Revista de Filosofía
Universidad Iberoamericana

Debate
Hermenéutica
Cultura

135
AÑO 45 • JULIO - DICIEMBRE • 2013
ISSN: 01853481

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural, Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso de la Veracruz (Sec. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. *www.uia.mx, publica@uia.mx.* Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481 Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la Publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impreso en: Torre y de la Torre Impresos. Aragón 134. Col. Álamos. C.P. 03400. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente sus propios autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 135, julio - diciembre 2013**, se terminó de imprimir el mes de diciembre de 2013 con un tiraje de 600 ejemplares.

Revista de Filosofía 135 (julio-diciembre 2013)

Contenido

• Francisco V. Galán Vélez, *Presentación* 5

El debate de la Filosofía contemporánea

• Francisco Sierra, *Vida cotidiana y filosofía: Pertenencia y distancia* 9
• Andrew Beards, *Cartwright Critical Realism and the Laws of Science* 43
• David Oyler, *Supervinencia y Habilitación* 91
• Pat Byrne, *Neurociencia, consciencia y libertad* 101
• Terrance Quinn, *Fledgling functional foundations for the biology of the adult pigeon* 123

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía

• Philip McShane, *Un comentario sobre el Interior* 153
• Hugo Meynell, *A Perspective on Collingwood* 177
• Mark Morelli, *La lectura lonerganiana de Hegel* 199
• Ivo Coelho, *La sabiduría-epistemología de Lonergan* 227
• Francisco V. Galán Vélez, *Volver al futuro. Del Insight al método* 255

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea

• Germán Neira y Jorge Vélez, *Conflicto y violencia en Colombia: ¿el desarrollo como camino de solución?* 281
• James Gerard Duffy, *El azar, la probabilidad emergente y la cosmópolis* 313
• José Eduardo Pérez Valera, *Un encuentro con la cultura japonesa a través del método de Bernard Lonergan* 339

Reseñas

• Miguel Ángel Serna Alcántara, Reseña de: Juan Martín López-Calva, *Educación Humanista*, tres tomos, México: Editorial Gernika , 2009. 363

• Francisco V. Galán Vélez, Reseña de: Dalibor Renic, *Ethical & Epistemic Normativity: Lonergan & Virtue Epistemology,* Milwaukee: Marquette University Press, 2012 371

• **Índices *Revista de Filosofía 106-134***

Presentación

Francisco V. Galán Vélez.
Departamento de Filosofía, UIA.

Bernard Lonergan (1904-1984) ha sido un autor presente en la Universidad Iberoamericana desde los años setenta. Dentro de las múltiples actividades organizadas para la difusión de su pensamiento destaca la traducción y coedición de su obra principal: *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Francisco Quijano, Salamanca, Universidad Iberoamericana-Sígueme, 1999.

En este número dedicado a su pensamiento se ha invitado a colaborar a muchos estudiosos de su obra de muy diversas partes del mundo. Se han tratado de respetar las secciones con las que actualmente cuenta la Revista, y se le ha dado énfasis a las cuestiones contemporáneas, para tratar de analizar cómo puede el pensamiento de Lonergan servirnos de ayuda en la articulación de nuestras respuestas.

El lector encontrará desde la aportación del profesor Andrew Beards gran conocedor de la filosofía analítica y su análisis comparativo sobre la filosofía de la ciencia de Nancy Cartwright y la de Lonergan, así como las discusiones sobre el controvertido embate de las neurociencias en los problemas tradicionales de la filosofía de la mente, David Oyler y Pat Byrne, hasta un análisis del problema de la violencia en la realidad colombiana con las categorías del pensamiento de Lonergan, en un trabajo de investigación del grupo Cosmópolis de la Universidad Javeriana de Colombia, grupo que hace un trabajo ejemplar en cuanto a llevar adelante el pensamiento de Lonergan. Francisco Sierra también del grupo Cosmópolis, aborda el tradicional tema de la filosofía y la vida cotidiana, para presentar un cierto reclamo a las filosofías, incluida la de Lonergan, que a veces hacen un cierto desdén de ella.

Encontrará también un tipo de análisis que tal vez le resulte muy controvertido en el trabajo de Terry Quinn, como en el de James Duffy, o en el de nuestro querido "maestro" en el asunto de la autoapropiación: Phil McShane. Agradecemos mucho las colaboraciones de Ivo Coelho (actualmente profesor en Jerusalén), Mark Morelli, quien tiene años

trabajando el tema que aquí presenta sobre la lectura lonerganiana de Hegel, del P. José Eduardo Pérez Valera, quien tiene más de veinticinco años en la Universidad de Sofía en Tokyo.

Lamentamos por razones de espacio no haber podido incluir la colaboración del profesor Michael McCarthy, y esperamos que tal vez pueda publicarse en otro número. No hubo tiempo de traducir todos los artículos como era nuestra intención original, así como de unificar las citas del *Insight* tomando la traducción de Quijano. Preparando esta edición, recordé los problemas de la traducción de *consciousness y conscience*, *bias, pattern of experience*, y por supuesto el principalísimo y fundamental término *insight*.

Quiero agradecer a las personas que me ayudaron en la traducción: Andrés Marquina, Ricardo García, Allan Christian Covarrubias, James Duffy y especialmente a Rodrigo González, quien me acompañó desde la concepción de este proyecto. Agradezco también al doctor Pablo Lazo, director de la *Revista de Filosofía*, por permitirme tomar a mi cargo este número, del cual espero ayude a difundir las ideas de un gran pensador que desgraciadamente no ha sido casi leído.

El debate de la Filosofía contemporánea

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 9-42, 2013

Vida cotidiana y filosofía. Pertenencia y distancia

Franciso Sierra Gutiérrez
Grupo Cosmópolis
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, D.C. - Colombia

Resumen

Los distintos componentes del bien humano se desenvuelven —genética, dialéctica e históricamente— en la vida cotidiana. Tal horizonte, inasible, ambiguo e irreductible a su dimensión intelectual y que Lonergan impecablemente analiza bajo la noción de "sentido común", vive otras tensiones constitutivas e insustituibles en los procesos de conversión integral de los seres humanos que deciden transformar su historia, a saber, las tensiones dinámicas entre: la familiaridad y la extrañeza; la seguridad y la incertidumbre; la fortuna y lo siniestro; lo "ya interpretado" y el "estar despierto"; el tiempo ordinario y el excepcional; el espíritu guerrero y la prudencia; la normalización y la anormalidad; la hospitalidad y la inhospitalidad; la causalidad y el azar; lo público y lo privado; la autenticidad y la inautenticidad; la vida y la muerte.

Lonergan no denigra sistemáticamente el "sentido común" ni hace de esa desconfianza un presupuesto, como casi toda la tradición filosófica. La ampliación del ámbito de las matrices culturales al complejo horizonte de la vida cotidiana no riñe necesariamente con la exigente profundización metódico-teórica de las especialidades funcionales ni queda conminada a la estrechez de *una haute vulgarisation*. El horizonte de la vida cotidiana es un antídoto al conceptualismo y al "metodicismo".

Palabras clave: vida cotidiana, filosofía, sentido común, especialidades funcionales, Lonergan.

Abstract

The various components of human good unfold —genetic, dialectic and historically— in everyday life. This horizon, elusive, ambiguous and irreducible to its intellectual dimension, which is impeccably analyzed by Lonergan under the notion of 'common sense', lives other constitutive and irreplaceable tensions in the conversion processes of human beings

who choose to transform their history, namely, the dynamic tensions between: familiarity and strangeness; security and uncertainty; fortune and misfortune; the 'already interpreted' and the 'being awake'; the ordinary and the exceptional time; the warrior spirit and prudence; standardization and abnormality; hospitality and inhospitality; causality and chance, the public and the private; authenticity and inauthenticity; life and death.

Lonergan does not systematically denigrate everyday life or 'common sense', or does that distrust a postulate, as most of the philosophical tradition. Broadening the domain of cultural matrices to the complex horizon of everyday life, not necessarily is at odds with the exigent methodical-theoretical deepening of functional specialties and it is also warned against a reduction to a mere 'haute vulgarisation'. *Everyday life is an antidote to conceptualism and 'methodicism'.*

Key words: *everyday life, philosophy, common sense, functional specialties, Lonergan.*

Para Jeannette, Catherine, Sebastián y Karina

Problemática

La estrategia propuesta por Lonergan para abordar el bien humano en *Methodin Theology* (1972), como ocurre con otros tópicos, consiste en reunir sus diversos componentes,[1] en explicitarlos uno a uno, en proponer una interrelación posible entre ellos y, finalmente, en redisponerlos en un contexto más amplio, en este caso, el contexto del desarrollo, del progreso y de la decadencia social.[2] Si bien Lonergan advierte que la descripción de la estructura del bien humano es compatible con cualquier grado de desarrollo tecnológico, económico, político, cultural o religioso de la sociedad,[3] tal concurrencia la establece más con los componentes de una estructura social, en general, no así, con el dominio más amplio de la vida cotidiana o, de la mencionada "matriz cultural",[4] con respecto a

---

1 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Nueva York: Herder & Herder, 1972, p. 27. Hay version en castellano: *Método en Teología*, G. Remolina (trad.), Salamanca: Sígueme, 1988, p. 33. Se indicará la paginación de ambas versiones, separadas por una diagonal.

2 *bid*., pp. 52-55/57-69.

3 *Ibid*., p. 52/57.

4 *Ibid*., p. XI/9.

la cual la teología (o, en general, las ciencias sociales y humanas) desempeña una labor de mediación metódica que ayuda a esclarecer el significado y la función de la religión (o la relevancia y el papel de los procesos de autenticidad histórica de esa misma vida cotidiana) dentro de dicha matriz.

Y no porque la vida cotidiana y la estructuración del bien humano no puedan converger—al fin y al cabo la exigencia moral es un hecho inexpugnable de la vida humana en general—, sino porque en la condición irreversiblemente cotidiana de la vida humana se libra la compleja e interminable lucha por el bien humano con acciones reales y concretas. De allí que sea importante incorporar de manera más explícita este contexto vital en una explicación del bien humano centrada sólo en sus componentes.

Aclaremos. Si bien Lonergan se preocupa siempre por la vida concreta de los sujetos existenciales, suele hacerlo bajo la diferenciación del campo de la significación que denomina "sentido común", el cual se caracteriza impecablemente como una modalidad legítima de conocimiento y acción, en especial, en *Insight*, capítulos VI y VII. Es más, en la discusión 4, sobre el ideal del sentido común y, en el marco de sus conferencias de Halifax de 1958: *Understanding and Being*, Lonergan, con acento lockeano, afirma que nuestros intelectos al comienzo de la vida son como un tablero en que no hay nada escrito pero, luego, el intelecto gradualmente se acciona y, a medida que se desarrolla, va cambiando el equilibrio total y va cambiando la orientación en la vida. Sostiene allí, igualmente, que las distintas configuraciones de la experiencia no son sino toscas indicaciones de las posibilidades de diversidad, de las diferencias entre las personas y sus diferentes modos de vida y de los diferentes componentes y potencialidades que pueden entrar en ésta y dentro de los cuales uno se puede preguntar por el sentido de la vida.[5] Asimismo, en la discusión 9, acerca del sentido común y la historia, Lonergan insiste en que el ser humano puede ser inteligente de muchas otras maneras que las ciencias o las matemáticas y que "el ejercicio de la inteligencia acontece dentro del contexto o la orientación de un modo de vida".[6] Sin ningún otro competidor, Lonergan ha tematizado de manera formidable la dimensión intelectual del mundo de la vida cotidiana desde

---

5 Bernard Lonergan, *Understanding and Being: The Halifax Lectures on* Insight, F. E.Crowe *et al.* (eds.)., en Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 5, Toronto: University of Toronto Press, 1990, p. 308.

6 *Ibid.*, p. 322.

la cual emprender una autoapropiación crítica que logre transformar productivamente los distintos conflictos de "las dialécticas de la historia".[7]

Sin embargo, es claro que los términos "vida cotidiana" y "sentido común" no son completamente equivalentes, no obstante que el dominio inasible de la vida cotidiana perfile su rico potencial cognoscitivo con la justeza con que Lonergan lo ha hecho. Nuestro aserto se justifica, entre otros lugares significativos, en la conferencia: *Cognitional Structure*[8]. Allí, Lonergan precisa que: "No es el conocimiento objetivo sino el vivir humano lo que importa";[9] que: "Es verdad que el conocimiento objetivo no es todavía el vivir humano auténtico pero sin conocimiento objetivo no hay un vivir auténtico" (220);[10] que: "El vivir auténtico incluye el conocimiento objetivo"[11] y que, finalmente, ha pretendido en esta conferencia añadir una nota sobre "las relaciones entre la estructura dinámica del conocer objetivo y la estructura dinámica más amplia que es la vida humana".[12] Es sobre ese dinamismo más amplio e indispensable al que haremos una breve referencia en esta oportunidad.

---

7 Robert M. Doran, *Theology and the Dialectics of History*, Toronto: UTP, 1990. Hay traducción al castellano: *La teología y las dialécticas de la historia*, E. Pérez V. (trad.), México: JUS, 1993.

8 Bernard Lonergan, "Cognitional Structure", en *Collection* [1967], F. E. Crowe (ed.), Herder & Herder-Darton, Longman & Todd, 1988, pp. 205-221

9 *Ibid*., p. 219.

10 *Ibid*., p. 220.

11 *Ibid*., p. 221.

12 *Id*. La nota editorial o de *Collection* (p. 303) resalta el término *vida humana* y dice que es un tópico al cual Lonergan se refiere continuamente pero que nunca tematizó y bajo el cual podrían reunirse su noción de diferenciación de la conciencia y sus diversas especializaciones, así haya existido siempre la tentación de asociar la vida humana sólo con la indiferenciación de la conciencia o de considerar las especializaciones como poco menos que humanas. La nota remite, además, a la conferencia: "*Existenz* and *Aggiornamento*", en el mismo volumen, donde Lonergan afirma que "la vida personal [y comunal, agregaría] es siempre aquí y ahora, en un mundo de inmediatez contemporáneo, mundo mediado por la significación pero, no sólo mediado sino constituido por ella" (p. 231). Asimismo, los editores comentan en la nota editorial **m** (p. 281) de la conferencia "Theology and Understanding", en el mismo volumen, que para comprender adecuadamente el aspecto experiencial de la vida en el pensamiento de Lonergan, hay que tener en la cuenta tres aspectos: el que se comparte con la especie humana, los modos experienciales de pensar en los que unos dones no los tienen otras personas (no todos somos poetas) y detenerse en uno de esos modos, como el favorito de Lonergan, en la configuración intelectual del pensar. Podrían traerse más citas sobre el punto de toda la obra de Lonergan, pero bastan éstas para los propósitos de este espacio.

Por otra parte, Lonergan rara vez emplea el término alemán *Lebenswelt*. De sus conferencias de 1957 sobre lógica matemática y existencialismo,[13] podemos extraer algunas referencias a Husserl. En efecto, Lonergan dice que, para éste:

> [L]a verdad fundamental, realmente, el mundo básico, no es ni el científico ni el filosófico sino el popular. Basta con tomar cualquier procedimiento o conclusión científica y con un pequeño sondeo se descubrirá que su evidencia final se encuentra en el mundo popular [sic], en el *Lebenswelt*, con sus *Selbstverständlichkeiten* [truismos, nota del traductor]. La ciencia alega que descansa en la experiencia, pero de lo que hay experiencia no es del mundo real del científico sino del mundo popular. La ciencia descansa en el testimonio de observadores y experimentadores, pero ambos se encuentran operando en el mundo popular y a la manera del mundo popular.[14]

Igualmente, Lonergan muestra cómo Husserl critica que exista un salto entre lo que los científicos ven y lo que ellos dicen y cuyas conexiones ni paralelismos explican.

> No hay nada extraño con el hecho de que Ud. viva en el mundo popular. Esto es algo que se da por sentado en el *sentido común cotidiano*. Entre lo que se ve y lo que se dice hay una conexión íntima [...] Que puede ser por completo buena para los hombres de sentido común. Pero el científico no sustenta su caso simplemente en el mundo popular, tiene que elaborar y poner una conexión científica entre ambos mundos. Y, por ello, Husserl sostiene que el mundo científico, lejos de suministrar esa realidad subyacente y esa verdad subyacente, se apoya en el mundo popular y en nociones populares que el científico no examina ni critica.[15]

Tras bosquejar la noción husserliana de *Lebenswelt*, Lonergan incluye una crítica a una de sus obras: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En el apartado sobre las relaciones entre la ciencia y el "mundo de la vida", dice Lonergan: "De hecho, la ciencia

---

[13] Bernard Lonergan, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, en Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 18, Toronto: University of Toronto Press, 2001, pp. 255-256.

[14] *Ibid*., p. 255.

[15] *Ibid*., p. 256. El énfasis es nuestro.

no descansa en los procedimientos ni en la evidencia de la vida del sentido común (sic.), o del Lebenswelt".[16] Observemos cómo aquí Lonergan establece la equivalencia de términos, asunto problemático a mi entender; es más, no usa el calificativo "popular"que empleó en las referencias anteriores. Sostiene, además, que como no ha habido una fenomenología del científico ni del fenomenólogo, no se ha podido ver cómo sus ideas no se ajustan con "el escenario de la vida" (*life scene*), con las ideas del sentido común sobre la vida humana. Lonergan cita a Tales, a Arquímedes y a Newton para mostrar que ellos no estaban propiamente viviendo en el *Lebenswelt* y que se desempeñaban en otra configuración de su experiencia (la intelectual). Vemos cómo aquí la crítica se hace desde el fortín de las diferenciaciones de la conciencia, propio de Lonergan.

Es más, Lonergan sostiene que Husserl se equivoca cuando piensa que los científicos se basan en última instancia en nociones populares. Cuando se dialoga con los científicos, ellos no son expertos en problemas epistemológicos y, entonces, se cumple lo que Einstein decía: "No presten atención a lo que dicen los científicos sino a lo que hacen". Si se atiende a lo que dicen, ellos empiezan a elaborar una teoría del conocimiento de tercera categoría, que contrasta mucho con lo que realmente hacen. Según Lonergan, Husserl no hace justicia en ese punto a los científicos por el énfasis que le dio a la conciencia que se orienta a la elección, a la conciencia comprometida, lo cual lo llevó a pasar por alto la actitud legítimamente intelectual, como si toda ella estuviese impregnada necesariamente de positivismo o de idealismo (anatemas para el pensamiento europeo de la época); y es así como Husserl termina negando el dominio de lo intelectual.[17]

Por este otro camino que indaga por la noción misma del *Lebenswelt*, se justifica también, a mi entender, no sólo un rastreo más amplio que habría de hacerse del tema en la obra de Lonergan, sino la ampliación necesaria que de esta noción se advierte desde ahora. Por lo pronto, debe quedar claro que en la construcción del barco de su filosofía, Lonergan no denigra ni el "mundo de la vida" ni el "sentido común" —como sí suele hacerlo gran parte de la tradición filosófica— ni hace de tan injusto trato un presupuesto de su pensamiento.

---

16 *Ibid*., p. 263.

17 *Id*.

En primera instancia, me referiré a la deuda que tiene la filosofía con la vida cotidiana. Luego haré unas consideraciones sobre algunas dificultades para emprender una filosofía que se ocupe de la cotidianidad. En un tercer momento, expondré algunos rasgos y tensiones constitutivos de la vida cotidiana a partir del filósofo francés Bruce Bégout. En cuarto lugar, enunciaré algunas conclusiones y sugeriré cómo reintegrar elementos centrales del pensamiento de Lonergan en este horizonte más amplio.

1. Saldar la deuda con la vida cotidiana

> [L]a ciencia no puede rechazar un saber no verdadero con la excusa de que es un modo vulgar de ver las cosas y asegurando que ella es un tipo de conocimiento completamente distinto y que semejante saber no es nada para ella, ni tampoco puede apelar a la intuición de un saber mejor dentro de ese otro saber. *Asegurando* tal cosa declararía que su fuerza reside en su *ser*, pero el saber no verdadero también apela a ese mismo hecho, a que *es*, y *asegura* que la ciencia no es nada para él; *ambas* afirmaciones estériles son equivalentes
>
> Hegel, *La ciencia de la experiencia de la conciencia*[18]

Las relaciones entre la cotidianidad (en general, sin explicitar diferencias entre "mundo de la vida" y "vida cotidiana") y la filosofía (en general, y sin especificar aún cómo la asume Lonergan aquí), es bien sabido, han sido injustas o, por decir lo menos, siempre problemáticas y difíciles. No sólo porque su diferenciación como dos campos legítimos —distintos pero interrelacionados o complementarios de la significación humana—[19] sigue siendo aún sólo una posibilidad metódica y una hipótesis teórica por desarrollar más ampliamente en otro lugar, sino porque "la filosofía con extraña unanimidad ha denigrado el mundo cotidiano, al punto que

---

[18] HEGEL, G.W.F. (2005). *La ciencia de la experiencia de la conciencia* [*O, La fenomenología del Espíritu*] Introducción. Traducción de Heidegger de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (Heidegger, 2005: 94).

[19] Lonergan, *Collection*, cap. 3.

ha hecho de esta denigración sistemática su propio preámbulo metódico"; y, rara vez, "ha hecho el esfuerzo de comprenderlo",[20] o ha tratado de adentrarse en su enigma, o de emprender la tarea de autocriticarse por su fundacional arrogancia.

La filosofía se ha contentado con tomar como punto de partida la delimitación del territorio de la cotidianidad como el reino de "la banalidad servil", la rutina, la obviedad, la superficialidad, la inmediatez, el engaño, la sujeción a las necesidades y los intereses prácticos y no pocas veces como un espacio carente de sentido y de problemas, ingenuo, cándido, estable; así lo califica para apartarse de inmediato de éste. La filosofía, sostiene Bégout, "hace de lo cotidiano el chivo expiatorio de su propia incapacidad de aprehender lo real".[21] En esta forma y, sin pagar un alto precio, la filosofía ha tomado —para su vergüenza— esa apariencia inmediata de la cotidianidad como si fuera su ser más propio; y, sin ahondar en porqué ésta se le presenta de esta manera, ha sucumbido a sus cantos de sirena. La filosofía misma ha caído en una de las principales trampas de la cotidianidad, a saber, hacerse pasar por inadvertida, silenciosa, taimada e insignificante, simple e inofensiva, para ir asestando lenta pero implacablemente el golpe mortal de su homogeneidad normalizadora; o bien, para emprender la huida que la libre de lo extraño.

Decir que lo cotidiano se caracteriza por ser esa certeza irreflexiva de ser en el mundo es una verdad "a medias" porque no da cuenta de sus luchas contra lo extraño, contra lo inconsciente; contra la fiera siempre indómita que trata más o menos de domesticar. Para Weber, el hombre ordinario común (*Alltagsmensch*) posee la virtud y el genio de hacer que la naturaleza no le dé sus reglas al arte, sino que el arte sea el que naturaliza las reglas; artefacto y subterfugio hacen que lo cotidiano aparezca como la existencia indubitable;[22] y así, todo este frenesí productivo parece evaporarse en el resultado efímero y evanescente de lo que simplemente está ahí.

Volver a traer a cuento las instancias parmenídea, platónica, cartesiana, kantiana, positivista e, incluso, husserliana y heideggeriana, en las que con

---

[20] Bruce Bégout, "La potencia discreta de lo cotidiano", *Persona y Sociedad* (2009), volXXIII, no. 1, pp. 9-20.

[21] Bruce Bégout, *La Découverte du quotidiene*, París: Allia, 2005, 66.

[22] Citado en *ibid*., p. 49.

cierto dogmatismo se consagra, una y otra vez, la inferioridad de la cotidianidad, la necesidad de ir más allá de ella (bajo las figuras del mundo del no-ser, de la *doxa*, del mundo dionisíaco, sensible y aparente; del mundo de la moral provisional, del mundo cambiante y relativo, objeto de sospecha, de duda; del mundo que sucumbe sin la orientación de un método o de principios *a priori* de la razón; del mundo de la actitud natural e ingenua a ser colocada de inmediato en *epoché*; del espacio de lo inauténtico, lo impropio y la mediocridad, etcétera) o de despojarla de toda relevancia como objeto posible de una reflexión filosófica, seguirá siendo un rodeo tan estéril como la prevención y los cargos de irrealidad, impracticalidad, abstracción, arrogancia, parsimonia e incomprensibilidad, igualmente recurrentes y dogmáticos que la cotidianidad le espeta siempre a la filosofía para deshacerse rápidamente de su muy incómoda presencia en medio del deleite o de las afugias del día a día.

Entre la vida cotidiana y la filosofía, entonces, se viven relaciones ancestrales muy difíciles (*Chorismos*) que, prácticamente, han establecido un enorme abismo entre las dos,[23] a tal punto que la filosofía se define por lo que no es; nace de una devaluación y una condena de un espacio al que considera su exacto opuesto sin indagar previamente por qué. No hay que sorprenderse, pues, del resultado: vivimos una situación paralizante, improductiva y de mutua desconfianza entre filosofía y vida cotidiana —cada una asentada en su ser, limitándose a asegurar que simplemente está ahí al lado de una manifestación vacía de saber o presentir un saber en su interior sin que éste tampoco llegue a ser "lo verdadero en sí y para sí"—[24]. Es más, ambas desconocen cuán profunda son las trincheras que con abnegación su adversaria ha construido para vivir cómodamente, sean éstas las del practicalismo inmediatista de una sociedad alienada en el trabajo y el consumo, en el entretenimiento permanente y en el poder administrativo y financiero (hoy en quiebra) o las de la corrupción, las guerras y las violencias de diversa índole; o bien, sean éstas las trincheras de aquellos que no terminan de hacer "la autopsia" al cadáver de una modernidad ilustrada[25] o de una cultura clásica

---

[23] *Ibid*., p. 28.

[24] Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, cuarta edición, H. Cortés y A. Leyte (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 108.

[25] Bégout, *La Découverte*, p. 9.

que hoy ya no existe (Lonergan); o, finalmente, sean éstas las trincheras de aquellos que siguen desmantelando mórbida e infinitamente cualquier sentido o realidad que se presente[26] mediante la diseminación de todas las diferencias posibles, en una procrastinación gnóstico-metafísica del impredecible *Acontecimiento* y su ya no muy mentada constitución *ex post facto*.

Por fortuna, la situación no es del todo desastrosa. Varios filósofos, sonrojados quizá por haber caído desde las primeras de cambio en la ingenuidad y el dogmaticismo que pretendían criticar en su oponente para poder fundar su proyecto hegemónico y de sentido desde el exterior, han tratado de saldar las deudas con la vida cotidiana y han decidido tomársela muy en serio convirtiéndola en su objeto de reflexión. Podemos mencionar, entre otras: la filosofía del porvenir de Feuerbach, los primeros escritos de Marx, la microscopia de Simmel, el análisis histórico-crítico de la modernidad de Benjamin, el pensamiento fenomenológico desde Husserl a M. Ponty, la analítica existencial de Heidegger,[27] la cotidianidad crítica de Lefebvre y Heller o invención de lo cotidiano en De Certeau.[28] Con todo, habrá que advertir más adelante sobre los obstáculos de una filosofía de la cotidianidad que se empeñe, a toda costa, por borrar sus distancias. Con frecuencia, los elogios de la vida ordinaria, de sus trivialidades, de sus menudencias, no son más que la comprensión de sus maniquíes, que oscurecen más su sentido verdadero.[29]

A su turno, en un primer momento, la vida cotidiana puede sentirse halagada con los señalamientos que la filosofía y las ciencias le hacen cortésmente en los primeros capítulos de sus libros, como la etapa pre-científica, pre-filosófica, ante-predicativa, dada, sin la que no hubiesen sido posibles de ninguna manera construcciones tan magníficas; pero, una vez ganada la autonomía de las ciencias y las filosofías, éstas arrojan la escalera porque estiman sin sentido o degradante volver a descender a la ahora denominada "bajeza" de lo cotidiano del que partieron; resulta así la cotidianidad, por segunda vez, deshonrada y humillada. Frecuentes son también los casos en los que la cotidianidad ha esgrimido ser la única y

---

[26] *Ibid.*, p. 10.

[27] *Ibid*., p. 12

[28] Más recientemente, véanse los trabajos de Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires: FCE, 2013; y William F. Bristow, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Nueva York: Oxford UniversiyPress, 2007.

[29] Bégout, *La Découverte*, p. 21.

verdadera realidad (bien como proto-creencia, *Urdoxa*, bien como *Realpolitik*) para encerrarse en un modo de decir y hacer practicalista, que no hace concesiones a ninguna otra esfera relativamente independiente de ella, como las filosofías, las artes, las ciencias, las disciplinas, los otros saberes, generando así lo que Lonergan ha denominado certeramente: el "ciclo más amplio de la decadencia", pues abarca el espectro de toda una civilización (Lonergan, 1999: 283-290).[30] Tampoco han faltado las ocasiones en que la vida cotidiana ha cedido con prontitud a la tentación pragmática de subordinarse a ser la determinación y mostración encarnada, histórica, concreta y efectiva de las sesudas cavilaciones o de las revoluciones o de las demostraciones filosóficas, científicas, tecnológicas, o de los planes ideológicos de carácter social, económico, político, cultural o religioso. Pero allí, por fortuna, la cotidianidad no ha estado sola, sino que ha tenido que compartir con las ciencias, las ideologías y las filosofías, su tercera o cuarta caída, ante la desazón de tan garrafales fracasos.

Las relaciones son, entonces, muy repulsivas. La filosofía busca superar la cotidianidad y emprende el ascenso hacia una supuesta verdad superior; pero, un poco más tarde, intenta su regreso a ella con la doble pretensión de transformarla desde su interior, o para hacer de ella una subalterna que pueda encarnar por fin su sentido en la vida misma de todos los días. El distanciamiento y la crítica de la filosofía, sostiene el filósofo francés, son sólo mediaciones para que la filosofía invente nuevas formas de vida cotidiana.[31] Pero, una vez más: ¿acaso la vida cotidiana no se media a sí misma con gran autonomía? ¿Acaso toda ella es un caos sinsentido que necesita que el sentido le sea dado o constituido desde "afuera"? Mejor, sugiere el mismo Bégout, ¿no sigue siendo la vida cotidiana el ámbito en que se pone a prueba toda ciencia y toda filosofía? Y no porque la vida cotidiana sea el baremo del rigor, del lenguaje, de la normatividad de lo real en sí, sino porque allí hay un espacio de evidencias de otra índole, otros modos de vivir, saber y conocer, igualmente legítimos, y que sin ser confrontados con otro tipo de saberes y evidencias tampoco serían propiamente realidad y verdad ni los unos ni los otros.

---

[30] Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics*: *An Essay in Circulation Analysis*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, F. G. Lawrence, P. H. Byrne y Ch. C. Hefling, Jr.(eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 283-290.

[31] Bégout, *La Découverte*, pp. 30-31.

2. Por una Filosofía de la cotidianidad. Fundamentos y obstáculos

> Lo que deja siempre insatisfecha a la filosofía
> es, por esencia, lo cotidiano.
>
> Stanley Cavell

Con Bégout, en *La Découverte du quotidiane*, sostenemos que el llamado no se reduce a tender puentes ni a construir corredores de intercomunicación entre las zanjas; tampoco a fundir amalgamas indiferenciadas homogéneas hacia uno u otro lado. Antes bien, se apela a la necesidad de que filosofía y vida cotidiana reconozcan críticamente la brecha y la distancia; a que se reivindique el "y" que las distingue y relaciona, como también a que se reconozca que toda vida es cotidiana y que toda otra esfera de diferenciación no puede liberarse por completo de la cotidianidad. La empresa de Lonergan de impulsar una exigencia metódica de la significación humana desde la que se puedan aprehender los desarrollos que nos permitan afianzar la distinción, fundamentación e integración de los distintos universos del discurso y de la acción humana en la historia[32] debe atender también al horizonte densamente rico de la vida cotidiana.

Pero, debemos advertirlo, una "filosofía de" la vida cotidiana no está exenta de errores de apreciación. Bégout subraya que, por más proximidad que las filosofías actuales guarden con *Le bon sens*, no lograrán abarcar la totalidad de su valor común e incontestable. Visitar el patio de atrás de las cocinas del mundo para hacer de ellos un lugar sacrosanto o el reino de nuevas evidencias gracias a las cuales la filosofía se completa y se cumple en el "saber ordinario" de la vida distorsiona por completo la labor.[33] Estos intentos de conciliación tienen un límite. Bégout afirma: "No existe absolutamente nada en común entre el libro Gamma de la *Metafísica* y el hecho de que Aristóteles tenía que ir a comprar el pan al panadero".[34] Y, añade: "El mundo cotidiano es, para la filosofía, no el instrumento concreto de su auto-cumplimiento final, sino el momento crítico en que ella se interroga sobre el sentido de su propia misión";[35] e, igualmente,

---

32 Lonergan, *Collection*, p. 97.
33 Bégout, *La Découverte*, p. 14.
34 *Id*.
35 *Ibid*., p. 15.

defendiendo la distinción de sus espacios, dice: "Esos adolescentes larguiruchos que surfean sobre sus *skateboards* por las calles, esa señora nerviosa que se las arregla para sostener al bebé, la bandera de la carnicería, el ruido del avión en el cielo, el reflejo de los faros de los autos en las vitrinas de los almacenes, todo eso es absolutamente exterior a la filosofía, y debe seguirlo siendo de todas maneras" (Bégout, 2005: 15-16).[36] ¿No habrá que reconocer, entonces, que siempre habrá sirvientas de Tracia que con ironía se rían de cómo los nuevos Tales (los de las financieras de Nueva York o de Europa) se caen en el pozo?

Filosofía de lo cotidiano, de la cotidianidad, de la vida cotidiana, se dice fácilmente. Pero no faltará quien diga "¿para qué interrogarse por lo cotidiano si allí 'no pasa nada'?". Con Maurice Blanchot, habría que responder: "Lo cotidiano. Nada más difícil de descubrir".[37] ¿Y para qué descubrir lo que ya es evidente? Para tener una evidencia de la evidencia, acota Bégout, porque: "No basta vivir la evidencia; es preciso que ésta sea una evidencia vivida";[38] porque el carácter problemático de lo cotidiano es su ser enigmático, oculto; porque en la cotidianidad se vive la paradoja de que lo más familiar y lo más próximo es, en realidad, lo más lejano y lo más extraño[39]— "La carta robada" de E.A. Poe, enseña cómo la mejor manera de esconder algo es dejarlo en el lugar más visible—. En fin, porque la cotidianidad se fortalece en su autodisimulación y ejerce una "discreta potencia";[40] porque "lo que se conoce bien no es conocido" (Hegel, citado por H. Lefebvre). Porque "lo que llamamos cotidianidad [...] no es evidencia, sino opacidad, una forma de ceguera, un tipo de anestesia".[41]

Por otra parte, conviene que la actual oleada de reivindicación de la vida cotidiana sea creativa, crítica y justa, para no convertirla en una utopía. Sucede que hoy hemos perdido la experiencia de "sentirnos en casa" al habernos insertado en una globalización masiva, anónima, indiferenciada e instantánea, y esto puede significar que baste evocar

---

36 *Ibid*., pp. 15-16.

37 Maurice Blanchot, *La conversación infinita. -El habla cotidiana* [1967], Madrid: Arena Libros, 2008.

38 Bégout, *La Découverte*, p. 20.

39 *Ibid.*, pp. 18-19.

40 Bégout, "La potencia discreta de lo cotidiano".

41 Georges Perec, Espèced'espaces, París: Galilée, 2000.

con nostalgia lo próximo y lo propio. Abundan, así, las "micrologías" y los estudios de caso; la tele-realidad, los *reality shows* y la intimidad puesta en público (Leopoldo, el oficinista común y corriente que deviene súbitamente en celebridad para la televisión en el filme de W. Allen, *De Roma con Amor*). Allí, y en muchos casos más, la cotidianidad se ha vuelto artificialidad y exotismo; otro objeto de consumo y de entretenimiento permanente. De allí que un obstáculo enorme para la revelación filosófica de lo cotidiano sea este *boom* que nos la vende como como espectáculo al tiempo que la desnaturaliza. Un pensamiento fatigado de la metafísica, afirma Sloterdijk,[42] da lugar al auge de las hermenéuticas de lo banal hoy, que busca explicarnos cuán misteriosos son los problemas de un estar allí; o la necesidad de volver a las certezas fáciles y a los placeres minúsculos como el del "primer sorbo de cerveza".[43]

Ahora bien, más que un territorio seguro y obvio, una filosofía de la cotidianidad debe captar que es allí donde se vive la "inquietud original del existir", con la inseguridad, la incredulidad, la duda, el miedo y la incertidumbre que la acompañan. En la cotidianidad se experimenta la problematicidad misma de la existencia humana, así sea en una especie de "escepticismo carnal".[44] Allí se vive la experiencia del mundo en su profunda extrañeza y, junto con ésta, también la extrañeza en el interior de nosotros mismos que tal extrañeza nos causa.

La cotidianidad no es, pues, otro tema más para la filosofía.[45] Su interés por lo cotidiano tampoco puede ser ni marginal ni indigno. En la cotidianidad existe toda una enorme riqueza de experiencias humanas de infinitas configuraciones que se hibridizan y se entrecruzan, nunca libre de desviaciones; toda una ontología, una antropología, toda una ética y una sociopolítica de resistencias o de revoluciones; toda una otra epistemología y lógica; todo un océano inmenso de vocabularios, hábitos, prácticas, discursos, acciones innovadoras, creativas y tradicionales. Al fin y al cabo, el polimorfismo, el pluralismo, la indiferenciación y la metamorfosis de la conciencia humana se nutren y retroalimentan en el

---

42 Peter Sloterdijk, *La Mobilisation infini. Vers une critique de la cinétique politique*, París: Chr. Bourgois, 2000, citado en Bérgot, *La Découverte*, p. 23.

43 PhilippeDelerm, *La Première Gorgée de bière et autres plaisirs minuscules*, París: Gallimard, 2007.

44 *Ibid*., p. 26.

45 *Ibid.*, p. 33.

hábitat natural allí encontrado, podríamos decir con palabras de Lonergan[46] o con Walmsleyen su estudio de sobre el polimorfismo de la conciencia como la clave de la filosofía.

Es más, todo lo que bulle en la cotidianidad no acontece exclusivamente bajo el modo de la subordinación, la repetición, la sujeción, la alienación, la rutina, la monotonía, la banalización, como lo hocieron ver Lefebvre y Heller. Se ha mirado la cotidianidad quizás exclusivamente desde el ángulo sociopolítico y etnológico, pero se trata de una experiencia mucho más inabarcable y, en cierto modo, más autónoma. La cotidianidad cuenta con sus estructuras propias y sigue siendo válido el cuestionamiento punzante de si hay algo común tras el caleidoscopio de hechos machaconamente prolijos, que los constituye en propiedad como cotidianidad.[47]

El lema fenomenológico husserliano de "ir a las cosas mismas", para Bégout, favorece este acercamiento a la cotidianidad como tal, no sólo para comprenderla en sus tensiones estructurales y constitutivas, sino para detectar sus resortes de innovación, creatividad, resistencia, crítica y producción de nuevo sentido. Desde luego que decir y narrar lo cotidiano es todo un trabajo, como lo atestigua la conversación diaria con sus subentendidos y malentendidos, la literatura, el teatro, el cine, la poesía.

Con todo, hay que advertir que cualquier filosofía o teoría que trate de aprehender cierta unidad de la experiencia cotidiana del mundo afronta dos peligros: no poder situarse ni muy cerca ni muy lejos de ella. Si trata de identificarse totalmente con ella, esa reflexión podría verse envuelta en su caparazón de no problematicidad y obviedad; si toma mucha distancia de ella, toda exigencia formal se convertiría en una imposición externa sobre asuntos que no le conciernen. Nos quedaríamos hablando *en* lo cotidiano y *no de él*, sin poder delimitarlo, como acotaba Husserl, en *Naturaleza y Espíritu*.[48]

Saber desmarcarse del mundo cotidiano para referirse a él, hallar la distancia adecuada, es una tarea llena de obstáculos. Por lo pronto ¿qué

---

46 Bernard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding* [1957], Londres-Nueva York: Longmans, Green & Co.-Philosophical Library, 1992. Ahora está compilado en las *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3., F. E.Crowe y R. M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1992 (hay traducción al castellano: *Insight. Estudio sobre la Comprensión Humana*, F. Quijano (trad.), Salamanca-México: Sígueme-UIA, 1999).

47 Bégout, *La Découverte*, pp. 34-37.

48 Citado en *ibid*., pp. 58-59.

sentido tiene cuestionar una cotidianidad que, de suyo, no osa cuestionarse a sí misma, ni se preocupa por saber a ciencia cierta si es clara o no en sus formas de pensar? ¿Cómo no "intelectualizar" la vida cotidiana e imponerle una conceptualización arbitraria sin dar en el blanco de su estructura misma? Bégout sostiene que toda la dificultad de una filosofía del mundo de la vida proviene de que a esa evidencia autocomprensiva de lo cotidiano, la filosofía le opone una evidencia autojustificadora; una evidencia que busca justificar la lógica de la evidencia que opera de hecho en lo cotidiano, sin demeritarla ni desautorizarla.

En segundo lugar, esa filosofía podría ser contradictoria al querer constituir lo cotidiano en objeto teórico cuando este campo de la significación es más afín al interés práctico. ¿Cómo aprehender *el* mundo cotidiano en su unidad estructural, sin detenerse sólo en *ningún* mundo cotidiano en particular, como es lo propio de la etnología o de la sociología? ¿Cómo aprehender su génesis histórica, su marcha naturalizante y naturalizada sin desconocer ni demeritar su concretez dada ni sus características regionales? Bégout intentará determinar la génesis y la constitución socio trascendental del mundo de la vida en medio de su ambigüedad e historicidad, pero con el fin de detectar la "fuerza primitiva y secreta de la familiarización de la experiencia original"; o "su estilo causal concreto propio", como lo denominaba Husserl en la *Crisis*; o la clave del *ordo comune vitae institutum* (la institución original común), su tejido homogéneo y no sólo yuxtapuesto, para Spinoza.[49] La filosofía debe sentirse, entonces, exigida por lo cotidiano que, antes que sustraerse completamente al *logos*, sólo se protege del *logos* teórico, lógico-formal, filosófico o científico, mientras despliega una plétora de lógicas y saberes propios.

Una última dificultad acecha la investigación filosófica de lo cotidiano. La atención extrovertida y concreta de la cotidianidad ocasiona, de hecho, *el olvido de sí*, un olvido de la operatividad social y mental que se oculta tras el énfasis que ésta pone en los resultados de sus hechos cotidianos. En esta forma, la vida cotidiana le genera a la filosofía la creencia de que ésta se encuentra alienada y que es necesario llevarla de nuevo a sí misma para que se sienta "en casa". Sin embargo, lo que sucede es bien distinto, por lo que la filosofía no se arriesga a decirlo en voz alta: "Lo cotidiano no es Lo Otro de la filosofía; es la parte de sombra de

[49] *Ibid*., pp. 60-65.

su propia voluntad de saber".[50] En otras palabras, al confrontarse con la cotidianidad como "Lo Otro de sí", la filosofía también experimenta una extrañeza con respecto a sí misma y se ve obligada a volver sobre sí con el anhelo o con la nostalgia de reconciliar reflexión y vida. Si la filosofía pretende ser "la extranjera", la "exiliada", o el *flâneur*, que de modo muy clarividente y reflexivo trata de vivir como los demás en la vida cotidiana, mezclándose, ocultándose en la practicidad y paseándose atentamente por ella, pretendiendo así ganar una objetividad no comprometida u obtener la intuición clave sobre la esencia de la cotidianidad, quizá se vea envuelta en el drama de no poder luego desprenderse de su copertenencia a ella perdiendo la tan anhelada imparcialidad; o, en su defecto, terminará aceptando la condena perpetua al retiro y a su no coincidencia con ella que la vida cotidiana le sentencia. [51]

En esta forma, el juego entre la pertenencia o la proximidad y la distancia adecuadas entre filosofía y vida cotidiana nos alecciona que esta última no es un sector de la realidad ni una región ontológica fundante, incuestionable y apartada, sino que su presencia es masiva. Constituye, nada más y nada menos, que nuestra presencia en el mundo. Por consiguiente, atraviesa de manera oblicua todos los hechos y las situaciones de la vida humana.[52] Es preciso, entonces, que filósofas y filósofos, científicas y científicos de la sociedad y de lo humano, retomemos nuestras vidas cotidianas y empecemos desde allí a comprender nuestra opción desde su interior y a brindar una mayor hospitalidad y receptividad con las cosas y acontecimientos más ordinarios de nuestra vida.

3. Pero ¿qué entender, entonces, por vida cotidiana?

Es posible ganar una "noción" más que un concepto, una teoría o una explicación de la compleja experiencia de nuestra existencia cotidiana. Puede decirse así que: "Lo cotidiano es todo lo que en nuestro alrededor es inmediatamente accesible, comprensible y familiar, en virtud de su presencia regular".[53] Es todo aquello en que nos sentimos en "terreno conocido", en que nos sentimos

[50] *Ibid*., p. 68.
[51] *Ibid*., pp. 67-70.
[52] *Ibid.*, p. 71; Javeu.
[53] Bégout, *La Découverte*, p. 38.

"en casa", apoyados en un suelo más o menos sólido; es todo aquello que vivimos con rasgos de una afinidad íntima, así no sea nuestra propia casa o recinto. *Quotidie*, por supuesto, remite a "lo que sucede todos los días"; y ello significa no sólo lo que se repite en el tiempo y en el espacio (bañarse, tender la cama, comer, caminar, trabajar, etcétera), sino lo que de hecho sucede cada día, con toda su singularidad e irrepetibilidad (ya no habrá ningún otro 13 ni 14 de junio de 2013). Lo cotidiano es, también, lo que sucede día tras día, irremediablemente, sin dejar de ser en cierto modo nuevo. Es un modo habitual de manifestación que se reproduce y es reproducible, sin negar la posibilidad de innovarse o corromperse. "Lo cotidiano" no indica de inmediato ningún juicio de valor sobre los hechos que se califiquen de tales; antes bien, para recordar a Lefebvre, es "el reinado de una tautología enorme"; es "el gran pleonasmo". Lo cotidiano cualifica el mundo de la vida. Empero, calificar la cotidianidad de "ordinaria", "corriente" o"banal" supone entrar en apreciaciones valorativas no exentas de discusión.[54]

De otro lado, para Blanchot: "Vivir cotidianamente es mantenerse en un ámbito de la vida que excluye la posibilidad de un comienzo, es decir, de un acceso". La existencia cotidiana no fue creada; ya está, ya existe, ya está dado el tener que existir en lo cotidiano. "Es nuestra parte de eternidad", recalca.[55] En este mismo sentido, Husserl y Heidegger hablaron de un mundo que nos ha sido "pre-dado" (*vorgegeben*); de un mundo "ya interpretado" y en el que nos es preciso "estar despiertos". En consecuencia, la cotidianidad es el hecho primitivo de toda experiencia humana, la realidad común y ordinaria (si bien, no unitaria ni homogénea), aparte de la que no es posible remontar ni es modificable por la voluntad de un solo individuo. Como que la vida cotidiana "se hace en nosotros sin nosotros". Así las cosas, no hay vida que no sea cotidiana.[56] Ésta no es posible

---

54 *Ibid*., p. 39.

55 Blanchot, *La conversación infinita*, pp. 312-313.

56 Incidentalmente, Lonergan insiste (*passim*) en que los conceptos tienen fechas, nombres, lugares. Es más, insiste en que su noción del "sujeto-en-tanto-sujeto" no es más que "el *cogito* cartesiano traspuesto a la vida concreta" (Lonergan, *Phenomenology and Logic*, p. 215). Asimismo, insiste en que los economistas se vuelvan como los médicos de antaño que visitaban a los enfermos de las familias en sus casas (Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, F. G. Lawrence, P. H. Byrne, Ch. C. Hefling, Jr. (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1999; y *For a New Political Economy, Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 21, Ph. McShane (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1998). Todo ello nos habla de la preocupación del canadiense por la vida de todos los días.

por fuera ni aparte ni separada por completo de la cotidianidad. La vida cotidiana es, también, una especie de "institución sin instituyente"; más original y, quizá, más fuerte que cualquier institución instituida. Acéptesela o no, bendita o la maldita, la vida cotidiana es irrecusable.[57]

Si bien lo cotidiano constituye un marco de referencia y significación diferenciado de la experiencia del ser humano en el mundo y de los seres humanos entre sí, es preciso dar un paso más para recalcar con Bégout que lo cotidiano posee una fuerza, una dinámica de cotidianización; la dinámica de la familiarización de lo extraño ejercida a través de la repetición habitual y el reaseguramiento en las rutinas y los hábitos diarios. La cotidianidad es, entonces, "lo que cotidianiza" y es, también, "lo cotidianizado". "Conservar y durar" parece ser el principio que regula los procesos de cotidianización y su poder de ritualización.[58]

Insistimos: la cotidianidad no es, en propiedad, cierta región del mundo, sino una actitud, un carácter, una marca grabada, un modo de ser, una toma de posición existencial en la realidad, del orden de lo espontáneo, lo ordinario, lo trivial, lo tranquilo, lo banal.[59] No es un "objeto" ni un "cuerpo-allá-afuera-ahora" en el que se ingresa o del que se sale, o del que puede ocuparse únicamente una filosofía "de lo" cotidiano.

Con mucha razón, entonces, Norbert Elías (1897-1990) advertía a los científicos sociales que no debían entender lo cotidiano como una categoría más de su andamiaje teórico u otro objeto empírico más a investigar. Cuando lo han hecho, esa desafortunada categoría se ha mostrado multicolor, vaga, inadecuada, contradictoria, sesgada, sin referente teórico; situada siempre en oposición a facetas humanas aparentemente nocotidianas. Así, lamenta Elías que la sociología haya restringido lo cotidiano al modo de vida de la clase trabajadora, creyendo que la vida de las élites propietarias no tiene nada de cotidiana; cuando no, lo cotidiano ha señalado sólo a la vida privada familiar, opuesta al Estado y a los aconteceres públicos; o ha hecho referencia sólo a las "vagabunderías eficaces" que nada tienen que ver con los grandes sucesos de la historia, al parecer no cotidianos. Otros han sostenido que sólo cuenta la cotidianidad de los días laborales, mientras los festivos escapan de ella; o

---

57 Bégout, *La Découverte*, pp. 39-40.
58 *Ibid*., pp. 40-41, 312-404.
59 *Ibid*., p. 41.

son los sucesos comunes repetidos y no los extraordinarios o poco frecuentes.[60] Por eso, más que un concepto, los intelectuales han engendrado la entidad "filosofoide"de "lo cotidiano",que distorsiona aún más la cotidianidad.[61] Ahora bien, que la cotidianidad no sea aprehensible en un concepto, y que no sea otro "objeto" más a investigar, no significa que no pueda existir un *logos* cotidiano cuyos trazos básicos no puedan ser expuestos.

Por esta misma línea, Claude Javeau ha visto conveniente que la sociología (y, en general, las ciencias sociales y humanas) reflexione sobre lo cotidiano, alrededor de ocho proposiciones que resumimos aquí:

(i) Lo cotidiano no es el nombre de un objeto a estudiar, como se estudia el deporte, la familia, los movimientos sociales, y que sería deudor de una definición operacional; su estudio es tranversal, supone una ruptura epistemológica (otro nombre para la noción de paradigma compartido). Lo cotidiano no apunta propiamente al día sino a la socialidad, es decir, al agenciamiento concreto de las interacciones en el seno de ambientes concretos. No existe, pues, una definición esencial, universal, a histórica y eterna: *omni et* soli que encierre a lo cotidiano.

