

El desarrollo de la noción de autoapropiación en el pensamiento de B. Lonergan¹

Una respuesta a la nueva regulación del sentido que demanda la cultura moderna

por Pablo M. Figueroa Turienzo S.I.
Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Introducción

Lonergan señala que la cultura clasicista se ha desvanecido hoy día. Ya no existe una única comprensión de cultura que sea aceptada.² En la cultura moderna se da una transposición de la lógica al método, de la ciencia como concebida en los analíticos posteriores a la ciencia como es concebida hoy, de la metafísica del alma a la autoapropiación del sujeto, de una aprehensión del hombre en términos de naturaleza humana a una aprehensión del hombre a través de la historia humana y de los primeros principios al método trascendental.³ Estos cambios son manifestaciones de la nueva mediación de sentido que surge en la cultura moderna,⁴ la cual está demandando una nueva regulación (*control*) del sentido.⁵

¹ Cuando las traducciones son propias se cita el original en nota al pie de página.

² *A Second Collection: Papers by Bernard J. F. LONERGAN SJ, Ryan WILLIAM F.J. and Bernard TYRRELL*, eds. (London: Darton, Longman and Todd, 1974), Págs. 91-93, 101, 141, 160, 161, 182, 206, 264. Citamos *Second*.

³ *The Future of Thomism*, Second, 44-51.

⁴ Cuando Lonergan habla de cultura moderna no se está refiriendo a la noción de modernidad, la cual se puede distinguir de la post-modernidad. Mediante la noción de cultura moderna se pretende explicar el desvanecimiento de la cultura clasicista y la transformación que ha sufrido la cultura occidental en estos últimos siglos. “*I have been presenting a notion of culture and, if I am to characterize contemporary cultural change, I must briefly compare modern culture with its classicist predecessor*”. *Belief: Today's Issue*, Second, 91.

⁵ *Second*, 14-16, 102, 183, 232.

En este escrito se reflexiona sobre la nueva y diferente mediación de sentido que ha surgido en nuestro tiempo y se analiza el desarrollo de la noción de autoapropiación⁶ en la obra de Lonergan con el fin de: (a) mostrar que la autoapropiación tiene su fundamento en el método introspectivo tomista;⁷ (b) explicar cómo esta puede comprenderse como una fenomenología, no en sentido estricto⁸ sino en un sentido amplio;⁹ (c) afirmar que la autoapropiación del sujeto en cuanto sujeto cognoscente y existencial se presenta como la nueva regulación del sentido que responde a las demandas que han surgido en la cultura moderna.

⁶ Lonergan, en su artículo *The Form of Inference*, señala que en su explicación de la inferencia ha apuntado a dar un primer paso en la efectuada de una teoría empírica del entendimiento y conocimiento humano. Un pequeño paso que antecede a sus grandes pasos en los artículos de *Verbum* y en su obra *Insight. The form inference, Collection* (Collected Works of Bernard Lonergan, 4) edited by Frederick E. CROWE and Robert M. DORAN, Toronto: University of Toronto Press, 1988, 3-16. Citamos *CWBL4*. El intento de llevar a cabo una teoría empírica del entendimiento suscita en su pensamiento la noción de autoapropiación, la cual es desarrollada a lo largo de toda su obra.

⁷ Ver Joseph FLANAGAN, *Lonergan's Epistemology*, *Thomist* 36 (1972), 75-97; Edward M. MACKINNON, *Understanding According To Bernard J. F. Lonergan*, *Thomist* 28 (1964), 97-132.

⁸ Juan C. SCANNONE en el prólogo al libro *Teología y Fenomenología* de José Daniel López explica que Marion distingue tres niveles fenomenológicos -cada vez más originarios- de reducción, en el plano filosófico: 1) la trascendental-operada por Husserl- desde la actitud natural (puesta así entre paréntesis) a la fenomenológica, a fin de prestar atención al *sentido* en y para la conciencia, la cual se mueve en la relación intencional sujeto constituyente-objeto constituido; 2) la existencial-ontológica -en Heidegger-, la cual atiende a la donación del ser -en su diferencia con los entes- al ser-ahí (ya no concebido como sujeto trascendental constituyente, sino como ahí-del-ser), quien *deja ser* al ser y a los entes en cuanto se dan "en sí y a partir de sí"; 3) la reducción a la donación (Gegebenheit) misma en cuanto está *siendo dada* al donatario, suspendiendo (no anulando) todo lo que no sea donación, y descubriendo de ese modo que todo lo anterior ha sido y/o está siendo dado. Ver José Daniel López, *Teología y Fenomenología*, Córdoba, 2008, 16-17. Yo entiendo por fenomenología en sentido estricto a aquella que corresponde al primer nivel, al nivel de la reducción trascendental.

⁹ Sigo la comprensión que Scannone tiene sobre la fenomenología en un sentido amplio: "La comprendo en un sentido amplio, aunque teniendo como analogado principal el método fenomenológico iniciado por Husserl. Pues sigue abierto a nuevas posibilidades de llegar a las <<cosas mismas>> en cuanto se dan en y a la experiencia humana". SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, 2005, 35. Citamos *RNP*, 35.

1. La nueva y diferente mediación de sentido que surge en la cultura moderna

En el artículo "Dimensions of Meaning"¹⁰ se señalan los rasgos principales de esta nueva mediación de sentido y conjuntamente se resalta la función que el sentido tiene en el desarrollo de la humanidad. Se comienza con una distinción entre el mundo de la inmediatez y el mundo mediado por el sentido.¹¹ Esta distinción sale al paso de la objeción que el realismo a-crítico plantea a la cuestión del sentido cuando señala que éste es un asunto secundario, puesto que la realidad misma es aquello que es verdaderamente principal e importante. La objeción del realismo a-crítico tendría su peso si el ser humano condujera su vida desde la realidad como solamente experimentada. Pero en cuanto que el desarrollo del ser humano no consiste meramente en el conocimiento sensible sino también en el entender y usualmente en el juzgar y evaluar, aquella objeción, por tanto, no es pertinente.¹²

El amplio mundo mediado por el sentido es constituido por los actos humanos de entender, afirmar o negar, evaluar y decidir. Desarrollamos nuestras vidas en este mundo constituido por el sentido. Nuestro mundo no es meramente conocido a través de nuestros actos de sentido sino también es hecho y transformado por el sentido de estos mismos actos¹³. La transformación del mundo no está restringida meramente a la naturaleza sino que se extiende también al hombre mismo. La función constitutiva del sentido resalta la libertad y responsabilidad del ser humano y

¹⁰ *Dimensions of Meaning*, forma parte de un grupo de artículos en los cuales se percibe el surgimiento de un nuevo interés en el pensamiento de Lonergan. Comienza a surgir con más fuerza el nivel existencial, el nivel de la evaluación, del amor y de la significación de la conciencia histórica. Este nuevo rumbo data de los años 1964-65. Estos artículos fueron publicados conjuntamente por primera vez en *Collection: Papers by Bernard LONERGAN*, editado por Frederick E. CROWE, London, 1967. Se publicaron nuevamente en *Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 4, Toronto, 1988. Se usa la edición de *Collected Works*. Ver Frederick CROWE, *Early Jottings on Bernard Lonergan's Method in Theology*, *SE* 25 (1973), 121-138.

¹¹ La diferencia entre el mundo de la inmediatez y el mundo mediado por el sentido es para Lonergan la fuente del problema crítico de los filósofos. Esta cuestión está muy presente en sus escritos y conferencias. A partir de la publicación de su artículo "The Subject" (1968), el mundo mediado por el sentido llega a ser también el mundo mediado por el sentido y motivado por los valores. En su obra *Método* (1972) y en sus escritos posteriores desarrollará en profundidad esta dimensión del mundo motivado por los valores.

¹² *Dimensions of Meaning*, *op. cit.*, 233-235.

¹³ *Método en teología*. Traducción de Gerardo REMOLINA. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988. *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd, 1972, 81. Citamos *Método*. Ver también *Second* 4, 6, 51.

se manifiesta en la historia a través del florecimiento y decadencia de las comunidades y sus culturas. Los cambios sociales y culturales tienen su causa en el surgimiento de una nueva mediación de sentido.¹⁴

En el método *maveítico* mediante el cual Sócrates pretendió insistentemente alcanzar definiciones universales, y en la noción de ciencia explicitada por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* se pueden percibir los rasgos distintivos de la nueva mediación de sentido que surge con la cultura clásica.¹⁵ Allí la ciencia es considerada como el conocimiento verdadero y necesario de la necesidad causal.¹⁶ El hecho de que muchas cosas no sean necesarias en nuestro mundo sino contingentes significa que el universo se escinde entre la necesidad y la contingencia y, por consiguiente, la mente humana entre ciencia y opinión, teoría y práctica, sabiduría y prudencia.¹⁷

En la ciencia moderna la mediación de sentido propia de la cultura clásica ha sido reemplazada.¹⁸ En lugar de ciencia y opinión se habla de opinión científica. Nos encontramos con filósofos interesados en la autenticidad del sujeto existencial y en la hermenéutica del fenómeno cultural, que son realidades cambiantes y contingentes. La comprensión clasicista del hombre es considerada actualmente como una estandarización arbitraria de la naturaleza del ser humano que oscurece su comprensión, restringe su espontaneidad, mina su vitalidad y limita su libertad.¹⁹

El interés del hombre centrado en lo universal, esencial y necesario, ha dado lugar a un nuevo interés que apunta a todos los hombres de todo lugar y tiempo, a todos sus pensamientos, palabras y acciones, tanto a lo contingente como a lo necesario, a lo universal como a lo particular. La cultura clasicista se concebía a sí misma *abstracta y normativamente*, la cultura moderna se concibe a sí misma *concreta y empíricamente*.²⁰

¹⁴ *Dimensions of Meaning*, op. cit. 256.

¹⁵ *An interview with Fr. Bernard Lonergan*, Second, 210.

¹⁶ *Analytica Posteriora. Book I, 71b*, The Works of Aristotle, Ross, Oxford, 1928.

¹⁷ *Dimensions of Meaning*, CWBLA, 260.

¹⁸ La misma problemática que Lonergan aborda al referirse al surgimiento de una nueva mediación de sentido es explicitada por Karl Jaspers en su obra *The Origin and Goal of History*, cuando se refiere a que nosotros nos encontramos en una segunda época axial. Esta cuestión también es tratada por Eric Voegelin en *Order and History* y por Christopher Dawson en *Cycles of Civilization*. Ver Michael Schute, Introduction, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*, Toronto, 1993, I-XIX.

¹⁹ *Dimensions of Meaning*, CWBLA, 263.

²⁰ *Second*, 92-93, 101, 141, 182, 232-233.

En la conferencia "The Future of Christianity"²¹ se explica cómo la cultura moderna se caracteriza por reconocer la diferencia cultural, el desarrollo, la decadencia, investigar cada una de las múltiples culturas de la humanidad, estudiar sus historias y buscar entender aquello que el clasicista consideraba como bárbaro o no culto. No se reflexiona acerca del hombre en términos de una naturaleza común a todo hombre sino más bien se atiende al hombre en su vivir concreto.

