les son inherentes, tanto en la vida privada como en la vida pública.

Dentro de este contexto democrático y plural cabe preguntarse si posible compartir una unidad formal de identidad que permita a la vez, proteger la pluralidad y compartir universalmente un criterio de orientación y de crítica para la acción. Dicho de otra manera, ¿es posible compartir un principio ético universal que permita a las sociedades actuales decidir por sí mismas las normas morales que han de regir su convivencia y, simultáneamente, legitimar las decisiones que afectan su vida privada y pública? La respuesta a estos interrogantes tiene una incidencia nada despreciable sobre las posibilidades de lograr un consenso en torno a una ética universal. De este modo, hablar de ética universal es hacer una arriesgada apuesta.

Con el presente estudio buscamos arriesgarnos y presentar, de manera articulada, la propuesta ética y política de la profesora Adela Cortina, bajo el título *Ética mínima, moral civil y democracia participativa*. Pretendemos en este trabajo de grado, abordar el fundamento ético racional-formal-pragmático-universal, "suficiente" para inspirar una moral y una política apta para nuestras sociedades democráticas y plurales.

El trabajo consta de tres capítulos. En el primer capítulo presentamos el panorama ético contemporáneo que tiene por reto superar las insuficiencias del proyecto moral kantiano tal y como se ha desarrollado hasta el presente. Al inicio del capítulo bosquejamos el contexto filosófico (punto de partida, tipo de análisis y de método) desde el que nuestra autora intentará realizar una fundamentación contemporánea de la moral, inspirada por la herencia kantiana. Pasamos luego a reconstruir brevemente la fundamentación de la moral realizada por Kant y a continuación mostrar su insuficiencia. Por último, terminamos con la presentación de la ética dialógica como ética mínima. Una ética que protege un "mínimo" de universalidad y necesidad por medio de una unidad formal-dialógica que dota de identidad racional a los sujetos y a las comunidades concretas. Se adopta aquí el método de la reflexión trascendental kantiana, de manera que la presentación inicial "asciende" del mundo de la vida a la norma fundamental de una ética dialógica.

En el segundo capítulo presentamos, con un orden propio, la propuesta moral contemporánea de la profesora Cortina para nuestras sociedades "colonizadas" por la razón estratégica e instrumental. Al inicio presentamos lo que se podría llamar un "segundo nivel de fundamentación", que consiste en intentar desentrañar las condiciones de posibilidad de la aplicación del principio -formal, procedimental y deontológico- de la ética mínima a la situación social contemporánea. Aplicar el principio ético exige formular, desde un procedimiento, unos "mínimos" éticos exigibles universalmente y su traducción legal en derechos humanos "mínimos", pragmáticos y universales. Luego pasamos a describir aquel *ethos*, o modo de vida dialógico y consensual, de quien ha hecho del principio ético dialógico no solamente un criterio de acción, sino de vida. Se trata así de un movimiento "*descendente*" por cuanto intenta aplicar el principio ético descubierto a la situación moral contemporánea. El principio se historiza y se encarna en las sociedades concretas.

En el tercer capítulo, reconstruimos la propuesta ética política que resulta de la aplicación del principio ético procedimental a la política democrática. Este principio, a juicio de Cortina, permite a las sociedades democráticas actuales orientar y someter a la crítica la realización efectiva de la democracia pragmatizada y "colonizada" por la razón estratégica. Ofrecemos luego un marco ético contemporáneo para un proyecto político que reconstruye la riqueza del hecho moral más allá del procedimentalismo ético. A partir de este marco ético la auténtica democracia nos aparece como una democracia legítima y moralmente deseable. Pensamos que se trata ahora de lo que podríamos denominar un movimiento "*horizontal*", por cuanto intenta encarnar el principio ético descubierto en un caso práctico, como lo es la política, en donde, a nuestro juicio, cobra todo su sentido.

Por último, la tesis central de nuestro trabajo consiste en afirmar que la *autonomía solidaria* es la categoría-síntesis que permite articular, desde un principio ético universalmente compartido, la propuesta moral y política de la profesora Cortina. Propuesta apta para satisfacer las necesidades morales y políticas de las sociedades que se quieran auténticamente democráticas y plurales.