(ii) Lo cotidiano no se puede reducir a lo banal, a lo repetitivo, a lo rutinario, ni es el lugar privilegiado del desamparo, la pérdida, la depreciación. La banalidad resulta de procesos volutarios de los actores societales y su ritualización habla ya de la sacralidad propia de la vida cotidiana. Lo excepcional (desastres naturales, guerras, hambre) le confiere un cierto marco de referencia a la cotidianidad, mas, de inmediato, los procesos de banalización se ponen en obra para integrar eso excepcional.

(iii) Lo cotidiano, por abuso del lenguaje, se ha identificado con la cotidianidad. Desde Lefebvre, la cotidianidad es un atributo de lo cotidiano en que se ponen en obra procesos de alienación que pretenden aplanarlo todo como insignificante. Pero esto sólo lo es de manera residual. Lo cotidiano, en cambio, y sin substancializar, es el lugar de creación o de perpetuación de todas las significaciones (corrientes o excepcionales) de todas las relaciones sociales.

[60] Norbert Elías, "Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano", en La civilización de los padres y otros ensayos, V. Weiler (comp. y trad.), Bogotá: Norma, 1998, p. 341.

[61] *Ibid*., p. 339.

(iv) Lo cotidiano no es la antilogía de lo histórico. No se reduce a la corta duración; se afianza también a la larga mediante procesos de ritualización e institucionalización que contienen los itinerarios individuales y se mantienen tanto cuanto la tolerancia de los actores sociales soporte las armaduras institucionales. Lo cotidiano no es, entonces, el lugar del estancamiento que señala el conocido *métro-boulot-dodo*.

(v) Lo cotidiano es el lugar del cambio sobre un fondo de continuidad y, al mismo tiempo, es el lugar de la continuidad sobre un fondo cambiante. En lo cotidiano se da corpuscularmente la eternidad, así, nadie se baña dos veces en el mismo río. Pero, además, por el furor y el frenesí de las historias abunda granularmente la fragilidad.

(vi) Lo cotidiano no enmascara ni oculta por anticipado ni por mucho tiempo las relaciones, estructuras, estrategias, tácticas y dispositivos de la dominación. Éstas se encarnan en los individuos y se incorporan en sus espacios y tiempos, actitudes y disposiciones. Violencias efectivas o simbólicas pueden minar lo cotidiano en su fondo. Lo cotidiano se las arregla con esas violencias mediante una ritualización que hace rígidas las manifestaciones perceptibles a la vez que las estetiza y disimula con sus retóricas.

(vii) Lo cotidiano suscita la mentira y él mismo reposa en las mentiras propias de las ritualizaciones que negocian entre lo pretendidamente estable e inmutable y la fragilidad de los pequeños y los grandes cambios. Así deja ver su profunda inmoralidad sobre un trasfondo de ética obstinada. Las ritualizaciones esconden fuerzas subversivas pero, y no en menor medida, con las invenciones cotidianas también se refuerza la naturaleza inmutable de las cosas.

(viii) Lo cotidiano se identifica, al fin y al cabo, con la condición humana, con la dimensión dramática de las existencias individuales y colectivas. Lo cotidiano, entonces, hace las veces de una transversal, que a veces logra asumir el papel del "analista" de "las trampas de la adversidad" (*Hamlet*, acto III, escena I) (Javeau, 2003: 39-44). Javeau resiente, finalmente, que la sociología tradicional haya reducido la

cotidianidad a estadísticas, tablas, mediciones, encuestas, y no haya asumido la socialización humana en su concreción y particularidad fenomenológica e histórica.

> [A]l hacer esto, la sociología clásica devela la vanidad de su proyecto. Cualquiera sea la intención cosificante que le confiera a su discurso, el sociólogo no puede escapar a su cotidiano propio. Éste emprende la huida de la sociología clásica como algo inmóvil. Esa sociología se encuentra atrapada en el hielo de la impostura, que no es nada distinto a una decepción ante el desorden fundamental del mundo. Este desorden recorre lo cotidiano como la mentira recorre toda verdad, la inmoralidad toda ética, el mito toda ciencia (Javeau, 2003: 44).

Entonces, si hay un rasgo que reconocen de manera unánime los estudiosos de la cotidianidad, es su ambivalencia, su ser flotante, vacilante. Tras su aparente inmovilidad o vaciedad, oculta su cinética operatoria, su dinámica y su polémica.[62] Lo cotidiano, sostiene Bégout, Sheringham[63] y otros, "oscila entre: la maestría del presente y el descubrimiento de lo nuevo; la seguridad y la aventura; lo endótico y lo exótico", lo cierto y lo incierto; lo familiar y lo extraño; la intimidad y la exterioridad; lo público y lo privado; lo conocido y lo desconocido, la confianza y la desconfianza, lo normal y lo anormal; lo "informal" y lo "amorfo",[64] y "sólo tiene validez en este movimiento incesante".[65] Así que, por repetitiva o segura que parezca, la cotidianidad guarda un trasfondo de incertidumbre, equivocidad, indefinición, invisibilidad. Lo cotidiano, insiste Blanchot,[66] es inasible, se nos escapa. Y, para Bégout, es una "dialéctica invisible entre lo familiar y lo extraño".[67] Y todo aquello que se nos hace, hasta cierto punto, "extracotidiano", como el nacimiento, la muerte, el amor, la guerra, sólo es algo que sencillamente desborda lo familiar, lo frecuente, lo seguro, y nos sorprende; pero, nada de esto se sitúa completamente por fuera de la cotidianidad.

---

62 Bégout, *La Découverte*, pp. 44-45.

63 Michael Sheringham, *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 2009.

64 Blanchot, *La conversación infinita*, p. 305.

65 Bégout, *La Découverte*, p. 42.

66 Blanchot, *La conversación infinita*, p. 305.

67 Bégout, *La Découverte*, p. 43.

Por otra parte, lo cotidiano se hace amorfo, soso, banal, rutinario, insoportable, sórdido, fastidioso, esclerotizado, osificado, moroso, insípido, cuando pierde su vitalidad, su potencialidad; cuando se ha hecho poco menos que ordinario.[68] Si se limita simplemente a una no problematicidad del estar allí, lo cotidiano se hace cómplice de su mistificación, de la trivialización de su trivialidad, de la ingenuidad de su ingenuidad. Lo cotidiano vive así de las mentiras; mejor, de una única mentira: la de hacernos creer que es lo que muestra: algo ordinario, insignificante, sin importancia.[69] Lo cotidiano, sostiene Blanchot, es "la vida en su disimulo equívoco".[70] "La mentira cotidiana consiste en brindar como natural y como obvia una construcción represiva de la realidad", oculta su inquietud originaria.[71]

Tenemos, entonces, que la caracterización de lo cotidiano como algo estático no es más que su costra superficial, bajo la cual reverberan procesos de renacimiento en cualquier momento. Su proceso de normalización no es un descenso liso y continuo. Tiene sus propias pendientes, desviaciones y estrategias oblicuas.[72] Asimismo, también lo cotidiano "es una pacificación represiva de lo extranjero que le resulte a la vida cotidiana". Represión no vivida como tal sino ella misma reprimida en una conciliación endulzada, en lenitivos (*Psicopatología de la vida cotidiana*, en Freud) que tienen el poder de ir insinuando la conversión, la nivelación hacia la repetición, la seguridad, lo establecido y familiar. La represión inherente a la cotidianidad no se hace violentamente y de un solo golpe, sino con la parsimoniosa "virtud aplanadora de los conflictos", como se nos hace más explícito en el humor, la comedia o la tragicomedia. Es más, con Stanley Cavell,[73] podemos decir que la cotidianidad es "la victoria progresiva sobre el escepticismo, digamos, sobre la inconmensurable lejanía del mundo".[74]

---

68 Georges Perec, en su libro *Lo infra-ordinario*, ha acuñado el término "lo infra-ordinario" para señalar el espacio de lo habitual, susceptible de interrogación, de descripción detenida; el universo de lo endótico y no de lo exótico. Hablar de las cosas comunes es hablar de lo nuestro que no hemos plagiado de otros, y se pregunta: ¿por qué no darle una voz a eso que llevamos en los bolsos o en los bolsillos todos los días; o cuestionar los ladrillos o la calle?

69 Bégout, *La Découverte*, pp. 46-47.

70 Blanchot, *La conversación infinita*, pp. 307-308.

71 Bégout, *La Découverte*, pp. 45-47.

72 *Ibid*., p. 51.

73 Stanely Cavell, *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson. After Wittgenstein*, Berkeley: Living Batch Press, 1987.

74 Citado en Bégout, *La Découverte*,

3.1 Algunos ejes estructurales de la vida cotidiana[75]

Los procesos de cotidianización no tienen otra función que producir un mundo más seguro y hospitalario. Tienen éxito en la modelización del espacio, el tiempo y la causalidad bajo los criterios de la seguridad y la familiaridad; bajo estas tres formas fundamentales se domestica la inquietud original que se objetiva en configuraciones espaciales, temporales y causales cotidianas. La génesis pasiva del mundo cotidiano acontece creando estas nuevas formas de vida, recubriendo el abismo original y plasmando la existencia humana en sus diversas maneras de vivir, en sus diversos territorios, leyes, objetos y actitudes particulares. No son estructuras innatas ni *a priori* sino que resultan de los procesos mismos de cotidianización. En cuanto estructuras, sólo destacan un componente formal. Sus hechos y creencias específicas —la evidencia natural— de la familiarización han sido ya determinadas o quedan aún por determinar en sus circunstancias particulares concretas.[76]

(a) El mundo familiar y el mundo extraño

Estos mundos constituyen una dicotomía fundamental del espacio de la cotidianidad. El miedo o el pavor de la inquietud original es domesticado primero por esta espacialidad dual; hay una primera delimitación de ese medio infinito e ilimitado (el *apeiron*) bajo esta primera territorialización. Husserl y Patocka se han referido a un territorio natal, familiar, histórico y cultural en el que se da cohesión y unidad al mundo próximo y, a la vez, un sentimiento de familiaridad y pertenencia al mundo. Sin importar su fragilidad y contingencia, es ese algo —ese "olor" particular— que sólo pertenece a ese grupo o a esa civilización específica y que le confiere personalidad propia.

---

[75] Por brevedad, nos referimos sólo a la tensión familiaridad\extrañeza; sentirse en casa\lo público; y, el tiempo ordinario\el tiempo excepcional. Pero habría otras más, a saber: la causalidad y la espontaneidad; el espíritu guerrero arriesgado y la prudencia; la normalización y la anormalidad; la hospitalidad y la inhospitalidad; la causalidad y el azar; la vida y la muerte; la resistencia y la sumisión; la autenticidad y la inautenticidad, que Kierkegaard y Lonergan analizan notablemente, pese a las diatribas de Theodor Adorno contra "la jerga -heideggeriana- de la autenticidad", concebida independientemente de la historia y de los mecanismos de poder o alienación existentes.

[76] *Ibid*., p. 407.

Pero es en el encuentro con los extranjeros o con situaciones extrañas que podemos probar nuestros propios rasgos, sentirnos en casa, en nuestra patria.[77]

Sin la extranjería no hay familiaridad. Ambos son co-constitutivos y co-generativos. Así el extranjero maneje su propia familiaridad, ésta no se nos hace ni próxima ni familiar sino opaca e incomprensible. Se da, en consecuencia, una *disimetría fundamental*, algo inconmensurable y no intercambiable; algo inabordable y hermético, separado y excluido de la espontaneidad de mi familiaridad.[78] Sin la familiarización del mundo, habría que comenzar de cero cada día. Se da también una *asimetría axiológica y afectiva*.[79] Con todo, los procesos de familiarización, si bien diferentes, permiten algún tipo de accesibilidad al extranjero o al extraño. No se trata simplemente otro mundo familiar, sino de lo Otro de todo mundo familiar.[80]

La familiaridad comporta, además, un sentimiento de pertenencia; mejor, de co-pertenencia inmediata con lo existente y su entorno. Se trata de un vínculo irreflexivo y afectivo con el mundo de la vida y no una posición consciente, personal o substancial de una categoría identitaria. La familiaridad señala el habitar y no propiamente al arraigo geobiológico de nuestro nacimiento y es una experiencia liminal y relativa. Liminar porque está en tensión con lo extranjero; relativa porque sólo vive gracias a él y no es absolutamente distinta de la de él. Es más, toda familiaridad involucra una relación de desigualdad esencial, de rivalidad, que no se puede descomponer.[81] No hay una síntesis posible, como lo sugería Husserl.[82] La extrañeza es, entonces, la condición primera de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo.[83]

La experiencia del extranjero es desconcertante y desorientadora. Interrumpe los acuerdos preteóricos, las expectativas establecidas, disuelve la confianza entre los miembros de una comunidad; el extranjero es un intruso, nos lleva de nuevo a la experiencia de la incertidumbre

---

77 *Ibid*., pp. 407-409.
78 *Ibid*., pp. 410-416.
79 Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University, 1995.
80 Bégot, *La Découverte*, p. 414.
81 *Ibid*., pp. 415-417.
82 Steinbock, *Home and Beyond*, p. 246.
83 Bégout, *La Découverte*, p. 418.

primitiva de nuestra propia condición. Encontrarse con ese mundo desordenado me desordena, me inquieta, "me vuelve opaco mi propio comercio con el mundo". El encuentro con el extranjero no es algo que me lleva sólo a cuestionarlo con el fin de entenderlo, como sostiene Schütz en su ensayo sobre *El Extranjero*, sino que me aliena a mí mismo, me hace tomar conciencia de la diferencia entre mí y mí mismo; me despoja de mis modos habituales de vida. Claramente, sin esta dialéctica subyacente y opaca no logro constituir mi mundo familiar.[84]

El extranjero, sin duda, es otro, pero no es completamente heterogéneo. Nos hace visibles otros mundos cotidianos. Pone al día nuestras mentiras cotidianas mismas y hace ver nuestros hábitos y creencias más seguras como relativas y arbitrarias. Desabsolutiza mi mundo particular y me hace ver que lo comparto con otros. Hermes y Hestía, juntos al pie de Zeus en la estatua que hizo Fidias, subrayan cómo la hospitalidad se nutre de la hostilidad primera.[85] Así, esta inconmesurabilidad de mundos familiares que desconfían entre sí pone en problemas la pretensión husserliana de un único *Lebenswelt*. Pese a todo, es posible una universalidad, aquella de que nadie, por variaciones geohistóricas que existan, puede escapar a una cierta cotidianidad; y, en ellas, hay ciertas estructuras comunes e invariantes, por lo pronto, las de los procesos de cotidianización. Es más, que el mundo extranjero me sea esotérico no prueba que mi propio mundo sea absolutamente evidente y trasparente.[86]

(b) "Sentirse en casa" y lo público

A. Schütz y G. Bachelard concuerdan en que el "sentirse en casa" expresa el mayor grado de familiaridad y de intimidad. Para Patocka, con base en la noción del cuerpo propio propuesta por Husserl, el domicilio es el *Nullpunt* primordial que, además de ser un lugar de refugio, de él irradia, por centrífuga, la pacificación y familiarización del mundo circundante. La casa nos asegura permanencia y, en ello, tiene toda su efectividad. Ahora bien, "sentirse en casa" no se limita al perímetro del hogar; puede ser el café, el parque, la playa, incluso, el lugar de trabajo y el corazón mismo

---

84 *Ibid*., pp. 419-422.
85 *Ibid*.,pp 424-426.
86 *Ibid.*, p. 428.

de la agitación pública de la calle. Desde allí se puede irradiar a todo el mundo para habitarlo en el modo confortable "del sentirse en casa".[87]

Bégout precisa que los grados de familiaridad no coinciden necesariamente con los grados de intimidad. En la intimidad de la casa se desdoblan los espacios aún más íntimos de la alcoba y el baño y los espacios públicos, como el recibidor o la sala. Con todo, "el sentirse en casa" levanta al mismo tiempo la fuerte muralla de un cotidiano que se reduce a su núcleo duro; ése que permite nuestra maestría de la vida y que excluye otros modos de vivir, decir y hacer. Empero, no se da una cerrazón total. El país natal (con sus emociones y cosas diferentes) tiene fronteras borrosas y flotantes.[88]

Por otra parte, además del cotidiano privado existe el cotidiano público. Éste es más poroso a lo extranjero del mundo y asume su lugar en relación impersonal con todos los vientos de la alteridad y de la adversidad. No así el cotidiano privado, más íntimo, más apaciguado, más excluyente de intrusos.[89]

En resumen, el extranjero es un testimonio doloroso y sobreviviente de la inquietud e indefinición originaria del mundo, que implica no tanto el retorno de lo reprimido sino de lo represor. Con el fin de llevar a cabo su labor de familiarización debe pasar inadvertido, debe esforzarse por mantener un alto grado de amnesia y ajustarse con lo familiar. Se trata de minusvalorar al extranjero y al extraño, para de algún modo nivelarlo a nuestra familiaridad explícita y, supuestamente, por completo accesible. En esta forma, "todo extranjero sirve de chivo expiatorio para nuestra inseguridad ontológica". La oposición familiar/extranjero debería ser más razonable si se captara a partir de su génesis en los procesos de cotidianización del mundo original.[90]

Freud también nos ha llamado la atención sobre "la inquietante extrañeza de lo familiar", cuando define lo extraño, lo siniestro, lo ominoso (*Unheimlichkeit*), no como lo en sí mismo nuevo o extraño, sino como lo que se ha vuelto extraño en medio de lo psíquico familiar de todo el tiempo, por los procesos de represión. Eso extraño emerge desde el interior mismo de lo familiar de manera muy angustiosa como algo represor: la angustia de que

---

87 *Ibid*., pp. 428-430. Presiento que a la noción lonerganiana de "cosmópolis" le es inherente hacernos "sentir en casa"; tanto con lo nuevo como con lo antiguo...etcétera.

88 *Ibid*., pp. 431-435.

89 *Ibid*., pp. 436-437.

90 *Ibid*., pp. 439-443.

lo familiar conquistado se desvanezca, o se muestre en la figura del *deja-vu*, antes sorprendente y ahora apaciguado. Lo manifiesto tiende a ocultarse y lo oculto tiende a manifestarse; la permutación de los roles, como algo inherente al proceso de familiarización, como cierta venganza contra toda tentativa de dominio absoluto de la familiaridad.[91]

(c) El tiempo ordinario y el excepcional

La vivencia cotidiana de la temporalidad no deja de insinuarnos *un eterno retorno de lo mismo*. ¿Es eso así?

La temporalidad cotidiana trata de situarse a medio camino entre el tiempo vivido, subjetivo y personal y el tiempo objetivo, físico, impersonal. La cotidianidad conjuga un modo de temporalización en el que la inquietud se transforma en quietud. Lo cotidiano busca instaurarse como lo estable, lo durable e inseparable de la espacialidad y la causalidad. El tiempo cotidiano y ordinario quiere establecerse a medio camino entre el acontecimiento instantáneo y la repetición perpetua cristalizando así la historicidad humana.[92] La habituación señala cómo la fabricación del mundo cotidiano busca solamente consolidar la experiencia humana y ello no está exento de lucha. El tiempo cotidiano resulta de la resistencia cotidianizante al tiempo original indeterminado, indefinible, pero ineluctablemente, irreversible; una reacción de carácter temporal al ser-en-el-mundo original. Este tiempo original se atestigua, por lo menos, cuatro registros: el devenir perpetuo, la emergencia del acontecimiento, la indeterminación del porvenir y la irreversabilidad del pasado. El tiempo es vivido como un flujo inasible que nos deja una sensación de impotencia; se nos escurre por entre los dedos y en direcciones diferentes. El tiempo cotidiano se esfuerza por ordenar ese flujo bajo un curso previsible, en una duración consistente, compacta, homogénea y no granular.[93]

El tiempo cotidiano puede ser un *tiempo ordinario o uno excepcional*. El *ordinario* es lento, o de peripecia y aventura, que termina por convertirse en simple hecho. Se trata de un tiempo vulgar y práctico, estable y a la defensiva de su desaparición. Tiempo de repetición indefinida de un orden inmutable sin un progreso real. El eterno retorno de lo mismo. “No hay

---

91 *Ibid*., pp. 444-450.
92 *Ibid*., p. 470.
93 *Ibid*., pp. 451-456.

nada nuevo bajo el sol". Es un tiempo que quizá se ajusta a los ciclos de la naturaleza. Un tiempo que según sea la frecuencia de aparición de algo, no va a modificar ese algo mismo sino que le va a conferir un modo de ser absolutamente inédito: la cotidianidad, con su aura de pátina del tiempo y de repetición. Por otra parte, *el tiempo excepcional:* es un tiempo sorpresivo, imprevisible, súbito, inusitado, inédito, fugaz, inestable, evanescente, escurridizo, irreversible, irrepetible e irremplazable, que abre el campo de lo posible y los posibles e irrumpe insospechadamente en la rutina diaria. La monotonía funciona, entonces, como "fórmula mágica" que compensa el fracaso de una repetición noble y ética de lo significativo. La repetición indigna de lo cotidiano (proceso de banalización para Javeau, 2003: 101-114) termina por aceptar el devenir como el verdadero campeón de la realidad. Sin embargo, todo hecho cotidiano no deja de ser absolutamente singular. Pero el eterno retorno de lo cotidiano va suprimiendo gradualmente la inquietud original haciéndola imposible; no para suprimir lo singular, cosa irrealizable, sino para mantenerlo siempre como tal; y, al hacerlo, la repetición anula, aplana las diferencias y singularidades, banaliza.[94]

Igualmente, la temporalidad cotidiana oscila entre *Existencia e insistencia*, según Bégout. Existir es insistir, es "esforzarse por permanecer en el ser" (Spinoza), es perseverar en una "larga duración". Es "estar tenido al ser y ser tenido por éste". Es formar algo que se mantenga en el ser, que dure, que trascienda. Es hacer de la existencia una estancia pero con el detrimento de su éxtasis.[95] En la cotidianidad nos obstinamos por conservar un cierto ahora, más allá del ritmo que nos impone la subsistencia biológica. Vivimos un conflicto entre estancia y éxtasis en el que triunfa la mentira de la primera sobre la segunda; mentira que nos oculta la trascendencia pura. Con la banalización del tiempo cotidiano llega el olvido de los orígenes y de los nuevos emprendimientos. Al pretender ilusamente un tiempo común a todos, indiferenciado, plano, débil, inerte, anulamos toda posibilidad de potenciación y de sinergia, de cambio de velocidad y de productividad innovadora. La necesaria vida en común del mundo termina humillando la duración temporal, imponiendo el frenesí de novedades y, al mismo tiempo, procrastinando el cambio con la monotonía.[96]

---

94 Bégout, *La Découverte*, pp. 451-459.
95 Bégout, *La Découverte*, pp. 461-464.
96 *Ibid*., pp. 466-469.

El tiempo ordinario tampoco quiere saber nada del "Acontecimiento"; éste amenaza su regularidad precaria; le recuerda su indeterminación original porque despliega con violencia y anarquía otra significación (maravillosa o espantosa) de la que, a lo sumo, lo cotidiano recogerá sólo el brillo de lo acontecimental, para terminar haciendo de él un hecho más como cualquier otro, bajo su virtud equalizadora.[97] Asimismo, la cotidianización es un movimiento temporal que instaura la primera realidad y se convierte en su alfa y su omega. Se da, entonces, una "resiliencia absoluta de lo cotidiano que, desgarrado por las crisis, violado por las revoluciones, confundido por los acontecimientos, se reconstituye poco a poco". La cotidianización no deja de funcionar como una ley de la efectividad que nos obliga a salir de la posibilidad pura, a reconocer la finitud del mundo familiar. Así las cosas, sobre el sacrificio de los posibles opera la urgencia de la autoconservación. "La existencia cotidiana se perpetúa inmolando a cada instante las condiciones extrañasa su propia renovación".[98]

Conclusiones

Es cierto, entonces, que la vida cotidiana se expresa y autocomprende, en y desde la multiplicidad de sus signos y sus símbolos; desde las presencias y ausencias que incorpora; desde la movilidad y el desplazamiento de individuos y de grupos, de nuevas tribus urbanas o rurales. Se autocomprende por sus calles y sus plazas, sus cafés, sus mercados, sus templos, sus parlamentos y sus parques, sus locaciones públicas y privadas. Y, a medida que vayamos entendiendo que la vida cotidiana abarca de manera abierta toda la existencia humana, dejará de ser el fenómeno insignificante, apartado, ingenuo y banalizado a que se la ha reducido. La vida cotidiana también se halla en lucha crítica y creativa de autoapropiación.

Hoy día, los estudios de la cotidianidad son más conocidos; se interesan por contextos, escenarios, tiempos, sucesos, acontecimientos y emergencias del orden de lo particular, lo concreto, lo típico, lo autóctono, lo circunstancial, lo idiosincrático, lo cambiante, lo conflictivo, lo fugaz y lo permanente, lo trivial y lo extraordinario. Esos estudios vivencian,

---

97 *Ibid*., pp. 471-475.

98 *Ibid*., pp. 474-479.

interpretan, desconstruyen, exploran significaciones densas; señalan resistencias emancipadoras y anquilosamientos; ensayan "arreglos" y "ensamblajes" plurales de lo individual, lo social, lo local y lo global. Igualmente, han involucrado a las fenomenologías y han incursionado con independencia desde diversas artes y tecnologías; desde la literatura, la etnometodología, la nueva historiografía, la racionalidad comunicativa, la arqueología, la genealogía, la desconstrucción, las perspectivas de género, las *cyberculturas*, la lingüística, la hermenéutica, la poética, la retórica. Y, desde la política, han permitido construir estrategias de resistencia, de descolonización y posdescolonización, como las de la Primavera Árabe y el movimiento de los indignados.

En consecuencia, el bien humano implica optar por atender a la vida cotidiana y saldar las deudas con ella. Esto nos "exige replantear la manera de practicar la filosofía" y, también, las ciencias sociales y humanas.[99] En esta forma, podremos desde el interior de la cotidianidad efectuar las transgresiones requeridas; reconociendo la imposibilidad de una autocomprensión total, siendo atentos a sus movimientos tensionantes, captando las diferencias y distancias en el momento apropiado, señalando el peligro de la esclerosis de su conformismo y banalización, aupando su imaginación, creatividad, causalidad y resistencia emancipadora, sin menguar la fuerza de la domesticación y la familiarización, ahora reguladas con prudente conveniencia. Ambas, filosofía y vida cotidiana, pueden resistirse a su absorción recíproca, a sus sesgos hegemónicos, porque ambas no pueden existir sin desestabilizarse mutuamente, sin reconocerse con frecuencia como extrañas, y extrañándose ellas mismas por su extrañamiento mutuo, o tratando de conjurar esa extrañeza con mutua humildad, prudencia, tolerancia y fértil familiaridad.

Hemos dicho que, si bien el término "vida humana" señala un tópico al cual Lonergan hace continua referencia, éste no fue tematizado suficientemente. El propósito central de esta intervención ha sido el sugerir que este nuevo horizonte de la vida cotidiana reclama toda nuestra atención responsable. Toda la estructuración de los componentes del bien humano, así como otras nociones centrales pensadas por el canadiense —tales como el "nosotros" vital y el construido por las relaciones interpersonales libres, las configuraciones de la experiencia (en especial,

[99] *Ibid*., p. 72.

la dramática, la práctica, la estética), la noción de la responsabilidad colectiva para con las situaciones locales y mundiales, el polimorfismo de la conciencia y sus múltiples diferenciaciones, la mediación metódica de las especialidades funcionales, la historicidad humana y, otras más—, puede hacer aún más fertil el gran horizonte de la vida cotidiana y, al mismo tiempo —con adecuado balance y distinción—, esas nociones podrán enriquecerse con éste, innovando su significativo potencial de transformación humana en tiempos y lugares singulares.

El mundo de la vida cotidiana no está condenado a ser sólo el espacio para la *haute vulgarisation* de ciencias, tecnologías, filosofías, métodos, ideologíasy otras esferas especializadas de las culturas humanas. Tampoco está condenado a ser sólo el espacio del folclor y de lo exótico. La vida cotidiana nos grita: "¡Entrad: aquí también hay dioses!" (parafraseando la invitación de Heráclito a los jóvenes que lo hallaron en su cueva de la montaña calentándose junto al horno). En ella no sólo hay mucho que inventar (De Certeau), sino también mucho qué descubrir y recrear (Blanchot, Bégout, Sheringham); al fin y al cabo, por la vida cotidiana vibra y bulle toda la complejidad de la historicidad humana.

Una mejor atención, comprensión, afirmación y valoración de la vida cotidiana le impedirá al filosofar encerrarse sobre sí mismo en un diletante juego conceptualista y "metodicista"que victimiza la historia. A su vez, discernir la posicionalidad y contraposicionalidad en los procesos de la vida cotidiana la arrancará de las garras banalizadoras brindándole la creativa frescura de un buen vivir comunal, plural, solidario, justo, equitativo y libre; la abrirá a involucrarse en las tareas mediadoras de las otras esferas especializadas del vivir humano, de las que también depende.

Referencias

Bégout, Bruce, "La potencia discreta de lo cotidiano", *Persona y Sociedad1* (2009), vol XXIII, , pp. 9-20.

_____ *La Découverte du quotidiene*, París: Allia, 2005.

Blanchot, Maurice, *La conversación infinita. -El habla cotidiana*, Madrid: Arena Libros, 2008.

Blumenberg, Hans, *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires: FCE, 2013.

Bristow, William F., *Hegel and theTransformation of Philosophical Critique*, Nueva York: Oxford Universiy Press, 2007.

Cavell, Stanley, *En busca de lo ordinario. Líneas de escepticismo y romanticismo*,Valencia: Universitat de València, 2002.

_____, *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson. After Wittgenstein*, Berkeley: Living Batch Press, 1989.

Delerm, Philippe, *La Première Gorgée de bière et autres plaisirs minuscules*, París: Gallimard, 1997.

Doran, Robert M., *Theology and the Dialectics of History*, Toronto: UTP, 1990. Traducción al castellano: *La teología y las dialécticas de la historia*, E. Pérez V.,México: JUS, 1993.

ELÍAS, Norbert, "Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano",, en *La civilización de los padres y otros ensayos*, V. Weiler (comp.y trad.), Bogotá: Norma.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La ciencia de la experiencia de la conciencia* [*O La fenomenología del Espíritu*], Introducción. Traducción de Heidegger de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (Heidegger, 2005: 94).

Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, cuarta edición, H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Lonergan, Bernard, *A Second Collection. Papers by B. Lonergan*, Ryan y Tyrrell (eds.), Londres: Darton, Longman & Todd, 1974.

_____, *A Third Collection*, F.E.Crowe(ed.), Nueva York-Londres: Paulist Press-London: G. Chapman, 1985.

_____, *Collection*, F.E. Crowe (ed.), Londres: Herder & Herder- Darton, Longman & Todd, London. Ahora compilada en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 4,Toronto: University of Toronto Press.

_____, *For a New Political Economy*, en Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 21, Ph. McShane(ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1998.

_____, *Insight. A Study of Human Understanding* [1957], London-Nueva York: Longmans, Green & Co-Philosophical Library. Ahora compilada en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3, F.E.Crowey R. M. Doran (eds.), vol. 3, Toronto: University of Toronto Press, 1992. (Hay traducción al castellano: *Insight. Estudio sobre la Comprensión Humana*, Salamanca-México: Sígueme-UIA, 1999).

_____, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, F.G. Lawrence, P. H. Byrne, Ch. C. Hefling, Jr.(eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1999.

_____, *Method in Theology*, Nueva York: Herder & Herder. (Hay traducción al castellano: *Método en Teología*, G. Remolina (trad.), Salamanca: Sígueme, 1988.

_____, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 18, Toronto: University of Toronto Press, 2001.

_____"Philosophy and the Religious Phenomenon", en *Philosophical and Theological Papers 1965-1980, Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 17. R. C. Crokeny R. M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2004. (Hay traducción al castellano: "La filosofía y el fenómeno religioso" (traducción de F. Sierra G.,en *Universitas Philosophica* 27 (1996),pp. 131-158).

_____, *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*,vol 5, F. E.Crowe *et al.* (eds.), Toronto: University of Toronto Press.

Perec, Georges, , *Espèced'espaces*, París: Galilée, 2000.

_____, *Lo infra-ordinario*, P. Ortiz L.(trad.), México: Verdehalago, 2008

Sheringham, Michael, *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford-NuevaYork: Oxford University Press, 2009.

Sloterdijk, Peter, , *La Mobilisation infini. Vers une critique de la cinétique politique*, París:Chr. Bourgois, 2000.

Steinbock, Anthony J., , *Home and Beyond, Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University, 1995.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 43-89, 2013

Cartwright, Critical Realism and the Laws of Science

Andrew Beards
Maryvale Institute, UK

Resumen
Nancy Cartwright es considerada por muchos como una de las más importantes investigadoras sobre la filosofía de la ciencia. Su trabajo es pionero en el campo de la metodología científica y posee mucha experiencia en áreas controvertidas como es el caso de la naturaleza e implicaciones de la mecánica cuántica. Cartwright ha mostrado una firme oposición a la tradición positivista dentro de la filosofía de la ciencia, abogando y defendiendo una renovada, y si cabe decir modesta, forma de aristotelismo. Teniendo en cuenta sus intereses y simpatías, un ejercicio de diálogo entre su filosofía y aquella de Bernard Lonergan enraizada en la tradición aristotélico-tomista es algo prometedor. De esto se trata este artículo. A partir de la vigencia de los grandes debates de la filosofía de la ciencia en la tradición de la filosofía analítica, este artículo servirá también para acercarnos a comprender de qué manera el pensamiento de Lonergan puede entrar en diálogo y al debate con una de las tradiciones filosóficas dominantes en nuestra cultura.
Palabras clave: Nancy Cartwright, Filosofía de la ciencia, Aristotelismo, Filosofía Analítica, Lonergan.

Abstract
Nancy Cartwright is considered by many to be one of the most prominent philosophers of science writing today. She has produced ground-breaking work on scientific methodology and has expertise in particular areas of dispute such as the nature and implications of quantum mechanics. Cartwright has vigorously opposed the positivist tradition in philosophy of science and has championed a renewed, if modest, form of Aristotelianism. Given her interests and sympathies, a dialogue between her philosophy and that of Bernard Lonergan, with its roots in Aristotelian-Thomism, would appear to be a promising exercise. This is

what is sketched out in the article. Since major debates in philosophy of science continue to find their place within the analytical philosophical tradition, the article also serves to enhance further our appreciation of the ways in which Lonergan's thought can enter into dialogue and debate with one of the dominant philosophical traditions in our culture.
Key words: *Nancy Cartwright, Philosophy of science, Aristotelianism, Analytical Philosophy, Lonergan.*

For the student of Bernard Lonergan's thought who is also interested in the significance of his work for analytical philosophy, the philosophy of science proves to be a fruitful bridge between the two domains of thought.[1] Within the world of analytical thought Nancy Cartwright is regarded by not a few philosophers today as one of the most important philosophers of science currently writing.[2]

In this article my intention is to bring these two thinkers into dialogue. Given the scope offered by a journal article, what follows will of necessity be little more than an initial sketch offering avenues for further discussion and debate. Lonergan's contributions to philosophy of science, placed as they are in the context of his philosophy as a whole, are of such breadth and depth as to constrain the scope of such a comparative study. Nor is Cartwright's output meagre. I will offer some critical judgements on Cartwright's philosophy which arise from Lonergan's critical realism, particularly with regard to what I see as deficiencies in her epistemology - or to be precise, her lack thereof. However, I hope that the reader will be

---

1 Indeed, some of the earliest secondary literature on Lonergan's philosophy which sought to relate it to debates in Anglo-American philosophy had as its focus the relevance of Lonergan's work for the philosophy of science. See, Patrick Heelan, *Quantum Mechanics and Objectivity*, (The Hague: Nijhoff, 1965); 'The Logic of Framework Transpositions', *International Philosophical Quarterly*, Vol. 72, 1971, 690-716; Philip McShane, *Randomness, Statistics and Emergence*, (London: Macmillan, 1971); Hugo Meynell, 'Science, Truth and Thomas Kuhn,' Mind, Vol. 84, 1975, 79-93.

2 She is then a worthy successor to Karl Popper at the London School of Economics; she has divided her academic labours between this base in the UK and the University of California, San Diego. A recent collection of essays on her work witnesses to her growing influence: see, Stephan Hartmann, Carl Hoefer and Luc Bovens, editors, *Nancy Cartwright's Philosophy of Science,* (New York: Routledge, 2008).

more readily impressed by the notable points of convergence there appear to be between the thought of these two philosophers in the area of philosophy of science. And it is that convergence which I wish to emphasise.

While my critical standpoint will, then, be that of Lonergan's critical realism[3], it is also the case that in such an essay I cannot attempt to justify that philosophy in any detailed fashion.[4]

Anyone with even a cursory knowledge of Lonergan's work will know that he believes his philosophy to emerge from the thought of Aristotle and St Thomas Aquinas. Lonergan aims at a retrieval of the basic perspectives of those ancient and medieval thinkers through a process of self-appropriation, to which we as readers of his thought are invited. This phenomenology of self-reflection and self-knowledge regarding our cognitive, moral and affective conscious operations and states is then unfolded in Lonergan's writing to yield positions in epistemology and metaphysics which have a bearing on a variety of areas in philosophical and non-philosophical subjects. Such a retrieval serves, in its turn, as a critical tool to advance what is of permanent value in the thought of Aristotle and Aquinas and, on the other hand, offers a way of separating this out from aspects of their thought which, it can be argued, are to be seen as superseded.

Naturally the challenges which arise from the development of modern science are crucial in this regard. Lonergan's phenomenology of self-appropriation also draws upon the resources offered by developments in science and mathematics, insofar as these offer further data on the way our knowing occurs. As Lonergan explores these further sources which offer the possibility of insight into the nature of insight, he also deploys

---

[3] Readers familiar with analytical philosophy and philosophy of science will also be aware of Roy Bhaskar's critical realism. While perhaps sharing some common ground with Lonergan's critical realism one might suggest that it is Lonergan's approach which argues critically for the foundations of a realist position in a way that Bhaskar's critics claim his philosophy does not.

[4] Suffice it to say that I hope that as the argument unfolds points of justification will emerge, and beyond that I would direct the reader to other works of mine in which I have argued at length for the fundamental validity of Lonergan basic positions. See, Andrew Beards, *Objectivity and Historical Understanding*, (Aldershot: Ashgate, 1997); *Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy*, (Toronto: University of Toronto Press, 2008); *Insight and Analysis: Essays Applying Lonergan's Thought*, (London and New York: Continuum Press, 2010).

the philosophy he is developing to throw light upon questions in science pertaining to, among other matters, the relation between classical and statistical laws, the relationship between the sciences, the ontological nature of the interdependent levels of reality - the worlds of physics, chemistry, biology, human anthropology - and issues arising from the theory of relativity.[5]

One of the salient methodological features of Lonergan's approach in the philosophy of science is the manner in which his account of cognition and epistemology is used in analyzing the correlated aspects of scientific knowing with the various objects known. This methodology works to increase our appreciation of the ways abstraction, on the one hand, and concrete judgement of fact, on the other, are interrelated in scientific knowing. The confusion and conflation of these phases in accounts of scientific knowing are a source of a good many confusions in debates on science. In the company of virtually all other realists in philosophy of science, Lonergan is clear on the revisability of scientific theories. Our best theories allow us to claim that propositions *x* and *y* are probably true of reality; and we can say that some scientific views are far more probable than others. It is very unlikely, for instance, that our knowledge that the planets in our solar system are of certain mathematically calculated distances from each other – knowledge achieved through scientific progress – will be radically revised.

However, some standard forms of fallibilism, such as those of Pierce and Popper, Lonergan finds unacceptable. They are indeed susceptible to the kind of sceptical attack launched by the likes of Feyerabend. On Lonergan's view, such positions fall foul of what we can definitely come to know through self-appropriation. Thus, if everything is subject to revision the meaning of revision itself is lost. But even deeper problems of self-referential inconsistency arise: to deny all of the consciously interrelated acts of our process of coming to know, such as attention to data, questions, the enjoyment of insights, the judgements that something is or is not so, is to land in a self-contradictory position of claiming to know that I do not know. I do not have evidence to contradict my claim

---

[5] Bernard J. F. Lonergan, Insight: *A Study of Human Understanding, CWL*, Vol. 3, Crowe, F. E., and Doran, R. M., editors, (Toronto: University of Toronto Press, 1992), chapters 2-5.

in my own consciousness of that claim itself if I say that theory z is not the explanation of why green leaves pop out from the brown bark of trees every spring. But if I argue that I do not consciously experience data (words, images etc), ask questions, formulate ideas and theories, and make judgements on their probable or definite truth, I will find in the data of my own conscious activities the evidence which definitely refutes such denials and establishes the truth of their contradictories.

For Lonergan, then, cognitional theory and normal scientific theory are seen to be different in the way we have described. However, the similarities between them are even more striking: in both cases I use my intelligence and reason to ask questions of that which I experience, and I attempt to assess the reasonableness of the theories proposed to explain what these data are, weighing the evidence in order to judge as to the truth, falsity, or probable nature of the theory. This may not be a popular line to adopt at present in some quarters of philosophy. But if one is to give up the naïve foundationalism of crude empiricism, is the only alternative an out and out scepticism? That scepticism will, in its endeavour to be persuasive, precisely as such show itself to be self-contradictory, as the sceptic consciously experiences his or her intelligent and reasonable philosophical labours. And modest talk of 'probable' and 'perhaps' only makes sense at all – once one pursues cognitional investigation at any length – relative to our awareness of, and sometimes successful achievement of *de facto* non-probable but definitive judgements about what is so.

Nancy Cartwright does not claim to have produced significant philosophical contributions to philosophy of mind, cognition or epistemology. Indeed, on occasion she claims that she is not interested in how scientific knowing arises.[6] On the other hand, she shows considerable interest in what are, in fact, cognitional issues in science, such as the methodological implications of abstraction and idealization in scientific thinking.[7] In general, however, she is adamant that hers is an empiricist epistemology. However, we will explore further below just

---

6 Nancy Cartwright, *Nature's Capacities and Their Measurement*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 3.

7 *Nature's Capacities*, chapter 5; Nancy Cartwright, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 58ff.

what kind of empiricism this turns out to be upon closer examination of her work. Suffice it to say here that in its positive aspects this frank profession of empiricism on Cartwright's part can be taken as a commitment to realism in science and perhaps also as a commitment, as we shall see, to a realist ontology of an Aristotelian stripe.

For it is Cartwright's growing commitment, as her work develops, to a type of Aristotelian ontology that makes for a particularly fruitful discussion when her work is brought into conversation with that of Lonergan, arising in good measure, as his does, from the Aristotelian-Thomist traditions. This growing sympathy for Aristotelianism is also manifest in the influence upon Cartwright's thought of thinkers such as Elizabeth Anscombe and Ernan McMullin; both of these philosophers are considered to have carried forward in different ways the conversation between the Analytical and the Aristotelian-Thomist traditions.[8]

Hume versus Aristotle

Nancy Cartwright came to prominence in the world of analytical philosophy as her first book, from the early 1980s, a book with the unforgettably provocative title *How the Laws of Science Lie*, began to exert its influence on the philosophy of science.[9] As a representative of the so-called Stanford school of philosophy of science, prominent among whose advocates were also Brian Skyrms, Patrick Suppes and Ian Hacking, Cartwright has had a well-defined adversary in her sights from the beginning of her writing career: the positivist heirs of the eighteenth-century Hume and the twentieth-century philosophers of science in the mould of Carnap and Hempel. The leading light of this opposition, during

---

8 See Cartwright, *Nature's Capacities*, chapter 5 and p. 105; Cartwright, *The Dappled World* , p. 135. Ernan McMullin was a contributor to the first collection of essays on Lonergan's work: see, E. McMullin, 'Insight and the Meno', *Spirit as Inquiry*, Crowe, F. E., editor, *Continuum* 2, Chicago, 1964: 369-73. Elizabeth Anscombe's paper, 'Causality and Determination', which has influenced Cartwright and a number of analytical philosophers, was her inaugural lecture at Cambridge, given in 1971. The previous spring she had given a version of the paper as her contribution to the first international conference on Lonergan's thought, in Florida.

9 Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*, (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Cartwright's academic career, has been Bas van Fraassen. As Cartwright acknowledges, van Fraassen has jettisoned some of the more objectionable ideas of the older generation of logical positivists, such as a verificationist theory of meaning, and has developed in their place new and sophisticated accounts of a higher order semantics, supposed to express the nature of scientific law; but for all that it is, she contends, the old Humean anti-realist, yet universalist notion of scientific law repackaged.

Cartwright's doctorate, directed by Skyrms, was on the philosophy of quantum mechanics and her earliest published work in the 1970s pursued this interest further. Three of her major books[10] end with sections in which she returns to the analysis of problems which arise in this vexed area of philosophy of science. It is her very professional and technical treatment of these issues which demonstrates to the reader her ability to pursue theoretical questions in a fashion way beyond armchair reflection. In fact, it is evident that she has worked closely with scientists and technicians in areas such as laser construction and experiments on superconductivity.[11]

In the closing sections of her 1999 book *The Dappled World: A Study in the Boundaries of Science*, Cartwright returns to the mysteries of quantum mechanics to argue for a certain methodological sobriety regarding some of the more outlandish theories proffered in the light of paradoxes such as 'Einstein's expanding bed', and the twin-slit experiment outcomes. She does so, not in the name of any metaphysical squeamishness apropos of dividing 'possible worlds' or whatever, rather she follows the work of the quantum physicist Willis Lamb[12] in arguing that the methodological issues involved are usually handled in a confused and confusing fashion. Thus, as Lamb maintains, it is hardly surprising that paradoxes and mysteries arise in this area when one realises that it is routine in texts for students on quantum physics to dismiss issues to do with the setting up of experiments as pertaining, not to the pure and abstract work to be considered, but as the concern of another area, that of 'applied science'. Yet Willis and Cartwright believe that such Platonism

---

10 See, *How the Laws of Physics Lie*, chapter 9; *Nature's Capacities*, chapter 6 and Appendices; *The Dappled World*, Part III.

11 See, for example, *The Dappled World*, p. 196.

12 *The Dappled World*, pp. 230-1. Lamb also provides an enthusiastic endorsement of the book on its back cover.

is not simply leaving out the applied side of the physics, it is leaving out the physics! In the light of Willis' work, and her own in this area, Cartwright argues that the generalizations regarding the supposed application of quantum phenomena are, at the very least, over hasty from the perspective of scientific verification. On the key methodological issue she claims that work in quantum mechanics is not so much a matter of solving the measurement problem regarding quantum states, but rather that of hunting it down in the first place![13]

The sections of her books which treat of quantum mechanics are at once arguments for the wider theses on the nature of scientific understanding which she espouses, and the application of some of these to the technical issues peculiar to the philosophy of quantum mechanics. While Lonergan did not attempt to write at any length on the philosophy of quantum mechanics, in the way he did on questions arising from relativity, his interest in the subject is evident from the numerous references to quantum mechanics in his writing. Further, his general philosophical position and his approach to the philosophy of science have influenced some philosophers in their work on the philosophy of quantum mechanics.[14] What strikes one about Cartwright's work in this area, however, is her sensitivity to the same methodological, and one might say, epistemological issues relevant to this area of scientific work as are evident in Lonergan's thought. Among such methodological questions are precisely those that ask whether a platonizing abstractness, concerning some supposed state or law, has not confused and conflated distinctions between what is abstract and what concretely verified in the data at some point in a given scientific investigation.

Another conspicuous aspect of Cartwright's philosophy of science is that it is, what I would call, a post-Laudan approach. By that I mean that it was a merit of Larry Laudan's contributions to philosophy of science, notably in his work *Progress and Its Problems*, to draw attention to artificial demarcations drawn in philosophy of science, discussions between 'hard sciences' like physics and, on the other hand, other areas

---

13 *The Dappled World*, chapter 9.

14 See Heelan's work referred to in note 1; also, Michael Vertin, 'The Noumenal Import of Quantum Mechanics: Four Views', paper presented at the LMU Fallon Memorial Symposium, April 2009.

of cognitive research.[15] Cartwright has certainly no such prejudices and a salient feature of her work is her interest in econometrics or economic theory and the philosophical analyses of such theories. In fact her 2007 book *Hunting Causes and Using Them*,[16] largely focuses upon the examples of diverse forms of causality, and our tracing of these, as are to be seen in economic theories. Such interests allow her to research fruitfully for authentic comparisons and contrasts between say, theories of scientific law in physics and the laws proposed in various theories of economics. In the spirit of Laudan's work, she normally finds the claims of the older positivists like Hempel that, when compared to physics there are no economic laws or reputable theories, to be bogus.[17]

Perhaps a good place to start in reading Cartwright is her essay 'From Causation to Explanation and Back'.[18]

Cartwright begins by giving us an historical outline of the development of Hempel's 1966 Deductive-Nomological account of scientific law which he expanded to include probabilistic laws. But, she explains, this is simply a Humean account of causation and probabilistic causation with a linguistic

---

15 Larry Laudan, *Progress and Its Problems*, (London: Routledge, 1977).

16 Nancy Cartwright, *Hunting Causes and Using Them*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

17 Again for the student of Lonergan's work this presents the prospect of further significant comparative research on these two thinkers, since Lonergan also laboured for many years to develop what he considered a viable theory of successful economic functioning. While the match is not completely symmetrical, given that Lonergan worked on economic theory itself, it is still the case that his work in this domain includes methodological reflections on the nature of economic theory which are in turn conditioned by his more general philosophical positions. See, Bernard Lonergan, *For a New Political Economy: CWL*, Vol. 15, P McShane,, editor, (Toronto: University of Toronto Press, 1998); Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis, CWL*, Vol.21, F. G. Lawrence, P. H. Byrne, and C. Hefling, Jr., editors, (Toronto: University of Toronto Press, 1999). Lonergan's work as a whole would alert us to added complexities in studying explanation in economics. In part, economic realities are constituted by dynamic intelligible relations, and these Lonergan attempts to elucidate in his circulation analysis. But economic reality also always includes the *de facto* operations of human persons and groups operating more or less intelligently, reasonably and responsibly. Thus a complexity in studying human affairs in the economic sphere is added which is not present in, say, physics or biology.

18 This is her tightly argued contribution to a 2005 'state of the art' collection of essays on analytical philosophy . Nancy Cartwright, 'From Causation to Explanation and Back', in Brian Leiter, editor, *The Future for Philosophy*, (Oxford: OUP, 2004): 230-45.

inflection. The idea was to offer a deflationary account of statistical laws in terms of the linguistic connection, the connection between cause and effect propositions that we use: this connection would then be the justification for 'cause talk'. Philosophers of the Stanford school joined the debate, and the arguments of Suppes, Skyrms and Eells served to demonstrate how, according to Cartwright, the positivist ruse was exposed, since formulations and reformulations of probabilistic laws cannot prescind from real world causal situations which they aim to express.

Thus analysis reveals how a given probabilistic law may have to cover cases of increasing complexity in which, for instance, *B* may increase the probability of *A* or leave it unaffected, and C is probabilistically conditioned by both.[19] Insight into real world cases is unavoidable if we are to correctly formulate such laws and interpret their results in scientifically meaningful ways. The fact that there is a statistical correlation that can be made between eating sweets (or candy) and low divorce rates needs to be understood in terms of the fact that children do more of the former and less of the latter - there is no other causal significance in the correlation.

On the other hand, Cartwright also argues for the significance of statistical law against those who would deny this in the name of an abstracted or pure mathematics of probability. Thus A. Hájek maintains that if one takes an object such as a key, then any probability whatever of its landing on one side or the other can be verified in a given run of series of tosses. However, Cartwright observes that Hájek's own account of his experiment in fact serves to support her argument for the significance of probabilistic law rather than to undermine it. His description of his experiment shows that he is creating a 'chance-setup' (in Cartwright's terms). Thus he says he will be careful not to scuff the object, or alter in significant ways the manner of tossing so as not to alter the probabilities of the results.[20] In other words

---

19 'From Causation to Explanation and Back', p. 234.