Y, aunque la cultura moderna pretenda discernir estructuras invariantes y comunes en las operaciones humanas, sin embargo rehúsa tomar vuelo desde lo particular a lo universal.²² Se esfuerza por tener presente y comprender el desarrollo del conocimiento de los pueblos en toda su diversidad y multiplicidad. Se caracteriza por interpretar nuestros sueños y nuestros símbolos, reflexionar acerca de nuestras descoloridas sonrisas y nuestras tenues gesticulaciones, analizar nuestras mentes y diagramar nuestras almas. La totalidad de la historia humana es considerada, puesto que el conjunto de la historia es el lugar adecuado para comparar y relacionar lenguajes y literaturas, formas de arte y religiones, organizaciones familiares y costumbres morales, sistemas políticos, judiciales, económicos y educativos, ciencias, filosofías, teologías e historias.²³ Se da el paso de una aprehensión abstracta y estática del ser humano a una visión concreta y dinámica de este. Se distingue la naturaleza humana que es dada en el nacimiento, de la historicidad que corresponde a aquello que el hombre hace del hombre.²⁴ Se juzga el hacerse del hombre como una realización auténtica o inauténtica.

La cultura moderna está demandando una nueva aprehensión del ser humano, sin embargo esta nueva comprensión se está llevando a cabo de un modo distorsionado por el secularismo que mutila el conocimiento y la tradición, y por las ciencias humanas y sociales que usan métodos inadecuados para comprenderlo.

En las conferencias acerca del existencialismo²⁵ se explica que a la filosofía se le demanda la función básica de intentar iluminar los

²¹ *The Future of Christianity*, Second, 149-163.

²² *Ibid.*, 160-161.

²³ *Dimensions of Meaning*, op. cit., 265.

²⁴ Lonergan, *Natural Right and Historical Mindness, A Third Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J.* Crowe, Frederick E. ed. (New York: Paulist Press, 1985), 170 - 171. Citamos *Third*.

²⁵ Estas conferencias se encuentran en los archivos pertenecientes al Lonergan Research Institute of Regis College, Toronto. Fueron publicadas en la edición: *Collected Works of B. Lonergan*, v.18: *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, Toronto, 2001. Uso el material del archivo y en adelante citaré *Lectures*.

esfuerzos del sujeto que pretende ser inteligente, razonable y plenamente responsable en su tarea de auto-constituirse.²⁶

La cultura moderna está demandando a la filosofía una nueva función. Esta nueva función básica implica un cambio en la regulación del sentido. ¿En dónde radica la posibilidad de desarrollar una nueva *mayéutica*²⁷ que ilumine la auto-constitución del sujeto inteligente, libre y responsable? Lonergan juzga que esta posibilidad puede ser desarrollada solamente por aquellos que sean:

suficientemente magnánimos para estar dispuestos a recibir tanto lo antiguo como lo nuevo, suficientemente afanosos para efectuar paso a paso la transición que ha de ser hecha, suficientemente fuertes para rechazar proyectos incompletos e insistir en soluciones completas aunque todavía ellos hayan de esperar.²⁸

Ciertamente, la teoría que resultó de la empresa socrática²⁹ ofrecía un punto de vista relativamente suficiente para regular el sentido común. Pero actualmente se necesita un punto de vista que regule todas

²⁶ Lectures, 94-97.

²⁷ El método del arte mayéutico -el método socrático- consiste en llevar al interlocutor al descubrimiento de la verdad mediante una serie de preguntas y la exposición de las perplejidades a que van dando origen las respuestas. El interlocutor llega, por fin a engendrar la verdad, descubriéndola por sí mismo y en sí (como en el muy citado ejemplo del Menón, el esclavo descubre que sabía geometría). El fin de la obra de Lonergan es ayudar a que los hombres descubran por sí mismos y en sí mismos la estructura dinámica de su ser personal que los conduce a auto-constituirse como sujetos inteligentes, libres y responsables. Este objetivo puede ser comprendido como el llamado a una nueva mayéutica. Ver DORAN, *Subject*, 29-48.

²⁸ "...big enough to be at home in both the old and new, painstaking enough to work out one by one the transition to be made, strong enough to refuse half-measures and insist on complete solutions even though they have to wait". "Dimensions of Meaning", op.cit, 267.

²⁹ Según los primeros Diálogos de Platón, Sócrates platicaba con los atenienses, les presentaba preguntas aparentemente muy sencillas, escuchaba pacientemente sus respuestas y les mostraba por qué eran insuficientes. ¿Qué es valor? ¿Qué es piedad? ¿Qué es autocontrol? Las respuestas de los atenienses incluían ejemplos de hechos valerosos, de actos de piedad, de autocontrol; pero eran incapaces de formular las definiciones precisas y generales que Sócrates quería. Debían ser definiciones tan exactas que se adaptaran a todos los objetos y sólo a los objetos definidos. Sócrates no estaba sencillamente haciendo ejercicios de sutileza intelectual; estaba haciendo un gran favor a la humanidad enseñándole una técnica para controlar el significado. Sin un control reflexivo, la imaginación y los sentimientos del hombre arrastran la inteligencia y construyen un mundo dominado por el mito y la magia. Así pues, en la tradición occidental, la teoría que germinó de las preguntas socráticas, es el primer control del significado que conocemos.

las teorías.³⁰ De este modo la autoapropiación suministra la clave para una nueva regulación del sentido puesto que ofrece "un punto de vista desde el cual pueden ser exploradas todas las diferenciaciones de la conciencia humana".³¹

La reflexión sobre la conciencia diferenciada es un desafío para nuestro tiempo puesto que "nunca ha sido más difícil llegar a realizar la diferenciación adecuada de la conciencia. Nunca ha sido mayor la necesidad de hablar eficazmente a la conciencia indiferenciada".³² Este desafío es entendido como *el llamado a una nueva mayéutica*.³³ Sólo a través de la larga y confusa penumbra de la iniciación filosófica podrá uno *abrirse camino hacia la interioridad, y encontrar, mediante la autoapropiación, una base, un fundamento distinto del sentido común y de la teoría*, que reconoce la heterogeneidad de ambos, da cuenta de ellos y los fundamenta críticamente.³⁴

2. El desarrollo de la noción de autoapropiación

Lonergan explica que Husserl ha mostrado a la filosofía que es necesario realizar una fenomenología de la conciencia racional.³⁵ Mediante la autoapropiación que nos conduce a alcanzar un acto de intelección (*insight*) del acto de intelección (*insight*) es posible dar una respuesta a esta demanda.³⁶ La autoapropiación consiste en apartarnos hacia el mundo de nuestra interioridad para alcanzar *la apropiación*³⁷ de la estructura dinámica de nuestro ser personal que es capaz de conocimiento y acción moral.³⁸ "Autoapropiación que no puede ocurrir en un santiamén sino que, en lo esencial, es un desarrollo del sujeto y en el sujeto, y como todo desarrollo, sólo puede ser firme y fructífero cuando es arduo y paulatino".³⁹

³⁰ Eduardo PÉREZ VALERA, *Filosofía y Método de B. Lonergan*, México, 1992, 16-24.

³¹ *Método*, 296.

³² *Ibid.*, 102.

³³ En la nueva *mayéutica* el sujeto está llamado a auto-constituirse mediante el alcance de su auténtica subjetividad. Ver "The Subject", *Second*, 80.

³⁴ *Método*, 88.

³⁵ *Lectures*, 69-71.

³⁶ *Ibid.*, 57-59; 89-99.

³⁷ La apropiación se ha de realizar personalmente. En la apropiación personal se ha de descubrir en uno mismo la objetivación conceptual que explicita la estructura dinámica de nuestra conciencia. Por eso Lonergan no admite que se hable de un Lonerganismo, puesto que considera que cada ser humano debe apropiarse de su interioridad y hacer propia su reflexión.

³⁸ *Método*, 10.

³⁹ *Insight*, 26.

Aunque la autoapropiación se presenta como la respuesta a la cuestión que ha planteado la fenomenología, sin embargo no se debe entender como una fenomenología.⁴⁰ Tratar de entender la autoapropiación como una fenomenología lleva a un sin fin de complicaciones.⁴¹ Este aparente contraste se debe a que por una parte la fenomenología ha marcado un rumbo, pero por otra parte el camino que ha recorrido no está exento de diversos tipos de soslayos de la comprensión (*oversights*).⁴²

Una investigación sobre el desarrollo de la noción de autoapropiación en los escritos de Lonergan llevará a: (1) comprender cómo la autoapropiación tiene su fundamento en el método introspectivo tomista y se diferencia de la fenomenología, en sentido estricto; (2) explicar por qué la autoapropiación se presenta como la nueva regulación del sentido que está demandando la cultura moderna y puede ser comprendida como una fenomenología en un sentido amplio.

⁴⁰ Considero que Lonergan se está refiriendo a la fenomenología en sentido estricto. Aquí se mostrará cómo la autoapropiación puede ser comprendida como una fenomenología, en un sentido amplio.

⁴¹ Lonergan dice: "You said you did not want to become involved in arguments with the phenomenologists. Do they have terms that might be confused with self-appropriation?" Suppose I said that the first part of *Insight* was concerned with the *phenomenology* of knowledge, that as yet I am not saying whether knowledge is this or that or anything else, but I am giving you a grasp of the essence, I'm giving you an essential description of what goes on in your mind when you inquire and understand and judge. That would be a way of describing the first part of the book, to say that it is phenomenological. As a matter of fact Fr. Dhanis asked me, "Your book is more or less the same sort of thing as Hegel's *Phenomenology of Spirit*, isn't it? Well, I do not want to be involved in Hegel's idea of phenomenology, or the series of meanings that occur in Husserl, or in Heidegger's use of it, Buytendijk's use of it, and so on. That would be an endlessly long technical discussion: an endlessly complicated investigation too, and then all sorts of arguments with all the specialists in these fields- whether I was using 's phenomenology' in the correct sense. In other words, it would be creating an enormously complex situation". *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight* (Collected Works of Bernard Lonergan, 5.) edited by Elizabeth A. MORELLI and Mark D. MORELLI. Revised and Augmented by Frederick E. CROWE with the collaboration of Elizabeth A. Morelli, Mark D. Morelli, Robert M. Doran, and Thomas V. Daly. Toronto: University of Toronto Press, 1990, Discussion 1, 271. Citamos *CWBL5*.

⁴² Los soslayos de la comprensión en los cuales incurre la fenomenología son explicados en *Lectures* y en el capítulo 14 del *Insight*. *Insight: Estudio sobre la Comprensión Humana*. Traducción de Francisco Quijano, OP. Sigueme: Salamanca, 1999. La primera traducción castellana del *Insight* que es publicada. Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 3: *Insight: A Study of Human Understanding*, by Frederick E. Crowe, Robert M. Doran (editor), Lonergan Research Institute, 1992. Citamos *Insight*.

2.1. Del método introspectivo a la autoapropiación

En este punto se muestra la influencia que los escritos acerca del *Verbum*⁴³ tienen en el desarrollo de la noción de autoapropiación. Lonergan, después de haber pasado años esforzándose por alcanzar la mente de Santo Tomás, llegó a una conclusión doble.

Por una parte, que ese logro me había transformado profundamente. Por otra parte, que la transformación fue el beneficio esencial. Pues no sólo me hizo capaz de aprehender lo que, a la luz de mis conclusiones eran realmente las *vetera*, sino también me abrió perspectivas retadoras sobre lo que podían ser las *nova*.