De este recorrido, se desprenden varias conclusiones nucleares.

a. Conclusiones con respecto a la reconstrucción de la racionalidad práctica por parte de la ética mínima.

Reconocemos, con Cortina, dos causas de la insatisfacción moral contemporánea: la insuficiencia del proyecto moral ilustrado y la pretendida supremacía de la razón estratégica para garantizar el destino social contemporáneo. Admitimos así la urgente necesidad de reconstruir la racionalidad práctica, dada la actual incapacidad moral de la humanidad para afrontar las consecuencias planetarias de la acción humana.

Una reconstrucción de la racionalidad práctica así concebida dibuja una nueva identidad para que seres diferentes se miren recíprocamente como semejantes. De esta manera, implícitamente, el principio ético dialógico exige respetar, proteger y compartir universalmente unos mínimos éticos.

Ahora bien, para proteger efectivamente estos mínimos éticos universales, es necesaria su traducción en exigencias legales, en derechos humanos pragmáticos y, por ello, universales.

Dicho lo anterior, podemos afirmar sin reparos que la ética mínima logra satisfacer el reto ético de nuestras sociedades democráticas contemporáneas: asegura un principio ético universal que, sin negar la pluralidad de las sociedades, protege la libertad y los derechos que les son inherentes, de manera que puedan decidir por sí mismas las normas prácticas que han de regir su convivencia.

b. Conclusiones con respecto a la aplicación del principio de la Ética mínima a la situación moral y política contemporánea.

Una vez reconstruida la racionalidad práctica, entendida ahora comunicativamente, pasamos a explicitar las conclusiones que resultan de la aplicación del principio ético dialógico a la situación moral y política contemporánea, de manera que la racionalidad práctica recobre su supremacía en la historia. En primera instancia, la crisis moral contemporánea parece ser superable desde un principio ético formal y procedimental apto para nuestras sociedades democráticas y plurales. En segunda instancia, la crisis, un poco menos evidente, por la que atraviesan las democracias contemporáneas, elitizadas, burocratizadas y estratégicamente manejadas por las clases adineradas, parece rectificable desde el principio ético dialógico. Así, a juicio de la autora, la ética mínima resulta óptima para delinear un proyecto de democracia que realice en las instituciones actuales el concepto normativo de democracia auténtica. Por último, la ética mínima propone cultivar un modo de vida -un *ethos*-dialogal y consensual que asegure y permita realizar el procedimiento dialógico tanto en la reconstrucción de la moral como en la vida política.

c. Conclusiones con respecto a la autonomía solidaria, categoría-síntesis de la propuesta ético-Política de la profesora Cortina.

La autonomía y la solidaridad se unen, ahora desde un socialismo pragmático (que concibe a todo hablante como ya inserto en la comunidad de habla), en una categoría fundante de una nueva racionalidad práctica: la autonomía -autolegislación-solidaria.

Por un lado, el concepto moderno de autonomía, fundamento de la moral kantiana, ha sufrido una transformación en la praxis comunicativa: se ha "dialogizado"; por el otro, el concepto de solidaridad, trasunto secularizado de la fraternidad, cobra ahora vuelos universalistas, en la medida en que se exige satisfacer en toda decisión los intereses generales.

Así, el concepto de autolegislación solidaria consiste en operativizar el concepto de voluntad racional entendida, no monológicamente, sino intersubjetivamente: el concepto de "lo que todos podrían querer". Con esta afirmación, la propuesta ética, moral y política de la profesora Cortina lleva a cabo el proyecto moral kantiano superando sus insuficiencias.

d. Conclusiones acerca de la aplicabilidad de la Ética mínima a la actual situación colombiana.

En primer lugar, una ética como la expuesta podría llenar el vacío ético de nuestra sociedad colombiana. Ante la ausencia de una moral compartida por todos los ciudadanos de nuestra sociedad, la ética mínima ofrece un principio ético-dialógico y un procedimiento correspondiente para legitimar y/o corregir aquellas normas morales mínimas para asegurar que Colombia sea un país en donde sea posible la convivencia humana.