20 The same argument occurs in *The Dappled World*, pp. 174-5. Again Cartwright's argument with Hájek witnesses to a sensitivity on her part to the distinction between the abstract and the concrete which is also a crucial aspect of Lonergan's approach. Lonergan was forced to clarify his own position on statistical emergence and probability in the light of criticisms of J. Albertson who had approached the subject in a Bernoulli-inspired fashion similar to that of Hájek. See, Bernard Lonergan, *Understanding and Being*, *CWL*, Vol. 5, edited by M. Morelli, E. Morelli, F. Crowe, R. Doran and T. Daly, (Toronto: University of Toronto Press, 1990), pp. 74-5. We shall have more to say on Lonergan's work on statistical intelligibility in science below.

probabilistic calculations can, if properly performed (and that is not a negligible caveat for Cartwright) yield real knowledge about the tendencies or capacities of things in the world to regularly bring about certain states of affairs. Laws, statistical or otherwise are, in reality, about that: they are about the ontologically significant capacities of things.

Continuing her argument through an examination of the history of recent philosophical debates on law and explanation, Cartwright draws attention to the potentially promising 1966 paper by Sylvain Bromberger 'Why Questions'. Yet, she complains that the promise of the paper as a heuristic model for research was not realised, due to the fact that in its wake van Fraassen and others began to examine the multiplicity of practical aims we can have in asking questions and questions in science; the promising avenue of research identified by Bromberger was never really explored. Her present paper, she informs us, is something of a manifesto for the project underway at the London School of Economics which aims to follow up Bromberger's questions in a more fruitful way, by investigating the variety of causes in science and the variety of ways in which causes come about and interact. In doing so researchers will certainly want to be cognisant of the lessons to be learnt from Anscombe's seminal paper on causality and pay attention to types of causal relation that are 'hasteners', 'delayers' and 'sustainers'.[21]

Returning to her book *Nature's Capacities and Their Measurement* (1989), we can identify some of the major themes of her work already noted above and examine further some of the arguments she deploys in her philosophy of science. The book opens with the threefold affirmation that, science is measurement; capacities can be measured; science cannot be understood without them. As we have seen above, then, 'laws' are ontologically grounded in the capacities of things, according to the nature of those things. A further bold opening affirmation in the book is Cartwright's assertion that she will not be overly concerned with the epistemic origins of science but that her epistemology is an out and out empiricism.[22]

---

[21] 'From Causation to Explanation and Back', p. 242.

[22] To drive the point home she approvingly quotes a passage from the address by Joseph Glanvill to the Royal Society in 1664, in which Glanvill professes his belief that prelapsarian Adam would have seen the causes of things directly. Cartwright, *Nature's Capacities and Their Measurement*, pp. 3-4.

In accord with the strategy we have seen operative in the 2005 article, we then witness the progress of Cartwright's argument as she proceeds to 'reduce', one might say, the laws of science first to singular causes and then, further, to capacities. We can see this as a kind of semantic, and at once ontological, reduction which turns the tables on the positivist, Humean reductionism that takes laws to be at best mere general regularities and, at worst, our linguistic fictions about putative generalities. Singular causes come first. 'Aspirins cure headaches' means that this aspirin and that aspirin have a causal capacity such that, all things being equal, they will ease the pain of one's headache.[23] Chapter 5 on capacities, therefore, reaches the heart of the matter. If we are not to follow the deflationary way of those who think of mere modality talk without ontological bite, then the methodological point pertaining to capacities follows:'...the amount of metaphysics assumed in their use is far greater.'[24] But Cartwright in no way sees this as a negation of the equally vital methodological point, '...the crucial question for an empiricist must always be the question of testing.'

Both Carnap, and later van Fraassen, espoused the modalist view. But Cartwright's argument against them runs in the same direction as her 2005 piece: once we admit *ceteris paribus* conditions as background conditions for the operation of statistically estimated causal sequences, such an admission conceals the 'capacity' facts of 'interaction'. And making our accounts fit reality as far as possible through, among other things, scientific methods of testing will inevitably lead to such admissions. Already in 1963 Wilfred Sellars had made an incisive point against the then dominant positivist view of scientific law as (solely) a matter of verified, regular correlation. We may have scientific laws about the behaviour of earthworms, but whether they account for the facts in this particular case may be contingent upon the facts of the neurological condition of this particular worm. Its behaviour may be abnormal because of some further factors not covered in the law.[25] Sellars' objection here also serves to draw our attention to questions as to how scientific laws are formulated, tested and discovered in the first place and how they may be refined or replaced. Cartwright objects to the lack of an adequate

---

[23] *Nature's Capacities*, chapter 3.
[24] *Nature's Capacities*, p. 142.
[25] *Nature's Capacities*, p. 162.

discussion of these issues in some works of philosophy of science; she comments ironically that van Fraassen's (1980) *The Image of Science* is an image, a snapshot of scientific theory which appears before us like Athena, fully-clad and battle-ready.

A question of consistency regarding her own work does arise, however, when we note her claim that she is not so concerned with the epistemic origins of science. Does this suggest an oversight similar to that which she sees in van Fraassen? Further, is it, in fact, an entirely correct characterization of her work? The second question arises as we turn to the next chapter in *Nature's Capacities and Their Measurement*, in which we encounter another central area of interest for Cartwright: abstraction and idealization in science.

Cartwright finds an ally in J. S. Mill, insofar as he too argued that the capacities or tendencies in things were more fundamental than laws. In isolating these, some form of 'abstraction' is involved in scientific thought. In the history of science decisive progress was made, it is thought, in the discovery of laws through Galileo's method of idealization. Certain mathematically calculable physical forces are to be discovered by a process that is in large measure a thought experiment which prescinds from given factors in a situation, to focus only on a few manageable interrelations in the data. Following McMullin, Cartwright points out that the Aristotelians were critical of the kind of process adopted by Galileo as a falsification of the complexities of a situation.[26] This is a prelude to her argument for the importance of abstraction in scientific method and she holds that, in fact, both Duhem and Kelvin among others conflated idealization with abstraction. She is adamant that, "...we cannot get by without an account of how abstraction works in science..."[27] However, Cartwright is anxious to restrict abstraction to what she takes to be a more Aristotelian notion. To clarify her meaning and use of the term she writes:

> Consider a triangle, a real triangle drawn on a blackboard. Even when the chalk and the color and all the other incidental features are subtracted, the shape that is left is never a real triangle. But let us pretend that it is, and use the label abstraction for the process of isolating an

[26] *Nature's Capacities*, pp. 186-8.

[27] *Nature's Capacities*, p. 202.

> individual characteristic or set of characteristics in thought, for that will allow us to set aside one extremely difficult problem while we focus on another. The central question I want to pursue is: what do abstract or symbolic claims say about reality?[28]

Expanding her account of how idealization and abstraction function in science as the way to isolate causal capacities, or tendencies, she turns to Lesek Novak's work on Marx's view of scientific method. In this context she espouses the radical position that it is the method of idealization and abstraction, *as opposed* to the hypothetico-deductive method, that characterize scientific reasoning. Responding to the objection that idealization and abstraction could lead us to think of any fanciful explanatory theory we choose, she underlines Novak's argument that it is in return to the concrete details of a situation that the idealization is corrected and modified. While I intend to restrict critical evaluation to a later part of the article, it would be apposite here to observe that she does not seem to have met the objections of her critics on this point. Yes, naturally we can and do modify an initial theory through return to the varied aspects of a concrete situation, but this leaves as unexplained how we verify the essential aspects of the idealization that we do finally accept as probably true of reality. In short, we need more detail on the cognitional process, not only of the modifications, as we return to the concrete, but of how and why the central idea of the idealization is verified (or not) in the return to the concrete.

In the remainder of chapter 5, Cartwright pursues the methodological and ontological issues which arise from applying her Aristotle-inspired notion of abstraction in scientific thought. Firstly she acknowledges that the Aristotelian ideas of form, matter and function she invokes are diametrically opposed to the Humean covering-law view of laws.[29] On her view of this Aristotelian process of abstraction, one is engaged in stripping away the inessential to get at the core aspects of a thing and its

---

[28] *Nature's Capacities*, pp. 187. She follows this with some inconclusive reflections on questions as to the ontological status of properties and second level properties of properties (pp.197-8). For suggestions, inspired by Lonergan, on how such questions might be tackled, see, Andrew Beards, *Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy*, (Toronto: University of Toronto Press, 2008), chapter 7.

[29] *Nature's Capacities*, p. 210.

capacities. And it follows that the more concrete an object is the more properties it has. Secondly, she also entertains the possibility of some type of genus/species ontological hierarchy, as higher types, are grasped in, understood in an initial abstraction, and seen to be embedded in lower types – also understood through abstraction. However, this line of Aristotelian thought cannot be pushed too far in light of modern science. Physics may reason about objects in the abstract. But one can, in this regard, contrast levers and oscillators, on the one hand, with helium atoms and electrons on the other. For the former 'are characterized in large part by what kinds of stuff they are made from' - two electrons, two protons, two neutrons = helium atom. But when we take the cases of a lever or an oscillator the matter does not matter so much![30] Thus she takes it that the Aristotelian position implies that, 'Matter will appear in the account of the concrete objects, but it cannot appear in the account of the abstract object.'[31]

To round off her frank profession of an, albeit modified, Aristotelianism she concludes this remarkable chapter by affirming the importance for scientific explanation of the Aristotelian four causes. She agrees with McMullin, however, that for modern science the Aristotelian formal cause is the key methodological tool.

Pied Beauty

With a title perhaps as memorable as that of her first book, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science* appeared in the late 1990s. The title makes reference to a Gerald Manley Hopkins poem, quoted in the opening sections of the work, and is an affirmation of Cartwright's Scotism which she believes she shares with Hopkins.[32] It is an affirmation of what she refers to as 'metaphysical pluralism', which contrasts dramatically with a deterministic, reductionist view of science, a 'fundamentalist' view.[33] This Scotist spirit, she holds, leads one to be

---

30 *Nature's Capacities*, p. 215.
31 *Nature's Capacities*, p. 222, n. 52.
32 *The Dappled World*, p. 19.
33 *The Dappled World*, p. 25.

chary about the rash claims to universalist knowledge which are present in some views of the philosophy of science and, one might add, are often found in the popular cultural view of science. Rather, while celebrating its genuine achievements, an authentic philosophy of science needs to grasp both the scope and limits of science. Cartwright puts the point made in her first book *How the Laws of Physics* Lie in a more positive manner: the laws of science need to be understood as having a place within, and making a contribution to, a larger whole.[34] We might say that contrary to the expectations of not a few, these laws don't cover everything!

Modern biology and philosophy of biology, a quite vigorous growth area in analytical philosophy, demonstrate the complete implausibility of reductionism 'downwards'. This implies, Cartwright argues, that notions of supervenience, according to which a 'higher' level of reality appears as a rigorously determined 'outgrowth' of a lower level, are inadequate. What is needed is an emergentist account which does justice to the independence and flexibility of the higher level reality relative to its conditioning base.[35] However, not only must we reject reductionism 'downwards' but also another type of reductionism 'sideways', as she puts it. Here Cartwright indicates one of her principal preoccupations: the necessity of our appreciating fully the way all laws, be they of the classical or statistical type, are *ceteris paribus* in nature.

Problems emerge in the over-hasty turn to abstract generalization. Thus we may read Newton's second law as a universal: 'For *any* body in *any* situation, the acceleration it undergoes will be equal to the force exerted on it in that situation, divided by its inertial mass.' In diverse areas of science one always presumes an ideal setup in terms of a given quantum field, a tensor or a hamiltonian, in quantum physics. But we ought, rather, to appreciate that laws, such as those of Newtonian physics, are *ceteris paribus*: they only hold all things being equal, and we know that all things are not always equal in terms of the right setup and suitable conditions. Invoking Otto Neurath's imagined scenario of a banknote fluttering to rest in a windy courtyard, she rebuts the 'fundamentalist's'

---

[34] *The Dappled World*, p. 182.

[35] In a 2008 paper Cartwright highlights the importance for these discussions of work in the philosophy of biology by Sandra Mitchell and John Dupré. See Nancy Cartwright, 'God's Order', res://ieframe.dll/acr_error.htm#lse.ac.uk,http://personal.lse.ac.uk/cartwrig/PapersGeneral/

claim that the laws, if known, would determine the exact position and time of the coming to rest of the note. Only in very controlled environments can we verify that certain laws obtain (even then, the verification is tolerant of occasions when it does not work). But once even slightly more complex situations outside the controlled environment are taken into account, we do not have rational grounds for extrapolating and generalizing the law. Theories are successful in their domain, be it small or large, and Cartwright is happy to extend these *if* there is empirical warrant to do so – but not otherwise, as do the fundamentalists with their laws.[36] Because we say that some theory in science is true, this does not necessarily entitle us to claim that it is universal. Further, when Newtonian and other scientific laws are understood as *ceteris paribus* laws, these laws indicate natures. Thus what we are claiming in such situations may be that 'The force will have a *tendency* to do *x*, even if other factors intervene to prevent this.'[37] We are referring to capacities.

This initial discussion of laws and their limits is carried further in chapter 3 of the book. There Cartwright begins by giving a definition of the Humean, positivist or 'fundamentalist' view of law which she is attacking. On that position, "A Law is a necessary regular association between properties antecedently regarded as OK. The association may be either 100% - in which case the law is deterministic, or, as in quantum mechanics only probabilistic."[38] Empiricists differ on what kinds of properties are 'OK'; this may mean that they are sensible, or perhaps measurable. Cartwright's worries are not of that order; rather she believes that these kinds of associations are hard to come by. The notion of necessity is problematic, for these associations hold *ceteris paribus*, relative to the successful repeated combination of crucial environmental factors. To illustrate her point she turns to a notable historical example. Kepler's laws of planetary motion were taken as what had to be explained by Hooke and Newton. Newton hit on the notion of the magnitude of the force required to keep a planet in an elliptical orbit, as the explanatory solution. But, she remarks, to see how this planetary setup works we need to recognize that nothing gets in the way - no other body of size

---

36 *The Dappled World*, p. 31.
37 *The Dappled World*, p. 28.
38 *The Dappled World*, p. 49.

interposes itself. The causal setup is one in which we have the right arrangements and the right shielding conditions to keep this 'machine' running properly. The topic of abstraction once more enters the discussion at this point. In order to understand a given situation, such as the planetary system we construct, according to Cartwright, a nomological machine and in doing so abstract from various conditions.

The notion of a 'nomological machine' is, in fact, central to Cartwright's thinking on the way, or on one of the important ways, in which models function in scientific work. Such nomological machines are theoretical constructs in which we attempt to take into account a variety of factors as we use them to understand the world. Thus the nomological machine theory includes not only laws of the classical and statistical types, but our factoring in of expected *ceteris paribus* conditions for the functioning of these laws; such conditions include the anticipated shielding conditions which prevent interference events, for instance. Later she defines such 'machines' as "..stable configurations of components with determinate capacities properly shielded and repeatedly set running."[39] In addition she remarks that the nomological machines used in scientific theorizing, "...like my old bicycle can give us regular behaviour even though the descriptions under which the behaviour falls are in no way quantitatively precise."[40] Because positivists like Hempel had a mythical notion of scientific law, as apart from the concrete instantiations which involve conditions, implying that the laws are not *ceteris paribus*, they denied that economic laws are laws at all, since these, they admitted are *ceteris paribus*. But Cartwright counters by arguing that the laws of physical science are in the same boat as the economic laws. If the law 'masses attract' tells us something it does not tell us what happens in each specific situation. Depending on the circumstances the second mass may sit still or move away. Thus the law really indicates capacities which can have different manifestations.[41] Thus one can compare Coulomb's Law, in its canonical expression, say, with the economic law of 'taxation increases prices'. In both cases the law will not determine exactly what is to happen in a given situation.

---

39 *The Dappled World*, p. 151.
40 *The Dappled World*, p. 58.
41 *The Dappled World*, p. 65.

Cartwright draws upon the work of economic theorists to argue that the 'law' which, in fact, really lies behind the affirmation 'taxation increases prices', has to do with the relationship between prices and taxation such that in some, albeit non-normal circumstances, it will imply that taxation in fact depresses prices.

If laws are in some sense an abstraction which gives us an insight into part of the intelligibility in a given situation, but do not determine the whole, then we are back to capacities, dispositions, or what some philosophers in the past have called 'potencies'. This is because the concretely occurring event shows that the law is grounded in the capacities of a thing or setup which may or may not manifest themselves or may, depending upon a variety of conditions, have different manifestations.

The Dappled World, then, also carries forward Cartwright's project of thinking through the notion of capacity, the relation of capacities to individual natures, and the significance of these ontological moorings for science. Drawing on some distinctions made by Ryle, regarding our mental and emotional dispositions as being more or less general or specific in kind, Cartwright argues that we may distinguish between capacities, on the one hand, and dispositions on the other. The latter she sees as tied to single, typical manifestations, while the former 'give rise to highly varied behaviour'; an example would be attributing a 'humorous' nature to an individual. This would imply a wide variety of types of activity and behaviour.

We find in ordinary language that such capacity and disposition attributions are myriad. Ordinary language notions such as, 'to brake', 'to court' 'to anchor', can have various and even contrary manifestations. Indeed, Cartwright goes on to say that ordinary language terms of this kind are taken over into physics and remain within its vocabulary.[42]

Naturally there are analytical philosophers of science who, like other analytical philosophers working in metaphysics, deny the reality of such ontological states. These deflationary accounts typically explain away dispositional talk in terms of modal accounts, claiming we can make do with counterfactuals to do the work. Cartwright briefly examines van Fraassen's and Arthur Fine's versions of this position, which is, in fact, classically Humean. Their objection runs: 'Evidence for your view is

---

[42] . Examples include, 'attraction' 'repulsion' and 'stress.' *The Dappled World*, p. 66.

from occurrences and so that's all we have'. Her response is to say that it is unlikely that these philosophers would really be committed to the kind of stringent phenomenalist account of the world that is required to follow through on their proposal for wielding Ockham's razor. For causal talk is knitted into the warp and weft of even our quite basic talk about the world around us.[43] It is also worth noting that Cartwright sees her dispositions/capacities account of scientific knowing as doing justice to the social constructivist perspective, while maintaining scientific realism. Yes, our 'nomological machine' models for parts or aspects of the world are our construction and reflection, based upon our current knowledge and interests, but this does not mean that nature fails to give us answers, often surprising ones to the questions we put. Thus we may find in some testing or use that some materials are better conductors than others; these are real capacities that these objects have, but they would not have been revealed as such prior to, say, human construction of certain electrical devices.

Chapter 4 of *The Dappled World* develops further Cartwright's hermeneutic engagement with Aristotle. A praiseworthy feature of Cartwright's thought is her interest in, and willingness to learn philosophical lessons from scholarship on the history of science. In this spirit she begins by examining some of the anti-Aristotelian opposition of early modern philosophy, referring to Gassendi's 1624 *Exercises Against the Aristotelians*. Gassendi's canards are directed against the Aristotelian penchant for ever further refinements of the 'as such' qualified predicates attributed to things. The contrast to such otiose exercises is found, by Glanvill, in the clarity and precision of mathematics - the worthy handmaid of the physical sciences. According to a notable strand in early modern thought, knowledge of natures is simply beyond our grasp. Returning to van Fraassen's work Cartwright refers to his gloss on this historical development. According to van Fraassen, one witnesses the shift in Aquinas

---

[43] *The Dappled World*, p. 68. Cartwright's work is seen as contributing to the debates over dispositions that analytical philosophers of metaphysics have been engaged in over the last couple of decades. The general drift is towards taking the ontological option that Cartwright espouses. For two very helpful recent articles on these developments, which also draw into the discussion Aristotelian and Scholastic perspectives, see Travis S. Dumsday, 'Dispositions, Primitive Activities and Essentially Active Objects', *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 93, 2012, 43-64; Travis S. Dumsday, 'Using Natural-Kind Essentialism to Defend Dispositionalism', *Erkenntnis*, forthcoming.

from talk of secondary causes, in terms of Aristotle's substance, which is followed by a further shift in the seventeenth century to necessary laws in the science of nature. However, Cartwright argues that we have not lost 'nature' to 'law of nature', "For our basic knowledge – knowledge of capacities – is typically about natures and what they produce."[44]

On the other hand, she maintains that other aspects of the Aristotelian legacy should be abandoned. Thus while we need to retain the notions of 'nature' and 'disposition' we should, perhaps, no longer tie these as Aristotle did to the idea of 'substance'. Bacon's method, she continues, was exemplary: he attempted to collect different phenomena on, say, heat to see what is common among these, and in this way he isolated 'motion' as fitting the bill. However, we need to go beyond Bacon's naivety in thinking that natures may all be revealed to the naked eye, for "We need very subtle and elaborate experiments *to see them*."[45]

Pursuing this hermeneutic of both suspicion and retrieval further, Cartwright goes on to itemize further aspects of the Aristotelian approach that, she believes, we must leave behind. Thus, modern science, she holds, has broken the connection between what a nature is and what it does, and we should rather think of a nature as a 'configuration of structure'. In addition, we no longer think that a nature will be directly observable.[46]

Having granted these amendments to the Aristotelian worldview she goes on, however, to argue for a strongly Aristotelian view of nature in the face of the Humean alternative. So while Humeans say laws are about what things do, Cartwright counters by claiming that they, laws, are about 'what it is in their nature to do'. For instance, Coulomb's law gives the notion of the force due to the charge between two bodies. But in observation we do not see the law as stated, but rather the fact that the two charged bodies have exercised their *capacity* to repel or attract. In the process of Galilean idealization we want to know how the bodies interact in *this* given situation or *that* – where other complicating factors intervene. If we turn to the idea of generalization, again we cannot escape the notion of nature and its capacities. A well performed experiment yields a type of generalization: if *a,b,c,* then probably *x,z,y;* however, "We get

---

44 *The Dappled World,* p. 80.
45 *The Dappled World,* p. 80.
46 *The Dappled World,* p. 81.

no regularities without a nomological machine to generate them...."[47] The idea of generalization has, ineluctably, to do with a 'nature', since the testing is for the discovery of a possibly similar nature. We are saying that if one builds this exact, same 'machine' one will, probably, get the same result.

The closing chapters of the book, in line with the pattern we noted above, turn to matters concerning the philosophy of quantum mechanics. Here, we shall only focus on some points of a general nature which emerge from these discussions, general philosophical points which Cartwright is always at pains to underline herself. Cartwright rejects as unrealistic the contention of Peter Spirtes, and others working on the Markov condition scheme of causal explanation, that the macro world is deterministic, and only the micro, quantum world is probabilistic.[48] She follows Ian Hacking's view in *The Logic of Statistical Inference* (1965) that probabilities are characterized relative to chance setups and do not make sense without them. These chance setups are another type of 'nomological machine', and we must strive to construct models of such 'machines', with their causal inhibitors and promoters, if we are to gain some insight into the situations that obtain in nature.[49] The modal language of 'necessity' is used with abandon in the Humean tradition when speaking of laws; the modal issue here is not without complexity. But Cartwright suggests that 'necessity' is the wrong modality when speaking of laws. The right modality is what she calls, 'Objective possibility'; this is the modality appropriate to discussion of capacities and dispositions.[50] At the very least, talk of 'iron laws' when referring to, say, the *statistically average* number of suicides in Paris each year, appears to be problematic.

Bas van Fraassen has posed the question as to why we should consider ourselves justified in going beyond the empirical content of a theory to saying the theory is true. Yet, in the tradition he represents, Cartwright contends, the answer is side-stepped: the position taken is that what gets justified is confidence in the theory to predict new phenomena – and that is all. Her view is, rather, that the models we construct, which involve

---

47 *The Dappled World*, p. 89.
48 *The Dappled World*, p. 109.
49 *The Dappled World*, p. 152.
50 *The Dappled World*, p. 140.

laws but are not exhausted by such laws, will be 'machines' that we know have all the relevant factors built in to produce predicted effects. Our models should resemble the situations they represent, but, she adds the caveat, "...without a broader notion of representation than one based on some simple idea of picturing we should end up faulting some of our most powerful models for being unrealistic."[51] Finally, her response to van Fraassen is rounded off with the methodological observation that we believe in the truth of our theories "because of their precision and their success" (in predicting effects).[52]

Critical realism and laws

In ordinary language or the commonsense domain, we perhaps think of law as having two basic characteristics. Firstly, we think of generality. We have the laws of the land which function precisely because they have a generality to them; they apply across the whole of our country and some, perhaps, across various countries, internationally. Secondly, we may think, albeit a little less readily, of the 'laws' pertinent to the functioning of an individual thing: the 'laws' of a dog's nature, say, mean that it can't go for too long without a drink. The notion of generality enters in here too. Since the dog's actions and functions recur repeatedly, there is the notion that this general need, for fluids, applies across the whole of its life. And then, of course, since other creatures equally qualify as dogs, in our estimation, presumably this requirement is a general one in that sense also as applying to many. Thirdly, the modal aspect in our thinking emerges. The dog *needs* water, or another suitable fluid, if it is to survive. 'Law', then, in our thinking implies both generality and exigency, it is about 'requirements'. Naturally, in ordinary speech the latter becomes readily expressed as 'necessity'. But further reflection can help us to qualify this. We tell foreign visitors to the UK that it is necessary to drive on the left-hand side of the road; but we can understand that this is a loose kind of 'necessary', since they seem to get on perfectly well in their own country, where they drive on the other side of the road.

---

51 *The Dappled World*, p. 193.

52 *The Dappled World*, p. 194-5.

Then the philosopher can enter the conversation. We can be reminded that perhaps in another possible world, dogs, or creatures very like them could be made in such a way as to live without fluids. Even that exigence in dog nature, as we know it, will not be worthy of the name 'necessary', in this proper sense. However, *if* one is to have the kind of dog nature that we do have in our world then it will be necessary to have these laws of its nature. One can see, then, how the kind of modality and generality talk that Cartwright finds objectionable in the Humean tradition of philosophy of science can easily arise from certain of our 'intuitions'. She is warning us, at the very least, however, to be more cautious in our thought and language.

In cognitional terms, or in terms of the cognitional investigations Lonergan pursues (inspired in good measure by Aristotle and, primarily, Aquinas), the notion of 'law' arises spontaneously for us from a *cognitional law* that we can make explicit: similars are to be similarly understood. But as Lonergan goes on to point out, in his apparently disarmingly simple but incisive account of the problem of induction, while this allows for generalization across cases, it is at once a chastening of the would-be generalizer. For one has to determine, through intelligent and reasonable enquiry on the basis of the evidence, data, whether *this* concrete case is, in fact, similar in the relevant fashion to *that*.

In Lonergan's fine-grained analysis of cognition the notion of 'probability' appears both as a quality of judgement and as referring to types of laws, or intelligibilities we can detect in nature.[53] Something was already said in the opening section on the notion of probable judgement in Lonergan and the way these judgements can only be understood as relative to definite judgements. The latter can be found in the self-affirmations of cognitional structure, and derived metaphysical theorems, while probable judgements are the judgements we make with great frequency in ordinary life, in scholarship and in science - some being far more probable than others.

Since this is the case, the process of generalization as it occurs in science involves an, at least, implicit double application of such intelligent and reasonable probable judgements. The theory we may come

[53] Philip McShane felicitously differentiates these by speaking of verification or v-probability, on the one hand, and frequency or f-probability, on the other.

up with to explain the data *x*, can be said to be probable, perhaps highly probable as it explains all the data in the most economical manner and is supported by experimental testing. However, a further probable judgement or set of judgements is involved in the affirmation of the generalization creating a 'law', insofar as we deploy our intelligence and reason to affirm that cases, *a,b,c,d,*.....etc are significantly similar to case x such that the explanation of the one *probably* applies to all the others. There is no discernable difference, here and now, between the data on the one case and that on the other cases. The situation is, naturally more complicated, since in coming up with the theory we would normally be using many samples, cases thought to be similar. But the cognitional and logical point still holds.

Lonergan is at one with Cartwright, therefore, in critiquing a naive or, as she variously labels it, fundamentalist or platonizing rush to affirm laws. For Lonergan the crucial error here is oversight of insight: oversight of insight into the ways in which our conscious insights as both intelligently grasping possibilities and, further, as judging these to be probably true of reality function. Such oversight can lead to, among other errors, the failure to distinguish the respective roles of abstract theorizing, on the one hand, from our reasonable activities in returning from the abstract to the concrete in particular judgements.

From a linguistic, logical perspective Lonergan analyses scientific laws as 'provisionally analytic principles'. These provisionally analytic principles are to be distinguished from mere analytic propositions on the one hand (logical propositions whose terms and relations are stipulated definitions), and, on the other, properly analytic principles. These latter are metaphysical principles which, Lonergan argues, will nevertheless be arrived at through concrete verification in judgement.[54] Lonergan finds an ally supportive of some of what he has to argue on this in Arthur Pap.[55] Of these provisionally analytic principles, Lonergan writes,

---

[54] Lonergan, *Insight*, p. 333.

[55] *Insight*, p. 334; Bernard Lonergan, , Vol. 4, P. J. McShane,, editor, (Toronto: University of Toronto Press, 2001), p. 77. In their recent reappraisal of the significance of Arthur Pap for the development of twentieth-century analytical philosophy, A. Keupink and S. Shieh point out that Pap's work of the 1940s on the *a priori* – to which Lonergan refers with approval – anticipates some of the major conclusions of Quine's celebrated essay of 1952, 'Two Dogmas of Empiricism'. They also argue that Pap's work in the 1950s on necessity anticipates Kripke's

> Thus, consider the assertions: (1) water probably is H_2O; (2) what I mean by water is H_2O; (3) This water contains impurities; (4) There are two kinds of water, heavy and ordinary.
>
> The first is an empirical conclusion. The second is a definition. The third is a concrete judgement of fact; its meaning is that this sample is water in the sense of the empirical conclusion but it is not solely water in the sense of the definition. The fourth introduces a new basis of definition that has its ground in fresh experimental work..[56]

(1) and (4) are definitions, or point in the direction of formulated definitions but neither are analytical principles. We can note that Lonergan's position as a whole leads us to identify two sources of revision in such instances. Firstly, there is the judgement that some instance of data is to be explained by theory x. That judgement will be a probable judgement, since another possible, even if unlikely hypothesis cannot be completely ruled out. Secondly, - and this is the issue relevant to the discussion in hand in the passage quoted - even if we accept as well founded and therefore probably true of reality theory *x*, we may revise our judgement as to whether *x* applies to data *y*, as well as to data *a* and *b*.

The view which Cartwright attacks suggests the image of scientific laws offered us in the most positivist passages of Wittgenstein's *Tractatus:* these laws provide a grid, a map of the world, the finer details of which, as science progresses are filled in by further laws, be these classical or statistical. This, neat, tight and determined grid is described in neat logical formulations, from which further formulations may be deduced. Cartwright wages war against this worldview, as we have seen. For Lonergan such a view is equally problematic.

Lonergan's philosophy of science has its foundation in his account of the three-phased cognitional progress of our coming to know; his

---

contributions (significant in this regard is the fact that Pap was a fellow graduate student of Ruth Barcan Marcus at Yale). See, Alfons Keupink and Sanford Shieh, *The Limits of Logical Empiricism: Selected Papers of Arthur Pap*, (Dordrecht: Springer, 2006), Introduction. Pap died at the age of 37. An examination of Pap's 1946 work demonstrates how, in reading it, Lonergan would have immersed himself in the minutiae of debates over analyticity, considered crucial in mid-twentieth-century analytical philosophy of science, logic and language, encountering the luminaries with whom Pap engages such as Russell, Carnap and Neurath.

56 *Insight*, p. 333.

analysis of how we move from insight into data, to formulated conceptions and hypotheses, on to the raising of the further question 'is it so?', and our attempts to reach a reasoned answer as to whether the given hypothesis is true, or probably true of reality. This phenomenology of knowing, which we can verify in our own conscious experience (and to deny which would be self-referentially contradictory) develops from his detailed study of Aquinas' Aristotle-inspired position on knowing. It was his study of Aquinas that lead Lonergan to affirm that one crucial move that needs to take place in philosophy is the shift from logic to method.[57] By the shift 'from logic to method' Lonergan certainly does not mean some irrational abandonment of the former. Rather by 'method' he means the full sweep of the application of our conscious intelligent and reasonable operations, as in coming to know we are moved by our questions to attend to the data, come up with some possible understanding of the same and reach some judgement as to the fruits of our understanding - whether these truly correspond, or probably correspond to what is so. Nor is this a matter of generalities, as in his work Lonergan has far more to say on the details of these intelligent and reasonable operations and their application than can be captured here.

Logic plays its essential role in all of this. Indeed, one strikingly insightful application of this method is seen in the way Lonergan deploys it in his contribution to the debates in the philosophy of logic; the debates which revolve around the sometimes complementary, sometimes competing systems of logic that have been developed in the twentieth century.[58] The fuller and broader account provided by cognitional method is seen in the way it helps us attend to and analyse such 'non-logical' operations as attention to data and creative, intelligent insight into that data. We can, after the event, attempt to express in logical syllogisms something of the rational process that has led Sherlock Holmes to conclude that Moriarty is implicated in this crime. But the logical structures which we come up with to express some of his deductions in this instance, do not capture in their completeness and complexity the way, through accumulated insights and habits of reasoning, Holmes

---

57 See, Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, *CWL*, Vol. 2, Crowe, F. E., and Doran, R. M., editors, (Toronto: University of Toronto Press, 1997), p. 68.

58 Lonergan, *Phenomenology and Logic*, chapter 3.

ingeniously hits upon intelligible relations of dependency in the given data. The nineteenth-century philosopher of science Whewell describes this insightful process as arriving at 'colligatory concepts', and later Peirce elaborated his account of abduction. The fruits of Lonergan's long, attentive study of Aquinas are seen in his analysis of insight into the data through which we may grasp an intelligible form, perhaps the formal cause, which may explain why these data appear as they do. Cartwright too wishes to stress this creative moment, overlooked, she thinks, by, among others, van Fraassen whose 'textbook image' of science tends to presents it as a well-ordered system of logical formulas.[59]

This is not to deny the value of the role of logic in science, as its systematization may bring to light anomalies to stimulate further work and challenge insufficiently developed theses. But it is not the whole story; and its work should not derail the somewhat pragmatic and tentative work of scientific projects which are on their way; science is ever *in via*. It is in this context that Galison's study, praised by Cartwright, of the 'untidy' pidgin of the technicians and theorists at work on a scientific project finds its place. Lonergan too remarks on this somewhat untidy pragmatism of working scientists.[60] However, while this acknowledgement of the features of scientific work *in via* is important for reflecting upon the *de facto* logic and language of science, it should not lead us to think this is a free-for-all. Of course, Lonergan's cognitional method indicates the general heuristics of scientific inquiry in terms of our intelligent and reasonable operations; it also specifies a number of canons of scientific inquiry, not all of which I will explore in this article.[61]

However, a further fundamental heuristic of scientific inquiry identified in Lonergan's work, which will be explored below, is the shift this inquiry involves from things as described in terms of their relation to us and our concerns, towards the goal of explaining things as they are

---

59 *The Dappled World*, p.185; See also Cartwright's criticisms of an obsessive concern with 'deductivism', The Dappled World, p.67; students of Lonergan's work will know of his sustained attack on deductivism and its deleterious effects in the history of philosophy, see, *Insight*, pp. 427-33.

60 See, Lonergan, *Understanding and Being*, p. 76, p. 385; Bernard Lonergan, *Philosophical and Theological Papers*, 1965-1980, *CWL*, Vol. 17, R. C. Croken and R. Doran, editors, (Toronto: University of Toronto Press, 2004), p. 201.

61 *Insight*, chapter 3.

in relation to themselves. That is, the goal of discovering the formal causes, perhaps, which are the intelligible patternings of terms and relations constitutive of both individual things and of those things in relation to other things, in the processes obtaining in the world. This is a heuristic goal, better attained in some instances perhaps than in others. Since science is *in via* one will find at any one time an admixture of terms and language, which is now more descriptive and now more explanatory (in the sense Lonergan gives these expressions). This crucial area will be explored further, since it also has to do with Lonergan's analysis of conscious insight as grasping intelligibilities – sets of terms and relations – and the all-important yet demanding shift from the perspective we share with the higher animals, to that we attain through intelligent and rational answers to questions about the world. Suffice it to observe that it would lead a student of Lonergan's thought to sound a note of caution concerning Cartwright's view of the way science also takes over, without more ado, the dispositional language we are happy to use in ordinary speech. Without wishing to appear too mysterious, one can simply affirm here that causal language is not simply to be understood as expressive of our quotidian experience of pushing, pulling, feeling effort and contrary resistance, and the subsequent sense of release as this is overcome.[62] Causality, of the formal and other types, is, rather, a matter of intelligible ordering and intelligible dependence, which, in the case of natural science is also, but by no means exclusively, understood in terms of mathematical ratios.[63] Understanding natures and capacities, understood also in terms of mathematical relations, implies a transition: the radiator feels hot or cold, but, as we make the shift towards the domain of things understood among themselves we speak in explanatory terms of the variable of the state named temperature.[64]

---

62 *Insight*, p. 563.

63 *Insight*, pp. 188-90.

64 Lonergan, *A Third Collection*, pp. 53-4, n. 9. Of interest to one, who like Cartwright, would wish to see connections between the methods of modern science and the thought of Aristotle, is Lonergan's further point in this passage that we now see a duplication of Aristotle's 'first for us' and 'first in itself'. A first for us is expressed in the ordinary language terms hot and cold, and the 'first in itself' is the variable of the state named temperature. But the fruits of applied science and technique also mean that an additional 'first for us' is seen in our thermometer readings.

Further, knowledge is discursive, not intuitively direct. *Properly* human knowledge (again we are also higher animals and thus also possess cognitive abilities shared with animals) involves not only the data provided by sensitive capacities but also understanding and reasonable judgement, assessing the likely veracity of what we think. I believe many discussions in current analytical philosophy would benefit from grasping the quite radical nature of the paradigm shift which is implied by working through the implications of this perspective. Clearly, the crude, Humean empiricism that Cartwright eschews is undermined, but other, subtler forms of empiricism are also called into question. Understanding the implications of Lonergan's critical realism leads to a critical reappraisal of, for example, the way such matters as linguistic 'vagueness' is debated in current discussions. And this is, in fact, relevant to our present examination of the scope and limits of scientific knowledge. The worry among some realists in analytical philosophy is that, if we fail to resolve the threat to realism that conceptual vagueness offers, then we would have to give up realism altogether. But this realism is understood as a one-to-one correspondence between our concepts and the bits and pieces that make up the map of the world. Thus, the kind of fundamentalism in science that Cartwright attacks offers us the image of scientific knowledge and scientific progress as entailing an immediate seeing that our concepts have a one-to one correspondence with the bits of the world, mapped out by science; this 'map', this picture is filled out in ever greater detail as science progresses.

Now critical realism, in Lonergan's sense, also holds the view that science progresses and gives us improved and more probable judgements as to what is the case in the world. But the map-picture image is wrongheaded. Even in the realistic judgements of common sense things are otherwise. Thus, while a person of sound common sense will be prepared to say that *this* is an *x* and *that* is not an *x*, he or she may not be able to settle borderline cases. This is not a threat to realism. If the shop assistant says he will be back with my purchased item 'in just a moment', then, given my understanding of the generally accepted meaning of 'moment', I can judge it really is the case that he has failed to follow through on what he has said to me if he returns with the items in half an hour; while it is unreasonable of me to judge that he has let me down if

he appears back at the shop counter with the items in thirty seconds. These judgements about reality are well-grounded or ill-founded, respectively, without there being a precise picture on the world map, or precise information based upon an atomic clock of what constitutes a 'moment'. The point has its counterpart in the philosophy of science, while clearly there are also differences. In science we will aim, at least at the limit, for a greater precision in the conceptual scheme that is required for commonsense judgements. This is said while at the same time acknowledging all the *de facto* conceptual untidiness which both Cartwright *and* Lonergan emphasise is present in the pragmatic day-to-day work of scientists. However, as observed above, Lonergan still maintains that while science is a matter of journeying, it is journeying towards a goal heuristically anticipated: that goal involves an understanding of the intelligible pattern of the terms and relations which constitute the formal cause of a given x. Such defining terms and relations move us beyond descriptive predicates and therefore aim at a clarity and precision not required in our commonsense judgements; or not always or typically required. Therefore the analogy between the vagueness operative in ordinary language judgements and scientific judgements remains and is significant.

The analogy is manifest in the argument in *Insight* in which Lonergan examines the questions raised for philosophy of science by a certain type of indeterminist. The indeterminist argues from the vagueness of data to the unverifiability of classical laws. Lonergan's response is typically subtle and develops through several stages of argument.[65] The principal oversight behind the objection which Lonergan identifies, he claims, has to do with the cognitional difference between a level of conceptual understanding, on the one hand, and the return to the concrete in verifying judgements, on the other. It is a theme which we have observed to be common both to Lonergan and Cartwright, but which thanks to Lonergan's careful and detailed analysis of cognitional process is elaborated by him in a way that is, I maintain, more fruitful. The indeterminist sees the problems inherent in the kind of *Tractarian* 'science as a look at the conceptual map' view. But from the critical realist viewpoint the debate is a comedy of errors, for Lonergan writes,

---

[65] *Insight*, pp. 157-61.

> ...there is no need to interpret classical laws concretely. They can be statements of elements in abstract system where (1) the abstract system is constituted by implicitly defined relations and terms, (2) the abstract system is connected to data not directly but through the mediation of a complementary set of descriptive concepts, and (3) the laws of the abstract system are said to be verified inasmuch as they assign limits on which, other things being equal, vast varieties of data converge. [Thus]...the closed structure is proved relevant to data, not by exact coincidence, but by assigning the limits on which data converge.[66]

A further example of critical realism's view of limitations in science can be mentioned in this context. This has to do, again, with the discursive nature of knowledge, for which Lonergan argues. Such discursive progress in knowing entails that we shift from the concrete data, to possible explanations of the same, expressed in our elaborations of concepts, hypotheses, and back again to verification in judgements based upon the data understood as evidence. This cognitional analysis yields an uncertainty principle, Lonergan argues, that is a generalization of, or higher order case of, the particular uncertainty principles of quantum mechanics.[67] The background to Lonergan's position here is his analysis of statistical laws. Lonergan holds that, given the concrete world of events always includes a non-systematic component, any attempt to elaborate an axiomatic structure for statistical laws will stop short before reaching a full determination of concrete processes. There will always remain an element of uncertainty.

Later in the book *Insight* he teases out further the implications of this position.[68] Lonergan agrees with Einstein's contention that statistical laws do not give us complete knowledge and that *in principle* such knowledge is possible. But it is not possible for us mere mortals, and therefore Einstein's indeterminist critics are right as regards our *de facto* knowledge.[69] Given knowledge of the relevant scattering of events that lie behind the occurrence

---

66 *Insight*, p. 159.

67 *Insight*, pp. 122-3.

68 *Insight*, pp. 672-3.

69 This is not to agree, even in principle, with the view that holds statistical laws to be a mere cloak for our ignorance. Lonergan's work on statistical emergence and probability is an argument for the objective reality of the causal significance of statistical laws indicating significant regularities, and their emergence, continuation and decline.

of event *x*, together with the relevant classical laws, complete knowledge of the intelligible conditioning of all events is in principle possible. But there is a paradox which arises for the merely mortal knower: in order to know the concrete sequence fully one has to work from its place within the intelligible ordering which is the totality of patterns; yet to know such an intelligible totality we have to begin ¡from the individual sequences of events!

Finally, one can register here a further point Lonergan makes, which is not to do so much with the 'limitations' of science, but runs counter to the kind of fixation with 'universalization' and law Cartwright sees as an intractable vice of the logical positivist view of science. Lonergan argues that, despite the methodological challenges it may pose, we should not rule out scientific explanations of single or unique phenomena.[70] The point is allied to the position on scientific law discussed above. No doubt we arrive at an explanation by testing and working with various samples, instances. But implicit in all this is the reasonable, probable judgement that these samples are all similar in the required respect. The further extrapolation to a 'general law', covering a number of instances, is also a judgement of this kind: it does not follow immediately without further intelligent and reasonable inquiry. Furthermore, unique instances may be found in other areas of cognitive investigation, in history perhaps, and there is no reason to rule them out *a priori* in the physical sciences.

Contrasts

I turn now to areas of divergence in the work of Cartwright and Lonergan. Some of these have already been noted, but we can now explore further some fundamental points of difference. However, my principal aim remains one of encouraging a dialogue between these two positions. While I am convinced that the positions taken by Lonergan are correct – and the reasons for that conviction cannot all be laid out in an article such as this – I am also persuaded that Cartwright's intellectual development witnesses to an openness on her part to learn further from the Aristotelian tradition. And it is evident from some of the philosophers who she has turned to for guidance, and from works to which she refers, that this

---

70 *Insight*, p. 161.

'tradition' includes the Thomist appropriation and development of Aristotelian thought.[71] Given this openness, what I have to say below is an invitation to examine further the resources of the Aristotelian-Thomist tradition, as these are retrieved and enlarged in Lonergan's work, so as to carry forward in a more effective way the project Cartwright has championed in current philosophy of science.[72]

We saw above that abstraction is a cognitional phenomenon that Cartwright identifies as key in the epistemology of science. Her discussion of it is more elaborate in *Nature's Capacities*, but it is clear from her later work that it never ceases to be seen as vitally important in her philosophy. For Lonergan abstraction also plays a fundamental role. However, I believe that when one peruses his book *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, which is virtually a book-length study of abstraction and its implications in Aquinas, one may realise that Cartwright's examination of the same cognitional phenomenon is, in comparison, exceedingly thin and rather confused. The quotation from her work given earlier manifests a notion of abstraction which describes it in terms of arriving at a picture which is then taken to be paradigmatic. She elucidates the notion of abstraction by way of a picture of a triangle which is taken to represent all triangles in such a way that we can deny that the colour of the paradigm or the material from which it is constructed are relevant to our generalization. However, this type of abstraction corresponds roughly, as Lonergan shows, only to the first level or type of abstraction identified in Aquinas' phenomenology of cognitional consciousness. Beyond this 'objective' abstraction, Lonergan avers, which is pretty much also within the cognitive reach of my dog, there occur 'apprehensive' and 'formative' abstraction. It is 'apprehensive' abstraction, its nature and pivotal role, that are so easily overlooked, according to Lonergan.

Nor is this simply, or, from a philosophical viewpoint primarily, a matter of the exegesis of Aquinas' texts. Rather, Lonergan argues that these conscious stages of understanding can be verified in our own intelligent and reasonable experience. What Lonergan and, he argues, Aquinas mean

---

71 See her reference in *Nature's Capacities and Their Measurement*, p. 213 n. 48, to M. D. Phillippe's 1948 article in *Revue Thomiste*.

72 Students of Lonergan's work will know that what I am alluding to is his project of developing positions and reversing counterpositions in philosophy.

by apprehensive abstraction is illustrated by, among other things, Euclid's definition of a circle as a series of coplanar points equidistant from the centre. In understanding what this jumble of words in the definition mean we have to experience the conscious insights that give rise to them. We have to imagine a cartwheel, perhaps, and then use our intelligence to consciously play around with the image such that we have the insights that make it evident to us that, if the spokes of the wheel are of unequal length then a circle is impossible; if they are equal in length circularity will follow necessarily. We can also note our conscious ability to be aware of these modalities in this exercise of conscious intelligence: we are aware of necessity, impossibility. The images or pictures play an important role then, but the definition is a set of terms and relations – lines (spokes), points on the circumference – that are intelligibly related. That intelligible package, that formal cause, is not in any literal sense *simply seen* in looking at pictures of wheels or circles. Lonergan uses a good number of other examples from geometry and its history to illustrate the point, but it is one which we can validate in our own conscious experience in myriad instances in life. We can recognise, for instance, the difference between consciously 'getting the point' on the one hand, and on the other, conceptually formulating the point in words and concepts. 'Formative' abstraction is precisely the further insightful activity of our intelligence, as we strive to express our conscious insights in words and concepts in a coherent and complete a way as possible. And we are aware that this does not always happen as successfully as we might at first wish.

Finally, the activity of our intelligence that is signified by Aquinas' reference to 'formative' abstraction is also the type of generalization that we commonly think of in speaking of scholastic ideas on abstraction. Since it is a cognitional rule for us that similars are similarly understood, once we have conceptually formulated our understanding of x in a satisfactorily enough way, we can say that there may be more than one instance in reality of something that has such an intelligible form. But we may not be saying that here is a picture to which all other pictures of the type conform; we are, rather, speaking of intelligible patterns grasped in 'apprehensive' abstraction.

We should add, however, that our conscious intelligent insights may not result in, or be aimed at acquiring, the kind of explanatory definitions,

involving mutually defining terms and relations, aimed at in certain types of geometrical or mathematical work. Such conscious, intelligent grasp of meaning is also evident in our 'demonstrative definitions': 'what I mean by y is one like *that*', we say, pointing to an object. Further, the work of intelligence is behind the insightful formulations that give us nominal or dictionary definitions of things for ready use. These too may need to be quite ingenious. One only has to consider Dr Samuel Johnson's ingenious dictionary definition of a 'net', to be reminded of that!

Lonergan's earlier work *Verbum*, which stands behind his *magnum opus Insight*, extends the discussion of the subtle ways Aquinas develops Aristotle on abstraction to include, among many other things, a fascinating treatment of, what Lonergan terms, 'the analogy of matter'.[73] The notion is deployed in various ways in Lonergan's later philosophical work, but what is interesting to observe in the present context is the way his discussion of this topic can be of use in resolving some of the further questions Cartwright raises concerning the significance of abstraction in the epistemology of science. In *Nature's Capacities* Cartwright briefly examines the implications of abstraction for our understanding of the various levels in reality that science, in some significant ways supporting our commonsense notions, appears to establish.[74]

Cartwright goes on to observe that, while the 'stuff' of which certain things identified in physics is made is more important to what they are, in the case of such human constructions as lasers and oscillators the 'stuff' is not so significant. In physics, she avers, a helium atom is largely a matter of there being two electrons, two protons and two neutrons.[75] With Lonergan's work on the explanatory notion of genus and species in mind, one would need to ask a number of questions in this regard. It may be, since science is in via, that some postulated entity turns out, rather, to be some kind of group of entities that for various causal reasons act in cooperation; then we will not expect that giving this group or situation a

---

73 Lonergan, *Verbum*, pp. 154-8.

74 *Nature's Capacities and Their Measurement*, p. 214. The student of Lonergan's work will observe here a welcome gesture in the direction of the notion of genus and species, which, however, Lonergan insists needs reworking into a properly explanatory account if this 'hierarchical' idea is to play the role it should in the modern scientific worldview. See, *Insight*, chapters 8 and 15.

75 *Nature's Capacities and Their Measurement*, p. 215.

name implies that there is a unity in this instance such as we have reason to believe is found in the cases of trees, animals and human beings. Indeed, in the case of the latter our own conscious cognitional and evaluative structure witnesses to a unity found in diverse conscious activities of, say, questioning, having experiences of seeing and hearing, making conscious judgements about the same. The unity among these conscious activities is itself given in our consciousness; further, we can also verify that this conscious unity of oneself is not inert, but is consciously dynamic, moving now in this goal-directed orientation and now in that. The argument is again that were one to deny such a conscious unity, entity exists, this would be a self-defeating exercise for one's intelligence and reasonableness. For one can notice not only those intelligent and reasonable conscious activities being deployed in the very process of denial, but also the conscious unity between them: there is a conscious awareness of, I am conscious of the conscious unity between my understanding of the position outlined, *and* my conscious questions about it.

If there is an entity, an intelligible unity in this sense in the case of a helium atom, then while understanding the helium atom may largely be a matter of understanding it as a combination of the other elements noted, it will not exclusively be so; and this is what Cartwright also admits. However, this remainder in our understanding will not be negligible; it will be the intelligibility we grasp as some unity, some formal cause, which is required as the further explanation of why the data behave as they do.