Por eso, mis investigaciones detalladas sobre el pensamiento de Santo Tomás acerca de la *gratia operans* y del *verbum* han continuado en el presente ensayo para coadyuvar a una apropiación personal de nuestra propia auto conciencia racional.⁴⁴

Al descubrir *el método introspectivo* que se encuentra implícitamente en el pensamiento de Santo Tomás, se ha distanciado del método clásico de analizar el conocimiento humano, sin apartarse totalmente de la filosofía aristotélico-tomista.⁴⁵ En el método clásico todo el proceso cognoscitivo está inmerso y expresado en categorías metafísicas. Desde esta nueva perspectiva se capta que todas las determinaciones metafísicas que expresan el proceso cognoscitivo en el método clásico, *intellectus agens, intellectus possibilis, phantasma, species impressa, species expressa, causa efficiens, principalis, instrumentalis, potentia, habitus, operatio, actio, passio, objectum*, son una explicación de hechos psicológicos.⁴⁶

Por consiguiente, es posible un nuevo modo de aproximarnos a la comprensión del pensamiento de Santo Tomás. Se centra nuestra atención no meramente en la explicación metafísica de los procesos cognoscitivos sino que también se atiende a los procesos cognoscitivos en cuanto son hechos que suceden en la conciencia.⁴⁷ De este modo se

⁴³ *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas*, Theological Studies VII (1946), 349-393; VIII (1947), 35-80; 404-45; X (1949), 3-40; 359-393. Estos artículos posteriormente fueron traducidos al francés y se publicaron en un libro bajo el título *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, en el año 1967. Se usan los artículos y se cita *Verbum, TS*.

⁴⁴ *Insight*, 854.

⁴⁵ *Verbum, TS*, VIII (1947), 61.

⁴⁶ *Ibid.*, 62.

⁴⁷ Edward M. MACKINNON, *Understanding according to B. Lonergan*, Thomist (1964), 102.

devela que Santo Tomás ha realizado una práctica de introspección psicológica, por la cual tuvo un conocimiento experimental de su propio modo de conocer, que le ha permitido establecer una teoría de la naturaleza del intelecto humano, con un mayor nivel de certeza, profundidad y desarrollo que la realizada por Aristóteles.⁴⁸

... es un proceso de introspección que descubre el acto del *insight* dentro del fantasma y el *quod quid est* como una expresión del *insight*, ... Si el comentario al *De Anima* añade al texto aristotélico un enriquecimiento debido a que presenta un completo desarrollo del sistema metafísico, entonces deberán encontrarse en los escritos independientes de Santo Tomás no pocos puntos adicionales de una psicología introspectiva.⁴⁹

En su investigación sobre el pensamiento de Santo Tomás, se advierte y se explicita que el preguntar es el principio que pone en actividad nuestro entendimiento y que el acto de entender está constituido por dos tipos de operaciones. La primera operación del acto de entender es el conocimiento del '*quod quid est*', ¿qué es esto? Este conocimiento no implica verdad ni falsedad. La cuestión de la verdad o falsedad todavía no ha surgido, puesto que no se conoce la cosa, sino solamente la idea de la cosa. La segunda operación del acto de entender es de naturaleza reflexiva e implica el surgimiento de la cuestión sobre la verdad, la cual es conformidad entre la idea y la cosa, ¿esto es así? A través de las ideas se aprehenden y conocen las cosas.⁵⁰ Los actos del conocimiento corresponden a una experiencia psicológica que se puede observar y analizar, mediante la introspección.⁵¹ Por tanto se construye una metafísica del conocimiento a partir de un análisis introspectivo.⁵²

⁴⁸ *Verbum, TS*, VIII (1947), 73.

⁴⁹ "... it is a process of introspection that discovers the act of insight into phantasm and the quod quid est as an expression of the insight,...If the Commentary on the *De Anima* adds to the Aristotelian text enrichment due to a fully developed metaphysical system, there is to be found in the independent Thomist writings not a few additional points of introspective psychology". *Ibid.*, 62.

⁵⁰ *Verbum, TS*, VII (1946), 357.

⁵¹ La introspección no consiste en una mirada interior de la conciencia sino más bien implica un reconocer en expresiones la objetivación de la propia experiencia subjetiva. Lonergan plantea una nueva comprensión de la introspección. En el próximo punto será tratada esta cuestión.

⁵² Lonergan no se ha dedicado a explicar el lenguaje metafísico que Santo Tomás ha usado para su filosofía del conocimiento sino más bien ha intentado apropiarse de la mente del Doctor angélico. En otras palabras, ha concentrado su atención en sus propias operaciones mentales, en cómo construye y responde a las

En esta primera parte, el objetivo principal ha sido construir un puente desde la mente del lector del siglo veinte hasta la mente del escritor del siglo trece. Ambos poseen una experiencia psicológica; esa experiencia es esencialmente la misma y ambos pueden por introspección observar y analizar tal experiencia.⁵³

Las categorías metafísicas usadas son la expresión de los actos del conocimiento. "De donde se sigue que la luz del intelecto, el *insight* dentro del fantasma, los actos de definir el pensamiento, el razonamiento reflexivo y la comprensión, los actos de juicio, son, en primer lugar, hechos psicológicos".⁵⁴

El profundo análisis que Lonergan ha realizado acerca de las obras de Santo Tomás le ha permitido hallar en su pensamiento una clara distinción entre el modo psicológico⁵⁵ y el modo metafísico de tratar los

preguntas *Quid est?* y *An sit?* Por eso en sus artículos sobre el *Verbum* afirma que ninguno de los estudios del proceso de conceptualización y afirmación ofrecido por los comentaristas neo-tomistas hace justicia a la riqueza y originalidad de la propia filosofía del conocimiento de Santo Tomás. Ninguno ha notado que en la filosofía del conocimiento de Santo Tomás hay un acto consciente pre-conceptual del *insight* que interviene entre la presentación de los datos de la experiencia al intelecto en el fantasma y la formulación de la esencia abstracta en el concepto. La conceptualización, por tanto, no puede ser un proceso puramente natural, cuyo único elemento consciente es el término del proceso, el concepto. Por el contrario, la conceptualización es un proceso consciente en el cual la palabra mental del concepto emana y se origina desde un acto de *insight*. No es justamente un proceso inteligible, un movimiento natural de la potencia al acto, el cual se pueda explicar en términos puramente metafísicos, sino que es un proceso inteligente, una genuina emanación intelectual. Tampoco se ha remarcado la diferencia que existe entre el acto de comprender y el acto de juzgar. No se ha estado atento a los diversos momentos de la acción del *insight* en el proceso cognoscitivo. Esta desatención fue un gran *oversight*, que ha llevado a una mala interpretación de la teoría del conocimiento de Santo Tomás. Cfr. Gerard Mc. Cool, s.j., "History, Insight and Judgment in Thomism", *Thomist*, September 1987, 306-312.

⁵³ "In this first part the principal aim has been to build a bridge from the mind of the twentieth century reader to the mind of the thirteenth-century writer. Both possess psychological experience; in both that experience essentially is the same; both can by introspection observe and analyse such experience". *Verbum, TS* (1947), 79.

⁵⁴ "Hence the light of intellect, insight into phantasm, acts of defining thought, reflective reasoning and understanding, acts of judgment, are above all psychological facts". *Ibid.*, 74.

⁵⁵ Cuando se dice "modo psicológico" nos estamos refiriendo no a una investigación de los hechos psicológicos según la psicología sino más bien a una investigación de los hechos psicológicos a partir de un método fenomenológico o de un análisis de introspección mediante la autoapropiación (método explícito en la obra de Lonergan e implícito en Santo Tomás), métodos que nos conducen a una reflexión trascendental.

hechos del conocimiento humano.⁵⁶ La diferencia entre psicología y metafísica será tenida en cuenta en su obra *Insight*. La metafísica demanda un análisis introspectivo del conocimiento humano. A partir de ese análisis se construirá una metafísica basada en afirmaciones que pueden verificarse en los hechos cognoscitivos.⁵⁷

El análisis introspectivo que Santo Tomás realiza invita a la *apropiación de nuestros actos de conocimiento*. No se debe confundir la autoapropiación con el acto de reflexión que podemos realizar sobre nuestro conocimiento. La autoapropiación no consiste en explicitar el hecho de nuestro conocimiento como si fuera un objeto, sino que consiste en expresar los actos que el sujeto realiza al experimentar la presencia de los objetos.⁵⁸ La presencia del sujeto a sí mismo no se puede aprehender directa e ingenuamente por la introspección, sino más bien se da en la inmediatez del sujeto en cuanto sujeto.⁵⁹

El argumento es: que lo prioritario no es el objeto en cuanto objeto o el sujeto en cuanto objeto; sólo queda el sujeto-como-sujeto, y este sujeto como sujeto es simultáneamente realidad y algo a descubrir mediante la conciencia. El argumento no prueba que en el sujeto en cuanto sujeto podamos encontrar la evidencia, las normas, las constantes y los principios para una crítica de los horizontes; prueba que, a menos que encontremos el sujeto allí, quizás nunca lo descubramos del todo.⁶⁰

⁵⁶ Esta distinción tiene su fundamento en cuanto que el modo metafísico parte de un estudio del alma y el modo psicológico, de una investigación sobre el sujeto. "Sujeto y alma son dos temas completamente distintos. El estudio del sujeto es totalmente diferente, puesto que es el estudio de sí mismo en cuanto consciente. Prescinde del alma, de su esencia, de sus potencias y hábitos, dado que ninguna de estas cosas se da en la conciencia. Presta atención a las operaciones y a su centro que es el yo". *The Subject, Second*, 73.

⁵⁷ *Insight*, 13.

⁵⁸ Cfr. *Self-appropriation, CWBL5*, 3-19.

⁵⁹ Ver Frederick E. CROWE, *The Puzzle of the Subject as Subject, IPQ*, Vol. 43, No. 2 (June 2003), 187-206.

⁶⁰ "The argument is: the prior reality is not object as object or subject as object; there only remains subject as subject; and this subject as subject both reality and discoverable through consciousness. The argument does not prove that in the subject as subject we shall find the evidence norms invariants principles for a critique of horizons; it proves that unless we find it there, we shall not find it at all". Lonergan, B., *Notes on Existentialism*, Boston College, Boston, 1957, 28. edición mecanográfica, copia xerox por el Th. More Institute, Montreal, 1957 (material del archivo). Fueron publicadas en la edición: *Collected Works of B. Lonergan*, vol. 18: *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, Toronto, 2001. Se usa el material del archivo y se cita *Notes*.

Lonergan señala que Santo Tomás en *De Veritate, cuestión I, artículo 9*⁶¹ explicita que el conocimiento de la verdad deriva del conocimiento de nosotros mismos.⁶² El conocimiento de los sentidos, aunque es verdadero, consciente y conocedor de sus propios actos de sensación, no es conocedor de su propia verdad porque no conoce su propia naturaleza, ni la naturaleza de sus actos, ni la proporción a sus objetos. De modo contrario, el conocimiento intelectual no es meramente verdadero sino también es conocedor de su propia verdad, porque el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, sobre su propia naturaleza. El entendimiento conoce la naturaleza de sus actos y su principio activo que es el mismo entendimiento. Al conocer su propia naturaleza, también conoce su propia proporción al conocimiento de la realidad.⁶³ El entendimiento posee una capacidad reflexiva que los sentidos no tienen. Al conocer, salimos de nosotros mismos, al retornar, volvemos sobre nosotros mismos. Pero el retorno interno de los sentidos es incompleto, se detiene en un mero conocimiento empírico de los hechos de sensación. En cambio, la inteligencia retorna sobre sí misma completamente. No está contenta con el mero conocimiento empírico, penetra hasta su propia esencia.⁶⁴ En este pasaje Santo Tomás se suscribe claramente al programa del pensamiento crítico. Al conocer la

⁶¹ "Respondo dicendum; ...reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem, cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur". SANTO TOMAS, *Quaestiones Disputatae, Tomus Primus, De Veritate, 24-25, V l e. Parisi, 1925*.