En segundo lugar, esta ética podría rectificar y potenciar la política democrática colombiana. Ante la insatisfacción de nuestra "democracia" marcada por el clientelismo, la burocracia y el elitismo, la ética mínima ofrece un principio ético que proporciona un procedimiento que asegura la participación de los ciudadanos en la "cosa" pública, que no puede ser de ninguna manera propiedad exclusiva de los políticos.

Por último, dicho proyecto moral y político será imposible si nuestra sociedad no asegura y fomenta la formación de individuos autónomos y solidarios. Es necesario formar ciudadanos capaces de optar por el diálogo para solucionar conflictos; capaces de respetar y fomentar los derechos de todos; capaces de valorar y respetar la diferencia de ideas y de vida; y, por ello, hombres capaces de reconocer que sólo adquieren sentido en una comunidad humana abierta, participativa, tolerante y solidaria. En fin, delinear cuál sea el proyecto educativo que cultive tales actitudes y valores es un horizonte abierto para continuar esta investigación.

Para finalizar, el anterior proyecto, brevemente esbozado, puede ser calificado de utópico, lo cual nos alegra, porque es hora de mantener vivas las utopías. Por ello, queremos afirmar que se trata de una utopía realizable, es decir, de un ideal de sociedad que propone los pasos para alcanzarlo. Proyecto que ha de ser asumido por todos los ciudadanos.

JOHN MANUEL PEÑA CORTÉS

URREA RESTREPO, Adriana María: *PREGUNTAS HUMANAS, RESPUESTAS DIVINAS. Razón y adivinación.*

Situada la autora en la admiración kantiana frente a la ley moral, se emprende en este trabajo el camino-destino de la pregunta por el deber del sujeto trascendental de Kant a la pregunta por el deber en *Edipo Rey*, para pensar la inquietud que inscribe la finitud humana -la pregunta- y vislumbrar en esta

actividad el límite, el abismo del pensamiento ante la exigencia de dar cuenta de la acción.

En *Edipo Rey* la razón humana calculadora y/o autónoma y la justicia divina compensatoria están ausentes y las cuentas entre hombres y dioses nunca quedan saldadas, porque la relación entre ellos no conoce normatividad alguna. Las plegarias, los ritos, los oráculos, no saben de leyes. En su pregunta por el deber el hombre está a la deriva, siempre al borde del naufragio. Su actuar no está definido por el conocimiento de medios y fines, sino por la creencia en los dioses. Sin embargo, la presencia de dioses no salva al hombre de la caída. Al contrario, la propicia. La dependencia con respecto a lo divino no somete al hombre de forma mecánica como un efecto a su causa. Los dioses siguen habitando el Olimpo y no se conmueven ante el dolor humano. Hay, como dice Hölderlin, un "defecto de Dios" (*Gottes Fehl*). La tragedia en general, pero *Edipo Rey* en particular, en tanto tragedia oracular por excelencia, es el enigma que marca la frontera entre hombre y dios. En su obrar, Edipo no mata a los dioses pero tampoco deja de reconocer su voluntad. Por esta razón, la tragedia se debate siempre entre la voluntad de los dioses y la de los hombres. Con Sófocles es el límite mismo el que se sustrae y el héroe se aventura peligrosamente al vacío intermedio de donde viene al fin y al cabo su perdición.