Without the subtler tools offered by the Thomist analogy of matter, certain confusions result. Thus Cartwright maintains that there are shortcomings in the Aristotelian account of abstracting a universal form from matter, since, 'Matter will appear in the account of the concrete objects, but it cannot appear in the account of the abstract object.' Lonergan's hermeneutic of the 'analogy of matter' helps us to throw light on this. The abstraction, definition of 'snubness' will always include, necessarily, reference to noses; whereas the definition of 'curve' will have a greater freedom from relation to specific material conditions. Accordingly, unlike some other abstract definitions, the abstraction: 'human being' will include bones, heart and so forth. Such types of abstract definition include, therefore, these material parts, *partes*

materiae, as intrinsic to the definition. However, one can still say this is an 'abstraction': it is a grasp of a potentially general intelligibility, possibility named 'human being' which prescinds from particulars in this movement in our thought. Return to the concrete, the particular, involves more than merely listing further specifications regarding the attributes of the object: it requires a reasonable concrete judgement of fact stating that *this x* actually exists.[76]

With this discussion of abstraction we necessarily return to the neuralgic issue of Cartwright's empiricism. Approaching the cognitional and epistemological questions through a phenomenological analysis of consciously intelligent operations of abstraction or, as Lonergan would put it, of insight, inevitably returns us to Lonergan's position on explanatory accounts. Such accounts are aimed at in science, but they are also aimed at in other cognitive investigations, cognitional analysis itself being, for Lonergan, a conspicuous instance. For the methodological import of Einstein's heuristic anticipation of explanations in science as independent of observers is not, when rightly understood, that there is a viewpoint of some meta-observer, some meta-'looker' at data. Rather it calls for a shift in our thinking to embrace the explanatory domain as not at all intrinsically connected to our observational capacities. It is a domain rather, which we may hope to reach through our intelligent and reasonable operations – always relying upon sensed and apprehended data, of course. If we look at a circle we do not literally 'see' the Euclidean explanatory definition, nor do we see it as a smaller, hidden 'picture' detectable with a microscope. The same is true for any geometrical images, say, on the computer screen which in their form attempt to serve as stimuli for us to have the requisite explanatory insights regarding the images. If this holds true for the 'formal causes' of geometrical shapes and diagrams, it also holds true for the explanatory accounts of science in general regarding not only formal causes (why is this thing as it is? Why do these data appear as they do?) but any other of the causes in the world that we have reasonable evidence to affirm as operating.

Cartwright's myth of prelapsarian human powers as directly 'seeing' causes could not then be more mythical! But as we have already emphasised in reading her work, there is, in reality, considerable tension

---

[76] Lonergan, *Verbum*, pp. 154-8.

to be seen in her own epistemological stance. So, on the one hand, we find the agreement with Glanvill's myth, yet on the other we see the attacks on 'crude Humean empiricism' which she understands to be bound up with the positivism and 'fundamentalism' which she excoriates. There are also striking examples where her thought appears to point in quite another direction. She argues that some scientific experiments are of such complexity, in terms of the delicately tuned apparatus and the higher principles that have to be invoked in the operation of the experiment, such as to nullify the Humean idea that causation needs to be seen as a 'before' and 'after': one billiard ball has to be seen as imparting momentum to a second, separate ball.[77] Further, I drew attention above to her statement that "...without a broader notion of representation than one based on some simple idea of picturing we should end up faulting some of our most powerful models for being unrealistic."[78]

I believe it is Lonergan's philosophy which does this, and it offers a way beyond the instability which inevitably emerges when one examines the cognitional and epistemological underpinnings of Cartwright's project.

Both Lonergan and Cartwright are engaged in, what Paul Ricoeur terms, a 'hermeneutic of retrieval and suspicion' regarding Aristotle. For Lonergan this involves an engagement with Aristotle that is mediated both by the perspective provided by Aquinas and, more fundamentally, through the 'reception' of Aristotelian thought critically grounded in the philosophy which emerges from cognitional self-appropriation One can note some interesting points of convergence in these hermeneutical engagements with the Stagirite. While Cartwright argues with vigour that we need something like the Aristotelian notion of nature in modern science, she also comments that, in comparison with modern scientific thought, Aristotle's thinking is thin on natures as structural configurations.[79]

---

77 *The Dappled World*, p. 92; in her work on quantum mechanics in the 1980s she is even prepared to entertain the anti-empiricist notion of causal action at a distance. See, *Nature's Capacities and Their Measurement*, pp. 247-8.

78 *The Dappled World*, p. 193. W. V. O. Quine was also forced to admit that, given the way scientific theories have moved away from explanations which are 'pictureable', we should face squarely the philosophical implications involved. See Quine in conversation with Bryan Magee, Bryan Magee, *Men of Ideas* (London: BBC Publications, 1978), pp. 175-176.

79 *The Dappled World*, p. 81.

Lonergan makes a similar critical observation.[80] While the increasing mathematization of nature in modern science does not mean that what a thing is is simply a matter of mathematics, and Aristotle does speak of natures in terms of relational patterns, still the intelligible interlocking of terms and relations, related tightly to mathematical formulae in modern science, further underlines the importance of the relational in understanding 'natures' in the world.

From the perspective of critical realism, however, some of Cartwright's choices for what needs to be jettisoned in the Aristotelian heritage are wide of the mark. These include, a) according to Cartwright, the naïve epistemological notion that what a nature is can be simply read off by observation; b) the notion that how a thing acts and its nature are bound up together; c) the idea of substance.[81]

It would be most expeditious to discuss points b) and c) together. The notion of 'substance' has been attacked in various ways in modern philosophy by such notables as Cassirer and Whitehead. Behind such critiques Lonergan again sees quite far-reaching epistemological confusions at work. The discussion of substance however will need to be brief. We can begin with some observations Cartwright makes on capacities and dispositions. This is again another fruitful area of interchange between her thought and that of Lonergan, who draws on Aristotelian and Thomist philosophy in order to elaborate a detailed and differentiated account of various types of disposition or 'potency'.[82] At one point in her examination of capacities Cartwright, with admirable

---

80 Lonergan, *Phenomenology and Logic*, p. 136.

81 *The Dappled World*, p. 81. In view of my critique of Cartwright's own epistemological weaknesses point a) is indeed ironic. Aquinas' discursive, rather than 'intuitive immediate' epistemology, as taken up by Lonergan, is anything but a naïve realism. As one who stands as in some way within the 'Aristotelian tradition', Aquinas thought that we have immense difficulty, given the nature of our mental access to reality, in discovering what are the natures of so apparently accessible objects as stones, flies and bees. On Aquinas' thoughts on how we might come to know a stone scientifically, as given us in his commentary on St John, see Lonergan, *Verbum*, p. 45. St Thomas' remarks on the way that, given our knowing processes, scientific knowledge of a fly or a bee is an immensely challenging affair are found in his *Catechetical Instructions.* See, Nicholas Ayo, C.S.C,, translator and editor, *The Sermon-Conferences of St Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2005), p. 21.

82 Lonergan, *Verbum*, pp. 116-27.

candour, points to her own emotional life by way of illustration: she has a disposition towards irritable behaviour, she admits. However, we might hasten to add that her capacities also include many obvious talents: she has the ability of a gifted mathematician, of an able philosopher, and given the use she makes of her daughter's art work in her book *The Dappled World*, we can say she is a parent who strives to foster the talents of her children. These various dispositions and capacities are attributed by us to 'one locus of predication', namely, 'Nancy Cartwright'. Her own attempt to differentiate between capacities, on the one hand, and dispositions, on the other, also witnesses to the need for a 'locus of predication'; for the discussion indicates that we may have grounds for attributing *both* dispositions *and* capacities (as she describes them) to one and the same *x*.

Yet this locus of predication is not a mere bundle of matter, stuff. We reasonably want to move towards an explanation of *why* these attributions are made to the same *x*, and *how and why* they are related. And so through the myriad insights of common sense, of philosophers, of religious and literary writings, of modern psychology and other social sciences we come to fill out the picture of what it is to have a 'human nature', such that we attain to some explanatory account of why this 'locus of predication' is such a locus; we come to understand further why this person is capable of generous behaviour, irritable behaviour, why she or he can play the piano, cook, write philosophy books and so on.

By such a locus, then, we mean an intelligible unity that, as Aristotle and Aquinas would put it, 'stands alone'. Such is the unity of a substance. And the contrast to be made is between a substance as a unified structure (in a certain sense) and, on the other hand, the aspects, elements that it unifies; those 'parts' of the whole are variously called 'accidents', 'attributes', 'differentiae' or, by Lonergan, 'conjugates'. The point is to see that the latter are intelligibly dependent upon substance in a way that is non-reversible. The eye does not exist alone in the same way as the human person does have a certain type of independence. While we at once recognise that a human person is certainly not independent from all the causal relations upon which such a being does depend: the terms 'substance', 'accidents' are to be understood as diverse types of intelligible dependency. In the case of such unified structures as plants,

animals and human beings we are also referring to dynamic and self-assembling, or to some extent, self-moving unities. Such are substances.

Lonergan's treatment of explanatory genus and species, alluded to above, shows that this kind of reasonable inquiry, leading to the affirmation of an intelligible unity in the data, a substance, is what grounds the scientific claims involved when it is said there is a 'new particle', a 'new thing'. The ranges of capacities manifest in various behaviour are detected as being systematic in such a way as cannot be accounted for given the already known potentialities of the data. Therefore there are sufficient grounds to posit yet another 'locus of attribution', the nature of which is in some way manifested but which can be further investigated to understand better why *x* does *a,b,c* in situations *e,f,g* and why it appears to do *h,i,j* in situations *p,q,r.* In this way Cartwright's objection c) is also met: science cannot do away with the maxim 'action follows nature', anymore than it can with the notion of substance, when this is rightly understood. For the maxim 'action follows nature', *agere sequitur esse*, is at once a criteriological maxim: we only arrive at well-grounded or probable explanations in science of what natures there are in the world through extrapolating from manifest and diverse actions of those same objects.

Finally in this section on contrasts, I will return to the topic of statistical laws. I have already hinted that there is substantial agreement between Lonergan and Cartwright that both classical and statistical laws are only instantiated 'all things being equal', and on the realist interpretation of statistical laws as indicating causally significant factors at work in the world. There is, from the standpoint of critical realism, an oversight in Cartwright's work, however, regarding some aspects of the intelligibility to be sought in 'the statistical'. The problem may be spotted in her interpretation of her slogan 'singular causes first', and in her endorsement of Ian Hacking's contention that statistical laws are found in a situation (a nomological setup) the conditions for which are solely a matter of chance. Yet, in some of her more recent work Cartwright seems to be looking for something akin to Lonergan's analysis of the further import of the statistical, when she suggests that we need to investigate the way laws emerge historically in a given context; her suggestion is that the philosophical themes of anti-reductionist emergentism should be brought into our analysis of laws which are only instantiated *ceteris paribus.* In

pursuing this further we can begin by bringing to bear on our discussion the theme of capacities, dispositions and potencies recently discussed.

In discussing matters of daily life, or of the political or economic world, we may say that in a given situation there is now a real *potential* for *x* to happen, because we recognise various required factors have now fallen into place. The significance of this kind of talk is recognised by Cartwright in a manner that can only be warmly applauded by the critical realist. In discussing the modal language to be used of statistical laws, she rejects the positivist talk of 'necessity' and hits upon the expression 'objective possibility'. This is in fact precisely the expression used by Lonergan to refer to potentiality; the potential in a given situation for it to provide the context, the ecology for a new situation to emerge is an objective possibility (not something in a possible world that is not our own). Thus scientists speak of the conditions on various planets and tell us how near or how remote they are from being able to support life, while this allows for some evolution in the present situation on a given planet that can increase this objective possibility, this potential, in the situation.

Now the further significance of the statistical is, for Lonergan, seen in such situations. He presents us with an analysis of statistical estimates of the emergences, continuation and decline of schemes of recurrence. These schemes of recurrence themselves render more or less statistically probable certain types of events. Given such schemes, their emergence and survival in its turn can increase the probabilities of further schemes emerging, or declining. In this way one begins to see the intelligible or causal significance of statistically occurring group phenomena. When we begin to investigate further the *ceteris paribus* conditions for the occurrence of a given classical law, or statistical law, our investigations may lead us to identify certain schemes of recurrence, the occurrence and maintenance of which is again statistically calculable.

To illustrate what is meant we can think of the water cycle on our planet. This is a scheme of recurrence of events, or perhaps better, the interlocking web of schemes which renders the occurrence of certain events statistically probable. These events, through their combined frequency, promote and/or inhibit other possible events in such a way as to make effectively probable the emergence of the schemes of recurrence on the planet which are the ecologies of plant life; these in turn increase

the probability of the emergence and survival of herbivorous animals, which in their turn serve the same purpose in providing the frequently occurring conditions for the flourishing of carnivorous animals.

The setup behind a statistical law, on this view, *may* be a chance setup, but, on the other hand it *may* be a statistically probable regularity or combination of (in the context) probable or less probable regularities. There is, then, a causal significance in such regularities as regularities, an intelligibility analogous to the intelligibility understood in data in classical laws. Cartwright's present position overlooks this possibility. This possibility is underlined by Lonergan when he points to the intelligible significance of large numbers and long intervals of time: given the potentialities in individual things and in their various possible combinations, the more opportunities there are for *x* to emerge the more probable is its occurrence. Lonergan also, then, restricts the notion of chance to give it a particular meaning. Understanding a given scheme of recurrence will allow us to say that relative to this scheme – since it is not necessary but only statistically probable – an individual instance of some train of, or recurrence of, events can be non-systematic. That is, it can diverge from the systematic ideal which is the statistically estimated frequency we have identified for some good reasons. But it cannot diverge systematically; for the simple reason that this would then constitute a different system (our initial calculation of there being a systematic frequency in the first instance would turn out to be wrong). Thus 'chance', for Lonergan, means such non-systematic divergences of events and sequences of events from a reasonably affirmed actual frequency.

Lonergan goes on to offer a rich and subtle analysis of such schemes of recurrence, their scientific significance and what he terms the 'complementarity of statistical and classical laws'.[83] I believe it is such an idea of complementarity that Cartwright is gesturing towards in her later thought when she encourages us to look at ways in which historically emergent conditions provide the ecologies for the emergence of laws of the classical type.

Further investigation of the *ceteris paribus* conditions which allow the functioning of a given 'nomological-machine' (a given setup in which some classical or statistical law is found) will be a return from the

[83] Lonergan, *Insight*, chapter 4.

abstract, 'ideal' notion to the concrete conditions in which it is realised; a return to the concrete data which, as Lonergan argues, converges in such a way as to provide a sufficient, probable affirmation of the law. But this investigation, observing as it will do, the 'how often' and the 'where and when' of certain events which make up the relevant data, may lead to insight into the possibility of various schemes of recurrence, into various statistically probable, repetitive occurrences which act as promoters, protectors in such a way as to be a 'group disposition' promoting the occurrence of the given 'nomological-machine'. This possibility, grasped in an abstractive insight, will be the possibility expressed in an hypothesis regarding some causally significant frequency of events. Such a possibility will itself require verification through judgements regarding the data. This 'to and fro', from the abstract to the concrete in verification, which can occur repeatedly, is a feature of our cognitional activity highlighted by Lonergan's method which we have remarked upon already. The interplay of abstract and concrete is also a theme in Cartwright's work. In a passage which focuses upon the interplay between the complementarity of classical and statistical laws, Lonergan gives us a most telling indictment of the shortcomings of positivist or 'fundamentalist' epistemological analysis:

> The root fallacy in determinist opposition to the objectivity of statistical knowledge is an oversight of insight. The determinist begins by overlooking the fact that a concrete inference from classical laws supposes an insight that mediates between the abstract law and the concrete situation; and once that oversight occurs there is precluded a discovery of the difference between systematic processes and coincidental aggregates.[84]

Conclusion

Reading Nancy Cartwright's work leaves one impressed by both her capacity for fine-grained analysis and her ingenious ability to bring into synthesis methods from diverse disciplines, including physics and economic theory. She is skilled in working through complex mathematical arguments in

---

[84] *Insight*, pp. 120-1.

quantum theory, but at the same time she never loses sight, and never lets her readers lose sight, of the larger philosophical questions involved. Her openness to learn from the philosophical traditions of the past, notably Aristotelianism, is another praiseworthy quality of her work. It is one I have highlighted in this article as I have attempted to bring her thought into dialogue with that of Lonergan. That she is considered one of the luminaries of philosophy of science in current analytical philosophy is evident from the way her work is used universally by analytical philosophers; it is brought into the discussions of philosophers currently working not only in philosophy of science but also in allied areas such as metaphysics.

Cartwright's fascinating philosophical arguments contrast sharply with so much writing today of a more popular nature on questions pertaining to science, philosophy and religion that one sees receiving wide attention in the media. Even though scientists, eminent in their own sphere, sometimes contribute to this literature it, unfortunately, all too often calls to mind Matthew Arnold's darkling plain 'Where ignorant armies clash by night.'[85] Cartwright's muse is another nineteenth-century British poet, the Jesuit Gerald Manley Hopkins. Hopkins' celebration of the curious, the unique, and particular in the universe provides the credo for Cartwright's metaphysical pluralism. She also believes that this is part and parcel of Hopkins' Scotism which she, therefore, also wishes to endorse. But while I believe myself to be as enthusiastic for Hopkins' poetic vision and genius as Cartwright, I have argued in this article that she would be better served by the twentieth-century Jesuit thinker Bernard Lonergan as a guide to the treasures of medieval philosophy. For Lonergan argues with conviction that what Scotus opens up for us is, in fact, the royal road of naïve realism that leads directly to the kind of Humean and positivistic crude empiricism, the consequences of which for philosophy of science Cartwright finds abhorrent.[86]

While I have suggested that there are important lessons Cartwright might learn from critical realism, my final thought is of how much we owe to Nancy Cartwright's benign influence in current analytical

---

[85] Matthew Arnold, *Dover Beach*.

[86] Two examples from among many in Lonergan's writing are, Lonergan, *Verbum*, p. 39, n. 126; *Insight*, pp. 396-7.

philosophy. Her work has served to enlighten many as to the fact that, after four hundred years of the accelerated development of modern science, we still cannot do without metaphysics, nor can we do without some form of Aristotelianism.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 91-100, 2013

Superveniencia y habilitación

David Oyler
Universidad de Toronto

Resumen
La noción de superveniencia es un intento para dar pensamiento en forma general a las relaciones entre cuerpo y mente, cerebro y conciencia o cualquier par de conjuntos de "propiedades" relacionadas en forma general. Hay una lógica seductora a esta noción, de tal manera que aparenta apoyar el "fisicalismo", especialmente como lo formula Chalmers, donde los hechos A fijan los hechos B. Sin embargo, esta seducción se disipa si consideramos la relación entre dos grupos de propiedades holísticamente. Esto se ilustra de dos formas: la primera está en términos de un programa de investigación reductiva ejemplificado por el trabajo de Erich Kandel, la segunda es la visión ontológica del holismo, donde se consideran las relaciones como aquellas que son partes de un todo. Considerada en este contexto la noción se hace trivial y su atractivo descansa en un ruego implícito de la pregunta. Esto se contrasta con otra interpretación holística de la superveniencia, donde las partes del todo hacen posible más operaciones comprehensivas, tales como las neuronas que apoyan el uso de la lengua.
Palabras clave: holismo, superveniencia, habilitar.

Abstract
The notion of supervenience is an attempt to think the relationship between body and mind, brain and consciousness or any two related sets of "properties" in a general way. There is a seductive logic to the notion so that it appears to support physicalism, especially as formulated by Chalmers where one set of facts "fix" another. However this allure dissipates if we consider the relation between the two sets of properties holistically. This is illustrated in two ways. The first is in terms of a program of reductive research exemplified by the work of Erich Kandel. The second is the ontological view of holism where we consider the relations as those of parts to a whole.Considered in this context the notion

becomes trivial and its allure rests on an implicit begging of the question. This is in contrast to another holistic interpretation of supervenience where parts of a whole enable more comprehensive operations, such as neurons supporting the use of language.
Key words: *Holistic, supervenience, enable*

Superveniencia y habilitación

La noción de superveniencia es una idea central de la discusión de la filosofía anglo-americana de las relaciones mente-cuerpo y cerebro-conciencia. La noción de superveniencia es un intento de pensar la relación entre cuerpo y mente, cerebro y consciencia o cualesquiera conjuntos de "propiedades" de manera general. Su formulación clásica es la siguiente: "Las propiedades-B supervienen a las propiedades-A cuando no es el caso que dos situaciones posibles son idénticas en cuanto a las propiedades-A, pero difieren en sus propiedades-B".[1]

Por ejemplo, si la consciencia en cuanto que propiedad-B superviene los estados neuronales en cuanto que propiedades-A, entonces, cualquier conjunto de estados neuronales que sean exactamente iguales estarán asociados a dos estados de consciencia exactamente iguales. Esto se ha discutido comúnmente en términos de niveles de descripción. Si se es un no-reduccionista, entonces, las diferencias descriptivas indican las diferencias ontológicas para que la realidad pueda estar compuesta, por ejemplo, de niveles de organización. Si se es reduccionista, entonces, todas las propiedades-B supervinientes realmente sólo son propiedades-A y esto se mostrará a medida que la ciencia se desarrolle.

Muchos autores aceptan que la relación es asimétrica. Es decir, las mismas propiedades-B pueden supervenir diferentes propiedades-A. Por ejemplo, dos casas pueden tener las mismas dimensiones, disposiciones, diseño de interior, etcétera, pero pudieron haber sido construidas utilizando diferentes tipos de clavos. Ejemplos menos triviales de esto darían

---

[1] David Chalmers, "Supervenience"", en Mark A. Bedau y Paul Humphreys (eds.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge: MITPress, 2008,pág. 412 [todas las traducciones al español de las citas de esta obra son nuestras].

evidencia para el funcionalismo en el cual la naturaleza puede lograr los mismos fines utilizando diferentes medios. O que ambos podamos tener las mismas intuiciones (*insights*) acerca del círculo, aunque nuestras imágenes mentales difieran.

Hay una lógica seductiva en la noción pues aparece apoyar un fisicalismo, tal y como está formulado por Chalmers, a saber, donde los hechos A fijan los hechos B. No obstante, esta atracción se disipa si consideramos la relación entre los dos tipos de propiedades de manera holística. Lo ilustraré a continuación desde dos direcciones. La primera es en términos de un programa de investigación reductiva ejemplificada por el trabajo de Erich Kandel. La segunda es la visión ontológica del holismo, en la cual consideramos esta relación como aquella entre las partes y el todo. Considerada en este contexto, la noción se vuelve trivial y su atracción se reduce a un preguntar implícito.

Erich Kandel es un premio Nobel de biología que estudia la base neuronal de la memoria. Él se dio cuenta de que en el momento en el que se adentró en la ciencia natural el acercamiento necesitaba ser reduccionista, es decir, a nivel neuronal, para determinar su papel en la memoria. En mucho de su trabajo estudió el sistema neural de un caracol, en el cual sus colegas y él pudieron trazar enteramente un mapa de la red neuronal que controlaba la retracción de las agallas cuando éstas eran tocadas o cuando otro estímulo potencialmente peligroso, tal como un *shock* a la cola del caracol, le ocurría. Descubrieron que la sensibilización, es decir, el aumento de la fuerza y la frecuencia de la respuesta, era el resultado de un aumento en el número de sinapsis de las neuronas involucradas. Así mismo, descubrieron subsecuentemente los procesos bioquímicos que subyacían al desarrollo de nuevas sinapsis, así como los que fortalecían las sinapsis actuales.

Aunque su investigación fue caracterizada como reduccionista, ya que refería a la neurona, se llevaba a cabo en el contexto del comportamiento animal. Kandel dice: "Así, combinando el análisis conductual primero con la ciencia neuronal, y después con la biología molecular, pudimos, colectivamente, sentar las bases de una biología molecular de procesos mentales elementales". Debe notarse que la biología molecular también se había involucrado, pero se utilizaba dentro del contexto de la comprensión de la célula, la neurona, que a su vez llevó a la comprensión de la retención del comportamiento modificado.

Si vemos este ejemplo en la terminología de nuestra anterior definición de superveniencia, podríamos decir que el comportamiento del caracol de retraer las agallas superviene a la red neuronal y que la red neuronal superviene los procesos moleculares biológicos. Ahora tenemos algo que se acerca a la teoría de la jerarquía, la cual resulta ser el contexto en el cual se llevan a cabo la mayoría de las discusiones de la superveniencia. No obstante, existe una diferencia. En cuanto que organización jerarquizada, la célula sería la organización de procesos moleculares biológicos y el comportamiento del organismo sería la organización o coordinación de células. Pero la noción de superveniencia deja abierta la posibilidad de que aquello que está en un nivel más alto en la teoría de la jerarquía esté, de hecho, en un nivel inferior.

El argumento contrario a esta posibilidad, vista en términos de la teoría de la jerarquía, es que la relación se da de organizador a organizado, de manera que los procesos moleculares están organizados por la célula y las células están organizadas por el organismo completo. Por supuesto hay mucha más complejidad en el organismo como tal, pero nuestro ejemplo simple de tres niveles funciona por mor del argumento. Una primera consideración es que las propiedades-B son una organización de las propiedades-A. Esta terminología es un poco extraña, puesto que la noción de propiedad es ambigua. Un ejemplo más concreto es que la célula es un todo que contiene en sí organizaciones de elementos bioquímicos que constituyen los procesos dentro de la célula misma. Los elementos bioquímicos fijarían los procesos sólo si pudieran ser combinados exclusivamente de la manera particular en la que se encuentran en un determinado momento. No obstante, están abiertos a ser organizados dentro de diferentes tipos de procesos. Esto indica que el proceso, en cuanto que ordenado, "fija" el rol o la función de los elementos bioquímicos, y no que los elementos bioquímicos, en cuanto que un agregado, "fijan" el proceso ordenado.

Otra manera de presentar esto es que los elementos bioquímicos son equiparables en términos de los procesos de los cuales pueden formar parte. Por ejemplo, así como la mano humana puede usarse para un sin fin de tareas, y en la acción humana el mismo medio puede utilizarse con diferentes fines, la serotonina desempeña papeles distintos. Funciona como un trasmisor neuronal, pero también regula los movimientos intestinales.

Otro contra-argumento se da en términos del orden de conocimiento que es análogo al orden ontológico. Hay propiedades que son estudiadas

exclusivamente por una sola ciencia y las ciencias pueden ser vistas como puntos de vista sucesivamente más elevados. Entonces, la física puede explicar ciertos aspectos de ser humano, pero no todos. Lo mismo sucede con las otras ciencias. Ellas están ordenadas potencialmente como puntos de vista más elevados puesto que necesitamos de la física para entender la química, y a la química para entender las ciencias humanas, y así sucesivamente. Mientras que podemos considerar a las ciencias, cuando son completamente explicativas, como conjuntos de puntos de vista ordenados, no podemos asumir que el orden ontológico sea el mismo que el orden de conocimiento. En particular, el orden ontológico no es una serie de niveles de complejidad. Concretamente, el organismo es un todo y existe un sentido en el cual él es su propio "nivel" de complejidad. No obstante, el argumento no se sostiene contra aquello a lo que se le llama reducción teórica, a saber, que la física o la física y la química, ultimadamente, explicarán todo.

La discusión alcanza un mayor nivel de claridad si transitamosde una terminología de las propiedades a una de las relaciones. Como dijimos, la noción de propiedades es ambigua. Ellas pueden ser meramente nominales, descriptivas, relacionales o explicativas. Si re-estructuramos la definición de superveniencia en este modo quedaría: las relaciones-B supervienen a las relaciones-A cuando no es el caso que dos situaciones posibles son idénticas en cuanto a las relaciones-A, pero difieren en sus relaciones-B.

La primera relación clave aquí es la relación de las relaciones-B con las relaciones-A. La segunda es el significado de la identidad de las relaciones-A. Si las relaciones-B integran, organizan o relacionan las relaciones-A, entonces, las relaciones-A permanecen tal cual y existe una diferencia entre las relaciones-B y las relaciones-A, en la cual las relaciones-B son las interrelaciones de relaciones-A.

Veamos cómo funciona esta formulación con la definición de Chalmers de la superveniencia natural y lógica. Él dice: "En general, cuando las propiedades-B supervienen lógicamente las propiedades-A, podemos decir que los hechos-A implican los hechos-B, donde un hecho implica otro si es imposible lógicamente que se sostenga el primero sin el segundo".[2]

---

[2] *Ibid*., p. 414.

Esto significa que las relaciones-A implican las relaciones-B. Pero si las relaciones-A son equiparables, entonces, admiten la posibilidad de diferentes tipos de relaciones. La única manera en que esta necesidad lógica se puede sostener es que de alguna manera las relaciones-B sean inmanentes en la descripción de las relaciones-A. Esto es exactamente lo que sucede con la descripción de Chalmers. Dice:

> Cuando fijamos los hechos físicos acerca del mundo —incluyendo los datos de la distribución de todas y cada una de las partículas en el tiempo y en el espacio— en efecto, también estaríamos fijando la forma macroscópica de todos los objetos en el mundo, la manera de moverse y de funcionar, la manera en que interactúan físicamente [...] Podríamos imaginarnos que un súper-ser hipotético —por decir algo, el demonio de Laplace, quien conoce la ubicación de cada partícula en el universo— podría "descartar" [*read off*] todos los datos biológicos, una vez obtenidos los datos micro-físicos [...] Dada toda esa información, tendría toda la información necesaria para determinar cuáles sistemas están vivos, cuáles sistemas pertenecen a la misma especie, etc. Mientras posea todos los conceptos biológicos y tenga una especificación completa de los datos micro-físicos, ninguna otra información es relevante.[3]

Por supuesto que si supiéramos todo acerca de cada entidad en el universo, incluyendo cómo están interrelacionadas unas con otras, entonces, conoceríamos las relaciones-B y las relaciones-A, pero eso no significaría que las relaciones-A implican a las relaciones-B. En este ejemplo, el demonio de Laplace aún debe determinar cuáles relaciones-A están integradas en qué tipo de relaciones-B. Así pues, esta definición de superveniencia menta la pregunta. La organización de las relaciones-A se asume.

Su noción de superveniencia natural sufre el mismo destino. Dice Chalmers:

> La variedad más débil de superveniencia surge cuando dos conjuntos de propiedades están sistemática y perfectamente *correlacionados* en el mundo natural. Por ejemplo, la presión ejercida por un mol de gas depende sistemáticamente de su temperatura y su volumen, de acuerdo con la ley pV=KT, donde K es una constante.[4]

---

[3] *Id.*

[4] *Id.*

> [...] es empíricamente imposible que dos moles distintos de un gas tengan la misma temperatura y volumen, pero presión diferente. Se sigue que la presión de un mol de un gas, en cierto sentido, superviene su temperatura y volumen.[5]

Un primer error aquí es que la relación es estadística y no hay una correlación perfecta entre presión, volumen y temperatura. Esto pone al argumento en un contexto ideal, pero no en uno empírico. Segundo, también se sigue de este ejemplo que la temperatura superviene la presión, el volumen y la constante K. La constante K también superviene las otras y así sucesivamente. En este ejemplo, la superveniencia es poco menos que una relación de A a B donde ninguna puede supervenir a la otra. De ahí asume que las relaciones entre las relaciones físicas y biológicas tienen la misma estructura de leyes que les permite a los datos físicos implicar los biológicos, siempre y cuando se conozcan las leyes que los gobiernan. De esta manera importa efectivamente la necesidad a la naturaleza a través de su acercamiento lógico, pero lo hace sólo planteando la pregunta y abstrayéndose de los datos de hecho (*matters of fact*).

Estas nociones de superveniencia no son ni lógica ni factualmente válidas. Entonces, ¿cómo podemos entender las relaciones entre el cerebro y la conciencia? Sólo he encontrado un uso de Lonergan del término "superveniencia". Él la utiliza de la manera común como "se sigue de" o "asegura" cuando dice que "el *insight* [es] el acto superviniente del entendimiento". Un *insight* original es la emergencia de "algo nuevo" y depende de los procesos neuronales que permiten la imaginación, puesto que se tienen *insights* de imágenes. Hay una transformación imaginativa y neuronal concomitante que "fija" el *insight* y lo convierte en un componente permanente de nuestra vida mental. Aún no se sabe lo que de hecho ocurre en el cerebro, pero no parece arriesgado pensar que ocurren transformaciones neurológicas.

Podemos decir que el significado superviene al habla y el habla superviene a las oraciones y las oraciones supervienen a sus correlativos imaginarios, ya sean orales o de signos escritos. Si seguimos a Saussure, entonces, lo que permite que un signo sea un signo es la diferencia. Hay una especie de arbitrariedad en los signos que les permite ser referentes.

---

[5] *Ibíd.*pp. 414-415.

El signo tiene elementos tanto materiales como formales. Para Saussure, éstos no pueden separarse en concreto. El elemento material es el sonido o el trazo. El sonido como tal no es habla. Para que sea habla, el sonido debe significar algo y no puede hacerlo si no refiere a ideas o a conceptos. Al entender el significado del sonido distinguimos las palabras, las oraciones, etcétera. Él distingue conceptualmente los elementos materiales y formales distinguiendo en el signo el significado del significante. El significante es el habla, la escritura o cualquier otro elemento semiótico como los íconos y los gestos. En el caso del habla y la escritura, los significantes funcionan mediante el contraste o la diferencia. Si fueran puramente diferenciados serían inmotivados. Es decir, no hay razón para escoger un sonido o secuencia por encima de otra para expresar un concepto. En este sentido, los significantes son convencionales. Si los significantes no fueran arbitrarios de raíz, entonces, el significado sería importado y los significantes no serían portadores "puros" de significado (los significantes, en cuanto que motivados, contribuyen al fácil uso y entendimiento del lenguaje. Por ejemplo, la declinación de verbos regulares tiene una raíz que permanece en todos los tiempos).

Sabemos que hay áreas neuronales que son instrumentales para la adquisición y uso del lenguaje. El daño a esas áreas resulta en la pérdida de varias capacidades lingüísticas. Dada la arbitrariedad o diferencia de signos podemos entender aquellas áreas equiparables con respecto a los idiomas que podemos aprender. Cualquier ser humano saludable criado en una comunidad lingüística puede aprender el idioma de esa comunidad. Estas áreas no determinan qué idioma se aprende; más bien *habilitan* el aprendizaje de cualquier lenguaje natural. Quisiera sugerir que se debe entender la noción de superveniencia cuando se utiliza para entender la relación entre las operaciones conscientes del cerebro en términos de la habilitación, en cuanto que el cerebro habilita operaciones conscientes.

Hay una analogía entre el papel que juega la tecnología y el papel que juega el cerebro en el comportamiento humano. La tecnología habilita diferentes tipos de comportamiento, pero no los determina enteramente. Del mismo modo, permite que se logren diferentes fines, pero no determina cuáles son estos fines. Tanto la tecnología como el cerebro juegan papeles subsidiarios en el desempeño humano. Ambos condicionan la estructura del desempeño al habilitar los diferentes tipos de desempeño. Esta noción

es compatible con el programa de investigación reduccionista de Kandel que combinaba "el análisis etológico primero con la ciencia neuronal y después con la biología molecular", por lo que deberíamos comenzar con un entendimiento básico de las propiedades-B y, a través de la investigación, entender cómo están habilitadas por las propiedades-A.

A modo de conclusión, quisiera reiterar el punto final considerando el siguiente esquema de un programa de investigación de Christof Koch, quien se asoció con Francis Crick para hacer investigación neurológica:

> Francis y yo queremos explicar todos los aspectos de la perspectiva de primera persona de la consciencia, su interconexión y la dinámica de la coalición de neuronas en términos de la actividad de células nerviosas específicas. Esto es un poco como jugar un ajedrez en tercera dimensión: debes estar al pendiente al mismo tiempo de la fenomenología de la consciencia, el comportamiento del organismo, y los eventos neuronales subyacentes. No va a ser fácil, pero ninguna tarea que valga la pena lo es.[6]

El reconocimiento del requisito de estar al pendiente de tres áreas distintas indica que las tres están interrelacionadas. Si es el caso, entonces, ninguna puede ser explicada en términos de una sola. Más bien, todas deben ser entendidas en relación la una con la otra, ya que en algunos casos los procesos en un área están habilitando los procesos de otra.

[6] Christof Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*, Englewood: Roberts and Co., 2004, p. 314.

Bibliografía

Chalmers, David. “Supervenience” en *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science* Editado por Mark A. Bedau y Paul Humphreys. Cambridge, Mass: MIT Press, 2008.

Koch, Christof. *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach.* Englewood, CO: Roberts and Co., 2004.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 101-122, 2013

Neurociencia, conciencia, libertad y Lonergan[1]

Patrick H. Byrne
Departamento de Filosofía
BostonCollege

Resumen

Este ensayo intenta explicar algunas de las contribuciones de Bernard Lonergan sobre los tópicos más debatidos de la libertad humana versus la determinación del comportamiento humano mediante el funcionamiento neurofisiológico. En contra de la pretensión de que los científicos conocen ahora cómo el cerebro y sus bases genéticas causan las actividades conscientes, Lonergan ofrece un criterio que distingue entre los logros verificados (o al menos los verificables) de la investigación científica y lo que podríamos llamar "opiniones extra-científicas". Estas últimas han establecido muchas correlaciones entre procesos neurales y actividades conscientes; pero estos hallazgos no soportan pretensiones excesivas de que tales correspondencias expliquen completamente la actividad consciente. Este artículo examina el argumento de Lonergan de que hay "integraciones superiores" de lo que, visto desde un punto de vista inferior, son agregados de eventos estadísticamente asistemáticos. Entonces, se intenta mostrar cómo este argumento puede ser aplicado a las relaciones entre un largo número de eventos neurales y las configuraciones más organizadas de actividades conscientes, incluyendo los actos de elección libre. El artículo concluye con un esbozo de algunos puntos de ulterior investigación abiertos por esta aproximación.

Palabras clave: neurociencia, conciencia, reduccionismo, libertad, integraciones superiores.

Abstract

This essay endeavors to explain some of Bernard Lonergan's contributions to the much debated topic of human freedom versus *the determination of human behavior by neurophysiological functioning. Against the claim*

[1] Traducción de Ricardo García y Andrés Marquina.

that scientists now know how the brain and its genetic basis causes conscious activities, Lonergan offers criteria that distinguish between the verified (or at least verifiable) achievements of scientific research, and what he referred to as "extra-scientific opinions." The former have established many correlations between neural processes and conscious activities; but these findings do not support the excessive claims that such correspondences completely explain conscious activities. This article examines Lonergan's argument that there can be "higher integrations" of what seem from a lower viewpoint to be statistically non-systematic collections of events. It then attempts to show how this argument can be applied to the relationship between the extremely large number of neuron events and the more organized patterns of conscious activities, including acts of free choice. The article concludes with a sketch of some of the further research opened up by this approach.
KeyWords: *neuroscience, consciousness, reductionism, freedom, higher integrations*

I. El desafío a la libertad y la conciencia de la neurociencia

Este intenta explicar algunas de las contribuciones de Bernard Lonergan sobre los tópicos más debatidos de la libertad humana versus la determinación del comportamiento humano mediante el funcionamiento neurofisiológico. El alcance de sus reflexiones sobre la libertad resulta bastante extenso. A lo largo de su carrera, estuvo preocupado por la libertad humana. Al final de su vida, se dedicó a estudiar los problemas económicos, de tal forma que "los economistas pudieran pensar sobre los fundamentos de la libertad y reconocer la relevancia de la moralidad".[2] Por otro lado, a la edad de treinta años, Lonergan inició el proyecto que duraría toda su vida: elaborar una filosofía de la historia, indispensable "si las fuerzas políticas y económicas han de ser sometidas a las reglas de la razón"[3] y, por lo tanto, a una verdadera libertad de elección humana. Su tesis doctoral

---

[2] Bernard Lonergan, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, Frederick G. Lawrence, Patrick H. Byrne y Charles C. Hefling, Jr. (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1992, pp. 105-106.

[3] Bernard Lonergan, "*PantônAnakephalaiôsis* [The Restoration of All Things]", *Method: Journal of Lonergan Studies* 9 (1991), p. 156.

fue sobre la gracia y la libertad en Tomás de Aquino.[4] Ahí buscó la solución de Santo Tomás al dilema de que, si Dios actúa sobre las almas humanas por medio de la gracia, ¿acaso no violaría esto la verdadera libertad de elección humana?

Aunque los profesores y estudiantes de algunos colegios y universidades de afiliación religiosa todavía se dedican a debates muy inteligentes sobre la predestinación de Dios y el libre albedrío humano, estas preocupaciones han sido reemplazadas en la mayoría de los otros campus por un tipo diferente de preocupación. La cuestión se ha convertido en si el desarrollo de las ciencias modernas ha eliminado la libertad humana en algún sentido significativo. Por un lado, parece que los progresos de la biología evolutiva y genética, así como los de la neurociencia, han superado ampliamente los ámbitos del quehacer humano que se consideraban de forma inequívoca como temas de libre elección. Por otro lado, las influencias del estructuralismo en el estudio del lenguaje, del parentesco, de la filosofía, de la literatura, de la religión, de la cultura, etcétera, parecieron poner en duda la afirmación de que los seres humanos son libres.

Con el fin de preparar el escenario, me gustaría presentar un esbozo de una actitud que prevalece en las ciencias cognitivas de campo sobre la neurofisiología, la conciencia y el libre albedrío. Este boceto simplifica demasiado las posiciones más matizadas de muchos escritores, pero al menos sirve de punto de partida para mis sugerencias en cuanto a cómo el pensamiento de Lonergan podría contribuir al debate.

El boceto es el siguiente: la investigación contemporánea en la genética y la neurociencia está creciendo exponencialmente. Cada día nuevos descubrimientos explican las actividades de la conciencia de animales y humanos. Las áreas del cerebro responsables de la percepción, la memoria, la emoción, la creencia, el control de impulsos, etcétera, están ahora bien identificadas. En realidad, los cambios en las áreas del cerebro que acompañan el crecimiento humano y el desarrollo correlacionado con las diversas actividades de la conciencia cada vez se conocen más. Más aún, el mapeo del genoma humano ahora hace posible

---

[4] Véase Bernard Lonergan, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, en Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 1, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2000. Citado en adelante como *G & F*

entender cómo estas estructuras neurofisiológicas son causados por genes. Por ende, ahora sabemos cómo el cerebro y sus fundamentos genéticos causan la actividad de la conciencia. De hecho, ahora sabemos que la conciencia (incluyendo la conciencia de los actos de libre elección) no es más que un epifenómeno que no desempeña ningún papel significativo en el comportamiento humano. Es decir, acontecimientos externos estimulan las terminaciones nerviosas sensoriales, que después alteran los estados mentales, que a su vez estimulan las vías nerviosas que controlan las células musculares y, por lo tanto, causan las acciones, incluidas las acciones físicas del habla. En el mejor de los casos, la conciencia es como un observador ineficaz en un largo viaje. En el peor de los casos, la conciencia crea la ilusión de que está haciendo algo.

Hoy es difícil encontrar a alguien que diga exactamente esto, aunque autores como Daniel Dennett y Patricia Paul Churchland se aproximan. En particular, se apartan de intuiciones ordinarias del sentido común y de juicios respecto de la conciencia y del albedrío nada más como una mera "psicología popular".

Es evidente que si este bosquejo de las conclusiones de la investigación científica fuera cierto, la libertad humana sería una ilusión y bien podemos renunciar a los debates filosóficos de la misma; los debates serían otros: cómo esta ilusión puede ser posible y cuál es la mejor manera de deshacernos de ella. No obstante, Lonergan nos ha enseñado a distinguir entre los logros verificados (o al menos verificables) de la investigación científica, por un lado, y lo que él denomina "opinión extra-científica",[5] por el otro. Para el primer caso, no tenía más que elogios. Consideró a la comprensión científica y a la explicación verificada como elevadas tanto por el avance intelectual como por su contribución en la lucha contra lo que él llamó "obscurantismo." Por otro lado, las opiniones extra-científicas abundan e invaden las observaciones de los científicos, de los filósofos y del público culto. Estas opiniones extra-científicas transgreden las

---

[5] Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1999, p.424. [Hay traducción al español: *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Francisco Quijano (trad.), México-Salamanca: Universidad Iberoamericana-Sígueme, 1999, p.474]. En lo sucesivo, las referencias a *Insight* aparecen entre paréntesis en el texto principal [En esta traducción, se toma la paginación de la edición en castellano].

limitaciones metodológicas propias de la ciencia y se pronuncian sobre todo tipo de temas que están más allá del alcance de esos métodos.

En cuanto al boceto que acabo de presentar, me gustaría resaltar la distinción entre las correlaciones y las explicaciones reduccionistas. Es decir, los investigadores en genética y ciencias cognitivas han logrado sin duda grandes avances en la identificación genética, la neurofisiológica y las estructuras cerebrales y actividades que se correlacionan con la actividad de la conciencia. Sin embargo, para afirmar además que estas actividades de la conciencia también son íntegramente idénticas y se explican —por completo y sin dejar residuos— en términos de estas actividades neurofisiológicas es necesario ir más allá de los descubrimientos científicos y los avances. Una cosa es identificar las correspondencias; otra muy distinta es afirmar dogmáticamente que tales correspondencias explican por completo todos los datos y responden todas las preguntas adicionales pertinentes.

La idea de Lonergan de la opinión extra-científica es una noción heurística, es decir, es una cosa que metodológicamente vale la pena tener en cuenta cuando uno lee afirmaciones sobre lo que la genética y la neurociencia han alcanzado. Aun así, tiene que ser aplicada a cada una de las afirmaciones caso por caso y eso no es lo que intento hacer en este ensayo. En cambio, lo que espero hacer es mostrar cómo los elementos de los escritos de Lonergan contienen otra heurística muy valiosa para abordar esta problemática, a saber, la noción heurística de "integraciones superiores de otra forma de multiplicidades simultáneas". Voy a tratar de mostrar cómo esta idea podría permitirnos mantener una autonomía de actividades de la conciencia (incluyendo elecciones libres) sin dejar de reconocer los logros de la neurociencia, en especial las correlaciones descubiertas y verificadas de actividades neurofisiológicas y actividades de la conciencia.

En su obra *Insight*, Lonergan aborda brevemente el contexto general de la libertad humana y el mundo de las ciencias naturales. Lo que dice es muy prometedor pero, creo, sigue necesitando de un gran desarrollo. Concluyo este ensayo con algunas reflexiones sobre cómo podría continuar el desarrollo sobre este tema. Pero en primer lugar, en la siguiente sección, voy a ofrecer una visión general de cómo Lonergan entendió los residuos estadísticos, integraciones superiores, y su importancia para la interconexión

entre los estudios neurocientíficos y el estudio de los datos de la conciencia. En la sección final presentaré un breve resumen de algunos de los trabajos que quedan por hacer.

II. Libertad, conciencia y neurofisiología en *Insight*

En *Insight*, Lonergan aborda explícitamente la libertad en una larga sección de su capítulo sobre "La posibilidad de la ética".[6] Su principal preocupación es aclarar la naturaleza de la libertad para centrarse en los problemas de la libertad y para subrayar la "clase especial de contingencia" (*Insight*, p. 642), característica de la libertad humana.[7] La mayor parte de esta sección está dedicada a las discusiones sobre ideas prácticas, la reflexión práctica, decidir y actuar, pero Lonergan lo hace principalmente para sostener que ninguna de estas actividades determina completamente o provoca actos de decisión. La elección humana (es decir, la decisión) es esencial y radicalmente libre. Ni las experiencias previas ni las ideas sobre un posible curso de acción ni la reflexión práctica ni los juicios requieren una elección. Así como Lonergan expresó en sus primeros estudios sobre la gracia y la libertad en Aquino, las experiencias previas, los *insights* y los juicios pueden proporcionar una "especificación" del contenido de un acto de la voluntad (la elección), pero no pueden determinar el "ejercicio" de ese acto de voluntad.[8] Un poco más tarde, en su *Verbum*, se refirió a este único carácter del acto de la voluntad de la siguiente manera: "¿Qué confiere o contribuye [...] la voluntad movida por Dios? Actúa. Es voluntad".[9] Es decir, la disposición, la elección humana, es radicalmente movimiento de sí (*self-moving*).[10]

---

6 Titulado "La Noción de Libertad". *Insight*, 631-642 [701-713].

7 Estoy en deuda con Kenneth R. Melchin por aclararme este punto. Véase, por ejemplo, su "Ethics in *Insight*", *Lonergan Workshop* 8 (1990), pp. 135-147.Véase también Bernard Lonergan, *Understanding and Being*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 5, Elizabeth A. Morelliy Mark D. Morelli (eds.), revisado por Frederick E. Crowe, Toronto: University of Toronto Press, 1990, pp. 227-228. Citado en adelante como *U & B.*

8 *G & F*, p. 96.

9 Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*,vol. 2, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1997, p. 147.

10 *G & F*, p. 97.

> La discusión de Lonergan de los antecedentes de los actos libres de decidir incluye breves observaciones sobre "la importancia de los residuos estadísticos". Lo importante, dice Lonergan, es que el canon de residuos estadísticos "excluye el determinismo de lo superior por lo inferior", los que "hacen mucho más fácil disponer de argumentos contra la posibilidad de la libertad, y estrechan el campo en el cual pueden encontrarse los obstáculos a la libertad" (*Insight,* p. 702).

Los impedimentos reales, en el pensamiento de Lonergan, se encuentran en el ámbito de la parcialidad, la impotencia moral y el pecado. Es decir, debido a que los actos humanos de elección son radicalmente indeterminados, los seres humanos son "esencialmente libres". Sin embargo, debido a que no somos atentos, inteligentes, razonables, responsables y amorosos en momentos anteriores de la vida, la propia voluntad habitual llega a corromperse y distorsionarse. Por lo tanto, mientras que permanece esencialmente libre, la "libertad efectiva" habitual disminuye severamente (*Insight*, pp. 714-718, 722-729).

Sin embargo, en el pensamiento contemporáneo, ahora más que nunca, las hipótesis sobre el determinismo neurofisiológico plantean serias dificultades. Por consiguiente, las declaraciones de Lonergan sobre cómo los residuos estadísticos "excluyen el determinismo" son muy seductoras. Su idea de los residuos estadísticos es bastante general y se aplica a muchos niveles de la conciencia. Los residuos estadísticos se encuentran en colecciones aleatorias de sensaciones aún no inteligentemente integradas, en colecciones aleatorias de *insights* aún no integradas en perspectivas superiores, en reflexiones aleatorias que aún no se han unido en una comprensión del incondicionado virtual y así sucesivamente. Pero sus palabras son especialmente relevantes para el tema que nos ocupa: los residuos estadísticos que se encuentran en los niveles inferiores, preconscientes, de la física, la química y la neurofisiología orgánica, por un lado, y su relación con los actos de la conciencia.

El término "residuos estadísticos" es la forma que Lonergan utiliza para referirse a las dimensiones de los datos empíricos que desafían explicaciones obtenidas exclusivamente a través del empleo de métodos heurísticos clásicos. Estos aspectos de los datos empíricos, afirma Lonergan, serán residuos —abandonados— incluso después de haber agotado todos los recursos posibles para explicar los datos a través de

métodos clásicos. Los residuos estadísticos de los datos resistirán todo esfuerzo de ser explicados mediante la combinación de las correlaciones clásicas dentro de unificaciones sistemáticas ingeniosas. Por lo tanto, estos residuos de los datos requieren una mayor aplicación de métodos estadísticos.

Con base en una aguda observación de que todas las leyes clásicas son inherentemente condicionales e indeterminadas, Lonergan sostiene que debe dejarse un espacio para la posibilidad de este tipo de residuos. Las leyes clásicas siempre requieren algunos *insights* adicionales en datos que especifican los parámetros y las condiciones límite con el fin de ser aplicados concretamente a esos datos. Esto se debe a que las propias leyes clásicas son inherentemente silenciosas sobre las condiciones de sus aplicaciones. Tienen que esperar a la especificación externa de estas condiciones.