⁶² La comprensión del texto *De Veritate a.1. q.9* ha suscitado diversas interpretaciones e interesantes discusiones. Ver Ernesto RUPPEL, *A captatio da realidade segundo S. Tomás de Aquino*, Braga, 1974, Charles BOYER, *Le sens d'un texte de Saint Thomas*, Gregorianum, 1924, 424-443., José Gómez CAFFARENA, *Metafísica Fundamental*, 383-399, Madrid, 1969. Esto se debe a una dificultad que es explicitada por Lonergan en *Verbum*. En *De Veritate* y otros escritos se puede ver cómo llegamos a conocer la verdad mediante la reflexión del entendimiento sobre sus actos y sobre la naturaleza del principio activo del entender que es el mismo entendimiento. Es muy azaroso intentar especificar el curso exacto de tal reflexión puesto que el mismo Santo Tomás no ofrece una visión acerca del proceder que ha seguido. Lonergan, sin intentar especificar el proceder de Santo Tomás, ofrece una reflexión sobre el sentido del texto, a partir de la cual se puede percibir que el método introspectivo tiene su fundamento en la misma naturaleza del intelecto. De este modo su reflexión se sitúa más allá del conflicto de interpretaciones sobre el texto y abre un camino para seguir investigando en qué consiste la reflexión del entendimiento sobre sí mismo y por qué allí se encuentra el fundamento del conocimiento de la verdad. *Verbum, TS, VIII* (1947), 52-73.

⁶³ *Ibid.*, 71.

⁶⁴ *Ibid.*, 60.

verdad, conocemos la naturaleza de nuestro conocimiento y así comprendemos que el método utilizado por el entendimiento para conocer la verdad consiste en la reflexión sobre sí mismo.⁶⁵ Por la luz del intelecto vamos más allá de lo meramente relativo a la verdad inmutable y podemos discernir la apariencia de la realidad.⁶⁶

La diferencia entre los dos modos de conocimiento, el sensible y el intelectual, que se encuentra en *De Veritate*, es el punto de partida a partir del cual Lonergan realiza su obra *Insight*.

Así pues pregunto por la naturaleza del conocimiento y no tanto por su existencia, porque en cada uno de nosotros existen dos clases diferentes de conocimiento. Estas se hallan yuxtapuestas en el dualismo cartesiano: su principio racional *Cogito, ergo sum* y su extroversión incuestionada hacia la sustancia extensa. Están separadas y enajenadas en las filosofías racionalistas y empiristas posteriores. Vuelven a estar juntas para cancelarse recíprocamente en el criticismo kantiano. Si estas aseveraciones se aproximan a los hechos, entonces la pregunta acerca del conocimiento humano no es si existe, sino cuáles son justamente sus dos formas diversas y cuáles son las relaciones entre ellas.⁶⁷

Lonergan, refiriéndose al *De Veritate* q.9, a.1 continúa con el siguiente análisis. Nosotros conocemos que conocemos al conocer lo que somos. Es por la reflexión sobre la naturaleza del intelecto que conocemos nuestra capacidad para la verdad y para el conocimiento de la realidad. De donde se sigue que la reflexión epistemológica no envuelve una suerte de razonamiento, puesto que aquel razonamiento no es una deducción ya que no hay premisas que puedan ser asumidas. Es más bien un desarrollo del entendimiento mediante el cual comprendemos cómo es que nuestras mentes están proporcionadas al conocimiento de la realidad.⁶⁸ Esta cuestión es retomada en *Insight*. La reflexión epistemológica tiene su fundamento en el juicio que se da de hecho.⁶⁹

Es por eso que la presente obra consiste más en un programa que en un argumento. No comienza asumiendo premisas sino presumiendo que va a tener lectores. Avanza no por la deducción de conclusiones a partir de verdades de una fe religiosa o de los principios de una filosofía,

⁶⁵ *Ibid.*, 61.

⁶⁶ Ver Frederick E. CROWE, *Objectivity versus Projection in Lonergan*, IPQ 159 (2000), 329-331.

⁶⁷ *Insight*, 19-20.

⁶⁸ *Verbum*, TS VIII (1947), 70.

⁶⁹ *Insight*, 404-407.

sino extendiendo a los lectores una invitación, cada vez más precisa y detallada, a aprehender, a apropiarse, a afrontar en todas sus consecuencias el foco íntimo de su propia inteligencia y razonabilidad. Ese foco se sostendrá, es la intelección. Pero aprehender el foco es ganar una intelección en el interior de la intelección, es atravesar las manifestaciones externas verbales y conceptuales de las matemáticas, de la ciencia y del sentido común para penetrar en el dinamismo interno del cuestionamiento inteligente y la reflexión crítica.⁷⁰

2. 2. La autoapropiación: Una comprensión renovada de la introspección

A la introspección, tradicionalmente, se la ha entendido como una inspección interior que tiene su origen en concebir a la conciencia como un suceso cognoscitivo análogo a la visión ocular.⁷¹ Lonergan propone una nueva comprensión de la introspección: "...puede entenderse no como la conciencia misma, sino como el proceso de objetivación de los contenidos de la conciencia".⁷² Se trata de una inspección interior, de reconocer en expresiones la objetivación de la propia experiencia subjetiva, la cual es alcanzada mediante la autoapropiación de la estructura dinámica de nuestro conocimiento. El sujeto es dado con sus actos, y es siempre el mismo aunque varíen los actos. Es consciente de la identidad duradera mientras está en el nivel de la experiencia (lo simplemente dado en la conciencia), pero la sola experiencia todavía no es conocimiento. Para llegar al conocimiento tiene que haber intelección de las experiencias, conceptualización de estas experiencias y un juicio que afirme que las conceptualizaciones son correctas. *Por ese proceso el yo que es siempre dado en cuanto sujeto también es objetivado, y uno tiene al sujeto en cuanto objeto.*⁷³

De este modo se presenta una visión totalmente nueva y distinta de la introspección.⁷⁴ Mediante los datos que nuestra conciencia nos proporciona acerca del inquirir, entender, reflexionar y juzgar se puede llegar a afirmaciones acerca de los sujetos conscientes y sus operaciones.⁷⁵

En *Insight* se expresa claramente el deseo de dar a conocer la estructura del conocer, no a través de propiedades abstractas y catalogadas, sino a través de la apropiación de nuestra conciencia intelectual y racional.

⁷⁰ "Prefacio inédito del *Insight*", *op. cit.*, 10-11.

⁷¹ "The Subject", *Second*, 76-77.

⁷² *Método*, 16.

⁷³ Frederick E. CROWE, *The Puzzle of the Subject as Subject*, IPQ 163 (2003), 200-201.

⁷⁴ Ver Armando BRAVO, *Introducción a Lonergan*, México, 2007, 94.

⁷⁵ *Método*, 17.

Para concluir, nuestro interés mira... 2- no los detalles de lo conocido sino la estructura del conocer, 3- no el conocimiento como un objeto caracterizado por catálogos de propiedades abstractas sino la apropiación de nuestra propia auto-conciencia intelectual y racional.⁷⁶

Realizando el análisis introspectivo de nuestros actos de conocer se descubre el dinamismo de nuestro conocimiento, que tiene su origen en el deseo de conocer puro e ilimitado, deseo que no se detiene en el acto directo de la comprensión y de la formación de la palabra interior (*inner word*), sino que nos lleva a realizar un acto reflexivo del entendimiento que consiste en la afirmación de la existencia en el juicio.⁷⁷

La autoapropiación conduce a centrar el interés en el conocimiento como actividad del sujeto humano y tiene como fin ayudar al sujeto humano a adueñarse de sus propios actos de conocimiento. Hay una multiplicidad de actos en el conocimiento humano, y todos están relacionados de alguna manera entre sí, y tal relación está determinada por el dinamismo que los hace surgir, los sostiene y los hace buscarse mutuamente. Tal dinamismo es el *puro deseo de conocer*.⁷⁸

Este deseo se desarrolla realizando preguntas, comenzando la búsqueda inteligente primero, y luego la reflexión crítica. Pero toda pregunta y reflexión presupone alguna cosa como dada; como experimentada. Ante lo experimentado surge el deseo puro de conocer, en donde se funda el dinamismo que presupone diversos niveles: un nivel de experiencia y un nivel de inteligibilidad en donde distinguimos tres fases que se refieren a diversas acciones: buscar, comprender y concebir.⁷⁹ La síntesis entre los datos de los sentidos y la inteligibilidad, y la función formativo-expresiva son propias del acto de concebir. El deseo puro y desinteresado de conocer en *Insight*⁸⁰ tiene la función que se le atribuye al intelecto agente en *Verbum*.⁸¹ Es el constitutivo de nuestra capacidad de preguntar. Este deseo no se contenta con el entendimiento directo que corresponde solamente al pensamiento sino que quiere tener un conocimiento de lo que es.⁸²

El pasaje de lo que es solamente pensado al conocimiento de lo que es, se produce por una reflexión que busca la evidencia suficiente⁸³ para poder afirmar racionalmente que *lo pensado es*, y allí *el sujeto pensante se*

⁷⁶ *Insight*, 30-31.

⁷⁷ *Ibid.*, 417-419.

⁷⁸ *Ibid.*, 420-421.

⁷⁹ *Ibid.*, 335-342.

⁸⁰ *Ibid.*, 14, 17, 38-39, 44, 113, 277-279, 417-420, 453-454.

⁸¹ *Verbum*, TS VIII (1947), 60-70.

⁸² *Insight*, 422-425.

⁸³ *Ibid.*, 343-344; 375-376.

trasciende porque se sitúa en el horizonte absoluto del ser.⁸⁴ El deseo puro y desinteresado de conocer lleva al hombre a captar inteligentemente y afirmar razonablemente no solo los hechos en el horizonte absoluto del ser sino también *sus posibilidades prácticas*. El dinamismo del deseo de conocer no se detiene en la comprensión y en la afirmación a través del juicio sino que lleva al sujeto hasta el campo de la deliberación en el cual queda planteada la problemática del valor como bien verdadero.⁸⁵

Así como los sujetos son conducidos a ir más allá sí mismos en la afirmación de lo que es verdadero (autotranscendencia cognoscitiva), así también *los sujetos son llevados por este dinamismo a ir más allá de sí mismos mediante la elección y la realización de lo que verdaderamente vale la pena hacer* (autotranscendencia moral).⁸⁶ El espíritu del indagar atento, inteligente y crítico llega a ser, en el cuarto nivel de la conciencia personal, el espíritu de la decisión y acción responsable.⁸⁷

El dinamismo radical de nuestro espíritu, el cual se manifiesta a sí mismo cognoscitivamente en la búsqueda del sentido y en la demanda de la evidencia, ahora se revela a sí mismo en la conciencia moral. Esta revelación se da mediante la pregunta por el valor. Esta pregunta surge desde nuestro mundo interior y demanda no meramente una respuesta sino también una auto-consistencia, es decir una coherencia, entre el conocer y el hacer.⁸⁸ La teoría tomista es válida, no meramente por ser tomista, ni por estar sostenida por una venerable tradición, sino simple y solamente porque expresa procedimientos operativos y estructuras inmanentes del conocimiento humano. Asumido este principio, la verdadera senda para una adecuada teoría cognoscitiva comienza con la cuidadosa observación de nuestros procesos cognoscitivos.⁸⁹ Hemos de tener en cuenta que el camino del análisis introspectivo no consiste en una mirada interior sino en *la autoapropiación de nuestros*

⁸⁴ Kant, en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura*, dice que la vida o muerte de la Metafísica depende de la investigación sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. El verdadero problema de la razón pura se contiene en la respuesta a esta pregunta. "Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?", *Kritik Der Reinen Vernunft, Einleitung VI* p.63 Leipzig, 1922. Lonergan, a diferencia de Kant, ha puesto su atención en los juicios concretos de hecho, porque estos son los que constituyen para nosotros la puerta de entrada al campo del ser. En definitiva, la experiencia, en efecto, es la condición del pasaje de la afirmación de la posibilidad a la afirmación del ser.