A partir de la Revolución Francesa, a partir de esa Humanidad entonces proclamada, humanidad con mayúscula, sin Dios y sin rey, el sentido de lo catastrófico, de lo irreparable, se manifiesta ya no en la representación escénica, trágica, sino en la representación conceptual del pensar. Al instaurar Kant la razón como lugar de representación de la naturaleza, el hombre trasladó la escisión de los dos mundos que se encontraban en la tragedia -el humano y el divino- al espacio del pensar. La vida que es unidad, como dice Nietzsche, se convirtió en sujeto y objeto, en lo interior y lo exterior. Y lo exterior no es lo otro, sino lo que pone el hombre en el exterior de sí. Así, el hombre con la razón domina lo desconocido y, a la hora de obrar, ya no cuenta ni con dioses ni con Dios. Existe el uso práctico de la razón universal y absoluta. La secularización no es sino el paso más aguerrido que ha dado el hombre ante su impotencia. Después de que hubo convertido el politeísmo en monoteísmo, tuvo el hombre el valor, sin contar con Dios, de enfrentarse a un poder desconocido: la naturaleza. La relación agonística se dará entonces en el interior del hombre, que batalla con esa naturaleza que no sólo es exterior a él, sino que le habita y se confronta con la razón.

Kant vio que a la vocación totalitarizadora de la razón había que ponerle límites: no todo lo puede conocer la razón en su uso teórico, pero la razón es condición de libertad del hombre. Y la libertad que parece excluir a su contraria, la naturaleza, puede convivir con ella. La tensión trágica en la ética kantiana radica precisamente en la convivencia de libertad y naturaleza en un ser racional llamado hombre. La libertad humana quizá ya no esté condenada al capricho de los dioses o a la justicia fiera de Dios, pero el temor a la incertidumbre persiste. Obligados como estamos al bien, no sabemos cómo hacerlo. Empeñados en el anhelo de felicidad, no tenemos idea dónde buscarla y el deber y la humanidad se nos imponen. Atrapados en el deber, no logramos desurdir sus redes para evitar morir ahorcados. Ya no somos héroes. No aceptamos perecer.

Dioses y hombres, razón y humanidad, voces humanas y divinas, será lo que oiremos siempre en la tragedia. El hombre, en su hacer, está abocado a la tragedia: en Kant del siglo XVIII más que Sófocles del siglo V a.C., ya que su confianza en la razón es absoluta, a pesar de saberla finita en su uso práctico. Kant supone una

libertad pura. La hipótesis del presente trabajo es que la libertad kantiana es trágica en su pureza. Razón y tragedia son dos conceptos que, a nuestro juicio, están inseparablemente vinculados.

El hilo que sigue esta reflexión hasta llegar al umbral de la ética kantiana, que a mi juicio es trágica, se desenvuelve de la siguiente manera. El capítulo titulado "Orígenes" define las características de los dioses griegos a partir de la narrativa mítica que en sí misma sugiere la lógica de la ambigüedad en tanto no existe una ortodoxia mitológica. Nos interesa plasmar las imágenes de dos dioses en particular: Apolo y Dionisos, en un intento por comprender a cabalidad la dualidad que Nietzsche plantea en *El nacimiento de la tragedia*. Al hacer el rastreo genealógico de las figuras de estos dos dioses, descubrimos que no sólo eran importantes ellos, sino también sus lugares de origen, comprendidos como fundamento, relación que se hace explícita y muy significativa en la articulación del parentesco de Edipo y Dionisos.

El capítulo siguiente, "Oráculos", está dedicado por entero a la tragedia de Sófocles, vista desde sus momentos oraculares, siete, que corresponden, cada uno a una voz, ligada, no sólo a una función social diferente dentro de la *polis*, sino también a un personaje diferente dentro de la obra. De esta manera, Edipo aparece dos veces, haciendo gala de su dualidad: en el primer momento oracular como rey, y en el cuarto como héroe. Tiresias, quien introduce el segundo momento oracular, es el adivino. Yocasta, acompañada del ausente-presente Layo, es el tercer momento oracular y la única mujer en la tragedia. Aparecen en el quinto y sexto momentos oraculares los pastores-mensajeros, únicos testigos de la tragedia de Edipo y, en el último, Creonte, proclamado rey ante la caída de Edipo. El coro es tratado como una voz y como personaje fundamental de la tragedia, voz colectiva que canta el dolor de la verdad que se va desplegando a medida que transcurre la obra.