El genio de Lonergan radica en reconocer que por esta misma razón nada excluye la posibilidad de que las condiciones empíricas formen una "serie divergente" que se adentra en el pasado (*Insight*, pp. 136-139). Es decir, cada una de la condiciones de un acontecimiento tiene su propio conjunto de actos condicionados que se remontan en el tiempo y se extienden en el espacio. Cada acontecimiento en estos conjuntos anteriores, a su vez, también tiene su propio conjunto de condiciones anteriores y así sucesivamente en una serie divergente siempre en expansión. No hay necesidad de que una serie tan divergente tenga una agradable, limpia, sistematización. Si no existe tal orden sistemático de esta serie divergente, entonces, esta amplia gama de acontecimientos y condiciones constituirá residuos estadísticos que requerirán investigaciones estadísticas adecuadas.

Esto implica la posibilidad de un indeterminismo que es inherente en el universo, un indeterminismo que es, sin embargo, compatible con las leyes clásicas. Debido a que las correlaciones científicas clásicas (o leyes) son condicionales, fundamentan implicaciones de la forma: "Si A y B llegan a estar en la misma región del espacio y el tiempo, entonces, C se produce debido a la ley L". Pero L de ninguna manera determina que A y B entrarán en la conjunción en el espacio y el tiempo que se requiere para que C se produzca. Por ejemplo, las polillas navegan en la noche orientándose perpendicularmente con respecto a los rayos de luz. Esto funciona bien en el medio ambiente natural, ya que una vez que los rayos de luz de la luna y las estrellas alcanzan la tierra son casi exactamente

paralelos entre sí. Así las polillas normalmente navegan en paralelo a la superficie de la tierra. Sin embargo, si la polilla se acerca a una llama o una bombilla, se encuentra con una fuente, cuyos rayos de luz no son paralelos, pero también irradian. La misma ley que permitió a una polilla navegar en paralelo a la superficie de la tierra ahora determina que la polilla va a volar en una trayectoria circular, ya que en cada punto a lo largo de un círculo, la tangente es perpendicular al radio. No hay nada en la "Ley de la navegación de la polilla" que requiera la existencia de fuentes radiales de luz o que requiera que las polillas entren en proximidad con esas fuentes. *Si* se producen tales conjunciones, entonces, la ley trae consigo esta nueva trayectoria de vuelo circular. Pero ninguna ley determina que deben ocurrir estas conjunciones (este es el tipo de cosa que se llama "necesidad hipotética" en los escritos de Aristóteles y Tomás de Aquino). Así pues, la condicionalidad de las leyes clásicas, además de la posibilidad de conjuntos coincidentes de acontecimientos, implica un cierto tipo de indeterminismo en el universo natural.[11]

Que existan tales aspectos residuales de los datos empíricos implica, al menos, que algunas colecciones de acontecimientos no pueden "ser determinados de forma sistemática" (*Insight*, p. 701) y, por lo tanto, no todos pueden ser predichos con certeza. Lonergan llama a estas colecciones de acontecimientos "multiplicidades simultaneas". El uso de esta frase combina dos sentidos del término "simultaneo". Tales colecciones de acontecimientos son simultáneas en el sentido de que coinciden, es decir, que todos ellos caen juntos dentro de alguna región acotada del espacio durante el mismo lapso de tiempo; pero también son simultáneos en el sentido de la coincidencia, es decir, no hay una sola razón común para que todos ellos estén juntos en esa región del espacio y ese lapso de tiempo. No existe una unificación sistemática de la secuencia temporal o la distribución espacial de estos sucesos.

O para ser más precisos, no hay unificación inteligible común de la recopilación de acontecimientos, *siempre y cuando uno permanezca confinado* a un cierto nivel explicativo particular. Por lo tanto, las colecciones de los acontecimientos que tendrían que ser una simple coincidencia, siempre y cuando uno se limite exclusivamente a las leyes

---

[11] Ver Patrick H. Byrne, "Relativity and Indeterminism", *Foundations of Physics* 11 (1981), pp. 913-932.

de la física, pueden llegar a ser sistemáticamente unificadas en virtud de las leyes de la química. Con mayor razón, las colecciones de acontecimientos meramente coincidentes a nivel neurofisiológico pueden llegar a ser sistemáticamente unificadas a nivel psíquico (en los humanos, éste sería el primer nivel, o nivel experimental de la conciencia.)

Así, la importancia de los residuos estadísticos y las multiplicidades simultáneas es, en primer lugar, negativo, a saber: carecen de la unificación sistemática en algún nivel inferior. Pero también hay un significado positivo más profundo de los residuos estadísticos: como no están unificadas en el nivel inferior, tienen el potencial de convertirse en las condiciones para las "integraciones superiores" (Insight, p. 701). El argumento de Lonergan para esta afirmación es compacto y técnico, como es necesario a la luz de los aspectos técnicos de la investigación neurocientífica actual:

> Supongamos que ocurre un agregado de eventos E_{ij}, que es meramente coincidente cuando es considerado a la luz de las leyes de las cosas C_i y de todos sus posibles esquemas de recurrencia R_i. Entonces, si el agregado de eventos E_{ij} ocurre regularmente, es necesario avanzar al punto de vista superior de algún género de cosas C_j, con conjugados F_i y F_j, y con esquemas de recurrencia R_j. El punto de vista inferior es insuficiente, pues tiene que considerar como meramente coincidente lo que de hecho es regular. El punto de vista superior se justifica, pues los conjugados F_j y los esquemas R_j constituyen un sistema superior, que hace regular lo que de otra suerte sería tan sólo coincidente.
> [...]Y la introducción de la ciencia autónoma superior no interfiere en la autonomía de la inferior; pues la ciencia superior sólo entra en el campo de la inferior en tanto hace sistemático en el nivel inferior lo que de otra suerte sería tan sólo coincidente (*Insight*, p. 317).

Volvamos por un momento de la discusión muy técnica, general y heurística de Lonergan a un ejemplo un poco más concreto de la neurofisiología. El cerebro humano promedio se compone de alrededor de 100 mil millones de neuronas (o células nerviosas). Sin embargo, es más concreto pensar en el cerebro no como un conjunto de órganos —las células nerviosas— sino como una colección de acontecimientos —los impulsos nerviosos—. Los impulsos nerviosos son esencialmente ondas de potenciales electromagnéticos que varían en formas complicadas y corren a lo largo de las vías de nuestras células nerviosas. La mayoría de las células nerviosas son capaces de

mil impulsos eléctricos por segundo. No todas las células nerviosas disparan tan frecuentemente y las estimaciones de la frecuencia con la que disparan en promedio varían ampliamente. Sin embargo, un promedio de alrededor de cien impulsos por segundo por célula se utiliza con frecuencia en la literatura. Esto quiere decir que hay algo así como 10 billones de impulsos nerviosos por segundo en el cerebro adulto activo.

Esto significa que hay una vasta colección de impulsos nerviosos que forman una multiplicidad simultánea dentro de los límites espaciales de nuestros cráneos durante un lapso de tiempo (por ejemplo, un segundo). Pero esta colección de impulsos nerviosos también es una coincidencia en el sentido más importante. Al inicio, relativamente pocos de estos impulsos nerviosos tienen alguna conexión común inteligible con los otros; poco a poco, por supuesto, los impulsos a través de las sinapsis de las células nerviosas forjan vínculos para que los impulsos previamente desconectados se combinen y formen secuencias que se repitan. Dichas secuencias crecen en longitud y complejidad de acuerdo con las leyes del desarrollo neurofisiológico. Se convierten en esquemas cada vez más intrincados y complejos de acontecimientos mientras el cerebro se desarrolla a través de las etapas fetal, infantil, adolescente y adulta.

Sin embargo, mientras que los patrones de impulsos previamente desconectados no se integren en cadenas largas de esquemas recurrentes, la colección completa de los impulsos nunca llega a organizarse plenamente en un solo sistema unificado neurofisiológico. Lo que originalmente era una gran multiplicidad simultánea de impulsos aislados se transforma gradualmente en una variedad menos amplia de multiplicidad simultánea de esquemas de impulsos. A pesar de que las integraciones de los impulsos nerviosos se expandan, estas integraciones todavía no están incorporadas completamente una con la otra. Se estima que cada neurona está conectada por canales con desde mil hasta con diez mil otras neuronas. Si utilizamos la estimación de gama alta, entonces, cada impulso nervioso individual se integra en una cadena (o esquema de recurrencia) de diez mil impulsos por medio de estas conexiones neuronales.[12] Si es así, esto aún dejaría unos mil millones de esquemas de impulsos desconectados, que ocurriendo dentro de nuestros

[12] Estas cifras son extraídos de una variedad de fuentes web. Estoy muy agradecido con Matthew Daley por investigar esta información para mí.

cráneos cada segundo. Esto es análogo a lo que Lonergan llama el "desplazamiento de los simultáneos" al siguiente nivel: la acumulación de los impulsos aislados simultáneos se transforma en un único y más pequeño agregado de esquemas de impulsos simultáneos.

Por lo tanto, el cerebro humano siempre puede ser descrito como una enorme colección de esquemas de impulsos simultáneos neurales. Debido a que esta colección carece de la integración sistemática completa a nivel de la neurofisiología, la integración por un nivel psíquico genéricamente autónomo superior es posible. Como Lonergan dice, las "leyes del estímulo psíquico y la respuesta psíquica [...]tornan sistemáticos a los agregados de eventos neurales" (Insight, p. 326).

Esta afirmación general puede ser más específica, puesto que diferentes tipos de impulsos neurales establecen las condiciones para la aparición de diferentes tipos de actos psíquicos y patrones. Lonergan apunta que: "La multiplicidad subyacente próxima del desarrollo psíquico consiste en los eventos y procesos del sistema nervioso [...] Lo que puede llamarse el movimiento lateral es una diferenciación creciente de los eventos psíquicos en correspondencia con los nervios particulares aferentes y eferentes" (Insight, pp. 549-550)

En otras palabras, la percepción humana se hace más capaz de discriminar diferencias sutiles dentro de un campo de percepción; esto se lleva a cabo mediante el establecimiento de conexiones entre los nervios aferentes y eferentes apropiadamente correspondientes. Lonergan ofrece el ejemplo: "Así como una imagen esquemática conveniente especifica y conduce a un acto de intelección correspondiente, asimismo los patrones de cambio en el nervio óptico y el cerebro especifican y conducen a los actos de ver correspondientes" (Insight, p. 242). En otras palabras, la gente tiene que desarrollar capacidades para reconocer ciertos patrones. Un claro ejemplo de esto viene en el aprendizaje de un idioma que tiene un alfabeto o sistema de ideogramas diferente del que se aprende en la infancia. Inicialmente, las figuras escritas de la nueva lengua son extrañas y, si alguien inserta una figura ficticia, el neófito no sería capaz de reconocerlo como fuera de lugar. Pero poco a poco la gente aprende a reconocer las figuras que sí encajan, a asociarlas con los fonemas y a distinguir los miembros falsos de los miembros genuinos de las figuras de la lengua escrita.

Por poner otro ejemplo: cuando se produce un cierto conjunto de los impulsos nerviosos, esto permite la aparición del acto psíquico de escuchar el sonido de un do central. Sin embargo, no se debe asumir que esta correspondencia es algo simple, una correspondencia del tipo un-nervio-impulsa-a-un-acto-psíquico, como creían los primeros positivistas y empiristas de los datos los sentidos. El do central se reconoce no simplemente por sí mismo, sino por medio de sus relaciones sonoras con otros sonidos. Las investigaciones realizadas tanto por psicólogos de la Gestalt y neurocientíficos más recientes revelan la complejidad de las estructuras de acontecimientos neurales que fundamentan las estructuras de la percepción. La mayor parte de la investigación de la neurociencia de hoy consiste en el mapeo de las áreas del cerebro que se activan durante ciertos actos psíquicos: áreas de la memoria, la visión, la emoción, el lenguaje, el control de impulsos, etcétera. Los investigadores han descubierto que algunos patrones de los actos psíquicos corresponden a regiones muy limitadas del cerebro en los niños, pero poco a poco más numerosas y diversas regiones se involucran en esas actividades de la conciencia conforme los cerebros maduran en la edad adulta. Como si se anticipara a los resultados de esta investigación, Lonergan escribió:

> Lo que puede llamarse el movimiento vertical es un perfeccionamiento creciente en la percepción integrada y en la respuesta adecuada y coordinada [...] El movimiento vertical tiene su límite establecido
> (1) por el conjunto operativamente significativo de combinaciones de diferentes terminaciones nerviosas, y
> (2) por la existencia de centros nerviosos superiores en los cuales tales combinaciones pueden ser integradas o coordinadas (*Insight*, p. 550)

La implicación más importante de los comentarios de Lonergan aquí es que la relación entre determinados tipos de impulsos nerviosos y los actos particulares de la conciencia es de una correspondencia, no de una reducción. Los actos psíquicos de la conciencia son cualitativa y explicativamente distintos de los acontecimientos neurales. Los acontecimientos neurales pueden ser fuente de datos medidos a través de lecturas de electroencefalografías (EEG), imágenes por resonancia magnética funcionales (IRMf) y tomografías (PET), etcétera. Estos son los datos que se comprenden por medio de la investigación neurocientífica. Pero hay un campo más legítimo y claro de datos, los datos

de la conciencia. Éstos son los datos sobre las experiencias de percibir, recordar, imaginar, investigar, sentir, comprender, reflexionar, juzgar, decidir, etcétera. Estos datos también merecen atención y tienen el derecho legítimo de ser comprendidos por sí mismos, en el perceptible nivel autónomo de la psique. Estos datos de la conciencia no se explican completamente en el nivel de la neurofisiología.

Más aún, los actos de conciencia conectan esquemas de impulsos dentro de nuevos tipos de unidades. Varios esquemas de impulsos, que de otra manera están desconectados, se pueden reunir en la unidad de un acto perceptivo. Por ejemplo, Jean Piaget rastreó cómo los bebés conectan gradualmente las sensaciones visuales, orales, y prensiles en "esquemas" que constituyen la percepción unificada del niño de un objeto en el espacio.[13]

Además, así como el conjunto de mil millones de esquemas de impulsos carece de una única y unificada integración sistemática, así también estos conjuntos de actos psíquicos y los patrones mismos no tienen por qué ser todos sistemáticamente unificados. Al igual que hay un desplazamiento de la simultaneidadde una extensa colección de impulsos neurales a una única reducida colección de secuencias de impulsos, así también existe un desplazamiento más a fondo de esta vasta colección de secuencias de impulsos a una multiplicidad simultánea algo más limitada de actos psíquicos y patrones. Este hecho de cierto grado de aleatoriedad dentro de nuestro campo de percepciones, recuerdos y la imaginación es la base de nuestra creatividad intelectual. Esto significa que conexiones intelectuales superiores pueden emerger de la variedad de imágenes, que aparentemente estarían desconectadas al azar.

Pero Lonergan no se limita a afirmar que la simultaneidad, agregada, no sistematizada de los impulsos neurales *posibilita* integraciones conscientes superiores. Él va más allá, afirmando que intrínseca a la colección de simultaneidad de acontecimientos neurales, hay una *disposición* inteligible y positiva *hacia* una integración superior en el nivel psíquico. Él escribe: "Estos eventos neurales ocurren dentro de un sistema nervioso ya constituido, el cual no tendría función en buena medida, si el sistema psíquico superior no existiera para informarlo "(*Insight*, p. 326). Lleva esto tan lejos que dice que los impulsos neurales

---

[13] Jean Piaget y Barbel Inhelder, *The Child's Conception of Space*, F. J. Langdon y J. L. Lunzer (trads.), Nueva York: W. W. Norton & Company, Inc., 1967, pp. 5-12.

tienen "exigencias para" o establecen "demandas" para la representación consciente. "En el ser humano, como en el animal, se presentan las exigencias de los materiales subyacentes, y la configuración de la experiencia tiene que satisfacer estas exigencias garantizándoles una representación psíquica y una integración consciente" (*Insight*, p.239). Estas exigencias para la representación consciente tampoco están limitadas por fuertes deseos, como el hambre, el dolor, el miedo o el deseo sexual. También hay una orientación intrínseca hacia la representación consciente constitutiva de los impulsos neurales que corresponden a la visión, la audición, la memoria, etcétera. Algunas de estas exigencias se pueden suprimir de forma indefinida y con facilidad. Otras son "dominantes" (*Insight*, p.248) y pueden ser diferidas sólo si uno ha desarrollado prácticas sofisticadas de auto-disciplina. Estas exigencias constituyen una "direccionalidad ascendente, pero indeterminada" de los impulsos neurales pre-conscientes hacia la conciencia y es parte de lo que Lonergan quiso decir cuando estableció que la finalidad es intrínseca al universo natural en su conjunto y para cada una de sus partes.

Sin embargo, incluso las demandas neurales más imperiosas no requieren de la ocurrencia de un acto psíquico particular de la conciencia. En última instancia, la propia psique es quien determina tanto el si es el caso, así como cuándo y cómo se seleccionan las demandas neurales para la representación en la conciencia psíquica.

> Sería un error, empero, suponer que tales demandas son incondicionales. La percepción ocurre en función [...] también del interés, la anticipación y la actividad. Además de las demandas de los procesos neurales, tenemos la configuración de la experiencia en la cual las demandas de éstos son satisfechas; y puesto que los elementos que irrumpen en la consciencia vienen conformados por un patrón, debió ejercerse alguna selección y algún ordenamiento preconscientes [...] Por tanto, puesto que las demandas de los patrones y procesos neurales están sujetas a control y selección, conviene llamarlas funciones de demanda. Exigen alguna representación psíquica y alguna integración consciente, mas sus requerimientos específicos pueden ser satisfechos de varias maneras diferentes (*Insight*, p.242-243)
>
> Por ejemplo, la iniciativa puede ser orgánica, pues el organismo es un dinamismo orientado de manera ascendente, que busca *ser* con más

> plenitud, que reclama su integración superior al convocar imágenes psíquicas y sentimientos [...] la sensibilidad del ser humano no sólo refleja e integra su base biológica, sino también ella es de por sí una entidad, un valor, el hecho de vivir y desarrollarse (*Insight*, p.553, énfasis añadido).

Los actos reales de percepción, por lo tanto, presuponen más que las ocurrencias de secuencias de impulsos neurales. Presuponen también las operaciones de las preocupaciones, intereses, anticipaciones. Éstos operan a un nivel más alto que el de las funciones neurofisiológicas —un nivel que Lonergan denomina lo "psíquico"—. Claramente, este ejercicio de selección y disposición pre-representacional sólo es posible porque la colección total de esquemas de impulsos neurales no forma más que un agregado simultáneo.

Por lo tanto, los actos conscientes —y de hecho las series y los patrones recurrentes de actos conscientes— surgen cuando los acontecimientos y programas apropiados neurofisiológicos están ocurriendo. Estos actos neurales y esquemas de condiciones no determinan por completo los actos psíquicos. Los patrones psíquicos de la experiencia están determinados por los intereses, preocupaciones u orientaciones atentos que son verdaderamente autónomos en el plano psíquico. El mismo patrón experimental selecciona a partir de un gran agregado de simultaneidades esos impulsos neurales cuyos actos psíquicos correspondientes serán incorporados en el patrón de la experiencia. El modelo vivencial selecciona las condiciones que dan lugar a sus propias representaciones psíquicas.

Ahora bien, podría parecer que Lonergan está introduciendo un tipo radical de vitalismo metafísico, panpsiquismo o *élan vital* al afirmar que el nivel psíquico selecciona y no está totalmente determinado por el nivel neurofisiológico. Se podría objetar que está desafiando los principios de la causalidad natural y presenta una causalidad descendente que no se encuentra en ningún otro lugar en los ámbitos estudiados por la física, la química o la biología. Pero esto no es realmente el caso. Tomemos por ejemplo el funcionamiento bioquímico de una célula. Supongamos que una molécula invade una célula, una molécula que es incompatible con el funcionamiento normal de la célula. ¿Esta molécula causalmente determina qué ocurre con la célula? En cierto sentido sí, pero en otro sentido, no. La respuesta, por supuesto, depende del tipo de célula y el tipo de molécula. Si la molécula es extremadamente tóxica para los ciclos de vida de este

tipo de célula, a continuación, la química tóxica toma el control y destruye la célula. Sin embargo, más comúnmente —especialmente en las células de los organismos complejos— la respuesta de la célula es alterar sus propios esquemas de repetición con el fin de descomponer o expulsar la molécula y eliminar su nocividad. La célula responde a la molécula selectivamente eliminándola de su funcionamiento futuro, al igual que la psique excluye selectivamente un gran número de impulsos neurales cuya representación puede interrumpir la orientación de su patrón de experiencia. Lo hace mediante la reorganización de los esquemas de las reacciones químicas que habían sido los ritmos de su funcionamiento biológico previo a la invasión. Por consiguiente, la célula tiene un cierto tipo de autonomía biológica con respecto a por lo menos ciertos conjuntos de acontecimientos químicos. En principio, esto no es diferente de la clase de autonomía de la cual goza la psique con respecto a las muchas opciones puestas a disposición por sus fundamentos neurofisiológicos.

Lonergan utiliza la expresión "grados de libertad" para hablar de este fenómeno general y muy natural, que no es en absoluto limitado sólo a las relaciones entre lo neural y los niveles psíquicos:

> Un primer grado de libertad aparece en la vasta diversidad de compuestos químicos, en los cuales los agregados de agregados ya conformados hacen que las limitaciones subatómicas sean indirectas. Un segundo grado de libertad aparece en la planta multicelular [...] agregado determinado por sus propias leyes de desarrollo y crecimiento. Un tercer grado de libertad aparece en el animal, en el cual el segundo grado es aprovechado para proporcionar los materiales del sistema superior de la consciencia biológica. Con otras palabras, puesto que la estructura multicelular es un agregado de agregados de agregados de agregados controlado de manera inmanente, se da la posibilidad de un sistema nervioso orgánico que guarda correspondencia con un sistema psíquico todavía más elevado. Por tanto, si bien los elementos químicos aparecen dominados por las multiplicidades a las cuales sistematizan, una estructura multicelular está dominada por una idea que se despliega en el proceso de crecimiento, y esta idea puede estar a su vez subordinada a la idea superior del estímulo consciente y la respuesta consciente (*Insight*, p.326).

La expresión "grado de libertad" no es original de Lonergan. Él la toma prestada de la ciencia de la termodinámica. Sin embargo, en sentido estricto, especialmente para Lonergan, "grados de libertad" no es más que una

metáfora. Depende de una especie de analogía con la libertad en el sentido propio: la libertad radical de la elección humana. Algo análogo a la libertad se extiende por la disminución de grados, por así decirlo, a ámbitos inferiores. Podemos encontrar en diferentes niveles tales como el nivel de representación consciente algo parecido a —pero no completamente igual a— la autonomía plenamente humana y la libre elección.

El ejercicio del grado psíquico de la libertad surge de las "leyes de la representación psíquica y la respuesta psíquica". Ahora bien, en animales no inteligentes, este grado de libertad está, por así decirlo, pre-programado (*hard-wired*):

> Ahora bien, en los animales, esta subordinación puede alcanzar un alto grado de complejidad, que asegura enormes diferenciaciones de respuesta a las diferencias matizadas de los estímulos. Sin embargo, esta complejidad, lejos de ser una adquisición optativa, parece ser más bien una disposición natural, y deja al animal una capacidad relativamente estrecha de aprender nuevas rutinas y de dominar destrezas no instintivas (*Insight*, p.241).

No obstante, en los seres humanos todavía hay grados mayores de libertad que emergen —la inteligencia, luego reflexividad, luego deliberación, y finalmente la libre elección radical—; todos pueden guiar la selección de los acontecimientos neurales de la psique para que estén representados en los patrones experimentales. En otras palabras, los niveles superiores de conciencia pueden suministrar las preocupaciones, intereses y anticipaciones al nivel de los patrones "psíquicos" o de experiencia, sin violar las leyes de conexiones psíquicas. Esto implica que, en relación a los animales, en los seres humanos también se necesitaría tener un mayor agregado de patrones simultáneos desconectados de impulsos neurales con el fin de proporcionar un depósito mucho mayor de condiciones a seleccionar para la representación experimental y las integraciones inteligentes, razonables, responsables y amorosas.

> En cambio, los movimientos corporales del ser humano están, por decir lo así, [213] desvinculados inicialmente de los factores impulsivos, sensibles y emotivos que los dirigen y desencadenan; y la plasticidad y la indeterminación iniciales sirven de fundamento a la variedad posterior [...] pero las correlaciones infinitas y complejas que se hallan implicadas

> entre lo psíquico y lo neural han llegado a ser automáticas y espontáneas en una lengua que sabemos hablar (*Insight*, p.241-242)

Este desprendimiento inicial es especialmente notable en los niños pequeños que, puede decirse, tienen la capacidad *par excellence* de asociar libremente. Pero a medida que van adquiriendo conocimientos, y estos conocimientos se ensamblan para formar lo que Piaget llama esquemas operacionales motor-sensoriales, concretos y formales, la inteligencia moldea cada vez más los esquemas psíquicos para sus propios fines. La inteligencia con ello, indirecta pero poderosamente, se hace cargo de las funciones que seleccionan cuáles los elementos neurofisiológicos vendrán a la conciencia psíquica y cuáles seguirán siendo relegados al inconsciente. Así mismo, como los niños maduran, el tercer nivel de conciencia de la reflexividad factual y, más tarde, el cuarto nivel del valor de la deliberación y la elección también moldean los niveles de conciencia más bajos y, por lo tanto, la función de la admisión a la conciencia de los diversos elementos neurofisiológicos. Sólo puede decirse que la libertad actúa en el sentido plenamente humano, nometafórico, cuando está en el nivel más alto. Cuando ese nivel surge, el sujeto existencial es quien determina cuáles impulsos neurales entrarán en la conciencia de la experiencia y cuáles no. Son los sujetos libres y plenos, y no los fundamentos neurales, quienes se hacen cargo de cómo viven sus vidas.

III. Algunas reflexiones finales

(1) En mi opinión, Lonergan ha dado un buen argumento a favor de la autonomía de la conciencia vivencial con relación al nivel de la neurofisiología, así como de la autonomía, a un nivel más profundo y radical, de la propia libertad humana verdadera. Lo hizo al mismo tiempo dejando lugar a que se aceptaran cuales quiera que fuesen los resultados verificados de la neurociencia en los contextos adecuados. Los hechos y patrones de conciencia experimental se correlacionan con, pero no están completamente determinados por, los agregados inferiores simultáneos de impulsos neurales. El patrón de la experiencia psíquica simplemente selecciona de entre los muchos esquemas de impulsos en el cerebro y el

sistema nervioso y admite para sus patrones conscientes las representaciones psíquicas (vivenciales) que corresponden a esos impulsos seleccionados. La clave para el logro de Lonergan es su análisis de los residuos estadísticos, agregados simultáneos, y la secuencia ascendente de distintos géneros explicativos e integraciones superiores (316 a 319). Espero que en los apartados anteriores haya logrado hacer comprensibles los sorprendentes argumentos que sostienen su postura.

(2) Sin embargo, una cosa es decir que la heurística general de Lonergan deja abierta la autonomía vivencial y la libertad radical humana. Otra cosa es llevar a cabo el gran programa de investigación que está implícito en su heurística.

Es decir, lo que queda por realizar es la investigación en los distintos niveles y ramas de una muy compleja y difícil investigación empírica, guiados por la sofisticada heurística de Lonergan. Esta investigación adicional incluiría:

(a) La identificación de los esquemas de impulsos neurales exactos que corresponden a los diferentes tipos de actos psíquicos. Los primeros avances en este tipo de investigación procedían de estudios de las personas con lesiones cerebrales, especialmente los sufridos durante la Segunda Guerra Mundial. Las lesiones en áreas específicas del cerebro se correlacionan con diversos déficits específicos en la percepción, la memoria, las emociones, el procesamiento cognitivo, etcétera. A partir de estos estudios, las áreas dañadas del cerebro fueron designadas como los sitios de las actividades de la conciencia que ahora se perdieron.

En la actualidad, los neurólogos estudian principalmente procesos neurofisiológicos humanos activos tomando nota de las variaciones en el flujo sanguíneo de diferentes áreas del cerebro. Así, sabiendo cuándo los sujetos comienzan a participar en ciertos tipos de actividades de la conciencia, los científicos identifican las áreas del cerebro que apoyan esas actividades por el aumento del flujo sanguíneo a esas áreas. Esto es una investigación impresionante y agobiante. Sin embargo, aún queda un largo camino desde la identificación de los patrones exactos de los impulsos eléctricos que se producen realmente en esas áreas durante las actividades de la conciencia. Las tomografías PET ahora están comenzando a contribuir a esta investigación. Se necesitan estudios mucho más sofisticados y detallados.

(b) Estos estudios más detallados que llenarían las correlaciones entre diversos actos experimentales y sistemas de impulsos neurales se vuelven aún más difíciles por el hecho de que los actos psíquicos individuales siempre se producen en los patrones psíquicos. Es decir, escuchar la nota do, o una sensación de estrés, o tratar de bloquear el impulso de un anuncio en nuestros ojos, son actos que se producen siempre en el contexto de los patrones de otros actos psíquicos. Tanto los actos como sus patrones suelen también tener impulsos neurales específicos subyacentes. Por lo tanto, clasificar todo esto rodeado de actos y patrones siempre cambiantes será una tarea enorme.

(3) Estas correlaciones detalladas de los patrones de actos conscientes y patrones de impulsos neurales deben establecerse con el fin de responder a la pregunta de los sesenta y cuatro mil dólares: ¿existen realmente las regularidades en los impulsos neurales que *sólo* pueden explicarse invocando el género autónomo y superior de leyes psíquicas de atención, estímulo, respuesta y de asociación? ¿Realmente hay evidencia de que las leyes clásicas y los conjugados explicativos del nivel psíquico más elevado sí hacen sistemáticamente lo que de otro modo sería una simple coincidencia en el nivel inferior de los impulsos neurales? Estoy seguro de que hasta el momento no se ha establecido apodícticamente que estas regularidades sean completamente explicadas exclusivamente por las disposiciones de nivel inferior de la neurofisiología, principalmente porque no se ha tratado de hacer de acuerdo con los estrictos requisitos que Lonergan ha establecido. Pero la ausencia de pruebas de lo contrario no es una verificación empírica de que haya leyes psíquicas verdaderamente independientes y procesos que constituyen las integraciones superiores de impulsos nerviosos inferiores. Este es un gran programa de investigación que aún no se ha llevado a cabo.

(4) Por último, como parte de la investigación anterior que queda por realizar, no hay necesidad de hacer frente a lo que yo llamaría el "problema de arriba hacia abajo". En mi opinión, Lonergan ha resuelto el problema de abajo hacia arriba. Quiero decir que él ha argumentado fuertemente a favor de la autonomía del nivel de conciencia psíquica o de la experiencia, al menos cuando se trata de actividades tales como la percepción, la

memoria y la imaginación. Debido a que el conjunto de los impulsos neurales es a la vez casual y vasto, no hay ningún problema en que la psique seleccione entre los impulsos dispares, admitiendo a la conciencia entre sus representaciones correlacionadas, y organizándolos de acuerdo a sus propios intereses.

Sin embargo, cuando se trata de respuestas corporales (incluyendo el uso de movimientos corporales para comunicarse a través del habla, la escritura, la expresión facial y la postura corporal) que se derivan de secuencias de actos experimentales (es decir, psíquicos) de la conciencia, se requiere más. Por ejemplo, si veo una luz destellar por el rabillo del ojo y vuelvo la cabeza hacia ella, ¿son acaso los impulsos de los nervios que estimulan los músculos de mi cuello directa y exclusivamente el resultado de los impulsos nerviosos visuales? ¿O es acaso que mi conciencia ha seleccionado e integrado al final de eseflujo un conjunto de impulsos de los nervios que estimulan los músculos y que ya están operando en mi sistema nervioso? ¿O quizás el flujo de los actos de la conciencia ha producido nuevos impulsos nerviosos? Y si es el caso, entonces, ¿cómo lo ha hecho?

La última alternativa parece favorecida por los experimentos bien establecidos de la "bio-retroalimentación". Estos experimentos muestran que los sujetos pueden alterar conscientemente sus propios patrones de impulsos nerviosos. En los patrones eléctricos seleccionados en el cerebro se da la representación visual (por ejemplo, en forma de ondas en una pantalla de visualización) y los sujetos aprenden a modificar sus patrones de impulsos con el fin de alterar las representaciones visuales mostradas. Cómo ha de entenderse esto a la luz de la heurística de Lonergan es un reto para la investigación futura. Él mismo hizo alusión a la investigación que sería necesaria para poder responder a estas preguntas en su comentario sobre "los factores impulsivos, sensibles y emotivos que los dirigen y desencadenan" los movimientos del cuerpo (*Insight*, p.241). Pero en realidad hacer esta investigación es una tarea para el futuro.

Éstas son algunas de las principales preguntas que se abren por los escritos de Lonergan sobre este tema. En mi opinión, su trabajo tiene un enorme potencial para elevar y transformar todo el campo de la ciencia cognitiva y los debates sobre las relaciones entre la ciencia neurofisiológica y la conciencia.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 123-150, 2013

Fledgling functional foundations for the biology of the adult pigeon

Terrance Quinn
Department of Mathematical Sciences
Middle Tennessee State University

Resumen
El libro *Insight* muestra que Bernard Lonergan logró una maestría poco común, así como una heurística de las ciencias, del desarrollo humano, la metafísica y la probabilidad emergente. Si nos fijamos en el segundo párrafo de la página 489 del Insight (último párrafo de la p.545 de la edición en español) encontraremos una heurística precisa y de gran densidad: "El estudio de un organismo comienza ....". Eventualmente se necesitarán otros textos de soporte para ayudar a los estudiantes y a otros lectores hasta alcanzar el modo de control de los significados de estar atento a sí mismo al que apuntó Lonergan. Este artículo es una búsqueda preliminar hacia tal tipo de crecimiento fundacional, con énfasis en la biología.
Palabras clave: Especialidad funcional, colaboración, fundamentos, biología, Bernard Lonergan.

Abstract
The book Insight reveals that Bernard Lonergan reached an unusual mastery and reaching heuristics of the sciences, human development, metaphysics and emergent probability. In particular, if we look to the second paragraph of p. 489 of Insight, we find a precise and densely expressed heuristics: "Study of an organism begins ...". Eventually, ranges of supporting texts will be needed to help students and other readers climb, in self-attentive mode, to control of meaning pointed to by Lonergan. This article is a preliminary searching toward that kind of foundational growth, with a focus in biology.
Key words: *Functional specialization, Collaboration, Foundations, Biology, Bernard Lonergan.*

Part I - Anatomy of anatomy

1. Preliminaries

Have you ever been captured in wonder by the flight of a pigeon? In this paper I invite your wonder (and self-attention to the experience of that wonder) about the pigeon, and in particular, about flight. My intended reader has made some progress into a "basic position"[1], even if that progress be only descriptive assent, together with, perhaps, hope-enriched consent to the effort of follow-up development. It will also help to have at least nominal familiarity with some of the results of contemporary biology. Although, if this is not the case, then this paper may be used as a guide for readings and background. I hope that you will be open to the possible value of continued foundational development - personally and in the community. I hope that you also are open to the possibility that scientific understanding of biological things of this universe is relevant to metaphysics; and that the aim of metaphysics includes having something to say about, not just any universe, but this real universe. Whatever one's position about the meaning of "real universe", it is difficult to deny that the real universe includes not only biological things that biologists investigate, but also biologists and their efforts to investigate biological things.

As many Lonergan Studies readers will be aware, the dense doctrinal expression that is the book *Insight*[2] reveals that Bernard Lonergan already had an unusual mastery and reaching heuristics of the sciences, human development, metaphysics and emergent probability. In particular, if we look to the second paragraph of p. 489 of *Insight*, we find a precise but densely expressed heuristics: "Study of an organism begins...". As a community, though, we do not yet have a representative subgroup that is either *in position* to read this paragraph or who has reached the kind of further "come about" so briefly described by Lonergan on p. 537 of *Insight*. Eventually, ranges of supporting texts across entire undergraduate curricula will be needed to help readers climb toward being able to read *Insight.* In the meantime, this article

---

1 "basic position": This is described briefly by Lonergan in his book *Insight: A Study of Human Understanding, Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol. 3 (Toronto: University of Toronto Press, 2000 (1997)), 413.

2 See note 1.

is one small contribution toward that needed prior foundational growth. I could say that this article adds (avian) flesh, to the otherwise amazingly compact paragraph of p. 489 of *Insight*. By the same token, I invite the needed self-attention which for each of us means "self-study of an organism". In other words, this article also is a primer exercise toward a future "generalized empirical method", pointed to in Lonergan's *A Third Collection*, p. 141[3]. Whatever heights Lonergan reached, this kind of development will ground our own future flights, including future (functional) recycling of Lonergan's works, works which express an achievement and vision that remain well beyond community reach so far[4]. I invite us, therefore, to start, fledgling-wise, from where *we* are *now*.

I make an effort in this paper at *descriptive*[5] *foundational* "direct speech". In particular, I draw attention to what I think will be foundationally new. I do not mean new compared to what Lonergan attained, but new relative to either the *acquis* of present day Lonergan Studies, or of others seeking the kind of development described in my previous paragraph. I discuss details of what for me has been a nest of displacement experiences. I also share my thoughts on how those experiences can open the way to corresponding foundational development. A centre piece of my article is the effort to make some progress toward a heuristics for an *adult* pigeon. I draw from known biochemistry and biology. I do this not by way of citing authority, but to invite you to engage in understanding some of the ins and outs of standard results, in order to also self-attend to that experience of understanding. In that sense, the paper also is an *invitation* to do at least some biology, but especially in order to see what (or who) we can lift from that experience. It's true, the chemistry and biology can be challenging. You may well find that you need to know more of both. To meet that need may take some months, or longer - as it has for me. But, if you are so inclined, I am confident that, as I have, you also will find such an effort both interesting and tremendously fruitful.[6]

---

[3] Bernard Lonergan, *A Third Collection*: Papers by Bernard JF Lonergan, SJ (New York: Paulist Press, 1985), 141.

[4] For completeness, I note that Lonergan's reach also included theology, economics and eventually a heuristic solution to the problem of *cosmopolis*, the solution of which he called "functional specialization".

[5] See also the last paragraph of Section 13.

[6] I say more about the 'basic' value of science in Sections 13 and 14.

I divide the paper as follows: In Parts I, II, and III, I invite the reader through increasingly challenging displacement experiences ("conversion experiences"). I keep the main body of the paper centered on the problem of understanding the *adult* pigeon. Restricting to the *adult* pigeon temporarily[7] allows me to avoid foundational questions of *development* (of, for example, the development from the unformed fleshy "squab" to the highly capable adult pigeon). In Part IV, I include reflection on experience gained in Parts I, II and III. I call Section13 a "communiqué", because it is merely a few comments I have given, rather than any kind of effort toward adequate C(56) functional communication, from functional foundations to functional doctrines[8]. In the final Section 14, I look beyond the biological sciences, and use the present article as a basis for pointing to what I see as future foundational development.

2. What is this *thing* we "name" *pigeon*?[9]

From a continuum of sensible experience - in basic position, all curiously "within" –there can be a special kind of inner *lift* of our own, arcing up-and-into a poise of "What is *it*?" But, you reading and me writing, we also have language. We have a "name": in English, *pigeon.* All of this together, we rise toa holistic dynamic that is a naming-unity-identity-whole-wonder-poise: "What is this 'unity-identity-whole' that we *name pigeon*?"

---

7 I will be doing work on *biological development* in a later article. Our progress there will need to include further "un-packing" of the opaque but brilliant Chapter 15 of Lonergan's *Insight*.

8 It is somewhat too soon for us in history.

9 The brevity of this section does not reflect the underlying difficulties. See Section 13, for a few comments on the future challenge of understanding the human dynamics of 'naming'. The fact that being able to *explain* 'naming' is a remote achievement for human science starts to become especially evident after foundational work on the human effort to explain the capacities-to-perform of the bird that (in English) we 'name' *pigeon*. An introduction to the problem of 'naming' can be found in: Philip McShane, *A Brief History of Tongue* (Halifax: Axial Press Inc., 1998), 31-37. See also *Insight*, CWL3, p. 578, where Lonergan speaks of "experiential conjugates, that involve a triple correlation of classified experiences, classified contents of experience, and corresponding names".

3. Anatomy of an *adult* pigeon

In biology, follow-up to the question 'What is it?' has included the study of pigeon *anatomy.* A convenient source is *Laboratory Anatomy of the Pigeon, LAP* [10]. To get experience in anatomy, some such book can help; and if possible, at least some experience in a laboratory (recommended). In *LAP*, the basic anatomy of the (whole) pigeon is "spread out", in nine chapters of annotated dissection experiments, with illustrations and photos. If you explore some such source, you will find that the complexity of the pigeon anatomy is an astonishing wonder to behold.

The chapters of *LAP* are: 1. External Anatomy and Skin; 2. Skeletal System; 3. Musculature; 4. Digestive System; 5. Respiratory System; 6. Circulatory System; 7. Urogenital System; 8. Nervous System; 9. Special Sense Organs. Of course, reading a list is no replacement for doing some anatomy. But, I provide a small selection of topics from *LAP* to give some impression of the broad scope and detailed complexity of even basic pigeon anatomy.

1. External Anatomy: Includes: head, elongated beak, sheath on upper jaw, forelimbs for flight, hind limbs for bipedal terrestrial locomotion and for perching. In more detail: crown, forehead, cere, ..., primary remiges, ..., tarsus, toes. Dorsal view includes: forearm, wrist, hand, propatagium, ..., thigh, tail, ankle, foot {metatarsus, digits}, ... Skin: scales on legs and feet, claws and beak, down feathers, contour feathers, filoplume feathers. Different feather types are found in *tracts* such as capital, spinal, lateral. Various views are given: dorsal view, lateral view, ventral view.
2. Skeletal system: The bones are hollow, contain air spaces, and are often fused together. The arrangement permits strength without weight. There are several pages of details. Figure 18 of *LAP* produces an image for the lateral (dorsal) and medial (ventral) views of the wink skeleton. These include fused carpals, metacarpals, and much more.

---

[10] Robert B. Chiasson, *Laboratory Anatomy of the Pigeon*, 3rd Edition, Dubuque (Iowa): W. C. Brown Pubs., 1984. Later, some of the terminology will eventually need to be revised. For instance, the word 'system' is used in many ways: the "locomotor system", the "digestive system", the "respiratory system", and so on. I'll touch on these issues in Section 8 below.

3. Musculature: A highly complex weave of 175 muscles.
4. Digestive system: Starting with mandibular beak, tongue and oral cavity, this part of the dissection includes: body cavity and all viscera such as heart, liver lobes, intestines, membranes that support viscera, ligaments, and various compartments.
5. Respiratory system: This is a complicated system of various air sacs in the body cavities and air spaces inside many bones. Other parts include: larynx, trachea, syrinx, tempaniform membranes, bronchi, lungs.
6. Circulatory system:
   This includes the heart, with its atria, ventricles, veins, arteries, aortic arch, chambers, cup like flaps fused at their borders with adjacent flaps. Also included are the vast vein works with flow patterns of the whole body that in particular, include an intricate mesh of wing veins called radial, dorsal, ulnar, brachial, auxiliary veins, and several others. Major veins can be found and distinguished throughout the body, connecting to all organs, limbs, tracts.
7. Urogenital System.
8. Nervous System.
9. Special Sense Organs.

Data from our experience in anatomy:

- Through dissection we get presentations and representations, diagrams, photos, extensive, intricate, organized data on parts, tissues, membranes, body fluids, and connectivities between all of these, from many points of view, perspectives. Even the most basic and introductory pigeon anatomy requires more than a hundred pages of increasingly complex presentations and representations.
- Within a “basic position”, we can begin to be somewhat (self-) luminous about the fact that such images are not “out there”, but within consciousness.

Insights from our experience in anatomy:

- Extensive aggregates of nuanced descriptive understandings –of sense experiences, presented or represented parts from many

different perspectives, connectivities. Basic anatomy consists of a vast and indefinitely large aggregate of descriptive insights.

- Descriptive local unity: Even though we have an aggregate of descriptions (of a pigeon and its many dissected parts), through self-attention we find that in any instance, within the field of inspection, all parts, membranes and fluids are descriptively connected within that dissection.
- "Unity-identity-whole": Anatomy is under a controlling grasp of unity. There is our question: "What is *it*"? And the 'it' includes all descriptions, all described parts. It is true that at any one time we only have a few described parts of a pigeon's anatomy within consciousness. But all of the *LAP* results are understood to be about a *whole* pigeon.

4. Cell lines, *adherens*, the extra-cellular matrix and connective tissues of an adult pigeon

In dissection, an investigator uses various instruments. Examples are the hemostat, forceps with serrated teeth, scissors with one blunt tip, scalpel with replaceable blades, probe with blunt tip, and elementary magnification devices. But, other more sophisticated technologies also are used in anatomy, including light microscopes (compound, phase contrast, dark-field), fluorescent microscopes and electron microscopes.

Using available techniques and technologies, presentations and representations reveal fine descriptive differences in tissues and body parts; that there are cells and organelles of cells (such as mitochondria); that there are *adherens* (inter-cellular proteins joining cells); many types of fluids; varieties of extra-cellular matrix in various anatomical locales; and so on. The techniques and technologies of contemporary science allow us to obtain complex and extremely nuanced descriptive differentiation of the whole pigeon and its describable parts. This includes the described components of the brain and neural mesh ["central" (within skull and spinal cord) and "peripheral" (outside of the brain and spinal cord) nervous "systems" (CNS and PNS respectively); and an "Autonomic Nervous System" (ANS), by which basic visceral functions and thermoregulation are auto-regulated].

Summary: Contemporary anatomy of the pigeon involves: inspecting and thinking about the whole pigeon and its many described parts; increasingly vast collections of images, presentations, and representations combined and juxtaposed in various ways: "external" features, organs, anatomical parts, cell lines, organelles such as mitochondria, various types of extra-cellular matrix and *adherens*, all descriptively connected and descriptively differentiated, all held together by aunifying question-poise: "What is *it*?"

Part II - Getting "down" to some chemistry of an adult pigeon

5. The wing muscle tissue of an adult pigeon

Biochemistry today is extensive. One of the now well-known basic results is the tricarboxylic acid cycle (TCA cycle), or Krebs cycle[11]. This section is the beginning of a crab-like[12] crawl into some of that biochemistry. Expressions and diagrams of the TCA cycle are easily available in textbooks, or through online internet search. It was discovered by Krebs in the 1930's, in his experiments on pigeon wing muscle. Behind the discovery of the TCA cycle were questions about how various organic (di- and tri- carboxylic) acids are oxidized by animal tissues. Among other things, the cycle consumes O_2 and one of the waste products is CO_2.

The TCA cycle is written as a sequence of nine reaction equations that circle back to the first equation. Some products of the first equation become reactants for the second, and so on, so that some products of the penultimate reaction equation are reactants for the initial reaction equation, allowing the sequence of reactions to start again – hence, a "cyclic" pattern of oxidations. Part ofcontemporary understanding includes: two ATP (adenosine triphosphate) molecules are produced through each cycle; and that ATP is a *coenzyme* that sometimes is called a "universal energy molecule".

---

[11] Krebs was awarded a 1953 Nobel Prize for his discovery of the cycle.

[12] Conveniently, 'Krebs' is a German word for 'crab'. To encourage us in our own slow struggles, note that in his own words, Krebs' journey also was a "slow" creative crawl, "extended over some five years beginning ... in 1932". See the first paragraph of: H.A. Krebs, The History of the Tricarboxylic Acid Cycle, *Perspectives in Biology and Medicine*, Vol. 14 (1970): 154-170.

Some of the data on the TCA cycle are available through well known experiments with minced fresh pigeon wing muscle suspended in a phosphate saline solution. (This solution is found to not inhibit metabolic activity of fresh muscle tissue.) Through combinations of *in vitro* experiments, each of the reactions of the full TCA cycle can be verified. For the moment, let's look to just one of those reactions. For muscle suspended in solution, one of the reaction equations is:

$$\text{fumarate} + \text{pyruvate} + 2O_2 \rightarrow \text{succinate} + 3CO_2 + H_20$$

Chemical formulas for the acids are: fumarate, $HO_2CCH{=}CHCO_2H$; pyruvate, $CH_3COCOOH$; and succinate, $HOOC\text{-}(CH_2)_2\text{-}COOH$. Experiments reveal that fumarate acts as a catalyst: O_2 uptake increases with an increased supply rate of fumarate, and decreases when the supply rate of fumarate is reduced. Similarly, the production rates of succinate, CO_2 and H_20 depend on the presence or absence of fumarate and pyruvate.

For this equation, what are the actual data and what is the understanding? Of course, one needs to become familiar with the experimental arrangements, and to have the relevant data and insights from bio-chemistry.[13] Assuming some background in chemistry, what does this now mean about the minced fresh muscle tissue? It may help to draw attention to two aspects of the experiment. This chemical reaction equation is verified when (i) the muscle tissue is present (ii) in the non-inhibitory solution. So, we could also write:

When suspended in the non-inhibitory phosphate saline solution,

$$\text{muscle tissue} + \textit{fumarate} + \textit{pyruvate} + 2O_2 \rightarrow \textit{muscle tissue} + \textit{succinate} + 3CO_2 + H_20$$

Does this not mean that the muscle tissue functions chemically? For, *in vitro*, fresh muscle tissue has the capacity to oxidize in the way expressed by the reaction equation. But, the full TCA cycle is not just this one equation. There are eight other chemical reaction equations. These can

[13] This is where the need of having some chemistry starts to become unavoidable. If you don't have a background in basic chemistry, then you may take this as a positive invitation. As I mentioned in Section 1, the effort can be extremely fruitful. Of course, it depends on one's interests. But, without making that effort, talk of "chemical equations", "atoms", "molecules" and "compounds" will, of course, be limited to images, words and names.

be verified in similar ways, using other initial conditions. Tissue samples are prepared in the same way, suspended in the same kind of solution, at appropriate temperatures. But, for the other equations, different reactants are introduced into the solution, yielding different products. So, *in vitro* at least, we find that the minced muscle tissue functions througha"cycle" of intertwined chemical reactions.Evidently, the tissue is "chemically multivalent", in a sense "super-molecular". I use the word "super-molecular" not yet as a technical word, but to draw our attention to a verifiable "multivalent chemicality" of the muscle tissue.[14]

These results are for adult pigeon muscle tissue samples *in vitro*. But, what might these results have to do with a living adult pigeon, *in vivo*, and *in situ*? Can we go on to assert something about TCA cycles of a living pigeon, about what is going on *in vivo* and in *situ*? In what sense might a *living* pigeon be "super-molecular"?

6. The TCA cycle and other chemical talents of a living adult pigeon

Part of our challenge is to make some progress toward a heuristic for holding these results together, for a *living* pigeon, a pigeon *in vivo* and *in situ*. One difference between *in vitro* and *in vivo* results is that *in vitro*, the various TCA intermediates are introduced into the *in vitro* solutions by an investigator. The living bird, though, is doing its own thing without any such interference. What, then, about the TCA intermediates in the *living* bird? Standard biochemistry and biology include the following: (i) that the TCA intermediates are"in" the living pigeon; and (ii) that while net concentrations tend to stabilize, the various TCA intermediates are in flux patterns with relative rates, explained by the TCA cycle.

What could it mean to say "in" the living pigeon? How are (i) and (ii) actually verified? A standard approach for (i) is to submit tissue samples to various sequences of chemical "break-down" processes. Along the way, products obtained are combined with other reactants; and so on, all under the control of chemical understanding. Products obtained are

[14] Muscle tissue is "super-molecular" also in a sense of being "not-merely-chemical". There will be more on this in sections below.

isolated (and often further analyzed by centrifuge, mass spectrometry and/or charge spectrometry for isotopes). What is it that is being verified? These experimental procedures help us verify chemical functions of sequences of chemical reactants and products. In particular, at no stage are components of compounds found to be aggregates "imaginably in" compounds. In other words, in *chemical analysis* of tissue samples we find *chemical properties* of tissue samples and reaction products. And, as it happens, for pigeon muscle tissue samples, sequences of *in vitro* reactions can ultimately produce all of the intermediates of the TCA cycle, verifying that fresh muscle tissue samples complexly share the chemical functionalityof all of the TCA intermediates. Or, as is more commonly said, the TCA intermediates are "in" the tissue samples.