⁸⁵ *The Role of a Catholic University in the Modern World*, CWBL4, 108-109; *Insight*, 698-701.

⁸⁶ *Método*, 56, 106, 281.

⁸⁷ *Ibid.*, 122, 307.

⁸⁸ Walter E. CONN, *Bernard Lonergan on Value*, Thomist (1976), 250-251.

⁸⁹ Edward M. MACKINNON, *Understanding according to B. Lonergan*, Thomist (1964), 102.

actos de conocimiento que nos lleva a descubrir el *dinamismo de nuestro conocimiento*,⁹⁰ que tiene su fuente en el *deseo puro e ilimitado de conocer*.⁹¹ A partir de la experiencia concreta, se ha realizado un análisis trascendental de la actividad psicológica descubriendo el dinamismo del conocimiento humano.⁹²

2.3. La autoapropiación: Una fenomenología de la conciencia racional

Lonergan explica que si el pensamiento escolástico quiere sobrevivir debe considerar el problema crítico no como un problema meramente kantiano o como un pensamiento totalmente al margen de la tradición tomista sino más bien como una cuestión que compete a todo pensamiento moderno y que tiene como fin la eliminación de cuestiones disputadas que son innecesarias.⁹³ En busca de una solución al problema crítico la fenomenología ha proporcionado la evidencia en la cual se puede captar lo virtualmente incondicionado y en donde se alcanza lo absoluto sobre lo cual el juicio se fundamenta. Aunque los fenomenólogos han dado a conocer plenamente la evidencia, sin embargo no han penetrado en el juicio mismo, en el proceso racional dentro del cual se capta lo virtualmente incondicionado y en donde el juicio ocurre. De este modo fallan al no dar debido peso a la racionalidad y a la afirmación, y al ser como conocido a través de la afirmación. La fenomenología tiene el acierto de manifestarnos lo evidente pero falla en su comprensión puesto que se ha quedado en un nivel pre-predicativo, pre-racional, pre-conceptual.⁹⁴

En las conferencias sobre el existencialismo y la fenomenología⁹⁵ se profundiza su análisis en torno a cuatro puntos. Revisa la influencia de Husserl sobre la filosofía continental, hace una apreciación crítica de su obra *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁹⁶, compara unos elementos del método de Husserl con su

⁹⁰ *Insight*, 14, 38-39, 69, 160, 230, 277-279, 341-342, 414-415, 417-418, 442.

⁹¹ *Ibid.*, 420-422, 734-736, 804-805.

⁹² Jaroslav PELIKAN evalúa el estudio de Lonergan como uno de los más importantes sobre Santo Tomás, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. University of Chicago Press, Chicago, 1989. De igual modo Anthony KENNY afirma que el estudio es uno de lo más iluminativos sobre el trabajo de Aquino. *Aquinas on Mind*. Routledge, New York, 1993. Giovanni Sala examina la continuidad y novedad entre Santo Tomás y Lonergan en *From Thomas Aquinas to Bernard Lonergan: Continuity and Novelty*, Rivista di Teologia 36 (1995), 407-425.

⁹³ *Lectures*, 33.

⁹⁴ *Ibid.*, 70-71.

⁹⁵ *Ibid.*,

⁹⁶ Lonergan se refiere a la obra de Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, 1954.

propio método y finalmente en esta perspectiva identifica los puntos críticos en que difiere con Husserl y la fenomenología.⁹⁷

En su revisión de la influencia de Husserl examina las contribuciones de pensadores como Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y otros escritores influidos por la fenomenología. Señala que el aporte no-positivista, ni idealista de estas figuras ha contribuido a una comprensión mayor sobre lo que significa ser un sujeto consciente de los dilemas, los riesgos y la angustia que forman parte del ejercicio responsable de la libertad en el mundo.⁹⁸ Valora la fenomenología como enfoque que abarca todo lo que es dado, sin crear oposiciones entre datos externos e internos, entre lo natural y lo cultural, entre lo sensorial, lo emocional y lo cognoscitivo. Los datos son los objetos de la fenomenología y no las definiciones y conceptualizaciones posteriores. Explora y presenta de diversas maneras los dominios factuales que son significativos y con frecuencia han sido tratados superficialmente o menospreciados. Es notable la profundidad de sus tratamientos temáticos de lo dado en la significatividad del cuerpo, de las percepciones, los sentimientos y las actitudes y del flujo concreto de la conciencia.⁹⁹

En el campo de la psicología, el método fenomenológico ha contribuido a superar tendencias superficiales que están basadas en afirmaciones escolásticas prefabricadas o que se llaman a sí mismas científicas por su sesgo a favor de datos externos que se pueden medir. La fenomenología abre nuevos horizontes de posibilidades similares al descubrimiento de la significación de los sueños por Freud, pero con un objetivo e implicaciones más amplias.¹⁰⁰ El método ha sido poderoso también para el estudio de la significatividad filosófica en la propia obra de Husserl y en el *Dasein* de Heidegger que elimina la oposición sujeto-objeto y para quien el sujeto humano es una fuente de significaciones superficiales e inauténticas o de una significación real y auténtica. Se afirma que las correlaciones de contorno-horizonte (*Abschattung* y *Horizont*) y de actitud-mundo (*Einstellung* y *Welt*) de Husserl y las nociones de inauténtico-auténtico de Heidegger son contribuciones particularmente valiosas para el análisis cognoscitivo.¹⁰¹ Son categorías que en adelante comienzan a formar parte del propio pensamiento filosófico de Lonergan.¹⁰²

⁹⁷ *Lectures*, 34-72.

⁹⁸ *Ibid.*, 4-11.

⁹⁹ *Ibid.*, 14-15.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 60.

¹⁰¹ *Ibid.*, 17-33.

¹⁰² *Filosofía de la educación: Las conferencias de Cincinnati en 1959 sobre aspectos de la educación*. Traducidas por Armando J. BRAVO de *Topics in Education*.

En segundo lugar, Lonergan analiza *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra en que Husserl expone su diagnóstico de las ciencias modernas de acuerdo con las propias intenciones originales de estas ciencias. Estas intenciones aspiraban a alcanzar el conocimiento de la verdad para liberar al hombre de la opinión y establecer una sociedad humana basada sobre la razón, la libertad y la responsabilidad. Husserl sentencia que por lo contrario, las ciencias modernas se han fragmentado en especialidades autónomas sin criterio de unificación. Como consecuencia predomina el criterio de las competencias técnicas bajo el poder unificador del estado o el poder de la opinión democrática de las masas.¹⁰³

Está de acuerdo con el diagnóstico de Husserl¹⁰⁴ y con su propuesta respecto a que los problemas de las ciencias solo pueden resolverse en términos de una filosofía basada en unas estructuras universales básicas. Sin embargo afirma que Husserl no es preciso al decir que las ciencias, lejos de proporcionar la verdad subyacente de la realidad, se apoyan en lo que es primariamente dado en el trasfondo preconceptual y prerracional del mundo de la vida (*Lebenswelt*).¹⁰⁵ Lonergan resuelve este problema distinguiendo entre los mundos del sentido común, de la ciencia y de la interioridad filosófica. El mundo del sentido común se caracteriza por las preocupaciones prácticas sobre las cosas en relación con nosotros mismos. El mundo de las ciencias se caracteriza por las preocupaciones teóricas sobre las interrelaciones objetivas de las cosas entre sí, según sus leyes propias. El mundo de la interioridad se caracteriza por una preocupación trascendental sobre la noción del ser que permite distinguir, relacionar y unificar los diferentes puntos de observación que el sentido común, las ciencias y la filosofía aportan sobre la misma realidad.¹⁰⁶

En tercer lugar, se examina el método que Husserl propone para asegurar el fundamento sólido de las ciencias y de la filosofía para luego comparar este con su propio método trascendental.¹⁰⁷ El método de Husserl procede con la suspensión (*epoché*) del interés y con la reducción trascendental. La suspensión del interés implica abandonar

Mexico, Universidad Iberoamericana, 1998, 410 p. {Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 10: *Topic in Education, The Cincimatti Lecturas of Philosophy of Education (1959)*, by Frederick E. Crowe, Robert M. Doran (editor), Lonergan Research Institute, 1997}, 132-134, 138-142. Citamos FE.

¹⁰³ Edmund HUSSERL, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by David Carr, Northwestern University Press, 1997, 3-18.

¹⁰⁴ FE, 85.

¹⁰⁵ *Lectures*, 44-45.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 46-55.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 57.

toda preocupación previa por lo realmente real para atender solo al sujeto que tiende-a y al objeto al que se tiende. Por su parte, la reducción trascendental busca superar la tendencia de limitar la explicación de la conciencia a unos estímulos y respuestas externas y observables. Estudia algo más básico y certero que son los actos intencionales de los sujetos y así busca fundamentar una filosofía trascendental como base de todas las filosofías posibles. Lonergan observa que en su acercamiento a los datos, Husserl habla de lo *eidético*, de una selección que supera preconcepciones tendenciosas para poder hallar lo significativo en la estructura de los datos. Se encuentra que esto es parecido a las distinciones de Aristóteles entre la materia y la forma y a la noción de *insight* (acto de intelección) que él mismo usa para describir la experiencia del acto de intelección que comprende la forma inteligible en los datos.¹⁰⁸

Sin embargo, según Lonergan, la fenomenología no se interesa por el acto de intelección como tal.¹⁰⁹ A su juicio, si se hubiera interesado por él, inmediatamente se habría descubierto la unidad que buscaba, desde la cual el sentido común, las ciencias y la filosofía se mueven desde puntos de vistas inferiores hasta su integración en una síntesis superior.¹¹⁰ Se pregunta por qué la fenomenología no se fijó en la experiencia del acto de intelección que puede dar unidad a sus objetos de estudio, que son los datos estructurados por la forma de lo inteligible. Se pregunta también por qué en su búsqueda de las estructuras universales, estas han sido tan huidizas para la fenomenología. A su juicio, esto se debe en parte al énfasis excesivo que la fenomenología pone sobre la exposición de lo pre-predicativo, es decir a la presentación de lo manifiesto antes de formular una teoría o afirmar un juicio. Lonergan explica que la experiencia del *insight* (acto de intelección), que es el hecho de captar la forma inteligible en los datos, es también una experiencia pre-conceptual y al mismo tiempo es condición de posibilidad para todo concepto, teoría y juicio posterior que busca una síntesis unificadora del conocimiento.¹¹¹

Lonergan coincide con Husserl sobre la prioridad del sujeto en el conocimiento, pero no concuerda en dos puntos. La reducción trascendental Husserliana al sujeto no es última. *Más bien la reducción última es la del sujeto y del objeto, la de los mundos científico y del sentido común, hasta el ser*. Se afirma que el sujeto *es*, y si *es*, se ha de encontrar dentro del Ser.¹¹² En la posición de Lonergan la reducción

¹⁰⁸ *Ibid.*, 66-67.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 58.