Si en el segundo capítulo se presentan imágenes, y en el tercero damos entrada a voces individuales aunque pertenecientes a un todo, en el último capítulo, "Agonía", aparece la voz de Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La autonomía que supone la libertad en todos los seres racionales hace contrapunto con la heteronomía de Edipo rey. Con Kant el obrar del hombre se debate entre el deber y la esperanza de felicidad, entre las leyes de libertad y las de la naturaleza. Es la agonística de la modernidad. ¿Sublime o irónica?

ADRIANA MARÍA URREA RESTREPO

VELANDIA HEREDIA, Nelson, S.J.: *Revolución científica y planteamiento filosófico en Newton : el concepto de espacio en Newton*

Llegará una época en la que una investigación diligente y prolongada sacará a la luz cosas que hoy están ocultas. La vida de una sola persona, aunque estuviera toda ella dedicada al cielo, sería insuficiente para investigar una materia tan vasta (...) Por lo tanto este conocimiento sólo se podrá desarrollar a lo largo de sucesivas edades. Llegará una época en la que nuestros descendientes se asombrarán de que ignoramos cosas que para ellos son tan claras (...) Muchos son los descubrimientos reservados para las épocas futuras, cuando se haya borrado del recuerdo de nosotros. Nuestro universo sería una cosa muy limitada si no ofreciera a cada época algo que investigar (...) La naturaleza no revela sus misterios de una vez para siempre.

SÉNECA, *Cuestiones naturales*, Libro 7, Siglo primero.

Newton, considerado integrante del gran ovimiento de la "Revolución científica, hace desde las matemáticas y la física, aportes fundamentales a la filosofía de la ciencia. rastear estos aportes desde el concepto de espacio es el tema de este trabajo que está dividido en tres capítulos.

El primero lanza una mirada rápida por los ciento cincuenta años que van desde la publicación de *De Revolutionibus* de Copérnico hasta el *Diálogo sobre los más grandes sistemas del mundo* de Galileo (1632) con el fin de establecer cuál es la tradición en la que inscribe Newton sus trabajos científicos. En los ciento cincuenta años que transcurren de Copérnico a Galileo, se configura la ciencia moderna, con un nuevo método de conocimiento que exige imaginación, sometida a un control público, y creación de hipótesis. Al plantear Kuhn la tensión que se da en la ciencia entre tradición e innovación, recurre a dos conceptos para explicarla: el pensamiento convergente, que apunta más al consenso, a la tradición, a la institución; y el pensamiento divergente, que busca más la innovación y plantea, de manera sistemática, el abandono de la tradición. Para Kuhn, el pensamiento convergente es tan esencial como el divergente para el avance de la ciencia. La mayoría de los descubrimientos y las teorías nuevas en las ciencias no son sino meras adiciones al acopio existente de conocimientos científicos; las revoluciones no son sino uno de los dos aspectos complementarios del avance científico. Por esta razón, en este capítulo está dedicado a seguir el proceso histórico de la Revolución Científica. Se estudia el sistema copernicano en relación con el sistema de Ptolomeo sus diferencias con Ptolomeo y se analiza el influjo que pudo tener en la astronomía. El recorrido, hasta llegar a Galileo, pasa por Kepler y Giordano Bruno. De Galileo se rescata especialmente su aporte a la nueva ciencia y la manera como se involucra la experimentación en su propuesta científica.

El segundo capítulo trata propiamente el concepto de espacio newtoniano y su relación con la tradición científica a la que pertenece. No sólo se aborda el origen newtoniano del concepto de espacio, sino también la problemática filosófica acerca del espacio propia de la época, para lo cual se presentan las propuestas de Henri More, Isaac Barrow y Descartes. Newton, por su parte, recurre a dos vías para la resolución del problema del espacio, a saber, la teórica y la experiencial. En lo que a la formulación de estatutos teóricos se refiere, Newton define, desde un principio, qué entiende por movimiento, inercia y lugar, categorías que le sirven a Newton para clarificar el término de espacio. Al lado del ejercicio de teorización, Newton recurre a la vía de la experiencia, aunque nos advierte en los *Principia* que el espacio absoluto no es aprehensible por medio de los sentidos. No obstante lo anterior, el filósofo inglés recurre a dos "pruebas" para ilustrar el movimiento absoluto: el cubo de agua que gira y los dos globos girando con el espacio vacío unidos por un hilo. Por esta vía llega a varias consideraciones sobre el espacio:

a) Existe una diferencia entre el espacio absoluto y el relativo: el espacio absoluto siempre permanece igual e inmóvil, en tanto que el espacio relativo incluye la medida, de tal manera que esta clase de espacio se define por la cantidad dada por los sentidos. El sentido común, a su juicio, confunde este espacio con el espacio inmóvil.