Yet, the biochemistry claim (ii) says more, and sheds light on (i). For the claim is not just that the various TCA intermediates are only found in *in vitro* tissue samples, but that they are "in" the living pigeon, dynamically mutually related according to the TCA cycle of chemical reaction equations. To be sure, the *in vitro* results are compelling. But what is the evidence for the claim when transferred to *in vivo*? A small sampling of known empirical results for the *living* pigeon are as follows: (1) Complementing the fact that *in vitro* reaction rates are all mutually comparable, we also find that *in vivo* rates of CO_2 production and O_2 consumption of the whole pigeon closely compare with mutually comparable combinations of *in vitro* rates. (2) If either or both of oxygen and carbohydrate supplies to the living pigeon are reduced, muscle function begins to fail. (3) If selected TCA intermediates are injected directly into local tissue or bloodstream, muscle activity can be catalyzed, in patterns and rates compatible with TCA *in vitro* results. (4) In some *in vivo* experiments, initial conditions for glucose and oxygen supplies to selected muscles can be accurately controlled; and levels subsequently match TCA *in vitro* results. (5) Blood plasma can be extracted from a living pigeon at time intervals of 1 second, 2 seconds, ..., 6 seconds, and so on -- that is, at time intervals comparable to TCA cycle *in vitro* rates. In all cases, we find *in vivo* muscle activity patterns, flux rates in glucose and oxygen levels, concentrations and flux patterns of TCA intermediates present in blood plasma in conformity with estimates based on the TCA cycle *in vitro*.

But, the puzzle continues. For, in a living pigeon, the TCA cycle is understood to be "chemically downstream" from another (non-cyclic) chemical sequence called *glycolysis* - i.e., some products of *glycolysis* are reactants for the TCA cycle. Note that the expression "chemical pathways" is used when such chemical sequences and connectivities are known - such as the *TCA cycle* or the *glycolysis pathway*. And there are many[15] more chemical pathways that are known to function in cells and throughout the anatomy of a living pigeon. Oxygen is said to be carried to cell sites for the TCA metabolic cycle. A "binding" of oxygen is said to take place in the lungs, across what are *described* in anatomy as membranes of small balloon-like structures called *alveoli*, attached to the branches of the bronchial passages. Oxygen is then said to "bind" to a protein that is said to be "in" red blood cells. A special form of hemoglobin produced in this way is *oxyhemoglobin*, found to be formed during physiological respiration when oxygen "binds" to the *heme* component of the hemoglobin protein component in red blood cells. Oxygen is then transported to cell sites so that it may then also function in the oxygen dependent TCA cycle. In another direction, carbon dioxide produced by the TCA cycle binds to de-oxygenated hemoglobin (which is then called *carbinohemoglobin*) so that it can be transported back to the lungs for "removal" from the organism, by being "released" into the environment.

Just like for the TCA intermediates, in standard biochemistry and biology it is said that the hemoglobin protein is "in" red blood cells, blood cells which in turn are said to be "in" the bloodstream. But, again, just as we enquired into whether or not TCA intermediates are "in" cells *per se*, here too we can ask: Are hemoglobin protein molecules "in" red blood cells, and are blood cells entities "in" the bloodstream? Here I refer to experiments from the field, which are not unlike experiments for the TCA cycle *in vitro* and *in vivo*. That is, the experimental results are chemical (sometimes including spectral analysis to help identify chemical products that have been crystallized). In other words, the proteins are said to be "in" red blood cells in so far as the red blood cells *in vitro* chemically function appropriately, or can be chemically "broken down" to yield products or crystallizations of products of chemical reactions that are secondary, tertiary, and so on, and

[15] At present, there are more than 500 known chemical reaction pathways in a typical pigeon cell. Although, "almost all pathways lead to the TCA cycle".

that chemically function appropriately. What about *in vivo*? The bloodstream is a fluidic part of the whole pigeon anatomy. Among other things, O_2 uptake and CO_2 release ratios can be determined. Now, though, the chemical experiments involve the living pigeon. In both cases then, whether *in vitro* or *in vivo*, experiments reveal not hemoglobin "in", but hemoglobin-chemical-*function* "of". *In vitro*, we find chemical function of *in vitro* samples; while *in vivo*, we find chemical functionings of a living pigeon.

What does all of this tell us about the living pigeon? Evidently, the living pigeon has a vast range of chemical abilities, chemical capacities-to-perform, or *chemical talents*. And in particular, a pigeon is "oxygen-capable" in this "hemoglobin-way". Note, in particular, that there is no verifiable evidence of imaginable "binding" or "gluing" or "attaching" of "oxygen to hemoglobin in red blood cells". Instead, what we verify is that the living pigeon has a variable *hemoglobin-chemical-function-capacity*, a capacity to "chemically bind" O_2 from the environment. And the pigeon's capacity to "release CO_2" into the environment is another related hemoglobin-chemical-function-capacity.

We could go on to explore many chemical subtleties of oxygen binding and carbon dioxide release, or review some of themany dynamic chemical pathways that function throughout the pigeon anatomy[16]. There is a staggeringly vast multitude of chemically-verifiable, chemical-function-capacities. A *living* pigeon is an extraordinarily chemically capable entity, a "bird of many (chemical) talents"!

Part III - Assembling our heuristic of an adult pigeon

7. The *super-chemical* pigeon.

As we begin to see from Section 6, in a big way the living pigeon is a unity-identity-whole that is *chemically-multi-talented. In vivo*, there are vast multitudes of chemically-verifiable chemical-functions chemically-

[16] For some context, see: Lewis Stevens, *Avian Biochemistry and Molecular Biology*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1996. Part I is Metabolism; and Section 6.3 includes details on the transport of oxygen and carbon dioxide.

related through extensive complexes of chemical reaction patterns ("chemical-pathways"). Note that the emphasis here is on *chemical* properties. But, in chemistry, we also advert to properties investigated through parameters known to physics – there is, for example, "spectral analysis". Now, in this paper I don't intend to focus on bio-physics. But, a few comments here will help us begin to"fill down" our *in vivo* heuristics. For, that way, we can begin to see how the talents (capacities-to-perform) of the living pigeon also include various physical-functionings, capacities-to-perform known through physics.

Certainly, we may recall that fluids in the pigeon organism have many of the physical properties of Brownian aggregates and statistical mixtures. More, though, is known. For instance, carbon isotopes can be injected into tissues sites. These isotopes are up-taken by the living pigeon, resulting in what is called "labeled acetate". Then, nuclear magnetic resonance apparatus aimed at anatomical sites can track metabolic functioning of "labeled acetates". The results are that fluctuation rates (as well as stabilization patterns) for the spectra of TCA intermediates are in accord with estimates based on *in vitro* TCA cycle chemical reactions obtained under appropriate sequences of staged initial conditions in reaction baths. Again, an adult Rock Pigeon has an approximately constant mass (typically somewhere in the range 0.2kg - 0.4 kg); and *a poseteriori*, biomechanics and aerodynamics partly explain the functionality of various skeletal formations, musculature patterns and feather formations; wing shape; and "lift".

When all of this is brought together with the results of Section 6, a ***pre-heuristic*** begins to take shape: the living pigeon is both physically *and* chemically multi-talented, an anatomical unity-identity-whole that is some kind of ***super-physical-molecular*** entity.

8. "When the (pigeon flies) the whole (pigeon flies)"

The living pigeon (with its TCA cycles and all other chemical pathways) survives not through the interference of investigators, but while it goes through its various activities *in situ*. The pigeon flies; it breathes oxygen; it moves about in its environment to obtain "food stuff"; it sleeps; it

preens its own feathers and spreads oils from a tail gland; it nests in locations that are too high for most ground predators; generally it is a social animal with its own kind; at times it is "mildly" aggressive with other pigeons; at other times it flies away if a predator's moving shadow is detected; and so on.

Let's now push our *pre-heuristic* for the adult pigeon a little further, by including these further verifiable capacities-to-perform in its environment. And to do that, for now, let's start with just one of the activities mentioned, the one that so regularly catches our attention, *flight*. Certainly, something quite marvelous is going on here: For, re-coining an old phrase about *babies* laughing: "When a pigeon flies, the whole pigeon flies!" The empirical fact is that during *flight* (or any other activity) all of the descriptively, physically and chemically differentiated anatomical parts of a pigeon function together.

How can we write this down? Keeping the real pigeon in mind, we might start by labeling the heart H, the lungs L, bloodstream B, wing muscles M, stomach S, and so on, leading to a symbolism that, initially at least, matches the real anatomical differentiations of a pigeon. But, an organ has several cell lines, with differences in chemical functionings. So, to be more precise we would, for example, need to include something like H1, H2, ...; L1, L2, ...; B1, B2, ...; and so on, for the various cell lines of the pigeon heart, lungs; bloodstream; ..., respectively.

Note also that the descriptive and chemical connectivities (that is, the chemical pathways, cycles and other schemes of recurrence within a whole-pigeon anatomy) are vast, diverse, complex and typically multiply link diverse parts of the organism. So, the *ad hoc* symbolism H1, H2, ...; L1, L2, ...; B1, B2, ... quickly becomes unwieldy. For a workable heuristic, we can improve on this somewhat byusing a generic **'P'** to represent a significant (described) 'Part' of the pigeon – descriptively, physically and chemically differentiated within the anatomy. There are of course many parts of the anatomy, so we need to introduce some kind of indexing. For now, keeping it simple, I just use 'k'.

Each anatomical part P(k) has its own physical and chemical functionings, pathways, cycles, and other schemes of recurrence $(pi;cj)_k$, as already pointed to somewhat, in sections above. For example, in the special case of cell populations, the notation $(pi;cj)_k$ includes the intra-

cellular TCA cycle, the *glycolysis* pathway, spectral flux patterns; regulated charge gradients across membranes of mitochondria; and so on. Combing all of this physics and chemistry together into our notation, for anatomical part P(k) we get functionality$(pi;cj)_k$.

But, again, the anatomy of a whole pigeon is a unity, descriptive, physical and chemical. Lungs allow for a chemical binding of oxygen to the bloodstream of the organism; the bloodstream is needed to transport "bound oxygen" to cell sites, to then chemically function within the aerobic TCA cycles in muscles, organs and other cell lines. Recall also from *LAP*[17] that there are various complex 'systems' of the anatomy: External Anatomy and Skin; 2. Skeletal System; 3. Musculature; 4. Digestive System; 5. Respiratory System; 6. Circulatory System; 7. Urogenital System; 8. Nervous System; and 9. Special Sense Organs. None of these 'systems' are true independent 'systems'. None function separately from the organism. All of these 'systems' work together, through vast arrays of connective networks of physical-chemical pathways, cycles and other schemes of recurrence. One way to express this heuristically is to use $(pi;cj)_{(k,l)}$to represent all physical and chemical connectivities that functionally connect$(pi;cj)_k$ and $(pi;cj)_l$ of P(k) and P(l) respectively.

Now, during flight, for example, all anatomical parts P(k) function together. So I use spanningbrackets <,> to represent the living dynamic unity-identity-whole *in flight*. Putting all of this together, provisionally, we can write an *organism-wide* "chemical metabolic profile" for*(flight)* = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$>*(flight)*.

9. Other activities of the adult pigeon

Of course, a pigeon does many more things besides fly, and as you may have noticed, most of the comments above apply equally well to those other activities. For example, we could also have *(resting)* = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$ >(resting), *(mating activity)* = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$ >(mating activity)), *(escape predator)* = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$ >(escape predator), and so on.

---

[17] See note 10.

Here then, our pre-heuristic is bringing us to something both new and coherent with verifiable results of contemporary biology. Instead of trying to artificially impose a non-verifiable imaginative reduction to the "merely physical" or "merely chemical", we are making it explicit that whatever the *activity* may be, it in fact always is the whole organism, with an organism-wide "metabolic profile" for each (*activity*) = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$>(*activity*).

It has, for example, been found through wind tunnel experiments and analysis of plasma that there are specific levels of fatty acids, glycerol and other acids during extended flight, different from when a pigeon is resting; and that it is a total organism-wide metabolic profile that sustains extended flight. In particular, if, for instance, between anatomical parts 3 and 7 say, the physical and chemical connectivities "$(pi;cj)_{(3,7)}$ "are found to be "within flight ranges", this would not necessarily mean that the pigeon is in *flight*. *All* ranges must *simultaneously* be functioning *together* within their respective metabolic "flight ranges". It is a "total package", a "total profile", a "whole pigeon". There is, of course, tremendous flexibility within these profiles. But,in fact, not all organism-wide metabolic profiles correspond to flight. Some correspond to rest; some correspond to mating; some to predator-escape mode; some to sleep; and so on.

We now have a pre-heuristic that explicitly points to *flight* (and other activities of the pigeon) in terms of verifiable anatomically correct organism-wide *metabolic profiles*. There is, though, apparently, a kind of "circular reasoning" involved, at least relative to chemistry. For various activities, metabolic profiles are in local and organism-wide statistical flux within the pigeon. But note also that *in situ* activities of the pigeon also are statistical. What we find, therefore, by doing and verifying the appropriate avian biochemistry, is not circular logic. Instead, we find that in various ways chemical metabolic profiles arenon-systematic with respect to chemical law. At the same time, pigeons also reveal various regularities in their in situ activities. So, while discoveries of complex physical and chemical schemes within the organism reveal that the pigeon is in some sense *super-physical-molecular*, there are further regularities not explained by physical or chemical law. Evidently, the pigeon is in some sense "not merely molecular". In fact, we are touching here on the

edge of an important foundational result, a heuristics for the multiple "layerdness" of biological entities. I will, though, be saying more about that feature of our pre-heuristic in Section 11 below. First, let's again extend our description of the living pigeon somewhat -- this time not by going "down" to physics, but by *describing* some of the other *in situ* activities of an adult pigeon.

10. Pigeon functions: below-*conscious*; and *conscious*[18]

It is well known that the pigeon biology has at least two main types of biological function: *below-conscious* and *conscious*. Examples of below-conscious functions are: salivation, digestion, perspiration, pupil dilation, blood circulation; hormone production and circulation; urinary functions; integumentary functions of skin cell lines and feathers, that protect the body from damage from the environment; and so on.

The below-conscious functions generally remain below consciousness, unless problems arise, such as illness. All of these below-conscious functions are known to be regulated through a vast and intricate Autonomic Nervous System (ANS). To mention a few features of the ANS: The ANS itself divides in various ways, in its anatomical configurations and corresponding functions. There are, for instance, the sympathetic parts of the ANS (functional in fight, inhibits digestion, and so on) and the parasympathetic parts (functional in visceral activities such as digestion). For both sympathetic and parasympathetic functions, there are afferent sensory neurons, and efferent motor neurons. And, of course, there is much more besides.

The below-conscious functions continue only so long as appropriate food stuffs are secured, and the pigeon remains in a suitable environment. But, how does food stuff get to the stomach for digestion in the first place? Evidently, the pigeon has a further range of capacities, some of which I have already mentioned in the first paragraph of Section 8. In other words, the pigeon has capacities-to-perform where it is conscious.

This also reveals another division in types of function, by adverting to the fact that the pigeon survives in an environment. Some of the below-

---

[18] See the last paragraph of this section.

conscious functions (such as blood circulation, hormone circulation, and TCA cycles) are *intra-organism* (and in the case of the TCA cycle, are *intra-cellular*). Other intra-organism below-conscious functions include cell repair and various *corrective schemes* that, for example, remove mutated cells, as well as compounds that have been metabolized but that are in fact inimical to the organism; there are also *defensive schemes*, where the organism chemically neutralizes, segregates or removes toxins and infectious entities that have not yet been metabolized but have penetrated membranes. And, the continued functioning of, for example, the below-conscious TCA cycle, depends not only on an adequate supply of carbohydrates, but also on the pigeon's capacity to capture and bind oxygen from the environment (likewise to remove CO_2 from the organism into the environment). The below-conscious functions of the pigeon therefore divide into (i) intra-organism functions; and (ii) functions that are intra-environment (capacities-to-perform relative to its environment). As we have been working out through several sections of this paper, this "division" is not a "separation" in the pigeon, but a functional distinction.

The *conscious functions* are primarily intra-environment, although respiration, for example, can be both. There are the pigeon's five senses: sight, touch, taste, smell and hearing. It is thought now that pigeons have a "sixth sense", through its *cere*,[19] by which it also is sensitive to the earth's magnetic field orientation (allowing for directional stability in distance flights). All of its conscious capacities-to-perform reveal flexible and dynamic coordination of senses, functional through special sense organs andspecialized parts of the brain-centered afferent and efferent central and peripheral nervous systems. A proper study of conscious functions of a pigeon, and in what sense *conscious functions* are "not merely" *below-conscious*, goes beyond the scope of this paper. It is, though, useful to have these descriptions for assembling our preliminary heuristic. At the same time, we also can make a first step toward the meaning of the *semi-colon* used in the title of this section. So, in Section 11, I invite closer attention to the fact that the pigeon is "chemical-but-not-merely chemical".

---

[19] Cordula V. Mora, Michael Davison, J. Martin Wild and Michael M. Walker, "Magnetoreception and its trigeminal mediation in the homing pigeon", Nature, Vol. 432, Nov. 25 (2004).

11. Reaching toward heuristics for pigeon *capacities-to-perform* which are "not merely chemical"

Respiration is a normal activity for a pigeon, whether sleeping or awake. Using our notation above, we can write *(respiration)* = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$>(*respiration*). As it happens, pigeons do not have sweat glands; and one of the ways a pigeon regulates body temperature is through opening its beak and "panting". So, breathing, lung function, a 'system' of air sacs, etc., all function in respiration, but at times also function as part of the pigeon's auto-thermoregulation. And as we have seen, these functions are, with respect to chemistry, merely coincidental, highly non-systematic, yet occur regularly in the pigeon *in vivo* and *in situ*. In the symbolism of our pre-heuristic we can write

(*respiration*) = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$ >(*respiration*)
(*auto-thermoregulation*) = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$>(*auto-thermoregulation*)

Our empirically grounded pre-heuristic can now help focus our enquiry to include questions like the following: What are defining correlations and patterns of change for organism-wide metabolic profiles (*activity/function*) = <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$>(activity/function)? Are there perhaps "basic profiles", or "core functions", that combine in various ways to determine all other activities and capacities-to-perform? What are the various probabilities (ideal relative frequencies) of these organism-wide profiles? Note that these further kinds of questions need to be addressed. For, otherwise, there are patterned data that remain unexplained, and patterns of capacities-to-perform that remain undefined.

There also isa logic component to the problem. We push both the physics and chemistry for all they're worth, eventually discovering physical and chemical intricacies and limits of organism-wide metabolic (*physical and chemical*) profiles. But, patterns and regularities of change in those chemically nuanced metabolic profiles reveal the need of at least one further logical order beyond chemistry. If we go on to investigate relations between those profiles, we of course do not eliminate those profiles, but start with those profiles. Our understanding necessarily will directly involve not the (chemical) terms and (chemical) relations for

(chemical) components of (chemical) metabolic profiles, but new terms and relations correlating and defining (organism-wide) metabolic profiles themselves. (What those terms and relations are, as well as corresponding probabilities, are questions for biologists studying pigeons.) Our higher order understanding, then, will be an understanding of to-be-discovered relations between to-be-determined classes of organism-wide chemical pathways and schemes. Notice that there is no contradiction here. In the living pigeon, two orders are verified together - "*chemistry-but-not-merely chemistry*" -*deftly fitting like a dove*.

Because of the dynamic unity, we need some kind of symbolism that is both suggestive of the distinction between the verifiable orders and points to the dynamic unity. A symbol that can be useful for this is the semi-colon ';'. This also sheds some light on the semi-colon symbolism I used for "(pi;cj)" in sections above[20], and in the title of Section 10, "(below-conscious; conscious)".

It is true that in standard contemporary biology we do not yet find talk of "unity", of "not merely", or of "logical orders". But it *is* part of standard contemporary biology that for the pigeon there are below-conscious functions; and conscious functions. It may, therefore, not seem that we are talking about something new here in this section of this article. For, in addition to the already known multiple functionings of the Autonomic Nervous System of the pigeon, it is well known that there are networks of afferent and efferent neurons of the Central and Peripheral Nervous Systems that are the anatomical-cellular-chemical basis for the flexible, dynamic and diversely combined functionings of the various special sense organs of the living pigeon. And, in standard biology, these results are linked to the *psychology* of pigeons. What will be new, though, is a more exact foundational grasp of these results – and, in particular, a verifiable and increasingly precise heuristics for the "layers" of properties, "layerings" of capacities-to-perform. So now, for example, we could go on to ask a new kind of question: Are there classes of organism-wide *below-conscious-capacities-to-perform* that with respect to our understanding of below-

[20] Other studies are needed to investigate in detail how, in chemistry, we have an analogous pairing: "physical-but-not-merely-physical". For discussion of the general need of ";-symbolism", see Philip McShane, Prehumous 2, Metagrams and Metaphysics, [http://www.philipmcshane.ca/prehumous-02.pdf].

conscious functions, are merely coincidental, non-systematic, yet occur regularly? In that case, there is data needing explanation, and we need to work out the higher order correlations and probabilities for, not just any chemical metabolic profiles <P(k): $(pi;cj)_k$, $(pi;cj)_{(k,l)}$, $(pi;cj)_l$>, but "below-conscious profiles", whatever they may be.

Expressed in the terms of our emerging pre-heuristic, and calling on standard biology, we can now say that for the pigeon there are four main orders: physical; chemical; below-conscious; conscious.[21] And while we have only looked at the pair "chemical; not merely chemical" in some detail, this now allows us to move closer toward getting a glimpse of a full heuristics for the whole living pigeon, *in vivo* and *in situ*. We also need symbolism to represent not only various metabolic profiles for the various pigeon activities, but the pigeon as a subject or center of its activities. For, it is the pigeon that has various capacities, functions, talents. But still more is true. Think of the pigeon *in situ.* There are the bird's visual and olfactory capacities; it'salmost instantaneous sensitivity to changes in wind speeds through feathers and skin nerves; its capacities to consume oxygen and release carbon dioxide; the functionalities of various neurotransmitter concentrations (e.g., serotonin, but there are others); the Autonomic and Central Nervous Systems; psychological affinities; and so on and so forth. In Section 10, we made a modest beginning toward a heuristics for how these can function together in the pigeon- flexibly so, within "activity ranges" of a "; -layered"organism-wide anatomical integral unity. But, not only do all functions function together flexibly and dynamically within normal activity ranges, but they obviously also do so with tremendous *mutual flexibility* -- both "within ;-layers", and "across ;-layers".

We find, then, intimations of "a day in the life of a pigeon" being a kind of "improvisational music". Moment by moment, pulse by pulse, sight by sight, sound by sound, breath by breath, mood by mood, ... , a virtuosic pigeon reveals not only that it is multi-talented, but that it is "*deftly integrally* multi-talented", able to smoothly, gradually or dramatically shift complexes of melodies, chordings and harmonies, phrasings, crescendos,

---

[21] Note my use of semi-colons. See paragraph five of this section. Note also that the "not merely chemical and physical" functionings of an organism that also are "below-conscious" could also be called the *zoo-botanical* functionings of the organism. That kind of precision, though, goes beyond the context of this present introductory article.

decrescendos, and swiftly "*s-wing*" into entirely new movements - a holistic improvisational virtuosic integral music that is not limited to bass, tenor, alto and soprano, but instead is all of these at once. Biologically speaking, the aria-maestro (literally "air master") in its environment is all at once (physical; chemical; below-conscious; and conscious).

What helpful symbolism might we use to express this extraordinarily complex, flexible, integral, dynamic unity? Most certainly, whatever we go with here in this article will be a temporary device. Precise symbolisms will emerge from future foundational developments in avian science. For this article, I will keep symbolism as simple as possible, and so just use the boldface letter **C**. I give my rationale below. But, let me go directly to using this symbolism, to now point to a fuller and explanatory heuristic for a living pigeon *in situ*:

C (<P(k)>))[k, (k,l), l](pi;cj;below-conscious; conscious) (intra-organism, intra-environment).

Most of details of this symbolism we have already discussed. The <P(k)> refers to an anatomically based organism-wide dynamic capacity-to-perform. Instead of having a repeated cumbersome triple of parenthetic terms $(pi;cj;below\text{-}conscious;conscious)_k$, $(pi;cj;below\text{-}conscious;conscious)_{(k,l)}$, $(pi;cj;below\text{-}conscious;conscious)_l$, I write[k, (k,l), l] and use a single (now inclusive) heuristic term (pi;cj;below-conscious;conscious). This simplifies notation somewhat; still keeps the ";-layers" in view; andmaintains [k, (k,l), l] as a symbolic pointer to the anatomical basis of the various functionalities. Any real pigeon lives in an environment, so as discussed in Section 10, we also need a heuristic pointing both tointra-organism and intra-environment.

What though about my choice of the *bold-face* letter '**C**'? The pigeon is a **C**enter of **C**apacities-to-perform; I also find '**C**' visually suitable, for it is a symbol that **C**lasps in its unity, but also is *open*, leaving room for the bird to breathe, live and fly - a nice pointing then, to the pigeon's open and dynamic integral **C**lasp of its ";-layered" **C**apacities-to-perform, all "fitting like a dove". Indeed, the etymology of 'capacity' includes "room enough to fit". Bold-face is for two reasons: 1. In keeping with now standard symbolism in contemporary science, bold-face symbols indicate, vector-like, the presence of multi-dimensional terms; and 2. In

this case, the pigeon is a dynamic **C**enter. Finally, for this article, '**C**' also works as an easy reminder of the pigeon's family name: ***Columbidae***, which comes from the Greek for "dive"[22], another one of the pigeon's hallmark Capacities-to-perform.

Part IV - Flexing our foundational *supracoracoideus*[23]

In Section 12, I'll list some of the key displacement experiences ("conversion experiences") pointed to within the paper. We have already worked through these somewhat. But further self-attention can help one complete a small shift toward a new explicit foundational orientation. I'll also mention "Further Issues" that will need to be sorted out in later work. Note that while this paper has been centered on the pigeon, our foundational results point to more general heuristics that would positively contribute to the present *acquis* in Lonergan Studies and beyond. So, in a short Section 13, I give a few comments toward further foundational development. Section 14 is just one paragraph: A realistic vision of flights of unity and community development.

12. Foundational reflections

Some Displacement Experiences:

Anatomy of a pigeon: unity grasped; descriptions: indefinitely aggregative, layered, extensive, intricate, complex, technological.

---

[22] Greek: κόλυμβος (kolumbos), "a diver".

[23] Pigeons have approximately 175 different muscles, controlling wings, skin, legs, tail, neck and head. The largest muscles are the breast muscles, which control the wings and make up about 15 - 25% of a pigeon's body weight. These muscles provide the powerful wing stroke essential for lift and flight. The *supracoradoideus* is a different muscle, one that *raises* the wing *between* wing beats. These make up about 25 - 35% of the bird's full body weight. Our foundational work is analogous - we are *raising* ourselves up to new foundations, preparing for the functional wing stroke forward to doctrines and beyond. (Etymology:supracoracoideus < Latin: *supra*: above; + *cora*: before; + *coideus* ˷ coacto - to force; coadunatio: a gathering together, a summing up, a uniting.)

Chemistry: understanding some non-organic and some organic chemistry.

Eventually some understanding of the TCA cycle *in vitro* and *in vivo*.

Discovery of organism-wide anatomically-based chemical pathways, cycles and schemes; and that the pigeon has vast range of chemical talents - the pigeon is *super-molecular.*

Grasping that the pigeon's verified capacities-to-perform are "chemical-but-not-merely-chemical".

Some progress with the verifiable significance of ";".

Some progress toward a heuristics for a pigeon being a "multiply;-layered" (physical;chemical;below-conscious;conscious) entity, and that understanding the pigeon is through a *fusion* of ";-layered" descriptions and explanatory correlations.

Reaching preliminary heuristics for the pigeon being a flexible integral dynamic unity, within and across ";-layers".

Further Issues:

My emphasis in this paper has been on our experience of, and understanding of, the pigeon, and attending to that experience and understanding. I have said nothing yet about metaphysics, metaphysical equivalence, central and conjugate potencies, forms and acts, primary relations, or secondary determinations. This is not because the need to address these issues is not emergent from the article, or not important, but these are further issues that depend on the kind of prior development invited in this article. Also, the article is long enough as it is[24]. However, even now, the results of this paper point us to progress that will be possiblein metaphysics.

Based on experimental results and self-attention, it is evident that there are in fact different kinds of conjugate form. For, in the pigeon, there are ";-layers" of "conjugate forms": physics; chemistry; below-conscious; conscious. But, while pigeons depend on the resources of their environments to survive, they function as relatively autonomous entities (intra-organism, and intra-environment). They are, in fact, said to be 'alive'! By contrast, the "algebras of elementary particles" of physics,

[24] I will be working on these issues in subsequent papers. See *Insight*, Section 15.3.4, "The Significance of Metaphysical Equivalence". See, also, note 7 above.

along with the vast matrix-mesh of chemical entities, have what seems to be a relatively complete mutual dependence on other things, and are known only through "interactions" and "reactions" with other entities. So, in addition to the empirically verifiable result that there are different orders of conjugate form, there is also evidence for different kinds of central form: there are partially "self-regulated" *autonomic* central forms (biological and beyond); and the there are "mutually regulated" *synnomic* central forms (physical and chemical)[25]. (Note that, in this context, the word "*autonomic* form" is a metaphysical term referring to a type of central form – related to, but not equivalent to, the use of "Autonomic" in "Autonomic Nervous System", which is part of the anatomy of many multi-cellular organisms.) Note also that one of the hallmarks of multi-cellular organisms is that they *develop*. So, we will also need graduated ranges of detailed empirical studies that will provide data of sense and consciousness, needed for foundational developmentin the metaphysics of *development*. As densely pointed to in Chapter 15 of *Insight*, among other things to be included in an explanatory heuristics within emergent probability, there are "stages of growth", "developmental/genetic sequences", "integrator and development operators", "genera and species of organism", as well as the possibility of intra-organism, intra-species and inter-species explanatory comparisons.

13. A communiqué for functional doctrines

Here I give two heuristic partial pointings emergent from this article. They will, I think, be useful in future functional doctrinal reflection and analysis. Note that the second statement is about understanding ourselves, and points to the future possibility and need of explanatory results in philosophy, metaphysics and theology.

- *Explaining any biological entity requires that we include the lower levels of organism-wide anatomically based physics and chemistry.*

[25] For some background on this terminology, see Philip McShane, Field Nocturnes 11, Horse Sense, [http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-11.pdf].

This is not a reduction, as though the biological entity were "merely physical" or "merely chemical". It is, instead, because the biological entity is "not merely physical" and "not merely chemical". As we find through self-attention, without that lower level understanding, there is nothing to correlate within a higher order understanding needed to explain the flexible ;-integral dynamic unity of anatomical organism-wide capacities-to-performthat are "not merely physical", and "not merely chemical".

- *Understanding the "not merely biological" human entity similarly requires inclusion of organism-wide anatomically-based human-physics; human-chemistry; human-neurochemistry; human-psychology.*

Again, this is not reduction. Without the lower level anatomically based explanations, we will have nothing to correlate ina higher order understanding needed to *explain* the flexible ;-integral dynamic unity of "not merely biological" organism-wide capacities-to-perform such as: genera and species of 'dynamics of knowing' and 'dynamics of doing'; 'grasping unity-identity-whole'; 'naming'; 'description'; 'explanation'; 'correlation'; 'foundations'; 'displacement'; 'conversion'; 'human person'; 'collaboration'; 'functional collaboration'.

14. "which is (your) body, the fullness of (you) who fill(s) all in all".[26]

Within the community we have only begun talking about collaboration that could be *functional*, so for the time being, *our* foundational efforts and progress can only be fledgling. For the community quasi-organism, *Functional Foundational Explanatory Tower Flights* are for the distant future. In the meantime, though, if we even now look to normal intra-organism and normal intra-environment chemical schemes of recurrence, we find a non-imaginable but verifiable chemical connectivity of all things in the universe. In fact, a universe-wide chemical connectivityis intimately verifiable within our own consciousness. For, we too are part of the universe; and we too are chemical. Any time we inspect, describe and understand anything about anything, our organism-wide chemistry and brain-centered-neuroscience are functional in our "not merely

[26] Adapted from Ephesians 1:23.

chemical" human capacities to inspect, describe and understand. Within a developing 'basic position' and *poise*-ition, we can begin to find that science already is revealing that "intra-organism" and "intra-environment" begin to subtly merge, as we increasingly chemo-neuro-span the whole universe. I suggest, therefore, that weincreasingly turn our efforts toward strategic self-luminous scientific understandings, as crucial and 'basic' components in our foundational development. In that way,we also can look forward to empirically verifiable and increasingly precise control of meaning for a doctrinal statement such as: "*When the baby laughs, the whole universe laughs*." And of course "baby" can be any person X, and "laugh" can be "cry" or "dance" or "sing" or "embrace", or any other human capacity-to-perform Y (past, present or future).

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 153-175, 2013

Un Comentario Sobre el Interior*

Dr. Philip McShane
Vancouver, British Columbia, Canadá

Resumen

Éste es un ensayo dividido en tres partes. El enfoque descansa en la investigación empírica sobre lo que hay dentro del cráneo humano. Particularmente las tres partes están tituladas como "un comentario sobre" [i] el **Interior** [ii] ***Insight*** y [iii] **SÍ mismos en el Interior del *Insight.*** La estrategia de usar negritas fue desarrollada en comentarios anteriores sobre *Insight*.[1] ¿Qué significa? No hay duda de que te parecerá desconcertante leer la afirmación que el significado es para encontrar tu **sí mismo** —con una lentitud imposible— ***en el interior*** del ***Insight.***[2] Deja

---

* "A Commentary on *Inside*" es el tercer ensayo *Posthumous* en una serie de veintiuno. Traducido por José Luis Guzmán Cristain y James Gerard Duffy. La serie entera está disponible en línea: http://www.philipmcshane.ca/posthumous.html (consultado el 30 de septiembre de 2013.

1 El subrayado en negr**itas** ayuda al lector a desviarse de la mirada simplista de que lo está impreso, visto y leído está **ahí afuera**. Leer las negritas ahora no trae de inmediato el fruto de esa ayuda. De hecho, leer este ensayo tal vez sólo te deja pensando acerca de mí como, bueno, fuera de mi mente, mientras la verdad es que tú estás, mientras lees, dentro de tu mente, tu cráneo. Arriba, yo mencioné algunos comentarios sobre *Insight*. Este es el tópico de la parte dos y obviamente tendré más que decir acerca de ello cuando llegue, pero lo que diga se convertirá eventualmente en algo **no del todo obvio**. Tengo la esperanza de que tendrá un sentido y efecto obvios en la siguiente década, la que guiará, en futuras generaciones, a una **torre de capacidad** (n. t.: "able" rima con "Babel") que sea **global pero extrañamente craneal**. Mientras tanto resaltaré que paso rápidamente a un conjunto singular de comentarios sobre *Insight*. Los cuarenta y un *Field Nocturnes*, escritos hace cinco años, son básicamente un comentario sobre un párrafo en particular de la página 545 de *Insight*, al comienzo de "El estudio de un organismo comienza". Me referiré a estos ensayos abajo como *FN*. La serie *FN* está disponible en http://www.philipmcshane.ca/fieldnocturnes.html (consultado el 30 de septiembre de 2013).

2 El título de la conclusiva parte tres aquí tiene los trillizos en negrita **Sí Mismos en el Interior de *Insight***. Sí aclaro esto aquí o, de hecho, en cualquier lado. Es un tópico central en el siguiente ensayo de la serie, *Posthumous* 4: "Conversando con Personas Divinas". Ese cuarto ensayo es "un apéndice breve a la presente obra" (*Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Francisco Quijano (trad.), Salamanca-México: Sígueme-Universidad Iberoamericana, 1999, p. 838. En adelante *Insight*), pero debería ser "el inicio de una mucho más vasta" (*id.*). El trabajo más extenso, sin embargo, no es el

esta cuestión para cuando llegues al final de la parte 3 y aventúrate ahora tentativamente en.[3]

Palabras clave: Insight, el yo, neurodinámicas, isomorfismo, cosas, Kierkegaard, persona.

Abstract

This is a three-part essay. The focus is on the empirical investigation of what is inside the human cranium. The three parts are oddly titled as commentaries on [i] ***Inside****; [ii]* **Insight***; [iii]****Selves Inside*** **Insight.** *The bold-facing is a strategy developed in earlier commentaries on Insight. What does it mean? No doubt you find it disconcerting to read my claim that the meaning is for your* ***self*** *to find —impossibly slowly— i****nside insight.*** *Best leave it at that until the end of Part 3 and venture on here tentatively* ***in.***

Key Words: *Insight, self, neurodynamics, isomorphism, things, Kierkegaard, person*

1. Un comentario sobre el *Interior*

El título es muy obvio para la gente de cualquier corriente filosófica. *Interior* se refiere al interior de nuestra piel, y traigo a colación la primera mención que de ello hice en mi pequeño libro *Wealth of Nations: Self-Axis of the Great Ascent*.[4] En palabras de Tennessee William, "todos

---

volumen 2 que le falta a *Insight* al que Lonergan hace referencia con esas palabras. Se trata de un trabajo comunal aún más extenso que funcione como el pivote particular del posicionamiento de *Insight*, el cual es el punto clave de la parte dos.

[3] "En" es la primera palabra del primer capítulo de *Insight*. Tengo la esperanza de que la Torre de Gente del año 9011 a.C. (ver la nota 41 abajo) la leerá correctamente, con una dinámica interna más plena que la de mis sugerencias básicas de Metapalabras, W_1. (ver *Prehumus* 2, "Metagrams and Metaphysics", disponible en http://www.philipmcshane.ca/prehumous-02.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013). La decimoséptima palabra del capítulo es "renacimiento". Necesitamos intentar dirigirnos a la fantasía de leer esa palabra en la gran sorpresa de una mejorada heurística explicativa del decimoséptimo capítulo de *Insight*, leyendo el "renacimiento" como una masiva y compleja jerarquía (ver nota 14 abajo) de patrones químicos, sus autores serios y nosotros mismos entretejidos en, mezclados en, la pasada-moderna heurística explicativa del segundo canon de hermenéutica de Lonergan.

[4] Philip McShane, *Wealth of Self and Wealth of Nations. Self-Axis of the Great Ascent*, Nueva York: Exposition Press, 1973, p. 42. El libro está en línea http://www.philipmcshane.ca/wealth.pdf consultado el 30 de septiembre de 2013).

nosotros estamos condenados al confinamiento solitario dentro de nuestra propia piel". La piel, por supuesto, es un borde muy rugoso, no del todo una superficie euclidiana. ¿Qué clase de superficie es? Ésa es una difícil pregunta interdisciplinaria, con contribuciones multidisciplinarias que habrían de buscarse a través de las disciplinas actuales, pasando de las zonas obvias de la física y química hacia la complejidad de la medicina deportiva o los implantes de piel. Un comentario sobre la piel, de este modo, sería una aventura extrema.

Un comentario sobre el interior de nuestra piel, en su significado aceptado, es otra aventura aún mayor en términos de complejidad. Intenta pensar en el comentario que significaría la ciencia de la química craneal y sus patrones neurales, todo aún más complicado si consideramos los datos lingüísticos que albergan, la historia de su dinámica genética y la de sus patrones de quiebre y degeneración. Todo ello es parte de los datos de la búsqueda.

Por eso déjanos empezar con una pregunta inmediata en el camino de la extraña cuestión sobre la dificultad de la presencia craneal de las palabras: "¿Dónde está este comentario?" Sí, está "aparentemente" fuera de mi piel y de la tuya, quizá sobre la piel de un animal o la de un el piel del árbol. Pero debes estar de acuerdo en que esa versión no es todo el comentario. Si el comentario viene de tu impresora, no tendrías problema en admitir que el comentario estaba en la computadora, dentro de un código maravilloso.[5] Puedes cómodamente venir conmigo y asentir con tu cráneo mientras yo hablo sobre alguien que está poniendo el comentario dentro de su computadora y en un rastreo de personas retrocede hasta, bueno, en este caso, yo. ¿No es cierto que regresa a mí, dentro de mí, patrones de químicos que están dentro de la piel? ¿Y ésta no es una pregunta cargada, codificada?

Entonces te dejo, cómoda o incómodamente, con el problema de la resolución del código, uno que tienes que reconocer toma tiempo, sea el tiempo de Helen Keller resolviendo el enigma del juego con los dedos

---

[5] Código nos lleva a *caudex*, o incluso a la base indo europea *kau* (piensa en el *hew* inglés), tabletas cortadas, etcétera. Entonces podemos pensar en cortes sobre tabletas cortadas y apresurarnos al modo de la escuela antigua, pero quizá perdamos el punto principal, que es el punto creado por el complejo código encarnado puesto sobre la mano de Helen Keller por Annie Sullivan, que, después de un mes de repetición y agitación, fermentó un nuevo patrón en el interior de Helen. Ver Philip McShane, *A Brief History of Tongue: From Big Bang to Coloured Wholes*, Nueva SEscocia: Axial Publications, 1998, pp, 31-37.

de cinco semanas o el tiempo de un genio solucionando el código Enigma.[6] Y lo que se vuelve, ahora, aquí-ahora, incómodo, es mi forma de ponerte una pausa —¡un problema más o menos nuevo en comparación con la máquina de Turing![7]— en la yuxtaposición de Helen y de Turing y de ti, tres resolvedores de enigmas.

Pero añadamos a estos acertijos otros dos: los dos autores de un libro particular, o más bien atisbos de un libro particular titulado *Neurodynamics of Personality*.[8] Déjame tomar un párrafo y compartirlo. Primero el título de la sección, con mayúscula y negritas: **"¿QUÉ ES EL SÍ MISMO?".** El título por supuesto merece una pausa.[9] Es obviamente del interés de los

---

6 Para mayores detalles relacionados con Helen Keller, ver notas 6 y 53 abajo. Sobre Turing, las máquinas de Trunig y Gödel, el primer y largo capítulo de *Lonergans's Standard Model of Effective Global Enquiry.* El libro está en línea http://www.philipmcshane.ca/lonergansmodel.html (consulta 30 de septiembre 2013). El teorema de Gödel, por supuesto, es una referencia en la resolución de códigos y se relaciona a la complejización de axiomas posicionales (ver la nota 48 abajo).

7 Ver la nota previa y *FN* 35: "Helen's Halting Hand". El ensayo está disponible en línea http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-35.pdf consultado el 30 de septiembre de 2013).

8 El libro tiene dos autores, Jim Grisby y David Stevens, y es publicado por la editorial neoyorkina Guildford Press, en el año 2000. Podemos cómodamente hablar de un escritor de secciones particulares. Si no crees del todo en mi suposición, entonces, trabaja en las neurodinámicas de tu suposición más compleja. De hecho, puedes pasar a suposiciones y obtener las neurodinámicas de gemelas unidas, con varios grados de unidad. En esas unificaciones algunas veces hay grados de intercambio muy emocionantes, incluso conciencias compartidas. Pero volvemos a los problemas de conciencia compartida en *Posthumous* 4. Hago referencia a *Neurodynamics of Personality* (*Las Neurodinámicas de la Personalidad*) abajo como ***NP***. Primero usé este libro en mis escritos cinco años atrás, en *FN* 2: "Lonergan's Obscurest Challenge to His Followers" ("El reto más obscuro de Lonergan para sus seguidores". Está en línea http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-02.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013), donde mi enfoque era el superego axial que nos aprisiona globalmente. Pero en esos ensayos tomo, como mi referencia central sobre cosas neurocientíficas, un texto básico introductorio: Mark F. Bear, Barry W. Connors y Michael A. Pendise *Neuroscience. Explaining the Brain*, Lippencotte: Williams &Wilkin, 2001. Esperaría que mi reto aquí lleve a los filósofos de la mente a aventurarse a la lectura de ese texto tan básico y a las dinámicas químicas del cráneo.

9 La dificultad de este pequeño ensayo es que debo de escanear en él. Hay una serie de formas de acercarse a la pregunta, empezando con aspectos de la tradición hindú y terminando con la parte dos de las recientes olimpiadas en Londres, bailando con el sí mismo de todas las artes, los deportes, las ciencias, las tecnologías. El problema, realmente, pertenece a la rara dinámica grupal y global, apuntado en la parte dos, como la recolocación de *Insight*. Su principio es el tema del *Posthumous* 5.

autores, como es del mío. Ésta es, o podría ser, tu pregunta. Es una pregunta que ha estado dentro de los humanos por mucho tiempo, tanto si nos remontamos sólo a Kierkegaard, tal y como nuestro ***NP*** hace aquí, como si nos aventuramos más atrás hacia Confucio y Sócrates o a los profetas Hebreos o incluso a los autores de los *Upanishads*. ¿Dentro de los humanos? Y, así de loco como puede parecer, es mejor aquí mantener la evolución de mente en mente. ¡Ahora mismo, esta sugerencia seguramente podría frenar...o acelerar la mente! —con ello lo que podríamos estar, de hecho estamos puestos, sobre [¿puestos?,¿sobre?] la evolución craneal—.

Pero ahora deseo que leas el párrafo que sigue al encabezado "¿qué es el sí mismo?" con los ojos abiertos y luminosamente de manera que nos lleve del problema del sí mismo —el tópico de la tercera sección— al enfoque sobre lo que debo llamar algunos superficiales del **Interior.** Demos el párrafo irónico una leída inicial, y luego podemos obtener algunos súper, realmente súper, ficiales.[10]

> El concepto del sí mismo es de importancia fundamental para cualquier intento de explicar la personalidad humana, pero el sí mismo es sin embargo difícil de definir. De hecho, tratar de definirlo puede llevar a contorsiones intelectuales peculiares. Considera la definición de Soren Kierkegaard del sí mismo en *La enfermedad mortal* (*TheSickness unto Death* [1849/1954]). Él escribió que "El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relaciones consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma".[11] ¡Qué claro se vuelve todo esto expresado de esta manera! Además, esta definición levanta muchas preguntas importantes. Aún más importante, ¿con qué alucinógenos contaba Kierkegaard y los filósofos de su tiempo? ¿Comían hongos o fumaban opio? ¿Debería de haber sido forzado a someterse a pruebas de drogas? ¿Hay duda del por qué haya escrito *La enfermedad mortal* usando un seudónimo ("Anti-Climacus")?[12]

Un comentario superficial en el párrafo que acabas de leer es que da vueltas, con ironía, sarcasmo o lo que sea, alrededor de tres signos de interrogación,

---

[10] Mi diccionario dice que "superficial significa preocupación con lo obvio o los aspectos superficiales de una cosa". ¿Cosa? **¿Cosa?** Este pequeño ensayo se encamina en el inicio de un ciclo de colaboración que pueda generar una comunidad que posea, que sea poseída por, la respuesta a preguntas acerca de la cosa que está leyendo este trabajo.

[11] Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008,p.33.

[12] ***NP***, p. 328.

un uso de la palabra *pregunta* y un uso de la palabra *preguntarse*. Los signos de interrogación, lo notarás fácilmente si vuelves, ilustran tres diferentes tipos de preguntas. Existe una pregunta del tipo ¿qué?, otra del tipo ¿qué hacer?, y una tercera del tipo ¿es? que se unen con el uso de la palabra *preguntarse*.

Podría comenzar aquí conectando la palabra *preguntarse* con las primeras dos preguntas, y tal vez eso nos lleve a otro desplazamiento a la antigüedad sobre la pregunta, "¿qué es el sí mismo?".[13] Pero mantengámonos superficiales. Entonces nos detenemos sobre lo impreso mientras apunta hacia el interior: dentro de Jim y David, o al menos uno de ellos, dentro de mí, dentro de ti. Quizá mantente al margen, dado que no es del todo una actitud superficial lidiar con tu eco neuroquímico que corresponde a una lectura suficientemente registrada.[14]

Notaré inmediatamente, de hecho, que no es fácil mantenerse superficial sin perder la picadura de mi superficialidad. Jim y David se dirigen de a poco a cuestiones difíciles bajo títulos rimbombantes como "El ser es un Sistema Modular Funcional".[15] Estamos lidiando ahora, en nuestra pausa sobre los tres tipos de preguntas, con esa misma cuestión. ¿Pero no es un giro al que te estoy invitando sin fumar hierba? El giro es invitarte a tomar nota de los datos que Jim y David generan y pasan desapercibidos en su

---

[13] Me vino a la mente el acercamiento de Bhagavad Gita que usé en la sección 4 del capítulo 1 del libro *Process: Introducing Themselves to Young (Christian) Minders*. El libro está disponible en línea http://www.philipmcshane.ca/process.pdf(consultado el 30 de septiembre de 2013). Ver la nota 9 arriba.

[14] Estoy usando la palabra "registrar" para cubrir el área obscura de la "polifonía" de la presencia del sí mismo que reconocemos estando más allá del nivel químico. Las comillas se refieren a páginas donde Lonergan alude a las reflexiones de Jung, Horney y Stekel sobre esta materia: "Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time [Prolegómenos al Estudio de la Conciencia Religiosa Emergente en Nuestro Tiempo]", *A Third Collection*, F. E. Crowe (ed.), Nueva York: Paulist Press, 1985, pp. 58-59. Mi *registrar* envuelve los dos señalamientos de Lonergan en su afirmación: "uno se da cuenta de que la ventana está abierta, pero uno es consciente de estar a punto de estornudar" (*ibid*., p. 55, traducido por Armando Bravo, S. J.), pero yo estaría inclinado a cambiar la palabra "que" en su expresión por un sugestivo y complicado "cuando". Y podrían preguntarme, en este contexto, cómo se registra la planta cuando el sol brilla y aún cómo la amígdala se registra cuando se tiene miedo. El tema del ensayo de Lonergan, sin embargo, pertenece al *Prehumous*4:"Conversando con personas divinas".

[15] ***NP***, p. 333.Ver la nota 23 abajo con referencia al problema de un contexto heurístico más lleno. La noción de la jerarquía es de inmediato importante tomando en cuenta las perspectivas simplistas de sistema. Fue introducido por W. S. McCulloch, "A hetararchy of values determined by the topology of neural nets", *Bulletin of Mathematics and Biophysics* 7 (1945), pp. 89-93.

investigación. Ni siquiera estoy hablando de una inclusión sutil y profunda por invocar un sí mismo Kierkegaardiano. Estoy hablando de tres frases que llevan signos de interrogación. Estoy hablando de las neurodinámicas craneales que son, en cierto sentido, isomórficas a esas preguntas pues ellas emergen del trabajo realizado por Jim y David en sus computadoras y con sus plumas. No tengo necesidad de adentrarme a esto: existe una extensa literatura, de hecho mencionada en ***NP***, sobre varios firmes u holgados isomorfismos del uso del lenguaje y la neurodinámica. Cabe decir que sólo estoy mencionando las conexiones con algunos datos relevantes.

Tristemente, aquí estamos presionados en ir por encima de lo superficial. Los datos relevantes a los que hice alusión, no importa a qué nivel, cambia considerablemente la modelación modular, cuando las preguntas mencionadas en aquel párrafo se descubren como superficialmente correlacionadas. Este cambio de organización se mueve a través de veredas y caminos recorridos por varios filósofos de la lengua: ¿cómo puedo conducir mi breve comentario a través del laberinto con éxito pedagógico?