¹¹⁰ *Ibid.*, 58-59.

¹¹¹ *Ibid.*, 68-71.

¹¹² *Ibid.*, 123-125.

trascendental propiamente tal *se refiere al 'ser' y no al 'tender-a', que también es*. La palabra 'intencional' que emplea Santo Tomás (no como la emplea Husserl) es un término metafísico; una entidad es intencional en la medida en que es un medio de conocer alguna otra entidad. Por consiguiente, *la palabra intencional presupone una metafísica*. En su posición metafísica Lonergan afirma que lo que conocemos es verdadero de hecho en la medida que podemos aprehender un incondicionado virtual. Si se exige una necesidad y una certidumbre absoluta en el conocimiento se está procurando alcanzar un ideal imposible y por consiguiente se caerá en un escepticismo.¹¹³

En cuarto lugar, en su análisis de las limitaciones fundamentales que encuentra en la fenomenología, se pone atención sobre dos puntos que son constitutivos del método fenomenológico. El primer punto es sobre la *epoché* de Husserl, lo que exige suspender el interés por lo que es realmente real. El segundo punto es acerca del criterio de juicio sobre el cual se puede afirmar lo que es verdadero.¹¹⁴

En su revisión del método de la *epoché*, se cuestiona si es posible suspender las preguntas y los juicios sobre lo que es realmente real para prestar atención solo al sujeto que tiende-a y a los términos de significación a los que se tiende. Sobre este punto se distinguen entre dos posibilidades. Por una parte, se acepta que es posible solo prestar atención a algo que se manifiesta. Uno puede prestar atención espontáneamente a un objeto que se presenta sin necesidad de preguntar si este objeto existe o no.¹¹⁵ Por otro parte, se advierte del peligro que existe en desconectar el interés racional por lo real al suspender el juicio verdadero: porque el juicio es el medio en que se conoce al ser. Esto implica una ambigüedad fundamental en el método de la *epoché*, porque al expulsar intencionalmente de las percepciones el interés por lo real no hay otro acto intencional que pueda restaurar el acceso a la realidad.¹¹⁶

La fenomenología no ofrece un método para el manejo de cuestiones especulativas sobre el ser y la verdad. Esto se debe a que la fenomenología no puede probar lo que es el ser. El ser para la fenomenología es lo que se puede señalar, el ser es todo lo que aparece y nada más que lo que aparece. Por esto la fenomenología es pre-racional y por esta misma razón ha sido tan aguda en su exposición de lo que está allí, de lo manifiesto. Sin embargo, en la fenomenología la verdad surge constantemente como problema fundamental. Heidegger, por ejemplo, en su explicación de la vida humana distingue entre la vida

¹¹³ *Ibid.*, 75.

¹¹⁴ *Ibid.*, 77.

¹¹⁵ *Ibid.*, 79.

¹¹⁶ *Ibid.*, 62-70.

auténtica y la inauténtica, entre estar-en-la-verdad y estar-en-la-falsedad, entre ser un hombre genuino y no genuino.¹¹⁷ Los fenomenólogos, aunque escriben constantemente acerca de la verdad, no pueden, a juicio de Lonergan, manejar el tema porque su método es inadecuado.¹¹⁸

Desde su posición sobre el conocimiento, confronta dialécticamente las limitaciones fundamentales de la fenomenología para superarlas e integrar en su propio pensamiento las contribuciones fundamentales de esta corriente filosófica. En esta apreciación crítica, se usan las distinciones entre criterios próximos de la verdad y criterios remotos de la verdad. Se asocian los criterios remotos de la verdad a la actitud de la mente que en la fenomenología exige cultivar para poder estar-en-la-verdad e investigar auténticamente.¹¹⁹ En este sentido la fenomenología contribuye a hacer evidente lo manifiesto en cuanto estructurado por el acto de intelección, y así proporciona también evidencia para el juicio. *Sin embargo la fenomenología no proporciona criterios próximos de la verdad porque no ofrece ninguna explicación reflexiva del juicio racional de lo verdadero.*¹²⁰

Aquí radica la diferencia radical entre la fenomenología y la tradición escolástica. *En esta tradición filosófica el conocimiento de lo real sucede en el nivel racional cuando se alcanza un juicio fundado que afirma la verdad*. Este es el plano en que las diferencias esenciales aparecen en lo que cada posición dice sobre el "ser".

De acuerdo con su propia posición sobre el conocimiento, Lonergan aprecia que la fenomenología proporcione evidencia de lo que está ahí y sobre los quiebres en la significación. Al mismo tiempo, afirma que la fenomenología se limita a sí misma, al considerar solo como secundario el tratamiento temático de lo que es evidente.¹²¹ Esta limitación puede superarse al prestar atención al dato de la consciencia intencional del sujeto, de su proceso heurístico de preguntar, de su experiencia pre-conceptual del *insight*, que es la experiencia de captar lo inteligible en lo manifiesto, y de la experiencia racional de buscar fundamentos de lo real y captarlo en el incondicionado virtual,¹²² mediante el cual el sujeto juzga y afirma lo que conoce de la realidad.¹²³ De este modo se alcanza una formulación más adecuada de los fundamentos de

¹¹⁷ *Ibid.*, 70-75.

¹¹⁸ *Ibid.*, 83.

¹¹⁹ *Ibid.*, 84.

¹²⁰ *Ibid.*, 86.

¹²¹ *Ibid.*, 95.

¹²² *Ibid.*, 97.

¹²³ *Ibid.*, 93.

la realidad, que se ha buscado en la tradición escolástica pero que no se ha formulado adecuadamente.

La fenomenología se ha interesado por lo que es evidente mientras que el tratamiento semántico de lo que es evidente es considerado secundario. *No se ha hecho una fenomenología de la conciencia racional, del proceso de preguntar y de la captación del virtualmente incondicionado.*¹²⁴

Loneran propone una transformación de la fenomenología. Llevar a cabo una fenomenología del *insight* consiste en una intelección de la intelección (*insight into insight*).¹²⁵ Si entendemos la fenomenología en un sentido amplio, no estrictamente como la entendieron Husserl y sus discípulos, sino como un método adecuado para acercarse al hombre, el cual busca descubrir y comprender lo que es dado en la experiencia, acercarse a los contenidos de la conciencia sin prejuicios ni teorías preconcebidas por parte del observador, podemos decir que Lonergan ha llevado a cabo una fenomenología de la conciencia racional. Mediante la intelección de la intelección se afirman los dos momentos del *insight* (comprensión y juicio),¹²⁶ se explicita el dinamismo de la inteligencia y se alcanza una comprensión de la intencionalidad de la conciencia en sus diferentes niveles de operaciones.¹²⁷

2.4. Un desarrollo ulterior de la autoapropiación en sus escritos post *Insight*

Terry J. Tekippe, en su tesis doctoral *The Universal Viewpoint and the Relationship of Philosophy and Theology in the Works of Bernard Lonergan*,¹²⁸ investiga las diferencias que existen en *Insight* y *Método* respecto al modo de reflexionar sobre Dios. Lonergan, en *Insight Revisited*,¹²⁹ refiriéndose a aquella investigación, resalta que en *Insight* la reflexión acerca de la existencia de Dios y de su naturaleza, parte desde un punto de vista que es diferente al punto de vista desde el cual la obra fue escrita.¹³⁰

¹²⁴ *Ibid.*, 70-72.

¹²⁵ *Ibid.*, 128-129.

¹²⁶ La distinción de los dos momentos del *insight* le permite a Lonergan distinguir metodológicamente las preguntas cognoscitivas de las preguntas epistemológicas. La comprensión de esta distinción es fundamental para no caer en el error de interpretar su análisis como una deducción trascendental al estilo kantiano. Cfr. Giuseppe AVESANI, *La inteligencia humana según Bernard Lonergan*, Pensamiento (1974), 9-12.

¹²⁷ *Método*, 14-26.

¹²⁸ Terry Joseph TEKIPPE, *The Universal Viewpoint and the Relationship of Philosophy and Theology in the Works of Bernard Lonergan*, Michigan University, 1972.

¹²⁹ *Insight Revisited*, Second, 263-278.

¹³⁰ *Ibid.*, 277.

La principal incongruencia consiste en que la teoría cognoscitiva está basada en una investigación ardua y metódica a partir de la experiencia, mientras que la reflexión sobre la existencia de Dios no parte de la experiencia religiosa.¹³¹ ¿Cuál fue la causa principal? Lonergan, en el año 1953, fue enviado a Roma para enseñar teología en la Pontificia Universidad Gregoriana, por ese motivo decidió redondear la investigación realizada hasta el momento y publicarla bajo el título *Insight*. Los capítulos referentes a la cuestión de la ética y la cuestión de Dios fueron tratados en un contexto metafísico, sin acudir explícitamente a la experiencia del dinamismo intencional de nuestra conciencia.¹³²

Recién en *Método* se abordarán la cuestión del bien y la cuestión de Dios a partir del dinamismo intencional de la conciencia en el nivel moral y en el nivel de la experiencia religiosa.¹³³

El conocimiento de Dios llega a nosotros, no a través de argumentos o elecciones sino primariamente *a través del don del amor de Dios*.¹³⁴ La noción de bien ya no es meramente inteligente y razonable sino que es una noción distinta. Es aquello a lo cual se tiende en las cuestiones referentes a la deliberación: *¿esto vale la pena?*; *¿es un bien verdadero o solamente aparente?*¹³⁵ El bien es concreto y es aquello *a lo cual se aspira en la respuesta intencional de los sentimientos a los valores*.¹³⁶ Es conocido mediante los juicios de valor de una persona virtuosa o auténtica con una buena conciencia.¹³⁷

Si en *Insight* se ha dado comienzo a la autoapropiación, en *Método* y en sus escritos posteriores irá alcanzando un desarrollo mayor.¹³⁸ Se llegará a considerarla como necesaria y completamente provechosa para la teología en cuanto que ofrecerá la base para que la teología sistemática sea entendida desde el análisis de la intencionalidad y así llegue a integrar en la reflexión filosófica y teológica, la historia y la sistemática.¹³⁹

¹³¹ LONERGAN, *Philosophy of God, and Theology*; 12-13, Gonzaga University, 1972. Se cita *PhGth*.

¹³² *Ibid.*, 12.

¹³³ *Método*, 9-10.

¹³⁴ *Insight Revisited*, Second, 277.

¹³⁵ Ver Frederick CROWE, *An Exploration of Lonergan's New Notion of Value*, SE, 29, 123-143. Reprinted in LW 3 (1982), 1-24.

¹³⁶ Bernard J. TYRRELL, *Feelings as Apprehensive-Intentional Responses to Values*, LW 7 (1986), 339-340.

¹³⁷ *Método*, 46.

¹³⁸ *Insight Revisited*, Second, 277-278.

¹³⁹ Frederick CROWE, *Lonergan*, The Liturgical Press, U.S.A., 1992, 51-55.