b) Nuestro espacio se distingue por la continuidad. Si el espacio está formado por regiones, no hay parte del espacio que es región. Estas regiones son continuas y el espacio absoluto es una continuidad de estas regiones continuas.

c) Para cada una de estas regiones podemos pensar en un límite. La región a la cual converge es el punto, éste sería el límite de la región.

d) Newton diferencia el espacio absoluto del relativo, porque este último admite la distancia. Para introducir una métrica que nos pueda dar la distancia de este espacio debemos elegir una unidad patrón. Medidas que se aplicarán en el espacio relativo.

El tercer y último capítulo, presenta los tres pasos que Newton sigue para plantear su propuesta filosófica y científica. Estos tres pasos tienen que ver con la creación de constructos matemáticos y teóricos, con la comparación de estos constructos con la naturaleza, y con la creación del sistema del mundo. Una diferencia de Newton con los autores tratados en el primer capítulo es que este filósofo fue considerado revolucionario en el curso de su propia vida. Sus contemporáneos notaron el carácter revolucionario de los *Philosophiae Naturalis Principia mathematica*. La piedra de toque de la revolución planteada por Newton se encuentra especialmente en la aplicación que hace de la matemática a la física y la astronomía. De esta revolución tenemos que tener en cuenta que Newton efectúa una síntesis o mejor una transformación de ideas de científicos y pensadores anteriores a él.

a) La filosofía natural en Newton

Newton presenta el papel de la filosofía diciendo que "el principal objetivo de la filosofía natural consiste en argumentar a partir de los fenómenos, sin inventar hipótesis deduciendo las causas de los efectos hasta llegar a la primerísima causa que ciertamente no es mecánica.

b) El método newtoniano

Newton, en su método de "análisis y síntesis", encuentra el camino mejor y más seguro de filosofar. Este método tiene dos situaciones. Por un lado, el método es garantía de verdad porque pretende extraer los principios directamente de la observación y del experimento. Por otro lado, este método es fuente de incertidumbre ya que lo observado y lo experimentado "no sólo admiten siempre una afinación y una precisión crecientes sino también interpretaciones diversas que justamente el esfuerzo teórico trataría de delimitar".

c) Proceso metodológico

El método que sigue Newton lo podremos entender a través de tres pasos. El primer paso apunta más a la construcción imaginativa de un sistema en el espacio geométrico, de tal manera que simplifique la naturaleza. En este sistema, "las entidades matemáticas se mueven en un tiempo matemático según determinado conjunto de condiciones que tienden a ser expresables como relaciones o leyes matemáticas". El segundo paso que Newton da es derivar conclusiones de procesos matemáticos. Newton compara los resultados de las experiencias y leyes con el mundo observable de la naturaleza física. De esta comparación puede llevar a variar el sistema matemático original y regresar al primer paso. El tercer paso que propone nuestro filósofo inglés es el resultado de los anteriores. En este tercer paso se elabora un "sistema del mundo". Como vemos, los dos primeros pasos corresponden a los dos primeros libros de los *Principia*, y el tercer paso al tercer libro del mismo texto. En esta coyuntura que estamos viviendo de consertaciones y consensos es hora de que entren de nuevo en diálogo la filosofía y la física. Autores como Galileo, Newton y Einstein nos dan muestras de esto. El propósito de este trabajo, en últimas, era indagar en dos ciencias teóricas, capaces, no obstante, de dar respuestas a problemas existenciales del hombre, ya que antes de ser filósofos y físicos somos hombres.