Empecemos con identificaciones generales del **Interior.** Obviamente, existe un desastre de huesos, intestinos y nervios generales, pero es evidente que nuestro enfoque está localizado en la zona craneal del interior. Entonces, un mapa sería útil, y curiosamente les ofrezco dos fuentes de mapeo para apoyar nuestra confusión alrededor de aquellas preguntas. Está la colección de mapas con comentario —¡otra vez esta famosa palabra!— otorgada por Rita Carter en su popular libro *Mapping the Mind*,[16] que proporciona un amplio bagaje académico hacia el más enfocado esfuerzo de ***NP***. Pero la segunda fuente ofrece un extraño levantamiento a nuestras meditaciones sobre ello; el mapa, dado en dos partes en *Wealth of Self, Wealth of Nations*,[17]

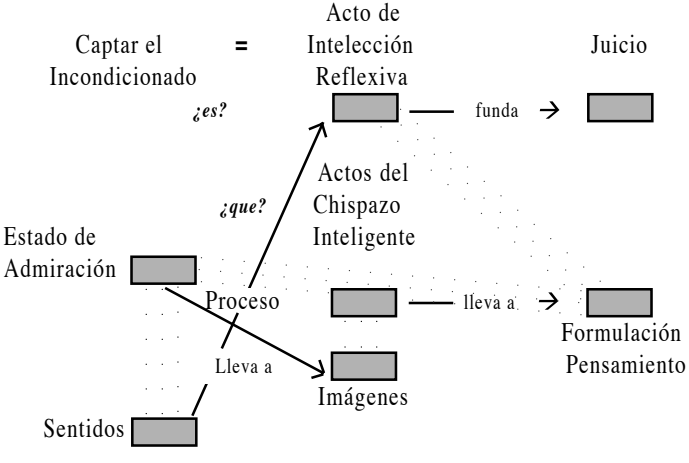
---

16 Rita Carter, *Mapping the Mind*, Berkeley: University of California Press, 2000.

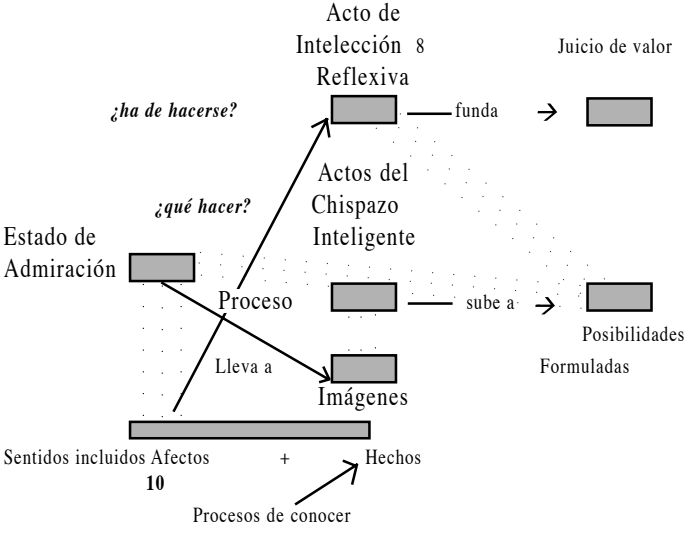
17 Los diagramas son los dos que están dados en el Apéndice A de Bernard Lonergan, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures in Mathematical Logic and Existentialism*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 18, Toronto: University of Toronto Press, 2001, pp. 322-323, traducido por Armando Bravo (*Fenomenología y lógica: Las conferencias de Boston en 1957 sobre Lógica matemática y sobre El existencialismo*). Dos versiones más sencillas están en Philip McShane, *Wealth of Self and Wealth of Nations. Self-Axis of the Great Ascent*, Exposition Press, 1975, pp. 15-48. El libro está en línea: http://www.philipmcshane.ca/wealth.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013). Los diagramas sencillos son, de hecho, aquellos que son proporcionados en el capítulo tres de Bruce Anderson y Philip McShane, *Beyond Establishment Economics: No thank You, Mankiw*, Axial Publishing, 2001, donde son comparados con los errores triviales en el pensamiento forzado sobre nosotros por Mankiw [n. t.: que rima con "thank you"].

ofrece el cambio de organización que he mencionado. No hay necesidad de reproducir ninguno de los mapas de Carter, los cuales son familiares desde todos los niveles de la literatura, pero necesitamos agregar aquí algunos otros diagramas.

Dinámicas del Conocer



Dinámicas del Hacer



Estas proyecciones seguramente podrán ser tomadas como extrañas. El texto original se encarga de comunicar el significado de las proyecciones con explicaciones básicas. ¿Me dejarán dejarles a ustedes la tarea de descubrir la secuencia obvia de los acontecimientos representados por los diagramas? Piensa en alguna experiencia que haya motivado la pregunta "¿qué es esto, qué está pasando?" como el golpe que ocurre cuando una llanta se poncha. ¿Está realmente una llanta delantera ponchada? A veces siquiera es necesario checarlo. Entonces, ¿qué hacer? Uno lleva a cabo un plan en lugar de sentarse esperando a que alguien acuda para llevarse el auto (¡aunque ese puede ser considerado un plan!). Por supuesto, puedes volver con Jim y David, preguntándote acerca de cómo se poncha Kierkegaard al hablar del sí mismo, la plática que "levanta muchas preguntas importantes. Lo más importante, ¿con qué alucinógenos contaba Kierkegaard y los filósofos de su tiempo? ¿Comían hongos o fumaban opio? ¿Debería de haber sido forzado a someterse a pruebas de *anti-doping*?". ¿Acaso no es interesante notar que ***NP*** pasa a través de los tres primeros tipos de preguntas, aunque el tercero es acerca de un plan relevante del pasado?

Entonces, permanece la cuarta pregunta, la pregunta para hacer: sí, Kierkegaard, tal vez, pudo haber sido sometido a *anti-doping*; sí, "yo habría sacado la llanta de repuesto". ¿Pero acaso nosotros no, aquí y ahora, generamos una cuarta pregunta? Piensa acerca de lo que Jim y David están haciendo. De alguna forma hay una sensación de que su discurso se va desinflando, que está ponchado. ¿Qué están fumando u ocultando con el humo? ¿Cómo deberíamos llamar su atención —tal vez forzarlos[18]— para, podríamos decir, des-ocultar?,[19] ¿tal vez hablándoles

---

[18] "Procede a modo de engatuzar o encauzar la atención" (*Insight*, p. 473). Existe la fuerza gentil de la "sátira y el humor" (*Insight*, pp. 719-722) y el giro más sutil de *fare lo stupido* [n. t. hacer un trabajo simulando un tipo tonto] (Lonergan, *Phenomenology and Logic*, pp. 317, 361). Generalmente es un problema acerca de encontrar los patrones vulnerables en la polifonía de registrar. Ve la nota 13 arriba y la nota 19 más abajo.

[19] [N. t.:"ocultar con el humo" para traducir *smoke screen* y "des-ocultar" para traducir *de-screen*]. Estamos, por supuesto, escaneando sobre variedades del problema del "Sujeto" (Lonergan, *A Second Collection*, editado por William Ryan y Bernard Tyrrell, Darton, Longman and Todd, 1974). Existe especialmente el sujeto truncado que "no sólo no se conoce a sí mismo, sino que tampoco se da cuenta de su ignorancia y así, de un modo u otro, concluye que lo que él no conoce no existe."(*Op. cit*., 73, traducido por Armando Bravo, S.J.). La palabra inconsciente es ahora, espero, un

acerca de estos datos simples que han sido proporcionados por ellos para ellos mismos? Y ahora emerge para mí —espero que para ti también— esa cuarta pregunta final: "¿voy a tratar eso?". Sí: y —ja, ja— si no funciona en Jim y David tal vez podría funcionar un cambio en —el interior de— ti o de mí, ¡o de los dos!

Tu puedes bien afirmar: "ya ha funcionado en mí", incluso he leído *Insight*. Déjanos ver que tan bien tu y, de hecho, yo hemos leído el **Interior.** Pero debemos hacerlo con cuidado: estamos, después de todo, haciendo un esfuerzo para comunicarnos con Jim y David, así como con otros como ellos, quienes tristemente incluyen a la mayoría de la comunidad galante dedicada a la neurociencia.

Esa inclusión triste es una larga historia, remontándonos a la historia global; uno encuentra su presencia confinada en la charla tanto de Panini como, de hecho, la de Platón. Es ilustrada por los primeros enunciados de nuestro párrafo elegido. ¿Cómo puede hacer uno para conseguir un concepto del sí mismo, el sujeto que soy yo? La respuesta se esconde en la pregunta: debo buscar dentro de los datos en el "hecho de que la relación se relacione consigo misma", no, por el momento, en ningún modo existencial complejo de relacionar, sino en el simple y superficial modo que ya he indicado. Jim y David producen —una palabra engañosa— estas preguntas en sus textos. Ninguna de esas preguntas puede ser concebida como "mía", relacionada con mi propio sí mismo, con Jim o Dave o Jill o Maeve.

Seguir esa pista es una larga aventura pedagógica, de la cual haré comentarios en la tercera parte. Pero lo que me interesa ahora, y espero que a ti también, es quedarme, ésta es una forma de decirlo, en el campo craneal del ***NP***, del *Mapping the Mind* de Carter y en el de mi propio mapeo superficial. Y aquí, debo advertirte, llegamos a algunos comentarios incómodos sobre la lectura de *Insight*.

Paso, convenientemente, a la imagen de la portada del libro *Insight*, a la cita del libro 2 de Aristóteles *De Anima*, la cual traduzco así: "La facultad de pensar piensa las formas en las imágenes".[20]

---

gran vínculo en tu red craneal. Especialmente estas pequeñas notas que vienen tratan de llevarte dentro de una estadística mejorada sobre la consciencia de los cranealmente nombrados agreformismo y el camino interno hacia él, llamado método empírico generalizado.

[20] *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, Jonathan Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 686.

Piensa ahora —la palabra *piensa* no es fácil evitarla aquí— en el contexto de *NP*. Entonces nosotros, la comunidad neurocientífica, necesitamos encontrar patrones neuroquímicos que correspondan, no a algo llamado *pensamiento*, o *forma*, o *imagen*, sino a algunas conjuntos de redes físico-químicas que correspondan a **esas palabras**: y si la correspondencia alcanza la secuenciación de las palabras, mucho mejor. ***Palabras***: ahora ese nombramiento se encuentra en una lucha para ser asimilado.[21] Existe el ruido externo o tacto o prensa o braille o lo que sea: complejos patrones de química y física, aun antes considerando la termodinámica, etcétera, de la respiración de ellos. En reversa de esta complejidad se encuentra la dinámica base craneal neuroquímica. Esto de hecho es el interés dominante en los últimos capítulos de ***NP***, como el 13: "Modularización, Dinámicas, y Sistemas funcionales", y el 14: "Regulación del comportamiento". Sólo mantengo un énfasis en la neuroquímica del lenguaje.

Ahora bien, tomando algunos datos de los dos mapas de *Fenomenología y lógica*, hago una primera hipótesis superficial: los dos mapas ayudan a explicar detalladamente la pequeña sentencia de Aristóteles respecto al pensamiento. Superficialmente podemos afirmar —¡intenta contradecir la afirmación![22]— que lo que Jim y David y Aristóteles y nosotros queremos decir por pensamiento es el espectro de preguntarse mencionado inteligentemente en el párrafo de ***NP*** y leído inteligentemente por nosotros. Pero ahora pongo sobre la mesa mi hipótesis no superficial, una que es meramente una extensión de hipótesis de estudios neurolingüísticos que

---

[21] Ver McShane, *A Brief History of Tongue*, pp. 30-37. Lo que sintió un agregado de agregados de cinco semanas de trabajos manuales, se ubicó en su lugar, el lugar del cerebro que significa agua [n. t: el término original es "brainspace of waterpointing"].

[22] Esta es una invitación seria y de cuidado, masivamente y neuróticamente resistida por el superego axial truncado actual. Esto tiene sus aspectos básicos tal y como Lonergan menciona frecuentemente: Hume, teniendo la visión de la mente que queda atrapada contra su propia praxis mental. Un ligero giro es mencionado por Lonergan en sus lecturas sobre el existencialismo, relacionadas con una práctica de una iglesia italiana antigua, *fare lo stupido* [n. t.: "simular a lo tonto"]. Ver Lonergan, *Phenomenology and Logic*, pp. 317, 361. ¡Piensa en todos esos gruesos volúmenes y artículos aprendidos sobre neurodinámicas y cognición, etcétera, como simulando a lo tonto! Existen químicos; hay cogniciones dentro y acerca de ellos, cubriéndolos: ¿pero cómo? ¿Y podremos encontrar ese lenguaje CÓMO —hogar del preguntarse—? [n.t.: el texto original dice: "HOW —Home Of Wonder— language"]. ¿A qué corresponde los signos de interrogación que agrupan estas doce palabras?

estoy trabajando: existe una red de complejos patrones químicos dinámicos "dentro" que son de alguna forma isomórficos a los patrones diagramados.[23]

La hipótesis empuja el trabajo descrito en *NP* y engancha una cualidad clave: las palabras de ***NP***: esto está ilustrado en el párrafo que elegimos, pero deberías tener cuidado en revisar más del libro, o el *Mapping the Mind*, para dar un mejor vistazo a esta extensión de datos. Además, podría ayudar más adelante a la gente en el encuentro de algunos detalles importantes dentro de la difícil y revolucionaria empresa del método empírico generalizado.[24] Lo que deseo enfatizar mientras concluyo esta sección es el importante y desconcertante empuje que ésta da a los familiarizados con la invitación al descubrimiento de sí mismo de Aristóteles o Lonergan para ir más allá de la identificación superficial de algunas versiones de los dos diagramas.[25] Alcanzamos una comprensión explicativa sobre los diagramas sólo cuando tomamos la neuroquímica craneal con seriedad.

---

[23] Esta es una enorme tarea para este siglo, mucho más allá de lo bosquejado aquí. Pero remarcaría dos punteros acerca de la complejidad emergente. Por un lado se encuentra la noción de jerarquía que apunta hacia una heurística más amplia que aquella que es monótonamente jerárquica. Por otro lado apuntaría hacia la total discapacidad contemporánea escondida detrás de la palabra emergente. la discapacidad es ilustrada abundantemente en la parte VI (pp. 577-690) de un reciente volumen: John D. Barrow, Paul C.W. Davies y Charles L. Harper Jr. (eds.), *Science and Ultimate Reality*. *Quantum Theory*, *Cosmology and Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Los autores de la parte VI, "Emergencia, vida, y tópicos relacionados," ignoran brutalmente el "agreformismo", una tesis central de Lonergan, para estar abiertos a la cultura y ser efectivos en las calles sólo a través del establecimiento del método empírico generalizado como un *ethos*. Este es el *ethos*, misericordioso de espíritu y psique y sexo y piel y comercio del excedente, al cual estas pocas notas apuntan, escritas desde una silenciosa pero vehemente y sensual descripción en la siguiente nota.

[24] Ahora sin duda es útil repetir la descripción familiar de la postura delicada y exigente.El "método empírico generalizado no trata de los objetos sin tomar en cuenta las operaciones correspondientes del sujeto; ni trata de las operaciones del sujeto sin tomar en cuenta los objetos correspondientes" (Lonergan, "Religious Knowledge", *A Third Collection*. Traducido por Armando Bravo, S.J.) Necesitamos desesperadamente, en las próximas décadas, volúmenes de ilustraciones sencillas emergentes de sujetos en cuanto sujetos que juegan en la justicia escatológica en lugar de sujetos en cuanto tontos que juegan en el ciclo largo de decadencia.

[25] Voy a recalcar especialmente el peligro de la simplificación debido a una lectura superficial del *slogan* de Lonergan: "ser atento, ser inteligente, ser razonable, ser responsable" (*Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988, p. 57), que dificultaría las dinámicas de la planeación creativa. Un primer apoyo radica en notar su comentario

2. Un comentario sobre *Insight*

Debo volver a donde empezó este ensayo: con una invitación del profesor Galán para escribir un artículo para su revista.[26] Algunos meses después de dicha invitación, en una conferencia a la que asistimos, él me pidió, más de una vez, que escribiera "un comentario sobre *Insight*". No fue una petición sencilla para alguien que roza su novena década: un comentario decente seguramente contaría con cerca de tres mil páginas. Además, he estado escribiendo comentarios sobre *Insight* por casi cincuenta años. Al final de la conferencia, sin embargo, surgió la brillante idea; de hecho, el título brillante se me ocurrió a mí: podría llamar al artículo que me habían pedido "Un comentario sobre el interior". Así se planteó el presente escrito.

Mi primer comentario publicado sobre *Insight* fue "The Contemporary Thomism of Bernard Lonergan [El tomismo contemporáneo de Bernard Lonergan]"[27] y algunos puntos de aquél pasaron a ser centrales para la sección final de este artículo. No obstante, el comentario relevante para nuestro interés actual es uno que pone de manifiesto la enormidad de la tarea que significa comentar el libro *Insight*. Una mención simple debería servir a decirlo mejor: la serie de cuarenta y un ensayos titulados *Field Nocturnes* es un comentario incompleto acerca de un solo párrafo de *Insight*. Ese párrafo resulta ser esencial para la aventura de este ensayo.

---

inmediato sobre inteligencia: "Ser inteligente exige que se perciban las posibilidades hasta ahora desapercibidas o no realizadas". Un segundo apoyo es seguir las pistas en el Apéndice A de *Phenomenology and Logic* (ver nota 17 arriba) para volver al capítulo XVIII del *Insight* y sus raíces en la *Prima secundae* (qq. 6-17) de Tomás de Aquino. Una ayuda posterior es pelearse con el significado completo de la pregunta de tipo ¿qué? que la engrandecerá para incluir entonces la completitud de "lo que podría ser." Esto trae consigo asuntos muy profundos con respecto a la evaluación y su condición molecular, de tal forma que exista un sentido en el cual los humanos se mueven desde el deseo puro de conocer lo que yo llamo el "pobre deseo de hacer". Pero, en cualquier escala, me parece pedagógicamente y pragmáticamente mejor reemplazar el *slogan* familiar de *Método en Teología* por el *slogan*: "Ser atento, ser inteligente, ser razonable, ser aventurero [o alguna referencia a buscar un plan], ser responsable".

[26] El artículo se encuentra en dos sitios: la tercer parte de la serie *Posthumous*, disponible en http://www.philipmcshane.ca/posthumous.html, aparecerá en la *Revista de Filosofía*, en otoño del 2013.

[27] Philip McShane, "The Contemporary Thomism of Bernard Lonergan", *Philosophical Studies, Ireland* XI (1961-1962), pp. 63-80.

Debo del mismo modo citar el principio como un recordatorio y agregar una pequeña parte del mismo pero más abajo.

"El estudio de un organismo comienza por la cosa-para-nosotros, por el organismo en cuanto se muestra a nuestros sentidos. Un primer paso es una diferenciación descriptiva de las diferentes partes y, puesto que la mayoría de las partes son internas". Entonces, tenemos que encaminar nuestro esfuerzo hacia un ordenamiento mental del interior y "para este fin, habrá que inventar imágenes simbólicas convenientes de los procesos químicos y físicos pertinentes".[28]

Hablé al principio de esta sección acerca de un párrafo definido en *Insight* como uno que se encuentra "en el corazón de la aventura de este ensayo", pero ahora llego al corazón de la aventura de este ensayo, un corazón embrionario identificado ahora dentro de su latido débil y miedoso por evitar un aborto. Es, puedo afirmar, un comentario final mío sobre *Insight* en este, ja, ja, *Posthumous essay*. Es, puedo afirmar, un comentario "clásico" y aquí me refiero a un robo de la sección de *Método en Teología* titulado "Entenderse a sí mismo", en el cual se encuentran grandes citas de Friedrich Schlegel. "Un escrito clásico no tiene que poder ser nunca comprendido del todo. Pero los que son cultos y se cultivan tienen que querer aprender de él cada vez más".[29] Esos clásicos emergen normalmente de una escalada a largo de la vida, como los últimos esfuerzos de Beethoven, Cézanne y Joyce.[30] Viene a mi mente el comentario de Camus: "Se tarda diez años en llegar a una idea". En un conjunto previo de ensayos[31] hablé de mis años batallando con el estudio

---

28 Insight, p. 545.

29 Citado en *Método en Teología*, pp. 156-157.

30 Así emerge el enorme y serio tema del crecimiento del adulto, hasta ahora tan usado en las literaturas usuales y masivamente ausente en las culturas occidentales actuales. No puedo expandirme aquí en el tema pero puedo referirlos a la breve consideración de éste al final de mi *Lack in the Beingstalk* (Vancouver: Axial Publications, 2007). Será una fuente central de luminosidad en los milenios futuros.

31 Mi primer esfuerzo para comprender el libro de Frederick Crowe, *Theology of the Christian Word. A Study in History*, Nueva York: PaulistPress, 1978, fue en el 2005 *Cantower* 38, "Functional History", disponible en http://www.philipmcshane.ca/cantower38.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013), donde lidié con su maraña hacia excelentes puntos de inflexión en la historia. Pocos años después, en la serie de ensayos titulados *Humus*, volví de nuevo al tema en mis investigaciones metodológicas. El punto de inflexión clave fue *Humus* 9:"Frederick Crowe and Ourselves as Researchers", disponible en http://www.philipmcshane.ca/humus-09.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013). Mi

de Fred Crowe sobre la historia funcional y finalmente fomentando el útil chispazo de que el ensayo no se encontraba dentro del tema de la historia sino de hecho más considerado como investigación funcional. Mi batalla con el "estudio del entendimiento humano" de Lonergan[32] ha sido más largo, un viaje loco de cincuenta y cinco años. Pero sólo en estas pocas semanas que han pasado su ubicación ha sido clara para mí. Pero seguramente dirás que esa ubicación ha sido muy obvia y puesta de forma obvia en *Método en Teología*, donde su tabla de contenidos ocupa el centro de las páginas 286-287, y la afirmación se hizo antes: "Para decirlo con la mayor brevedad, no hay solamente que leer *Insight*, sino también descubrirse a sí mismo dentro de sí mismo".[33]

Insight, entonces, ¿es con seguridad un trabajo de fundamentos? Recuerdo vívidamente a Lonergan paseándose de un lado a otro en su cuarto, sobre el sexto piso del Bayview Avenue Regis College en 1966, dilucidando cómo incluir *Insight* dentro de su intencionado libro sobre el método en teología. Lo que me encantó mientras trabajaba indexando el libro al final de 1971 fue la serie de referencias a *Insight* dadas en el capítulo "Fundamentos". Sin embargo, en la década se volvió claro para mí que las categorías de *Insight* existían para ser mostradas en la aventura que se describía en las últimas dos líneas de *Método en Teología*, página 243, más las primeras trece líneas de la página 244. Pero ahora el problema re-emerge en este comentario póstumo: ¿cómo podría precisamente *Insight* aparecer en el futuro? Y aquí estoy felizmente distraído por una de mis citas favoritas de *Insight*. Inicia el último párrafo del quinto capítulo, después de que motiva al lector a descubrir "la inteligibilidad del espacio y el tiempo". Lonergan comienza su breve respuesta escribiendo: "La respuesta es fácil de obtener", y luego pasa a lo cómico: "Uno sólo debe cambiar el modo clásico de búsqueda". Entonces, podría imitar su enfermedad solipsística diciendo que mi último comentario sobre *Insight* puede ser fácilmente alcanzado. Uno sólo tiene que cambiar la tipología clásica de Schlegel sobre los clásicos. ¿Cambiar dónde, cambiar cómo?

---

investigación continuó a través de algunos ensayos posteriores, llegando al *Humus* 12, con el título "Crowe: Possibilities of Methodical Collaboration", disponible en http://www.philipmcshane.ca/humus-12.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013).

[32] El subtítulo para *Insight*.

[33] *Método en Teología*, p. 253.

La respuesta sencilla es que *Insight* es una investigación funcional.

¿Esta afirmación no te proporciona una pausa? ¿Pudo llevarte a mis anteriores esfuerzos de expandir el insuficiente tratado de investigación funcional de Lonergan?[34] Ahí puedes encontrar muchas pistas de mis errantes dirigidos a la respuesta sencilla. Por el momento, deja que sea suficiente un pequeño empujón.

Una de mis estrategias pedagógicas para concebir la investigación funcional ha sido recordar, para aquellos que conocen la historia de Lonergan, el pequeño empujón hacia su tesis doctoral sobre Tomás de Aquino. Ahí estaba, "sin planes o propósito" de escribir una tesis hasta que indagó un poco y charló con Charles Boyer: "Finalmente Boyer tomó su ejemplar de la *Prima secundae* de Tomás de Aquino, señaló un artículo que a él le parecía difícil de interpretar, y le sugirió a Lonergan que estudiara el artículo así como sus paralelismos y sus fuentes históricas".[35]

De este modo, ahora, encuentras mi rol de Boyer pero no para un individuo sino para la historia. Apunto hacia un artículo: "El pequeño libro *Insight*"[36] y hago la sugerencia desconcertante: "Esto merece ser reciclado".[37] ¿Qué significa eso precisamente? Primeramente, su significado preciso es para resolverse en un futuro distante.[38] En segundo lugar y más próximo, existe la cuestión de leer recientemente las cincuenta

---

[34] Lonergan posteriormente habló con arrepentimiento acerca de lo corto de su capítulo en *Método en Teología* sobre la investigación. Mis esfuerzos para especificar la investigación funcional culminan en las series de siete ensayos *FuSe*, 3-9; una versión que aparecerá en *Journal of Macrodynamic Analysis* (disponible en http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/jmda/index), vol. 8. Los ensayos *FuSe* están disponibles en http://www.philipmcshane.ca/fuse.html

[35] Bernard Lonergan, *Grace and Freedom*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.1, Toronto: Toronto Universtity Press, 2000, XVIII. Traducido por Armando Bravo, S.J.

[36] Lonergan solía usar la frase "mi pequeño libro *Insight*". Ver, *inter alia*, Bernard Lonergan, "Exegesis and Dogma", en *Philosophical and Theological Papers 1958-1964, Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 6, Toronto: University of Toronto Press, 1996, pp. 142-159.

[37] Este fue el eslogan de la conferencia en Halifax en julio de 2012 sobre la "colaboración funcional". Un enunciado básico es incluido al final del *Posthumous*1, "The Gross Immorality of Lonergan Studies?", que está en línea: http://www.philipmcshane.ca/posthumous-01.pdf (consultado el 30 de septiembre de 2013).

[38] Ver el capítulo 10, "Metaphysical Equivalence and Functional Specialization [Equivalencia metafísica y especialización funcional", del libro web *Method in Theology. Revisions and implications*.

líneas de "entenderse a sí mismo"de Lonergan. ¿Nuestros "corazones arden dentro de nosotros" con la invitación de entender nuestros corazones y nuestro cráneo? ¿O? ¿O seguimos escarbando en aquel pequeño artículo? "La tradición puede ser inauténtica. Sucede cuando el mensaje original se diluye y se traduce en términos y significaciones calcadas de las presuposiciones y convicciones de quienes han equivocado la cuestión de una conversión radical".[39] La conversión radical, por supuesto, es la conversión hacia el entendimiento serio y permanecer humildes contra "una elucubración pseudometafísica de mitos".[40]

En tercer lugar, habrá, espero, aquellos que, incluso ahora, puedan dirigirse hacia una abolición operativa del signo de interrogación en el título de mi primer ensayo *Posthumous:* "¿La inmoralidad tremenda del lonerganismo?", pero existen aquellos de la presente generación de lonerganianos, probablemente la mayoría, quienes "miraréis, pero no veréis".[41] El giro efectivo en la historia, lo cual da una nueva alianza de promesa a la economía global de la soledad, es una cuestión de reciclados omnidisciplinarios a través del siguiente milenio: Lonergan puede ser el padre adoptado para el giro hacia una filosofía efectivamente luminosa y la colaboración funcional, pero la historia paciente está por ser la madre.

3. Un comentario sobre Sí Mismo(s) dentro de *Insight*

Saber dónde empezar esta última sección de mi comentario ha sido un gran acertijo para mí. Pero, aquí va el comienzo: es un gran acertijo para ti, o al menos un asunto menor con respecto al título en negrita y su extraña triada. En el siguiente ensayo *Posthumous* trataré esa extrañeza de un modo nuevo y raro. Por lo mientras, ¿qué tan inadecuadas impresiones puedo hacer? ¿Tal vez podemos compartir un retorno al párrafo de ***NP***?

> El concepto del sí mismo es de importancia fundamental para cualquier intento de explicar la personalidad humana, pero el sí mismo es sin embargo difícil de definir. De hecho, tratar de definirlo puede llevar a

[39] *Método en Teología*, p. 157.
[40] *Insight*, p. 589.
[41] *Método en Teología*, p. 157, donde Lonergan cita a Pablo e Isaac.

> contorsiones intelectuales peculiares. Considera la definición de Soren Kierkegaard del sí mismo en *La enfermedad mortal* (*The Sickness unto Death* [1849/1954]). Él escribió que "El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relaciones consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma".[42] ¡Qué claro se vuelve todo esto expresado de esta manera! Además, esta definición levanta muchas preguntas importantes. Aún más importante, ¿con qué alucinógenos contaba Kierkegaard y los filósofos de su tiempo? ¿Comían hongos o fumaban opio? ¿Debería de haber sido forzado a someterse a pruebas de drogas? ¿Hay duda del por qué haya escrito *La enfermedad mortal* usando un seudónimo ("Anti-Climacus")?[43]

Cualquiera que se ha aventurado con seriedad en la vida y escritos de Kierkegaard sabe que fue un hombre serio, serio acerca de la vida tal y como lo era esa gloriosa mujer Nadia Boulanger con respecto a una vida de música.

> No te metas en la música a menos que prefieras morir antes que no hacerlo. Debe ser un amor indisoluble. Y uno con gran disfrute y aprendizaje, con la firme determinación de aprender, con la inquebrantable perseverancia, y con una intensa fidelidad. Pero primordialmente, si no es mejor morir que no hacer música, entonces es una excusa. Y si no, entonces por qué, ¿por qué?[44]

Pero asumamos que eres un investigador ordinario como nuestros dos autores, con la sensación de que McShane y Boulanger y Kierkegaard están de algún modo fuera de sus mentes. Ahora la cosa extraña es que

---

42 Kierkegaard, *op. cit.*, p. 33.

43 ***NP***, p. 328.

44 Cita de Alan Kendal, *The Tender Tyrant. Nadia Boulanger. A life Devoted to Music*, Yehudin Menuhin (introd.), Londres: Macdonald y James, 1974, p. 14. Mientras avanzo desde aquí pienso en la Torre de Gente que vendrá, enumerando un cuarto de un billón para el 9011 (ver la conclusión para "Llegando a Cosmópolis", la conferencia inaugural leída en la Universidad Iberoamericana de Puebla, México, el 16 de junio de 2011, y disponible en: http://www.philipmcshane.ca/archive8.pdf (consultada el 30 de septiembre de 2013). Aquí, también, encuentro oportuno notar que, con respecto a comentar *Insight*,cincuenta años enseñando y escribiendo han sido enteramente un esfuerzo para lograrlo. Sin embargo, le pongo especial atención al trabajo de diez volúmenes de la última década, *Cantower*s1-41 (¡la motivación vino de los 117 cantos de Ezra Pound!) por detallar apoyos pedagógicos hacia una nueva auto-luminosidad. La serie *Cantowers* está disponible en línea: http://www.philipmcshane.ca/cantowers.html (consultado el 30 de septiembre de 2013).

McShane está, no fuera de su mente, sino ineludiblemente dentro de su mente,[45] pero esperando que exista aquello en tu mente que llevará o si no se convertirá en un Helen (qué) "dime todo".[46] Mis patrones craneales están alcanzando a los tuyos, esperando un instante de eco. Por supuesto, el acto de alcanzarte puede encontrase con una señal de asentimiento del lóbulo frontal amigable. Entonces déjame intentar con una pieza clave de mi primer comentario sobre *Insight*, permitiendo que tengas una vaga noción de ti mismo, espejo invertido de lado a lado pero no de arriba abajo. Así entras a la zona del problema de aquel sí mismo como... ¿? ¿Real, realmente yo? Parecería que estoy suponiendo que has pasado por el libro *Insight* y que te has encontrado a ti mismo en el undécimo capítulo, pero que no es esencial venir conmigo aquí. Volveremos después a meditar sobre de qué modo es esencial. De cualquier modo, tú mismo, tu "sí mismo", simplemente torcido en el espejo o torcido de forma más compleja en cierta niebla epistemológica, posee esas pistas y puede haberlas tomado como un camino para responder lo que es tradicionalmente llamado el problema crítico. Mis meditaciones posteriores pueden ayudar a juzgar tu éxito en ello. Pero aquí me deslizo a una especie de corte citando una pieza de mi artículo escrito hace más de cincuenta años, fuera de contexto pero comprensible:

> En *Insight*, existe un gran giro estratégico del problema de lo "que sabemos" al "qué sabemos", de la búsqueda de certidumbre a la pregunta de qué ocurre exactamente cuando estamos conociendo. Por esta razón es sólo al final del esfuerzo continuo de entender su propia actividad de entendimiento cuando el lector se interesa en un juicio. El juicio no compromete al lector con ninguna posición de la naturaleza de la realidad. En el que la realidad sea una o varias, material, etc., existe innegable e inteligentemente, un juicio formulado, "soy un sujeto cognoscente". Con la identificación de "ser" y el deseo puro de conocer no hay aún, extrañamente suficiente, compromiso con la realidad. Para

---

[45] Estoy recordando las divagaciones solipsísticas de James Joyce alrededor de la "ineluctable modality of the visible", "the ineluctable modality of the audible", "I am getting along nicely in the dark" (*Ulysses*, Penguin, 1986, p. 31), citado mayor en una de dos de mis aventuras dentro de invitaciones a la luz obscura: *A Brief History of Tongue*, p.146, del relevante capítulo 5. La otra aventura es *Wealth of Self and Wealth of Nations*, capítulo 5, "The Inside-Out of Radical Existentialism [La introspección del existencialismo radical]".

[46] James Joyce, *Finnegans Wake*, p. 196. Es el inicio del correr-mundo [n. t.: el original dice "riverrun"] global: "O / tell me allabout / Anna Livia! I want to hear all".

> el objetor concienzudo la definición puede ser tomada como nominal: a cualquier cosa que pueda saber o quera saber la llamaré... ¿Umpa? ¿Odo?— ¿qué hay en un nombre?—... ¿Ser?

Una está dirigida a una apreciación de la compleja noción de objetividad. Pero no está sólo en el enunciado claro de la "posición" y la "contraposición" cuando el elemento clave en la estrategia aparezca.[47]

El presente ensayo no puede ser considerado "un esfuerzo prolongado para el entendimiento de su propia actividad de entendimiento de él" o ella. No obstante, hemos llegado de un modo distinto a un camino beneficioso, a través de mis señalamientos de patrones de los patrones químico-craneales, en la antesala de un juicio. ¿No es el resultado total, en ti, de nuestros esfuerzos hasta ahora, en nuestra lectura, como el patrón, "soy un sujeto cognoscente", una red de patrones de patrones de eventos químico craneales? Los dos enunciados posteriores a "soy un sujeto cognoscente" y que terminan el párrafo agregan cuarenta palabras extrañas acerca de nombrar... "ser", y el párrafo que sigue, y termina la cita, agrega un señalamiento de cuarenta páginas de *Insight*. En ti, el lector, estas líneas y páginas son un agregado adicional de química interna.

Pero ¿qué es este elemento clave que se descubre al final de lo que me arriesgo a llamar ahora "la quimioterapia"? Las cuarenta palabras y las cuarenta páginas agregan patrones, parecido a como Ann Sullivan agregó patrones a Helen Keller. Con Helen hay un descanso, un descanso deslumbrante, un encuentro de sí mismo. ¿Qué es o fue tu descanso en la químico-lectura "lo real es el universo concreto de ser"? El párrafo contenido en esa cita invita a un giro significativo de hacer patrones, un magnifico posicionamiento personal con respecto a toda la agitación química y su apertura concomitante hacia preguntas posteriores[48] en el ahora identificado

---

47 Philip McShane, "The Contemporary Thomism of Bernard Lonergan", p. 74.

48 Hice un brinco aquí, estratégicamente, hacia un párrafo posterior, en la conclusión de *Insight*, pp.550-551: "El lector ya está hasta cierto punto familiarizado con el desarrollo de la inteligencia. La multiplicidad inferior que de otra suerte no sería sino coincidente es proporcionada por las presentaciones sensibles y las representaciones imaginativas [...] que surjan tarde o temprano nuevas preguntas". Los cuatro puntos apuntan a la extraña escalada interna con palabras como *postulados*, las cuales también tienen su química, pero la omisión de esas palabras aquí ayudan a hacer lo familiar extraño en el shock de (re)presentaciones quimicalizadas, un shock que pronto —ahora de hecho— trae preguntas.

universo concreto de ser. Yo hice la invitación a "cierta familiaridad" —no a un esfuerzo prolongado de entender— con "el desarrollo de inteligencia" en insinuaciones a la neuroquímica del lenguaje, y los trasfondos pueden haber contenido elementos de lo que Lonergan menciona con una brevedad brutal en el párrafo al que aludo en la nota al pie anterior. Pero la nueva invitación de "si lo real..." motiva al lector a un salto para descifrar un código, un rompimiento con un código de ética para el cual "en la cual llamamos al pan, pan",[49] para el cual "el universo del ser parece tan irreal como el cielo noético de Platón".[50] El desciframiento del código y la nueva alianza de promesa están por volverse una Torre de Esperanza, de Capacidad.

Esta Comunidad Torre tendrá, luminosamente molecularizada, una posición conjunta más sofisticada sobre lo real que el simple empuje de aquel párrafo de *Insight*. Menciono aquí sólo un axioma faltante de intencionalidad, dado que lo hemos sobrevolado.[51] Pero luego se encuentra la escalada de *Insight* para llegar primero a una luminosa auto identificación, bajo las circunstancias que presenta una década:

> Resulta así que el sujeto extrovertido, que visualiza la extensión y experimenta la duración, da paso al sujeto que se orienta al objetivo del deseo irrestricto de conocer y afirmar los seres que son diferenciados por ciertas potencias, formas y actos conjugados, los cuales son fundamento de ciertas leyes y frecuencias.[52]

Esa auto identificación alcanza nuevas alturas cuando el sí mismo es tejido explicativamente dentro de la historia de sí mismos por el segundo

---

49 *Insight*, p. 621.

50 *Insight*, p. 460.

51 Rondando, espero, de un modo que traiga ahora un acercamiento íntimo al horror de soledad permanente que va con presencia por "existencia intencional" [*intentional existence*] (Bernard Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, en *Collected Works of Bernard* Lonergan, vol. 2, Toronto: University of Toronto Press, 1997, p. 162). EL simple párrafo descriptivo sobre posicionamiento necesita desarrollarse en grupos de axiomas sofisticados para incluir infinitos, incompletitudes, etcétera. Esa sofisticación es especialmente importante cuando uno se mueve para considerar asuntos escatológicos. Aquí, ciertamente, uno puede vislumbrar concretamente el mensaje de *Insight* como siendo investigación funcional. Una gran cantidad de reciclar es necesario para conseguir el desarrollo requerido y para poner sus resultados sobre las calles de un modo que se iluminaría la tensión entre el mito y el misterio al que Lonergan se refiere en el inicio del capítulo XVII de *Insight.*

52 *Insight*, p. 537.

canon de hermenéutica[53] y es llevado hacia y más allá del helado calor del "el método crítico, método que se refiere a lo último".[54] Pero estos son los conceptos del programa para reciclar mencionado en la segunda parte, y mis palabras son vagas notas de investigación para el artículo llamado *Insight.*

Mi mensaje principal aquí corresponde a la finalidad opuesta del proyecto, el fracaso de comenzar, el fracaso de admitir el fracaso. Existe el fracaso de tratar de entender la neurodinámica, enfatizado en la Parte Uno y aquí está el fracaso de tratar de entender la pregunta del sí mismo. Este último fracaso debe ser un shock para los estudiosos en Lonergan. Es un fracaso que ciertamente necesita con urgencia el reciclado de *Insight* dentro de sus estatus de investigación funcional, el punto de la Parte Dos.

¿Qué más podría decir acerca de estos problemas masivos, problemas que los estudios de Lonergan comparte con la tradición global entera de ambos, gente honesta y malvada? En *Field Nocturnes* mencioné y discutí la moribunda lucha de un hombre honesto, Merleau-Ponty, parangonando su lucha con lo que significaba tocar para aquella niña de siete años de nombre Helen Keller.[55] La respuesta a su lucha requiere que uno tome

---

53 Este es un punto crítico de la investigación funcional que es *Insight*. El párrafo clave es el final de *Insight*(p.678), quetermina en la siguiente página con el poderoso reto: "Se funden en una sola explicación".

54 *Insight*, 786.

55 Hay una serie de ensayos relacionados. El inicio es *FN* 24, "Merleau-Ponty and other Mudflesh", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-24.pdf; y el ensayo que sigue, *FN* 25, "Proust and theSquid", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-25.pdf, también es relevante. En él, comento sobre Maryanne Wolf, *Proust and the Squid. The Story and Science of Reading the Brain*, Nueva York: Harper Collins, 2007. Después se encuentra *FN* 26, "Helen and I", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-26.pdf; y más cerca a los esfuerzos de Merleau-Ponty, *FN* 28, "A Touching of Touching: Getting on Your Nerves", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-28.pdf. Uno adquiere mayor profundidad sobre las aguas contemporáneas tomando en cuenta los trabajos de Renaud Barbarus, en particular, *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology,* Ted Toadvine y Leonard Lawlor (trads.), Bloomington: Indiana University Press, 2004; y *Desire and Distance: Introduction to the Phenomenology of Perception*, Paul B. Milan (trad.), Redwood City: Stanford University Press, 2006. Luego, *FN* 32, "SeeingisDeceiving", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-32.pdf; *FN* 36, "Desire and Distance", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-36.pdf; *FN* 37, "DistanceUndistanced: Light", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-37.pdf; *FN* 38, "At theThreshold of theHalfwayHouse", disponible en http://www.philipmcshane.ca/Field%20Nocturne-38.pdf. En estos ensayos contrasto la maraña con respecto al espacio y al tiempo de Merleau-Ponty y Barbarus con los claros

con seriedad dos proyectos de investigación mencionados en el pequeño artículo *Insight*. Está el proyecto de concebir adecuadamente "la inteligibilidad concreta de Espacio y Tiempo",[56] que involucra "un puente natural sobre el cual podemos pasar de nuestro examen de la ciencia a un examen del sentido común".[57] Luego se encuentra el proyecto más profundo de concebir adecuadamente el objeto estético, cada humano, que es la encarnación neuroquímica de una vida. Ese proyecto requiere enfrentar el inexistente clavado en el capítulo VIII de *Insight*, que llevaría a uno, a través de un prolongado amor de las cosas simples, a un explicativo y luminoso auto amor reduplicativo del

> ...cambio cualitativo en mí, un desplazamiento del centro de mi existir desde las preocupaciones manifestadas en el *bavardage quotidien* hacia la eternidad participada aunque nunca establecida completamente en esta vida, que se degusta en la aprehensión estética, en la expresión interior de la verdad, en el éxito parcial de la lucha moral.[58]

Entonces, uno llegaría a la comprensión radicalmente posmoderna de las palabras *integritas* y *consonantia* de Aquino, que parecen estar presentes en las tres palabras de investigación *unidad, identidad, totalidad*.[59] En consecuencia existe el reto, llevar la última contemplación de San Ignacio[60] más allá de "la gloria y la frescura de un sueño":[61] "Dinos ahora qué es *claritas* y el cigarro es tuyo."[62]

---

alcances del físico Lochlainn O'Raifeartaigh; éstos son puntos relevantes para las anotaciones en el texto con respecto a la importancia del capítulo V de Insight.

56 *Insight*,p. 221. Pero agrega el contexto de *Insight*, capítulo XVII.

57 *Insight*, p. 187.

58 *CWL* 20, p. 209: en una revisión de Jules Chaix-Ruy, *Les Dimensions de l'etre et du temps* [*Las Dimensiones del Ser y del Tiempo*], París-Lyon: E. Vitte, 1953. Traducido por Armando Bravo, S.J.

59 Éste es el tema central del capítulo VIII de *Insight*. Aquí está profundizado radicalmente por el contexto de fe y teología, el tema del siguiente ensayo en la serie, *Posthumous* 4, "Conversing with Divine Persons", disponible en http://www.philipmcshane.ca/posthumous-04.pdf (consultado el 30 de septiembrede 2013).

60 "La contemplación para obtener amor", la cual termina los *Ejercicios* de Ignacio. Un reto masivo de este siglo es llevar esos ejercicios hacia la tercer o cuarta plataforma de significado.

61 *Insight*, p. 620.

62 Opinión de Lynch hacia Stephen después de su explicación sobre *integritas and consonantia* en *Portrait of an Artist as a Young Man*, de James Joyce.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 177-197, 2013

A Perspective on Collingwood

Hugo Meynell
St. Vincent University, Halifax, Canada

Resumen
El artículo ofrece una comparación entre las ideas de Collingwood sobre la metafísica y la religión y algunas de las posiciones de Lonergan, especialmente aquellas relacionadas con el método empírico generalizado, tal como fue desarrollado en *Insight*. Se hace un examen minucioso de la idea de Collingwood de presupuestos absolutos y del papel que juegan en la metafísica, y también de su lógica de pregunta y respuesta, la cual se compara con las preguntas de Tomás de Aquino quid sit? y an sit?
Palabras clave: Collingwood, Presupuestos absolutos, Dios, Lonergan.

Abstract
This article explores a comparison between Collingwood's ideas on metaphysics and religion and some of Lonergan´s position, especially those related with his generalized empirical method, as it developed in Insight. *There is a close examination of the Collingwood idea of absolute presuppositions and its role for metaphysics, and also of his logic of question and answer, which is compared with Aquinas questions of* quid sit*? And* an sit*?*
Key words: *Collingwood, Absolute presuppositions, God, Lonergan.*

Bernard Lonergan deeply admired Collingwood, especially his views on history, and *The Principles of Art*. It seems worthwhile therefore to take a look at some of Collingwood's ideas on metaphysics and religion in the light of Lonergan's 'generalized empirical method'.[i] Lonergan,

---

[i] Alan Donagan remarks that, of the English-speaking philosophers writing between the two world wars who are worth remembering, Collingwood, though widely read, is the only one who is not yet 'placed' (*The Later Philosophy of R. G. Collingwood* [Oxford: Clarendon, 1962], x). It has been suggested that, in Collingwood's view, the medieval harmony fractured by the emergence of modernity must be reconstituted at a higher level (see *The Life and Thought of R. G. Collingwood*, ed. David Boucher [Swansea: Collingwood Society, 1994], 205). This is startlingly close to Lonergan's position.

according to members of his school, has succeeded at last in setting out the real basis of objective knowledge in conscious subjectivity. Collingwood can be seen as well on the way to this, especially in his 'logic of question and answer.'[ii]

I

As Collingwood puts it in his *Essay on Metaphysics*, it is characteristic of 'low-grade or unscientific thinking' that it has 'a deceptive appearance of immediacy'. Thus naïve consciousness is blissfully unaware that it makes any presuppositions at all, for example in confronting an object in one's visual field, and pronouncing, 'this is a clothesline'. Such '"realism" is based upon the grandest foundation a philosophy can have, namely human stupidity.' [iii] At this level, we are unaware 'that every thought we find ourselves thinking is the answer to a question', or that 'the question arises from a presupposition.[iv]' Presuppositions in their turn may be relative or absolute. Relative presuppositions can be justified in terms of other presuppositions; absolute presuppositions not, since they themselves constitute the terminus of all justification for those who hold them. Different societies, and the same societies at different epochs, hold different absolute presuppositions, and it is the business of the metaphysician to find out what they are.[v] Consequently, the metaphysician is a kind of historian.[vi] It is worth noting that the kind of 'history' to be

---

[ii] I have thought for some years that three eminent modern philosophers provided particularly effective means of entry into Lonergan's thought --- Peirce, Popper, and Collingwood.

[iii] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon, 1940), 34. As most of his philosophical colleagues at Oxford were 'realists' in this sense, such remarks cannot have endeared him to them.

[iv] *Essay*, 35-6.

[v] On Collingwood's account, a change in absolute presuppositions within a society is not a matter of choice; such presuppositions are subject to strains which may lead to their collapse, and this will issue in a modification of the old set with the strains removed (*Essay*, 48; cf. Stein Hedgeby, 'Action, Duty, and Self-Knowledge in R. G. Collingwood's Philosophy of History', in Boucher, *Life*, 110-11).

[vi] At many places in his work, Collingwood defines philosophy as the discipline 'whose intention is to make explicit the implications of human thought' (Hedgeby, 'Action', 115). Philosophy may be called 'thought of the second degree, thought about thought';

practiced is not the 'scissors-and-paste' business where one selects one's authorities, and sets out what they say; but that which puts questions to the available evidence. (That this was the proper method of history only became clear towards the end of the nineteenth century, before which history had been in the pre-scientific state of physics as it was before the beginning of the seventeenth.)

'Metaphysics is the attempt to find out what absolute presuppositions have been made by this or that group of persons, on this or that occasion or group of occasions, in the course of this or that piece of thinking.' One may contrast with this what may properly be called 'pseudo-metaphysics', which mistakenly treats absolute presuppositions as though they were only relative, and consequently susceptible to justification or refutation, or a matter of truth or falsity. Thus it will be characteristic of pseudo-metaphysics to ask questions like the following, where AP is an absolute presupposition. 'Is AP true? Upon what evidence is AP accepted? How can we demonstrate AP? What right have we to presuppose it if we can't?'[vii] All such questions make sense only in regard to relative presuppositions.

'But which absolute presuppositions are the right ones, whatever one's historical position?' In the light of what has just been said, a moment's reflection will show that this question, which many have supposed to be the very essence of metaphysics, cannot properly be asked or answered;[viii] if it could, the presuppositions would after all be relative. Aristotle, the founder of the science of metaphysics, to a remarkable extent grasped its nature, and followed through many of the consequences. He was also correct in identifying metaphysics with theology, as we shall see. Unfortunately, he also made the blunder of identifying metaphysics as the study of 'pure being' , which has led many of his successors astray. The nature of being as such, or 'pure being', is nothing more than the object of a fool's errand.

---

for example, it aims to discover 'what it is exactly that we are doing when we discover the distance of the earth from the sun' (Collingwood, *The Idea of History*, ed T. M. Knox [Oxford: Oxford University Press, 1946], 1; Donagan, *Collingwood*, 251). I do not see why Lonergan should have taken issue with any of these formulations.

[vii] *Essay*, 47.

[viii] The later Collingwood, like the later Wittgenstein, thought that philosophy 'cannot judge or explain, at bottom it can only describe' (W. H. Walsh, *Metaphysics* [London: Hutchinson, 1963]; cited Hedgeby, 'Action', 121).

What examples can be given of 'absolute presuppositions'? 'Every event has a cause' is one; 'there is one God' another. Neither can be *justified* by experience; it can only be *brought* to experience. The former presupposition is forthrightly set out by Kant (Collingwood has not found an earlier expression of it); but it has been largely abandoned by twentieth-century scientists. As to there being a God, its status as an absolute presupposition entails that all 'proofs' or 'arguments' for the existence of God are mistaken in principle. (Whatever may have been his state of mind when he wrote the *Proslogion*, Collingwood insists that Anselm's reply to Gaunilo shows that he accepted this.) All that the metaphysician can to is confirm that belief in God has been maintained as an absolute presupposition by some people at some places and times.[ix] One interlocutor of positivist tendencies informed Collingwood that, as he saw it, the question of the existence of God amounted to whether there were a quasi-human Person who was much more powerful and pervasive of the world than human beings; but this has nothing to do with the matter.

Not that belief in God is an isolated issue. It is closely bound up with another absolute presupposition, to the effect that nature, for all that it may be and is studied by various specialties which are constitutive of science, forms a single consistent whole. A polytheistic society, to the contrary, would envisage an incoherent plurality of natures studied by separate and irreconcilable sciences.[x] It is the function of religious institutions to conserve and pass on such absolute presuppositions, even if, as is often the case, they are unconscious of this. In the West, sure enough, this function is in danger of being abandoned, since theological academies are apt to devote themselves exclusively to training members of the clerical professions.