Mucho más necesaria y también más provechosa es la autoapropiación que fundamenta la teoría cognoscitiva, la epistemología y la metafísica, que provee criterios para distinguir las posiciones de las contra-posiciones, que nos conduce a una comprensión del bien humano, que se extiende hasta fundamentar una teoría general del sentido, que resalta la capacidad del hombre para la auto-trascendencia y la relación entre aquella capacidad y la religión.¹⁴⁰

De este modo se amplía el espectro de preguntas que podemos responder a partir de la autoapropiación. Las cuestiones acerca del conocimiento¹⁴¹ son integradas en el nivel moral (práctico y existencial) y religioso para dar paso al surgimiento de nuevas preguntas.¹⁴² *¿Qué es aquello que estoy haciendo cuando estoy deliberando? ¿Por qué yo decido esto? ¿Qué es aquello que estoy eligiendo cuando hago elecciones? ¹⁴³ ¿Qué es aquello que está sucediendo en mí cuando tengo una experiencia religiosa? ¹⁴⁴*

Mediante la autoapropiación y objetivación de las operaciones de la conciencia en sus distintos niveles se explica la noción del sujeto que constituye al mismo tiempo la posición central y fundamental de la obra y los logros de Lonergan.¹⁴⁵

De esta posición sobre el sujeto se deriva todo lo demás: ante todo, y de manera muy directa, las posiciones sobre el ser y la objetividad, luego sobre el significado y el valor, y sobre el método filosófico y teológico; algo más remotamente, una metafísica, una ética y también una teología filosófica y una teología cristiana sistemática; por último, una estructura heurística programática para la reorientación e integración de investigaciones científicas y de las especializaciones eruditas en muchos campos, ... En la raíz de todas estas aplicaciones

¹⁴⁰ "Much more necessary and also much more fruitful is the self-appropriation that grounds cognitional theory, epistemology, and metaphysics, that provides the criteria for distinguishing positions from counter-positions, that leads into an account of the human good, that extends into a general theory of meaning, that brings to light man's capacity for self-transcendence and the relation between that capacity and religion". *PhGth*, 56.

¹⁴¹ ¿Qué hago cuando conozco? ¿Por qué esa actividad es conocimiento? ¿Qué conozco cuando realizo esa actividad?

¹⁴² B. LONERGAN, *La Filosofía y el Fenómeno religioso*, Method (1994), 136. Traducción realizada por F. Sierra GUTIÉRREZ y autorizada por Frederick CROWE.

¹⁴³ Joseph FLANAGAN, *Quest for Self-Knowledge* (An essay in Lonergan's philosophy), Toronto, 1997, 236.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 197.

¹⁴⁵ Una introducción a la filosofía de Lonergan fundamentada en las operaciones del sujeto se presenta en Robert DORAN, *Bernard Lonergan's Notion of the Subject, Theology and the Dialectics of History*, Toronto, 1990, 19-41. Citamos TDH.

está el sujeto operante y, por eso, una clarificación de las operaciones y del estado del sujeto sirve para todo lo demás.¹⁴⁶

2.5. La auto-apropiación del sujeto en cuanto sujeto

Doran señala que así como el llamado a una nueva regulación del sentido ha sido tratado en *Dimensions of Meaning*, en "The Subject",¹⁴⁷ mediante la autoapropiación del sujeto en cuanto sujeto, se especifica la naturaleza de la respuesta a esta demanda.¹⁴⁸

Se advierte que en la filosofía contemporánea se ha hecho mucho hincapié en el sujeto, lo cual puede derivarse fácilmente de la influencia de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Buber.¹⁴⁹ Este hecho está señalando un período previo de negligencia respecto a la consideración del sujeto. El pensamiento filosófico por diversas causas lo había descuidado y olvidado.¹⁵⁰ Además del sujeto preterido que no se conoce

¹⁴⁶ "From the position on the subject all else derives: proximately and quite directly, positions on being and objectivity, then on meaning and value, and on philosophical and theological method; more derivatively a metaphysics, an ethics, and both a philosophical and Christian systematic theology; and ultimately a programmatic heuristic structure for the reorientation and integration of scientific and scholarly research in many fields, ... At the root of all these operations is the operating subject, and so a clarification of the operations and status of the subject is foundational of everything else". *TDH*, 19.

¹⁴⁷ Lonergan ha dicho que la extensión de nuestro conocimiento y el alcance de nuestros intereses fijan un horizonte, y dentro de aquel horizonte nosotros estamos confinados. En "The Subject" dice que más allá de los determinantes específicamente históricos, sociales y psicológicos de los sujetos y sus horizontes existen también factores filosóficos que inciden en la fijación de nuestros horizontes. Lonergan invita a considerar estos factores en ese escrito. Ver *FE*, 134 y *The Subject*, Second, 69.

¹⁴⁸ DORAN, *Subject and Psyche: Ricoeur, Jung and the Search for Foundations*, Washington, University Press of America, 29. Citamos *Subject*.

¹⁴⁹ Lonergan señala que este movimiento subsecuente a la revolución copernicana de Kant aparece a modo de una serie de intentos por ganar para el sujeto un conocimiento de su realidad plena y de sus funciones. Para una cuidadosa visión de conjunto del movimiento y sus ambigüedades, se invita a ver James BROWN, *Subject and Object in Modern Theology*: New York, Macmillan, 1955; *The Subject*", Second, 70, nota 2.

¹⁵⁰ Una primera causa fue la fascinación por la objetividad de la verdad. Esta fascinación condujo a no tener en cuenta que si la verdad intencionalmente es independiente del sujeto, sin embargo reside solamente en el sujeto: *veritas formaliter est in solo iudicio*. No se ha advertido que, aunque se puede llegar a alcanzar la auto-trascendencia de la verdad más allá de uno mismo, este alcance implica un proceso lento y laborioso de concepción, de gestación y de alumbramiento. Enseñar, aprender, investigar, llegar a entender, ordenar y pesar la evidencia no son realidades que son independientes del sujeto, de sus tiempos y lugares, de sus condiciones psicológicas, sociales e históricas. El fruto de la verdad debe crecer y madurar en el árbol del sujeto antes de que pueda ser arrancado y puesto en su

a sí mismo, en la modernidad se presenta también el sujeto trunco que no sólo no se conoce sino que su ignorancia le es inadvertida y así, de un modo u otro, concluye que aquello que no se conoce no existe.¹⁵¹ Lonergan explica el camino que conduce a liberarnos de aquellos errores con el fin de alcanzar una comprensión correcta que *ilumine y guíe la auto-constitución del sujeto inteligente, libre y responsable*.

La reflexión en torno a la auto-afirmación del sujeto cognoscente¹⁵² en *Insight* explica cómo el conocimiento humano no es una propiedad singular, uniforme, sino un compuesto de propiedades muy diferentes, fundado en distintos tipos de operaciones.¹⁵³ Hay una objetividad experiencial en la mostración de los datos de los sentidos y de los datos de la conciencia.¹⁵⁴ Pero esta objetividad experiencial no es el único ingrediente en la objetividad del conocimiento humano.¹⁵⁵ El proceso de interrogación, de investigación, de reflexión y de juicio está gobernado de principio a fin por las exigencias de la inteligencia y de la racionalidad.¹⁵⁶ Sin embargo, aunque estos tres componentes funcionan en la objetividad del conocimiento humano adulto, una cosa

región absoluta. Una segunda causa puede encontrarse remotamente en la noción aristotélica de ciencia, propuesta en los analíticos posteriores y próximamente en la noción racionalista de razón pura. Cuando las conclusiones científicas y filosóficas se siguen necesariamente de premisas que son evidentes por sí mismas, entonces el camino de la filosofía y de la ciencia no es estricto y estrecho sino ancho y fácil. No hay necesidad de interesarse por el sujeto. No importa quién sea, no importan sus intereses y tampoco importa casi qué tan superficial sea su atención. El hombre difícilmente dejará de captar lo que es evidente en sí mismo y, habiéndolo captado, sólo muy difícilmente dejará de sacar las conclusiones necesarias. No hay necesidad de interesarse por el sujeto, por el arte mayéutico de un Sócrates, por una conversión intelectual, por una apertura de mente, por el esfuerzo, la humildad y la perseverancia. Otra causa es la comprensión acerca del sujeto y del alma. Aunque son dos tópicos muy distintos y conocer uno no excluye de ningún modo conocer el otro, sin embargo, fácilmente sucede que el estudio del alma nos deja con el sentimiento de que no hay necesidad de estudiar al sujeto, y, por consiguiente, nos conduce a la negligencia respecto de su conocimiento. Las doctrinas inadecuadas de objetividad que conducen a la inmanencia también han descuidado el conocimiento del sujeto. Una vez admitido el pensamiento gráfico, la conclusión de inmanencia es inevitable, puesto que pensamiento-gráfico significa pensar en imágenes visuales y estas son incapaces de demandar las exigencias normativas de la inteligencia y de la racionalidad. Cfr. *The Subject*, Second, 69-79.

¹⁵¹ *Ibid.*, 73-75.

¹⁵² *Insight*, 385-410.

¹⁵³ *Ibid.*, 388-392.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 454-456.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 447-450.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 457.

es que ellos funcionen y otra muy distinta es caer en la cuenta explícitamente de que ellos están funcionando.¹⁵⁷

Darse cuenta de un modo explícito presupone que no somos sujetos trunco, que nos damos cuenta ciertamente de nuestras sensaciones y de nuestro lenguaje, pero también implica algo más que eso. Es una exhortación a *dejar a un lado al sujeto preterido y trunco que no se conoce a sí mismo y una invitación a la autoapropiación del sujeto en cuanto sujeto cognoscente*.¹⁵⁸ Este proceso de autoapropiación no consiste solamente en encontrar y asentir a cierto número de proposiciones, “es una cuestión de conversión, de una *experiencia filosófica personal*, de salirse de un mundo de sentidos, y de llegar deslumbrados y desorientados por un momento al interior del universo del ser”.¹⁵⁹

La autoapropiación intelectual, el auto-conocimiento del sujeto en su intención de ser un conocedor,¹⁶⁰ es el paso primero e indispensable en el desarrollo de una nueva regulación del sentido. Es el paso que se desarrolla en los primeros trece capítulos del *Insight*. Y, así, mientras este delicado y sutil proceder es necesario, no es suficiente, puesto que el sujeto no es solamente un conocedor sino también un hacedor,¹⁶¹ *un sujeto existencial que delibera, decide y actúa*.¹⁶²

El sujeto existencial en su rol de auto-constitución no debe entenderse de acuerdo a los viejos esquemas de intelecto y voluntad, intelecto práctico o especulativo, razón pura o práctica, teoría o praxis.¹⁶³ Debe entenderse a partir de los niveles de conciencia distintos pero relacionados entre sí, en donde el nivel superior corresponde al sujeto existencial, al sujeto como agente. La metáfora de los niveles de conciencia denota una relación de elevación (*heighten*), según la cual el nivel inferior es retenido pero también trascendido y completado por uno

¹⁵⁷ *Método*, 21.

¹⁵⁸ Lonergan considera que ayudar a la auto-apropiación es la función principal de la filosofía. Toda su obra apunta a ayudarnos a que alcancemos una adecuada auto-apropiación que nos permita distinguir entre objeto y objetividad en el mundo de la inmediatez, y objeto y objetividad en el mundo mediado por la significación y motivado por el valor, y así tomemos conciencia de que la objetividad es simplemente la consecuencia de la auténtica subjetividad, es decir de la genuina atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad. Ver *Método*, 15, 21, 24, 97, 161, 257s.

¹⁵⁹ “... it is a matter of conversion, of a personal philosophic experience, of moving out of a world of sense and of arriving, dazed and disorientated for a while, into a universe of being”. *The Subject*, Second, 79.

¹⁶⁰ En el capítulo 11 del *Insight* se responde afirmativamente a la pregunta ¿Soy un sujeto cognoscente?

¹⁶¹ *Insight*, 690-693.

¹⁶² *Método*, 36-46.

¹⁶³ *Ibid.*, 121.

superior.¹⁶⁴ La noción de elevación hace capaz a Lonergan de hablar de la distinción e interdependencia funcional de los niveles de conciencia.¹⁶⁵

Porque nosotros somos, por decirlo así sujetos por grados. En el nivel más bajo, cuanto estamos inconscientes, en estado de coma o dormidos sin sueños, somos meros sujetos potenciales. Siguiendo grado, tenemos un mínimo grado de conciencia y subjetividad cuando somos los inermes sujetos de nuestros sueños. Tercero, llegamos a ser sujetos experienciales cuando despertamos, cuando somos los sujetos de percepciones lúcidas, de proyectos imaginativos, de impulsos emocionales y esfuerzos y de acciones corporales. Cuarto, el sujeto inteligente eleva (sublates) (aufheben) el sujeto experiencial, i.e. lo retiene, lo preserva, va más allá, lo completa, cuando nosotros interrogamos acerca de nuestra experiencia, investigamos, crecemos en comprensión, expresamos nuestros inventos y descubrimientos. Quinto, el sujeto racional eleva al sujeto inteligente y experiencial, cuando cuestionamos nuestro propio entendimiento, comprobamos nuestras formulaciones y expresiones, preguntamos si hemos captado las cosas bien, ordenamos la evidencia en pros y contras, juzgamos que esto tiene que ser así y no así. Finalmente, sexto, la conciencia racional es elevada por la auto-conciencia racional, cuando deliberamos, evaluamos, decidimos, actuamos. Entonces la conciencia humana surge hasta su plenitud. Entonces el sujeto existencial existe y su carácter, su esencia personal está en juego.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Lonergan nos dice en qué sentido se está utilizando la noción de elevación: "Utilizaré esta noción en el sentido de Rahner más bien que en el de Hegel para significar que lo que eleva más allá de lo que es elevado, introduce algo nuevo o distinto, pone sobre una nueva base, y lejos de interferir con lo que es elevado, o de destruirlo, por el contrario lo necesita, lo incluye, lo preserva con todas sus características y propiedades, e impulsa a éstas a una realización más plena en un contexto más rico". *Método*, 235.

¹⁶⁵ Lonergan señala que esta interdependencia funcional se presenta como un esquema materialmente y formalmente dinámico. "Es materialmente dinámico en cuanto es un esquema de operaciones, así como una danza es un esquema de movimientos corporales, o una melodía es un esquema de sonidos. Pero es también formalmente dinámico en cuanto suscita y reúne las operaciones apropiadas en cada etapa del proceso, así como un organismo en crecimiento va suscitando sus propios órganos y vive de su funcionamiento". *Método*, 20.

¹⁶⁶ "For we are subjects, as it were, by degrees. At a lowest level, when unconscious in dreamless sleep or in coma, we are merely potentially subjects. Next, we have a minimal degree of consciousness and subjectivity when we are the helpless subjects of our dreams. Thirdly, we become experiential subjects when we awake, when we become the subjects of lucid perception, imaginative projects, emotional and conative impulses, and bodily action. Fourthly, the intelligent subject sublates the experiential, i.e. it retains, preserves, goes beyond, completes it, when we inquire

La noción de valor corresponde al nivel superior de la conciencia. Mediante nuestros juicios de valor decidimos satisfacer algunos apetitos y no satisfacer otros; aprobamos algunos sistemas como construcción del bien de orden¹⁶⁷ y desaprobamos otros; reconocemos algunas personas como buenas o malas y sus acciones como correctas o incorrectas. El sujeto existencial, entonces, no solamente se hace a sí mismo libre y responsablemente aquello que es, *sino también se hace a sí mismo bueno o malo mediante sus acciones erróneas o correctas*.¹⁶⁸ La noción de valor es un principio trascendental de apreciación y criticismo que da rienda suelta a las instancias del bien en las elecciones y acciones. La determinación del bien es el trabajo del sujeto libre y responsable que se hace a sí mismo. Por esta razón es que los sistemas éticos, aunque son necesarios, no son suficientes, puesto que la determinación del bien está más allá de todo sistema.¹⁶⁹

about our experience, investigate, grow in understanding, express our inventions and discoveries. Fifthly, the rational subject sublates the intelligent and experiential subject when we question our own understanding, check our formulations and expressions, ask whether we have got things right, marshal the evidence pro and con, judge this to be so and that not to be so. Sixthly, finally, rational consciousness is sublated by rational self-consciousness, when we deliberate, evaluate, decide, act. Then there emerges human consciousness at its fullest. Then the existential subject exists and his character, his personal essence, is at stake". *The Subject*, Second, 80.

¹⁶⁷ El bien "es el objeto del deseo, y cuando es obtenido se experimenta como placentero, deleitoso y satisfactorio". Se distingue racionalmente de la verdad en tanto que el deseo de ésta tiende hacia la adquisición de un incondicionado cuyas condiciones se hayan cumplido. Posteriormente Lonergan aborda las connotaciones del bien clasificándolo en primera instancia como bien particular, que es aquel "que responde a una necesidad de un individuo particular en un determinado tiempo y lugar". Tal definición engloba cualquier tipo de carencias. Por otro lado, relaciona a la cooperación, las capacidades, el desarrollo individual en la suma de esfuerzos para las diversas instituciones humanas, distinguiendo de este modo al bien de orden, el cual reúne los deseos particulares como sistema a partir de su recurrencia para proyectarlos como condición universal que garantiza satisfacciones. Tal sistematización se cumple dentro de un marco institucional de cooperación de los individuos que conforman tal o cual sociedad, o modo de sociedad, tal o cual cultura. Ejemplos del bien del orden son la educación y el trabajo. Lonergan afirma que este bien consiste en la ordenación de las operaciones, con el fin de que éstas se conviertan en cooperaciones por la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas y en el mismo sentido, en la interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan. De este modo, el bien de orden se instituye como modelo de consecución que orienta las elecciones que han de seguirse de acuerdo a esquemas previamente realizados por la cooperación de individuos. Ver FE, 76-77; *Insight*, 270-271; 688-689; 698-701; *Método*, 53-54.

¹⁶⁸ *The Subject*, Second, 83.

¹⁶⁹ *Theories of Inquiry*, Second, 39-40.

En esta tarea de *ir produciéndonos a nosotros mismos* es de vital importancia tener presentes ejemplos de nuestra vida moral, en las conversaciones, considerar la alabanza y reprobación de los otros acerca de nuestras decisiones, y atender a nuestro propio sentido de júbilo o de culpa respecto a nuestras acciones.¹⁷⁰ En relación al sujeto existencial reflexionamos acerca del cuerpo, acerca de la imagen, el sentimiento y el símbolo, acerca de la intersubjetividad y de la historia, acerca de la colaboración, la familiaridad, la amistad, y el amor.¹⁷¹ El sujeto existencial es quien nos introduce en el ser y nos abre a una transformación de nuestro mundo mediado por el sentido.¹⁷² La primacía de lo existencial no elimina la pertinencia de las cuestiones acerca del conocimiento, lo real y la objetividad, sino más bien refuerza su importancia crucial en relación a la cuestión de la existencia de Dios, de su omnipotencia y de su bondad.

No es, pues accidental que, en una cultura donde hay teólogos que proclaman la muerte de Dios, florezcan un teatro del absurdo, una literatura del absurdo y filosofías del absurdo. Pero ese absurdo y esa muerte tienen sus raíces en un nuevo preterir el sujeto, en un nuevo truncarlo, en un nuevo inmanentismo. Hay quienes resentida y desdenosamente barren con las viejas cuestiones de una teoría del conocimiento, una epistemología, una metafísica, en nombre de una fenomenología, de un auto-entenderse existencial, de un encuentro humano, de una historia de salvación. Ni dudo, nunca dudé que las viejas respuestas fueran defectuosas. Pero rechazar las preguntas es lo mismo que renunciar a conocer lo que se está haciendo cuando se está conociendo; es rehusar conocer por qué hacer eso es conocer; es rehusar el establecer una semántica básica por la conclusión de que se conoce cuando se hace eso. Este triple rechazo es peor que el mero olvido del sujeto y genera un truncamiento mucho más radical.¹⁷³

¹⁷⁰ *Cognitive Structure, CWBL4*, 219-221.

¹⁷¹ *Existenz and Aggiornamento, CWBL4*, 224-227.

¹⁷² A diferencia de los pensadores existencialistas, la reflexión filosófica realizada a partir del sujeto existencial no se cierra a los problemas gnoseológicos, epistemológicos, metafísicos y éticos sino más bien los ilumina y resalta las posiciones y contradicciones que se hallan presentes en cada problemática.

¹⁷³ "It is, then, no accident that a theatre of the absurd, a literature of the absurd, and philosophies of the absurd flourish in a culture in which there are theologians to proclaim that God is dead. In the name of phenomenology, of existential self-understanding, of human encounter, of salvation history, there are those that resentfully and disdainfully brush aside the old questions of cognitive theory, epistemology, metaphysics. I have no doubt, I never did doubt, that the old answers were defective. But to reject the questions as well is to refuse to know what one is doing when one is knowing; it is to refuse know why doing that is knowing; it

La única alternativa al sujeto alienado, inmanentista, descuidado o truncado, descansa en *la autoapropiación del sujeto cognoscente y existencial*. La autoapropiación es una tarea ardua y laboriosa a partir de la cual podemos alcanzar un grado superior de conciencia al objetivar el esquema normativo e inmanente de nuestras operaciones conscientes e intencionales.¹⁷⁴

Así se alcanza *un asentimiento real*,¹⁷⁵ no meramente nocional, de nuestro proceso de *auto-constituirmos como sujetos libres, inteligentes y responsables*. Se ilumina *el desarrollo del sujeto en cuanto sujeto existencial*, llevando así a buen término el giro hacia el sujeto comenzado en la modernidad. De este modo se lleva a cabo la tarea principal de la filosofía.¹⁷⁶

is to refuse to set up a basic semantics by concluding what one knows when one does it. That threefold refusal is worse than mere neglect of the subject, and it generates a far more radical truncation". *The Subject*, Second, 86.

¹⁷⁴ *Método*, 86, 97.

¹⁷⁵ Lonergan atendiendo a los pensadores existencialistas, explicita que el filósofo está interesado no en verdades sino en la verdad por la cual se vive: aquella que está implicada en nuestra auto-constitución libre y responsable. Y, citando a Newman, nos dice que el filósofo pretende alcanzar una aprehensión y asentimiento real (no nocional) de la auto-constitución libre y responsable. Está interesado no en lo abstracto, sino en el vivir concreto en este mundo. Un mundo que implica civilización técnica, relaciones interpersonales. Está interesado en el desarrollo de la historia, en la autoafirmación de nuestra auto-constitución última en relación con lo trascendente, con el Tú. Ver *Notes on Existentialism*, Boston College, Boston, 1957 (LONERGAN Research Institute Archive), 24-26.

¹⁷⁶ *Lectures*, 94-97.