[ix] As Donagan says, the doctrine that absolute presuppositions are neither true nor false collides with Collingwood's devotion to European science and civilization (Donagan, *Collingwood*, 279). This devotion is very obvious, for example, in *The New Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 1942); the whole argument of which seems to be expressive of it. And for my part, I find it difficult to understand what it would be to have a presupposition, unless one presupposed it as true. As for the founding of presuppositions, one is inclined to cite the old scholastic maxim, that what is affirmed gratuitously may be denied gratuitously (*quod gratis affirmatur gratis negatur*).

[x] The *Essay, The Idea of Nature* (ed, T. M. Knox [Oxford: Oxford University Press, 1945]), *The Idea of History*, and *The New Leviathan* can all be cited for the following view: that questions asked by natural scientists commit them to presuppositions about nature as a whole which are set forth figuratively in the Christian creeds (Donagan, *Collingwood*, 299).

In his *Autobiography*,[xi] Collingwood sketches what he calls a 'logic of question and answer', in contrast to logic of the kind that was accepted by most philosophers of his time and since. Quite apart from his work as an academic philosopher, Collingwood had a professional expertise in Romano-British archeology; and this, as he says, was determinative for his conception of logic. If you ant to know what the Brigantes were up to, and what they thought about it, evidently it is of no use merely staring at stuff you have dug out of the ground in north-eastern England ---- though this, to be sure, is a necessary *part* of the process. You have to raise questions regarding what you have found, and more or less tentatively provide answers to these questions, with regard to what you have dug up.xii

II

It will be my contention that, if one follows through the implications of Collingwood's 'logic of question and answer', one will arrive at the position that our presuppositions may be justified as it were 'from the ground up'; and that there are no 'absolute presuppositions', unless one is to count those which are to be vindicated by the fact that their contradictories are self-destructive. This position will be found to issue in an assessment more favorable than Collingwood's later one of Aristotle's account of metaphysics as 'being qua being.'[xiii]

[xi] Oxford: Oxford University Press, 1939.

[xii] I am surprised to learn that Collingwood had no use for the notion of the *a priori* (see Simon Blackburn, 'Collingwood' (*Routledge Dictionary of Philosophy* [New York and London: Routledge, 1998], Vol. 2, 412). Is not the thesis that we tend to get to know the truth about the world by answers to questions put to experience itself a kind of *a priori* ? One may see in a similar perspective Collingwood's rejection of Hume's claim, that all human knowledge can be reduced to either 'relations of ideas' or 'matters of fact'. See Hume, *An Enquiry into Human Understanding* (David Hume, Enquiries, ed. L. A. Selby-Bigge [London: Oxford University Press, 1957]), Section IV, Part I, para. 20.

[xiii] Collingwood's *Essay on Philosophical Method* (Oxford: Oxford University Press, 1933, 123-5; cf. Donagan, *Collingwood*, 259) had explicitly defended Aristotle's account of the business of metaphysics as the study of 'being qua being'. As Donagan shrewdly remarks, those who read this work when it first appeared, and Collingwood's stubborn defences of it, must have been astonished at his later books

Collingwood's logic of 'question and answer' is perfectly right as far as it goes. But it would have been better if he had gone on to distinguish between two types of question and answer to be put to experience; these were fleetingly alluded to by Aristotle, and clearly set out and thoroughly applied by Thomas Aquinas.[xiv] The two kinds of question are *quid sit*? and '*cur ita sit*?' (what is it? why is it thus?) on the one hand, and '*an sit*?' (is it so? does it exist?) on the other. This distinction is, of course, comprehensively applied in science, where it is one thing to ask the sort of question about appearances which demands the formation of a hypothesis or envisagement of a possibility; another to ask whether the hypothesis or possibility is certainly true or false, or likely to be so. Questions of the second kind, but not the first, permit the answer 'yes', 'no' or 'perhaps'. You cannot, except by way of a joke, answer 'yes' or 'no' to questions like 'What kind of bird am I at present observing?', 'What is the boiling-point of water?', or 'What is the main cause of the present phenomenon of global warming?' But, of course, you can properly do so to the questions, or 'Is it a Red-necked Phalarope?', 'Is it fifty degrees Celsius?'', or 'Is it increased amounts of carbon dioxide in the atmosphere?'

It seems worth asking what is presupposed in historical studies, by means of which Collingwood claims that one may establish, *inter alia*, what the absolute presuppositions of people were in other societies and epochs than our own. It is presupposed that we can come to know what these were by questioning the relevant data, for example in documents and on monuments --- as Collingwood would emphatically agree. But a crucial point which he overlooks or neglects, so far as I can see, is that the questions which we must ask are of two fundamental kinds; one of which invited us to form a hypothesis or envisage a possibility; the other of which,

---

(Donagan, *Collingwood*, 262). I myself find it odd in Collingwood not to have acknowledged the radical change that seems to me involved between (a) setting out what one regards as the right presuppositions of thought, and giving reasons for them; and (b) producing a history of 'absolute presuppositions' which cannot be justified in terms of anything else.

[xiv] See B. J. F. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas* (London: Darton, Longman and Todd, 1968), 11-18. Cf. Aristotle, *Posterior Analytics* II, 2, 89b 36ff.; *Metaphysics*, A, 7, 988a 18ff.; Z, 17, 1041a 9 ff.; Aquinas, *In II Post. Anal*., lect. 1, paras. 408, 417; *In Met*. I, lect. 11, para. 175; I, lect. 17, para. 272; VII, lect. 17, para. 1649 ff.. Aristotle relates the 'what?' and 'why?' questions in the following way. If you want to know the definition of 'house', *what* a house is, the best way to set about it is to ask *why* the house before you is a house, rather than, say, a mere assemblage of building materials.

when we have formed the hypothesis, asks whether it is probably or certainly so. It is tantalizing that Collingwood apparently fails to stumble on this distinction, which, so far as some of the rest of us are concerned, is crucial for epistemology and metaphysics. 'Being' or 'reality' is nothing other than what is to be known by reiterated putting of the two kinds of question to experience. Such a view was anticipated fleetingly by Aristotle, and worked out more fully by Aquinas; it is stated and vindicated in modern terms, taking into account the work of Descartes, Hume and Kant, in the writings of Lonergan.

In Lonergan's terms, we may be more or less attentive to the relevant data; more or less intelligent in conceiving possible ways of accounting for them; and more or less reasonable in judging some of these actually to be the case. By the application of such 'attentiveness', 'intelligence' and 'reasonableness' (let us say 'rationality' for short), we assume that 'cognitive self-transcendence' is possible; that is to say, that by means of our cognitive operations, we can progressively get to know what obtains and is the case prior to and independently of ourselves and our cognitive operations. We need to exercise 'rationality' (or at least, rationally to submit to the authority of others who have done so) to come to know that water consists of hydrogen and oxygen; or that there is at least one giant planet outside the orbit of Saturn; or that Julius Caesar conquered Gaul and later defeated Pompey. However, these facts do not depend on ourselves and our cognitive operations.

From the point of view of the metaphysics of 'critical realism' which derives from Lonergan's 'generalized empirical method',[xv] one might say that the point of idealism is that the real world is nothing other than what we progressive get to know by putting the two kinds of question to experience, by fertility in hypothesis and rigor in judgment; but idealists tend to overlook the fact that the world which we thus get to know all

---

[xv] It is 'generalized' in that it attends to the fact that we are aware of the operations of our mind on the data of sensation or feeling, as well as of these data themselves. As Locke says, we are directly aware of these operations, and hence have 'ideas of reflection' as well as of 'sensation' (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. John W. Yolton [London: J. M. Dent, 1961], Book II, chapter II, para. 2); but later empiricists, like David Hume and Bertrand Russell, have neglected this. Russell, followed by many others, would seek to fill the gap between sensation and judgment by deductive logic.

the same exists, and is very largely as it is, prior to and independently of our actually having the experiences, and engaging in these types of constructive mental activity. It needed a wide variety of experience over many generations, and a stringent putting of both kinds of question, before scientists came to know that pulsars and bosons existed. But if they exist at all, they existed many billions of years before human civilization advanced to such an extent that astronomers and physicists, and the rest of us on their authority, could come to know about them.

If one admits that one is cognitively self-transcendent in arriving at truths about science or history, it seems to me very odd to deny that the principles by application of which one arrives at them are also true. It might be insisted all the same that, since they are not justifiable in other terms, 'truth' or 'falsity' cannot be attributed to them; this is why they are absolute. But, in the context of the generalized empirical method, they *can* be justified --- by a transcendental argument. The denial that one can make any true statement, or that one can make any statement for good reason, is self-destructive. But what is it to make any statement for good reason, apart from ensuring that it is the hypothesis which best suits the relevant evidence in experience? And one tends to make true statements, so far as one takes care to ground one's judgments in this kind of way. It looks as though, if we ground our judgments, including the 'presuppositions' of our other judgments, in this kind of may, we will have no need of presuppositions which are absolute in Collingwood's sense; and that the principles of investigation by means of which we can insure so far as possible that our judgments are true, may themselves be true.[xvi]

It is worth remarking that it may turn out, at a later time, that the judgments which were most well-founded at an earlier time were not in fact

[xvi] Cf. Hedgeby, 'Action', 93: 'The concept of action is, in Collingwood's language, an absolute presupposition of modern Western thought.' On Lonergan's account, it is derivable from other presuppositions, and it is important that it is so derivable; since the reductive materialism which is so commonly inferred from science entails that it is in principle eliminable --- that all human action is to be explained ultimately in terms of the physics and chemistry of the brain. However, if one cannot act because one has good reason for doing so, one cannot speak, think or write because one has good reason to do so; and this applies to the eliminative materialist as well as everyone else. Eliminative materialism is therefore self-refuting, and can be shown to be so by a transcendental argument. That human action is real is thus a presupposition of our discourse which is not absolute, but can be justified on the basis of other presuppositions.

true. One may take as example the theory propounded in Aristotle's *De Caelo*, that the 'fixed stars', as opposed to sun and the planets, are all embedded in a rapidly-revolving crystal sphere. After all, what seems the only alternative, that it is the earth which is revolving, appears inconsistent with obvious facts. There is not a constant gale blowing in one direction; neither are the oceans incontinently pouring over the continents. Observations since the time of Copernicus, however, have confirmed that the earth is indeed spinning, and the oceans and the atmosphere are being carried round with it. A belief which was once reasonable, in the light of the available evidence, is now no longer so.

It may also be observed that, if we have successfully identified what it is to come to know, we have as it were a second-order grasp of reality as such, or 'being qua being' as Aristotle would say, as what we can thus come progressively to know. Wherever we have got to in the sciences, there may be more evidence to attend to, more possibilities envisaged, which will make it reasonable to change our judgments. But the view that reality or the universe, in the most general terms, is what we come to know through the exercise of rationality in the sense that I have given, is not thus subject to revision. The sciences are perpetually advancing, but they use a definite method in order to do so, which we have already described in very general terms. We therefore have a conception of reality as what would come to be known so far as we are rational ---attentive, intelligent and reasonable --- to an indefinite extent. It will be noted that this contradicts Collingwood's view, that Aristotle's notion of 'being qua being' as the proper study of metaphysics is mistaken.

As Lonergan expresses the matter, it is the business of metaphysics to set out the 'general heuristic structure of proportionate being', that of the sciences to apply this to particular areas of inquiry.[xvii] (It is 'proportionate' to human inquiry; which leaves open the question of whether there is also 'transcendent being' which is beyond what is so proportionate, a matter to which we must attend later.) It appears to me that, had Collingwood adverted to the distinction between the two types of question, and its radical significance, he would have come to embrace the Thomist doctrine of 'being qua being' as essence (*quidditas* or *essentia*) and existence,

---

[xvii] See Lonergan, 'Isomorphism of Thomism and Science', in *Collection* (London: Darton, Longman and Todd, 1967).

whatness and thatness; and there would have been no basis for the historical relativism of his later philosophy. It may also be remarked, in this connection, that if reality consists of 'whatness' and 'thatness', one may wonder whether there Is something, at least one thing or entity, of which the 'thatness' is essential and underivative, and from which or whom everything else derives its 'thatness'.

It should be noticed too that Lonergan's principles of rationality, as I have briefly expounded them, and their consequences for metaphysics, are not merely a matter of logic in the sense of deductive logic. This is a subject which has, of course, been extensively developed over the last century and a half. It is more akin to what Immanuel Kant called 'transcendental logic', and his setting-out and attempted vindication of 'synthetic a priori' principles supposed to underlie human knowledge in general.

According to Collingwood's own account, it was his work as a Romano-British archaeologist which convinced him of the correctness of his 'logic of question and answer', for all that this put him completely at odds with his colleagues at Oxford. Our beliefs about how the Brigantes lived and thought, on the basis of artifacts to be found in North Yorkshire and Northumberland, are obviously not properly to be accounted for by saying that their actions and thoughts are 'logical constructions' of the observable data which are the basis of these beliefs.[xviii] But Lonergan emphasizes, as Collingwood does not, the radical distinction between 'questions for intelligence' and 'questions for reasonableness.' It is one thing to conceive a possibility about what the Brigantes may have done or thought, on the basis of the remains available to us; another to think that this possibility probably amounts to the truth, as accounting for the relevant data better than all available alternatives. The same applies, of course, in natural science. It was one thing for Ernest Rutherford, confronted by the scattering of the alpha particles with which he was bombarding a sheet of metal, to conceive the possibility that the atoms each consisted largely of empty space with a tiny nucleus; another for him to conclude that this hypothesis better accounted for the scatter than the available alternatives, and therefore was likely to be true. Lonergan's distinction, as I have said, is the same as that drawn by Thomas Aquinas on the basis of some hints by Aristotle; between the question *quid sit*? or *cur ita sit*? (What might this be? Why might this be so?) on the one hand, and *an sit*? (is it so?) on the other.

[xviii] Cf. Bertrand Russell, *Logic and Knowledge* (London: Unwin Hyman, 1988).

It appears --- and this is a source of untold confusion in philosophy --- that there is a sense in which, as idealists stress, we 'constitute' the world by our theories; another in which the world as so 'constituted' exists prior to and independently of ourselves and our theories. While it is only recently that human societies have developed in such a way as to produce scientists who have been able to find out about quarks and leptons, quasars and pulsars, such things have existed, and been largely as human beings have found them to be, for billions of years. This apparent paradox has recently led to what have been called 'the science wars', between natural scientists on the one hand, and sociologists of science and anthropologists on the other.[xix] Lonergan's critical realism resolves the apparent paradox; it is one thing for a kind of thing to exist, a kind of event to occur; it is another thing for human civilization to give rise to a scientific culture, backed by a history of intellectual creativity, which enables it to apprehend such things or events as existing or occurring.

Collingwood includes causality among his absolute presuppositions. How is our knowledge of causality to be accounted for in terms of the generalized empirical method? The standard puzzles about such knowledge, classically expounded by David Hume,[xx] are an artifact of empiricism. Certainly, as Hume says, we do not have experience of the causal relation between observable events, but only of the events themselves and their more or less regular succession. But empiricism is 'a bundle of blunders', salient among which is the assumption that 'what is obvious in knowing', that is, experience, 'is what knowing obviously is.'[xxi] On the basis of the critical realism derived from generalized empirical method, there is no mystery about how we may come intelligently to conceive, and reasonably to judge, on the basis of experience, that one state of affairs is due to another state of affairs, or to the conscious intention of a rational agent. Does the indeterminism which most authorities would regard as essential to quantum physics involve the abandonment of causality? The typically scientific movement from description in terms of

---

[xix] As an anthropologist put it to me, 'I constitute you; you constitute me.' Emile Durkheim at the end of the nineteenth, and David Bloor at the end of the twentieth century, would argue that what appears to be the pressure of facts or of evidence in generating our knowledge of them, is in fact the pressure of society.

[xx] See *An Enquiry Into Human Understanding*, Sections IV and V.

[xxi] Lonergan *Insight*, 437-41.

sensations, to explanation in terms of intelligible relations, remains in quantum physics; where an event comes out as a consequence of a previous state of affairs not necessarily, but in accordance with a statistical probability. It may be impossible in principle to predict whether a particular atom of radon gas will turn into an atom of polonium in the next three seconds, or not for several years; but the fact remains that half of the atoms in any sufficiently large sample will have done so in 3.7 days.

One presupposition of both science and common sense --- at least it is apparently so, and is so short of paradoxes that most would find intolerable --- is that, by means of sensation or perception, we get to know about an 'external' world which exists and is as it is prior to and independently of our sensation or perception. This presupposition was notoriously unearthed by Berkeley, who rejected it. If there is nothing but perceivers and perceptions, as Berkeley saw, it follows that, when no-one is any longer perceiving a physical object, it ceases to exist. Thus when I turn off the lamp in my room at night, the lamp itself, my shoes, and my books apparently all cease to exist. Berkeley got round the difficulty, of course, by saying that God goes on perceiving them when no-one else does. What is really to be inferred from this line of reasoning, I should say, is that the vast majority of the world, as nothing other than what is to be known by the process of rational inquiry, is 'external' to us in a manner different from what might be supposed by a naïve realist, or by someone innocent of epistemological or metaphysical inquiry.

It is also important to note that reality, or the concrete universe, is intrinsically intelligible on Lonergan's account, and that this does not depend on the state of the sciences at any particular time. It is, and can be, nothing other than the sum of intelligible possibilities which would be found to exist or occur by the unlimited exercise of rationality --- attentiveness, intelligence and reasonableness. The question then arises, of whether the real existence of such a system of intelligible possibilities is best explained as due to the operation of something in the nature of an intelligent wiil --- which understands all possibilities, and wills those which actually obtain in our world, much as we human beings understand and will within our very restricted range. It may occur to the reader, perhaps with some alarm, that that sounds suspiciously like what has generally been known as 'God'. At this rate Collingwood's philosophical

interlocutor, who suggested that God was supposed to be a sort of person behind things, was right after all. Certainly, the assumption that nature is a whole subject to a single self-consistent set of laws is a *natural consequence* of this; but the existence of God, at least as traditionally conceived, amounts to *more than* this.

'Being' is nothing other than what is to be known, and to be knowable is to be capable of being understood. Lonergan has in fact recommended to Thomists that they take understanding as logically prior to being. If they do so, this will certainly preempt the complaint of so many analytical philosophers, that the notion of God as 'pure being' or 'being itself' is really nonsensical. If God is to be conceived as the understanding that grasps all possibilities, and wills those which actually obtain --- thus being in unrestricted act what each human being is in minuscule potency --- no such difficulty arises. Whether there could be any reason to believe in the actual existence of God as so conceived, is a matter which we will have to consider later on.[xxii] But at least, at this rate, the existence of God could hardly be an absolute presupposition, as Collingwood maintains in the *Essay on Metaphysics*; let alone something which, without being meaningless (as logical positivists would infer), was neither true nor false.

There is another kind of question distinguished by Lonergan, besides those for intelligence or understanding and reason; the question for decision. It would seem that, by considering the relevant data, we can come to reasonable judgments about what we ought to do, as well as about what is the case where value is not in question. If an action makes someone unhappy, and there are no countervailing benefits, this is a good reason why one ought not to perform it. Again, if a political policy leads to or perpetuates a situation of injustice, or the overall misery of those who are subjected to it, this seems to amount to good reason for it not being enacted. Let us say that we show 'responsibility' so far as we do what we rationally determine to be good in this kind of way. In inquiring into the facts of history, it appears, at least at first sight, that we can determine not only what people said and did, but how far they were

---

[xxii] If the universe is thus through-and-through *for* thought, 'frozen thought' as some idealists have expressed it (as I understand from an unpublished paper by Mark Morelli), then it seems to contain an inbuilt finalism such as provides the premise for the 'Fifth Way' of Thomas Aquinas

responsible in saying and doing what they did. It seems that we can do history not only in the manner of Leopold von Ranke, to determine how things really were; but in that of Jacob Burckhardt, to assign some value or disvalue to them.[xxiii]

Is what Lonergan calls 'moral self-transcendence'[xxiv] possible, as well as cognitive? Can we determine what is really good or bad, prior to and independently of ourselves? This seems to be incompatible with the radical historicism which Collingwood espoused in much of his later philosophy. But it is of interest that moral self-transcendence seems to be presupposed by the whole argument of *The New Leviathan*, which was written after the 'radical conversion' is supposed to have taken place. *The New Leviathan* argues for a distinction between civilization and barbarism; and it is assumed that civilization is a good thing, and is worth fighting for when it is attacked by barbarism (as was the case, according to Collingwood and most other intelligent and morally sane human beings, in the Second World War).[xxv] Furthermore, he finds, and condemns, many instances of barbarism in epochs prior to his own. If one went strictly by the *Essay on Metaphysics*, the barbarians would always have the let-out, 'Our absolute presuppositions are different from yours.'

Collingwood's views on 'absolute presuppositions' which change radically from place to place and from time to time may be felt to chime in well with the presently-prevalent anti-foundationalism. For my part, however fashionable anti-foundationalism is in contemporary philosophy, I find I hard to take it seriously. Do its proponents really want to say that 'the moon largely consists of silicon' has no firmer foundation than 'the moon is made entirely of green cheese'? Or that a theory of the origins of life derived from a literal reading of the *Book of Genesis* is no less well-founded than Darwin's theory of evolution by mutation and natural selection? If someone were to say, 'Oh, of course we mean something more subtle than that by our anti-foundationalism', I would wonder whether 'subtle' in this context were much more than a polite word for 'incoherent.' I agree that the foundations provided by classical

---

[xxiii] Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1972), chapters 8, 9 and 10.

[xxiv] Lonergan, *Method*, 38, 45, etc.

[xxv] This inconsistency between the whole thrust of *The New Leviathan*, and the radical conversion hypothesis, has been pointed out by at least one Collingwood scholar.

empiricism, when fully clarified, issue in logical positivism, and that logical positivist foundations are self-destructive (the verification principle being incompatible with itself); but the answer to that is that we should look for something better. For reasons already sketched, I believe Collingwood to have gone a considerable distance towards supplying these, and Lonergan finally to have done so.

In 1936, A. J. Ayer's *Language, Truth and Logic*, was published; this is the classical presentation of logical positivism in English. As is well known, what is central to logical positivism is the 'verification principle', which is to the effect that all meaningful propositions which are not true by definition are such that they may be in principle verified or falsified by sense-experience. This convinced Collingwood that his 'absolute presuppositions' could be neither true not false; since they were neither true by the definition of their terms, nor such that they could be verified or falsified by experience.

I have argued, to the contrary, that all presuppositions which are to be accepted are to be argued, as it were, from the ground up; and if they are to be accepted, they are to be accepted as true. (To accept a presupposition, but not to accept it as true, would seem at least to be rather odd.)

Evidently Collingwood's 'absolute presuppositions' are comparable with what Thomas Kuhn calls 'paradigms', and with the alleged limits of justification declared in Ludwig Wittgenstein's *On Certainty*; where 'our spade is turned', as Wittgenstein puts it. One might put it that, for Kuhn and Wittgenstein, the ultimate criterion of our presuppositions is pragmatic --- what we are up to.[xxvi] For Lonergan, all other presuppositions may be overturned, or established, by an ongoing process of intelligent and reasonable inquiry. When Galileo appealed to the observed results in support of his theory of motion, when objects were dropped from the Leaning Tower of Pisa, his Aristotelian opponents crowed over the fact that these results were a little different from what Galileo had predicted. They failed to take account of the fact that they were far more divergent from what would have been expected on their own principles. Here was not a mere clash of Kuhnian paradigms, of incommensurable principles. According to what one might call the super-paradigm of intelligent and

---

[xxvi] Cf. Hugo Meynell, *Redirecting Philosophy. Reflections on the Nature of Knowledge from Plato to Lonergan* (Toronto: University of Toronto Press, 1998), chapters 5 and 6).

reasonable inquiry, which is universally applicable, Galileo's opponents, in arguing against him as they did, were being dishonest or self-deceiving.[xxvii]

III

There remain the questions of religion, God and transcendence. In a remarkable passage of his early book, *Speculum Mentis*,[xxviii] Collingwood describes Absolute Mind gradually coming to Itself, creating and redeeming Itself over time.[xxix] In the traditional view, as Collingwood sees it, 'there is one flaw, namely the transcendence of God;[xxx] God standing aloof from the drama of human sin and redemption, a mere stage manager, is no true symbol of the absolute mind in its concreteness. But this is exactly where *the truth of our religious imagery* [xxxi]shows most

---

[xxvii] Collingwood's admirers have not infrequently expressed surprise or regret that he did not leave us a book on ethics, a topic on which he could have written superbly. It happens that I have private information, on the authority of the late Professor Donald MacKinnon, that there once existed a file containing material on ethics among the Collingwood *Nachlass*, in what state of organization or preparation I was never informed. The tale of its fate provides a deeply sad yet faintly comic instance of human negligence and stupidity. An Oxford tutor once lent the file to a student, on the strict understanding that it should be taken directly to the student's room, where it should remain until it was returned to the tutor. In fact the student took it into a boat on the river, where its contents were duly blown into the water by gusts of wind.

[xxviii] Oxford: Clarendon Press, 1921. *The New Leviathan* shows that he retained what were essentially the same views about religion and Christianity until the end of his life (Donagan, *Collingwood*, 298).

[xxix] Simon Blackburn, in his generally helpful article on Collingwood (*Routledge Dictionary of Philosophy* (London and New York: Routledge, 1998), suggests that it is unilluminating to describe Collingwood's position as 'idealist'. I myself would say that it is not in the least misleading as applied to *Speculum Mentis*; but I think 'historical relativist' would be a proper label to apply to the *Essay on Metaphysics*. This last does not apply to all Collingwood's later work --- for example, *The Principles of Art* or *The New Leviathan*. And in this final work, the view of religion and Christianity seems substantially identical with that presented in *Speculum Mentis* (Donagan, *Collingwood*, 298).

[xxx] This appears to have also been the view of the mature Hegel, who is said, in the course of his life, to have been led 'gradually to eliminate the belief in the divine transcendence with which he started in his early years' (F. C. Copleston, *Aquinas* [Harmondsworth: Penguin Books, 1955], 253).

[xxxi] My emphasis.

brilliantly. It is God who accepts the burden of error, takes upon himself the moral responsibility for the fall, and so redeems not his creature but himself.' [xxxii]

In *Speculum Mentis* it is argued in effect that to be a conventional Christian is to accept as literally true a creed which is only figuratively true. Moreover, since the truths which the Christian creeds figuratively express are not religious but philosophical, the Christian religion, like all lesser religions, is literally false. Yet the human mind cannot do without it. '(N)ot many persons, and certainly not any societies, can live philosophically'. To free themselves from superstition, they will need a non-superstitious religion, that is, a purified form of Christianity[xxxiii]. Far from being committed to accepting as literally true anything that conflicts with true science or philosophy, true Christianity is what remains when it has renounced all such 'superstitious' elements. Thus '(w)e must expect the belief in miracles, whether past or present, to go the way of a good many other beliefs whose antiquity alone made them respectable; and we may be perfectly sure that, as a consequence, religion will not be a penny the poorer.' The beliefs of true religion, in short, have come to coincide with what in *Speculum Mentis Collingwood* would have described as the conclusions of philosophy.[xxxiv]

In originally creating the world, 'Absolute Mind' seems to have existed at best in an inchoate and unrealized state. On this account, which is typical of philosophical idealism (though I have not seen it so finely expressed elsewhere than in *Speculum Mentis*), the Christian doctrine of Incarnation is a compelling, perhaps unsurpassable (as Collingwood himself maintained), image of the truth; G. W. F. Hegel, that arch-'Idealist', thought of himself as a good Lutheran. For Catholic systematics, as represented classically by Aquinas, and recently represented by Bernard Lonergan,[xxxv] eternal infinite Mind, who is Pure Act and therefore never other than fully realized, creates and redeems

---

[xxxii] Collingwood, *Speculum*, 302-3; Lionel Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphjysics*
(Toronto: University of Toronto Press, 1993), 335.

[xxxiii] Collingwood, *Speculum* 144-6, 149-52.

[xxxiv] Collingwood, *Speculum*, 298; Rubinoff, *Reform*, 335.

[xxxv] See *The Triune God: Systematics* (*Complete Works of Bernard Lonergan*, Volume 12; Toronto, University of Toronto Press, 2007).

the finite minds which are human beings. In both cases, it is acknowledged that it is the business of human reflection to make speculative sense of the central Christian mysteries; but the result of such reflection is certainly rather different in the one case from what it is in the other.

As Collingwood saw it, a Christianity without belief in the reality of miracles would not be in the least impoverished. Now, for better or for worse, the performance of miracles by Jesus is organic to the Gospels as we have them. It has not unreasonably been suggested that the Gospel of Mark, which is supposed by most modern scholars to have provided the basis for Matthew's and Luke's gospels, amounts to little more than a string of miracle stories culminating in a passion narrative. If you deny the historicity of all the miracles, and you are consistent in your skepticism, it is hard to conclude that you will be left with very much in the way of history. Of course, if the Gospel is merely a dramatic expression, however profound, of a philosophical truth, its being fiction from a strictly historical point of view does not matter. On the traditional point of view --- which I think has been somewhat obscured by much recent historical scholarship --- the substantial historicity of the gospel narratives remains of some importance, and this, for the reasons that I have just given, must include a miraculous element.

Karl Barth, at the opposite extreme to Collingwood, would have made two comments: --- (1) God is in heaven; you are on earth. (2) One does not talk about God by talking about man in a loud voice.[xxxvi] A traditional Catholic, on the lines of Aquinas or Lonergan, might say something like the following, taking what amounts to an intermediate position. Against Barth, unless there is some 'analogy of being' between infinite and finite mind, the term 'God' is in danger of collapsing into meaninglessness. This has been emphasized by David Hume, and by such proponents of philosophical analysis as Antony Flew during the twentieth century. The moral that ought to be drawn from this is that the *via negativa* --- which attends exclusively to what God is not --- must have some limit set to it.[xxxvii] But neither transcendence nor meaningfulness need be endangered, if God is envisaged as that which is related to all else that exists --- the created world --- rather

---

[xxxvi] See Hugo Meynell, *Grace Versus Nature. Studies in Barth's Dogmatics* (London: Sheed and Ward, 1965).

[xxxvii] This is in fact conceded by the Pseudo-Dionysius, the classical exponent of the negative way. Though a fraud --- a fifth-to-sixth century monk pretending to be an immediate disciple of St. Paul --- he is an important figure in the history of Christian theology.

as we ourselves are to our actions and products. Rather as we can conceive of a range of possibilities, and implement a consistent set among them, so God conceives all possible worlds and selects the one that actually exists. I can decide here and now whether to go on composing this article, to have a shave, or to do nothing; so God can eternally decide to create a universe with black holes, radioactive elements and Sam Harris in it; or to create a universe without these remarkable items; or not to create at all. So the reality of God may be preserved, without divine transcendence being compromised.

I suggest that there is a tricky question which arises about the *Speculum Mentis* position. Do you say, at this rate, 'Christianity is the true religion, to be crowned, clarified and fulfilled at last by the true philosophy which is idealism, where thought is the absolute'? Or do you say rather, 'Christianity, though literally false, is a remarkable anticipation, albeit in pictorial and dramatic terms, of the true philosophy which is absolute idealism?' Collingwood's skepticism about transcendence and miracles put him, I think, squarely in the second position. If you think, as I do, that absolute idealism is an important way-station on the route towards what may be termed the 'critical realism' of Bernard Lonergan; that this leads to an intelligent conceiving and reasonable affirming of a transcendent God;[xxxviii] and that it is appropriate to this Being to be revealed to humankind through something like the Christian dispensation;[xxxix] then you may conscientiously embrace the first alternative.[xl]

According to Ian Winchester, Collingwood did not care to be called an idealist; though the *Speculum Mentis* position seems to me typically idealist, if the positions of Fichte and Hegel are to be taken as paradigm cases of idealism. I agree that the same does not apply to Collingwood's later radical historicism. I wonder whether Collingwood would have cared for the phrase 'critical realist' as applied to himself. This is, as I have said, Lonergan's term for his own position, which he says lies on the far side of idealism --- one might suggest playing 'synthesis' in a sort of Hegelian triad to naïve realism or empiricism as thesis, and idealism as

---

[xxxviii] *Insight*, chapter xix.

[xxxix] Lonergan, *Insight*, chapter xx.

[xl] Much the same applies to the theology of Rudolf Bultmann in relation to Martin Heidegger's version of existentialism; though I should say that Bultmann, for all the vogue that he has enjoyed among theologians and exegetes, puts the matter far less clearly and trenchantly than Collingwood.

antithesis. One could say that the point of idealism is the constructive role of mind in apprehending reality. One may then ask: if our human minds don't put what we apprehend by our intellectual constructions into the world, then what does or did? Here lies the path, as it seems to me, to the most convincing form of rational theism.[xli]

On the Catholic view, as represented by Lonergan, God does not as it were come into possession of the divine self though creation and incarnation; rather, as the First Vatican Council put it, human reflection within the Church comes closer and closer to an indirect but very fruitful understanding of the mysteries concerning the eternal God. The fall of humanity, and the sinful condition which results from it, are an abuse of our freedom for which the bestower of our freedom is not responsible. In what amounts to a wonderful *jeu d'esprit*, the great depth-psychologist C. G. Jung suggested that it was due to realization of failure in adequately answering Job, that God decided to become incarnate, to find out what it was really like to be a human being. For Catholic systematic theology, what is at issue is a development not in God; but rather in the human understanding of God which develops in the course of history. In the idealism of Hegel and Collingwood, such a distinction tends to be obliterated.[xlii] As to Collingwood's 'stage manager', a Christian of more traditional stamp might protest that surely, if the transcendent Creator not only enters history as a human being, but, to achieve the redemption of humanity, dies under torture, God amounts at this rate to rather more than a 'stage manager'. On the other hand, whatever may be the case with 'Absolute Mind', the traditional God, infinite, transcendent and fully-realized, is not in any sense self-redemptive.

Due originally to T. M. Knox, Collngwood's editor, there has developed what Lionel Rubinoff calls the 'radical conversion hypothesis';[xliii] to the effect that sometime between 1936 and 1939 Collingwood abandoned 'idealism' and adopted a radical 'historicism'. It was as a result of the conversion, it is said, that Collingwood came to believe, following the lead of Benedetto Croce, that metaphysics could consist of nothing more than a

---

[xli] Cf. Lonergan, *Insight*, chapter xix.

[xlii] See 'Answer to Job', in C. G. Jung, *Psychology and Religion* (*Collected Works, Volume 11* [New York: Bollingen Foundation, 1953]).

[xliii] Rubinoff, *Reform*, 6.

historical account of 'absolute presuppositions' which had been held at various previous times and places. Others, including Rubinoff himself, assert instead a 'strong continuity' between the earlier and later thought, the latter carrying further what was implicit in the former. Collingwood seems to have believed in this continuity himself. For what it's worth, I do not see how his later opinions, as expounded in the *Essay on Metaphysics*, could be compatible with the account of the place of mind in the world put forward in *Speculum Mentis*; or with the 'idealism' of that book, especially as worked out in its account of Christianity. But I do not set great store by this, and prefer to leave the issue to Collingwood specialists.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 199-225, 2013

La lectura lonerganiana de Hegel[1]

Mark. D. Morelli
Loyola Marymount University

Resumen
A pesar del compromiso de Lonergan con el realismo crítico, su relación con Hegel, el idealista absoluto, fue de toda la vida, íntima y fructífera. No obstante la popular concepción errónea, ésta se desarrolló antes de su relación con Tomás de Aquino y duró a su lado durante toda su carrera intelectual. Los estudiosos de Lonergan han puesto particular atención a su relación y a las diferencias que tuvo con Kant, pero pocos le han dado el mismo tiempo y calidad de atención a la relación y las diferencias con Hegel. En la primera parte de este trabajo junto evidencia del interés temprano de Lonergan en Hegel y de su diálogo permanente con él. En la segunda, argumento que una exploración prolongada de la relación de Lonergan y Hegel arroja mucho más luz sobre la naturaleza de su realismo crítico que el estudio de su relación con Kant.
Palabras clave: Lonergan, Hegel, realismo crítico, idealismo absoluto.

Abstract
Despite Lonergan's commitment to Critical Realism, his relationship to the Absolute Idealist Hegel was lifelong, intimate, and fruitful. Despite the popular misconception, it developed prior to his relationship to Aquinas and persisted alongside it throughout his intellectual career. Students of Lonergan have paid fairly close attention to his relationship to and differences from Kant, but few have given a similar amount of attention to his relationship to and differences from Hegel. In the first part of this paper I assemble the evidence of Lonergan's early in interest in and ongoing dialogue with Hegel. In the second part I argue that a prolonged exploration of Lonergan's relationship to Hegel sheds much more light on the nature of his Critical Realism than does the study of his relationship to and refutation of Kant.
Key words: *Lonergan, Hegel; critical realism; absolute idealism.*

---

[1] Traducción de Andrés Marquina

Este trabajo consta de dos partes. Mi intención es que ambas partes juntas estimulen la investigación posterior sobre la relación entre Lonergan y Hegel. Tal investigación promete ser pertinente así como esclarecedora. Sería pertinente puesto que la filosofía contemporánea ha abandonado el esfuerzo de ser metódicamente científica, tal y como Lonergan despreció el "oscurantismo que excluye arbitrariamente ciertas preguntas";[2] así también, Hegel desdeñó la "entusiasta nebulosidad" que se halla a sí misma "por encima de la ciencia".[3] Sería esclarecedora puesto que los nuevos fundamentos que requiere la filosofía, si ésta ha de ser metódicamente científica, deben ser dinámicos: tal y como Lonergan intentó "penetrar el dinamismo interno del cuestionamiento inteligente y la reflexión crítica",[4] así también Hegel intentó comprender el "método [que] es el único movimiento del concepto mismo".[5]

Mi meta en la primera parte es dirigir la atención a la evidencia de la relación seria y longeva que Lonergan sostuvo con Hegel. Es bien sabido que Lonergan tuvo una relación con Santo Tomás y que su relación con él es considerada, acertadamente, como una relación prolongada e íntima. También se reconoce generalmente que tuvo una relación con Hegel, pero se cree, más bien, que fue una relación fundamentalmente de oposición, respetuosa pero casual, y ciertamente no tan profunda como su relación con el Aquinate.[6] Si bien es cierto que Lonergan no estaba de acuerdo con Hegel de la misma manera que con Santo Tomás,[7] su relación con

---

2 Bernard Lonergan, *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Francisco Quijano (trad.), Salamanca: Sígueme, 2004, p. 32. Citado en adelante como *Insight*.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Wenceslao Roces (trad.), México: FCE, 1966, Prefacio, § 10, p. 11.

4 Bernard Lonergan, "The Original Preface", en *The Lonergan Reader*, Elizabeth A. Murray y Mark D. Morelli (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1997, p. 34. Todas las obras cuyas traducciones no existan en español serán traducidas por nosotros.

5 Georg Wilhelm Friedrich, *Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 191.

6 El único estudio extenso de la relación de Lonergan con Hegel es una tesis doctoral (en inglés) escrita por Jon Michael Nilson, intitulada *La fenomenología de Hegel y el Insight de Lonergan*: *Una comparación de dos modos de cristianismo*, dirigida por John S. Dunne en la Universidad de Notre Dame en 1975. Nilson compara la *Fenomenología* de Hegel al *Insight* de Lonergan, pero describe ambas filosofías como "sistemas". En el caso de Lonergan, esto es inexacto y en el caso de Hegel podría ser engañoso, y además sus comparaciones y contrastes mantienen, en su mayoría, un carácter descriptivo y por ello, en mi opinión, subestiman la importancia tanto de las similitudes como de las diferencias entre los dos pensadores.

7 Véase el resumen de la crítica de Lonergan a Hegel en *Insight*, p. 498.

Hegel fue para toda la vida e íntimamente compleja. He discutido dichas complejidades extensamente en otros trabajos, así que no intentaré explicar aquí.[8]

La segunda parte de mi trabajo se ocupa de las lecturas que hicieron de Hegel los estudiantes de Lonergan. Mi objetivo aquí será explicar por qué pienso, no sólo que vale la pena, sino que probablemente es esencial que los estudiosos serios de Lonergan desarrollen una relación igual de cercana con Hegel, aunque no con el mismo compromiso. Mi breve explicación quizás podría elucidar un poco la relación de Lonergan con Hegel, pero eso es meramente contingente.

1. La lectura lonerganiana de Hegel

Lonergan descubrió a Hegel en 1926, el año en que empezó sus estudios de filosofía. Se encontró con él en el mismo curso en el que fue expuesto, por primera vez, al problema que Kant, en su *Crítica de la razón pura*, dejó a la tradición escolástica católica; y en el cual se despertó su interés por el problema del conocimiento.[9] Tenía 22 años de edad. Para los 26, después de leer a Platón y la *Doctrina de las ideas de Platón*, de J. A. Stewart, y en virtud de los mismos, Lonergan coqueteaba activamente con el idealismo y había forjado con Hegel algo parecido a una amistad

---

[8] Acerca de la relación y sus complejidades véanse mi sartículos: "The Polymorphism of Consciousness and the Prospects for a Lonerganian History of Philosophy", *IPQ* 4 (1995), vol. 140, pp. 379-402; "Going Beyond Idealism: Lonergan's Relation to Hegel", en Fred Lawrence (ed.), *Lonergan Workshop Journal* 20 (2008): 305-336; "Lonergan's Debt to Hegel, and the Appropriation of Critical Realism",en John D. Dadosky (ed.), *Meaning and History in Systematic Theology: Essays in Honor of Robert M. Doran, SJ*, Milwaukee: Marquette University Press, 2009, pp. 403-421 y reimpreso en Neil Ormerod, Robin Koning, y David Braithwaite (eds.), *Fifty Years of Insight: Bernard Lonergan's Contribution to Philosophy and Theology*, Adelaide: ATF Theology-Australian Catholic University Series, 2011], pp. 1-16. Más reciente y exhaustivamente: "Meeting Hegel Halfway: The Intimate Complexity of Lonergan's Relationship with Hegel", disponible en Lonergan Resource Website http://www.lonerganresource.com/.

[9] Véase William A. Mathews, *Lonergan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of* Insight, Toronto: University of Toronto Press, 2005, pp. 33-35. La posición de Hegel sólo fue presentada como un objeto de crítica en el manual suareziano asignado para el curso.

platónica.[10] En ese momento, y por mucho tiempo, temía ser un idealista.[11]

¿Qué estaba detrás de la atracción temprana de Lonergan hacia Hegel? Lonergan descubrió en Hegel un espíritu familiar. Como Lonergan, Hegel reconocía el esfuerzo de Kant por responder a las exigencias críticas, pero se resistía a aceptar las restricciones que la respuesta de Kant ponía sobre la razón humana y se dio a la tarea de superarlas. A pesar de que Lonergan no estaba preparado en ese momento, y nunca lo estuvo, para aceptar la solución del idealismo absoluto de Hegel, sí creyó que el germen de la solución yacía en la identificación que hizo Hegel entre la inteligencia y la realidad.[12] Lonergan encontró en Hegel una mente igual

---

10 Véase *bid*., pp. 32ss. También Bernard Lonergan *Caring About Meaning*: *Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, Pierrot Lambert, Charlotte Tansey y Cathleen Going (eds.), Montreal: Thomas More Institute Papers, 1982, p. 110. Sobre la lectura de Lonergan del libro de Stewart,véase mi libro *At the Threshold of the Halfway House: Bernard Lonergan's Encounter with John Alexander Stewart*, Boston: The Lonergan Institute at Boston College, 2008. Sobre las discusiones en el desarrollo intelectual temprano de Lonergan, además del libro de Mathews citado arriba, véase Michael Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History: A Study of Lonergan's Early Writings on History*, Lanham: UPA, 1993; Pat Brown, "System and History in Lonergan's Early Economic Manuscripts", *Journal of Macrodynamic Analysis* 1 (2001), pp. 32-76; Richard M. Liddy, *Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan*, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1993; Frederick E. Crowe, S.J., *Christ and History: The Christology of Bernard Lonergan from 1933 to 1982*, Ottawa: Novalis, 2005; y Mark D. Morelli, "The Realist Response to Idealism in England, and Lonergan's Critical Realism", *Method: Journal of Lonergan Studies* 20, 1(2003), pp.1-23.

11 Véase las notas de Lonergan en la sesión de preguntas del 19 de junio de 1979 en el Boston College. "Aristóteles y Tomás sostenían que podías abstraer de una ilusión (*phantasm*) el *eidos*, la *especie*, la idea. Y mi primera pista al respecto la obtuve mientras leía un libro de un señor de Oxford llamado J.A. Stewart, quien en 1905 había escrito sobre los mitos de Platón y en 1909 sobre la doctrina platónica de las ideas. Ahí explicaba la doctrina de las ideas, sosteniendo que para Platón una idea era algo como una fórmula cartesiana de un círculo [...] y eso para mí ejemplificaba un acto de entendimiento, y la idea era obtener aquello que estaba detrás de la fórmula del círculo. Así que tienes algo en medio entre el concepto y los datos o ilusiones (*phantasm*). Y eso es el tipo de cosas que no puedes sostener y ser un realista ingenuo". La transcripción de la grabación de la sesión de preguntas está en el Archivo Lonergan en www.bernardlonergan.com

12 Mathews, *Lonergan's Quest*, pp.. 71-72. La fraseología de Lonergan debe notarse. Incluso en esta etapa temprana de su carrera, no dice "pensamiento y realidad" sino "inteligencia y realidad". Más adelante en su carrera va a rechazar aquello que llamó la traducción conceptualista del *noesis noeseos* de Aristóteles como "pensamiento pensante" o "pensar en pensamientos" *(thought thinking*) y prefirió su propio

de insatisfecha con el realismo ingenuo, el idealismo ingenuo o subjetivo, el empirismo, y la filosofía crítica de Kant, igual de convencida de la necesidad de la mediación inteligente, igual de preocupada por la estructura dinámica de la mente, igual de interesada en saber qué es conocer,[13] igual de voraz y determinada a comprender el todo[14] e igual de desdeñoso de la pereza intelectual que la suya.[15] Más aún, encontró en Hegel un pensador cristiano exigente con quien compartía intereses. Lonergan, a la edad de treinta y un años, describió aquellos intereses de maneras variadas como filosofía de la historia, la metafísica de la historia, los problemas del progreso y decadencia en la historia humana, el problema de la intervención humana en la historia y su control, la síntesis o integración mayor de las leyes de la economía, psicología, y el progreso, y la "restauración [paulina] de todas las cosas" en el cuerpo místico de Cristo o el reino de Dios.[16]

"entender el entendimiento" (*understanding understanding*). A finales de los años cuarenta, en *Verbum*: *Word and Idea in Aquinas*, David B. Burrell (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967, Lonergan escribió: "Si te opones a que los intérpretes modernos traduzcan *noesis noeseos* como 'pensamiento pensante', de inmediato concedes lo que esto implica, a saber, que los intérpretes modernos consideraban a Aristóteles como un conceptualista. Pero también respondo que los traductores medievales no escribieron *cogitation cogitationis* sino *intelligentia intelligentae*. De aquí parece seguirse que los traductores medievales no veían a Aristóteles como un conceptualista".

13 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, §29, p. 22.

14 *Insight*. p. 444: "La amplitud de la visión de Hegel es enorme; es ciertamente de alcance irrestricto".

15 Nótese la referencia de Hegel a la pereza en el prefacio a la *Fenomenología*, §3, p. 8 También Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Eduardo Vázquez (trad.), Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, §151 (Adición), p. 229: "El hombre muere también de hábito, es decir, cuando él se ha acostumbrado totalmente en la vida, llegando a ser espiritual y físicamente apático y ha desaparecido la oposición de la conciencia subjetiva y de la actividad espiritual. Entonces, el hombre es activo sólo en cuanto no ha logrado algo y se quiere producir respecto es eso y hacerlo vigente. Si esto es consumado desaparece la actividad y la vitalidad, y la carencia de interés que entonces surge es la muerte espiritual o física". Véase a Lonergan sobre la huida de la auto consciencia racional en *Insight*,pp. 622-623.

16 Véase Mathews, *Lonergan's Quest*, pp. 73, 79. También, Paul Asveld, en su estudio de los escritos de juventud de Hegel, ha resaltado la influencia aparente de ellos y su sistema más maduro de la concepción paulina de las relaciones entre los miembros del cuerpo místico de Cristo. Véase, sobre el "reino de Dios" en los escritos de Hegel y del *corpus misticum*, Paul Asveld, *La Pensée Religieuse du Jeune Hegel:*

De manera más general, Lonergan encontró en Hegel un interlocutor con quien podía perseguir sus intereses en las relaciones entre el sistema y la historia, es decir, en una teoría de la historia centrada en el "descubrimiento del hombre del uso reflexivo del intelecto y la utilización de este descubrimiento para la planeación sistemática del hombre para hacer al hombre".[17] Años después, en 1958, Lonergan reportó que "encontró algo muy verdadero en la conexión hegeliana entre el espíritu subjetivo y su manifestación en el espíritu objetivo" y que consideró la noción hegeliana del espíritu objetivo "tanto como verdadera como extremadamente significativa en lo que a uno concierne para entender la historia".[18] En los manuscritos que Lonergan produjo en su período temprano, aproximadamente desde 1933 hasta 1938, la atención de Lonergan a Hegel se refleja no sólo en su utilización de los términos *Geist*, *Objective Geist* y *Absolute Geist* sino especialmente por sus esbozos de una teoría de procesos históricos, es decir, en su propio significado del término "dialéctico".[19]

Liberté et Alienation, Brujas: Desclée de Brouwer & Cie, 1953, p. 213,n. 1. Véase también Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel*, Albany: SUNY Press, 1994, p. 249. Asveld caracterizó el sistema de Hegel en su madurez como una "une espèce de théologie laïcisée" (*ibid*., p. 2). Véase Georg Wilhelm Friedrich, Hegel. *Escritos de juventud*, José María Ripalda y Zoltan Szankay (trads.), México: FCE, 1978, pp. 263-264, 268-269, 270, y la mención de la palabra "restauración" en la página 271. Fred Crowe argumenta que fue el interés por parte de Lonergan de entender la historia —no el método o la economía o la probabilidad emergente— lo que constituyó el "elemento dinámico clave en su trabajo académico". Véase Crowe, *Christ and History*, pp. 168ss.

17 Citado por Pat Brown en "System and History in Lonergan's Early Historical and Economic Manuscripts", *Journal of Macrodynamic Analysis 1* (2001), p. 37.Brown proporciona una relación ampliamente investigada del interés temprano de Lonergan por el problema con el cual luchó toda su vida.

18 Bernard Lonergan, *Understanding and Being*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 5, Elizabeth A. Murray y Mark D. Morelli (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1990, p. 219. En adelante, *CWBL* 5.

19 Para un excelente análisis de estos esbozos, véase Michael Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*. Hay ocho: "Philosophy of History", un capítulo de un ensayo másgrande llamado "Essay in Fundamental Sociology" (1933-1934); "Sketch for a Metaphysic of Human Solidarity" (1935); "*Panton Anakephalaiôsis*" (1935); "A Theory of History" (1937?); "Analytic Concept of History" (1937-1938?); "Outline of an Analytic Conception of History" (1937-1938?); y "Analytic Concept of History, in Blurred Outline" (1937-1938?). "*Panton Anakephalaiôsis*" se puede comparar de alguna manera con el "Fragmento del Amor" y el "Fragmento de un sistema" de Hegel. Véase Hegel,Escritos de juventud, pp. 261ss, 399ss., respectivamente

Esto no quiere decir que no hubo tensiones en la relación temprana con Hegel, ni que veían lo mismo. No veían lo mismo en ese entonces y nunca lo verían.[20] En 1935, a la edad de treinta y un años, Lonergan se describía a sí mismo como un católico ortodoxo que, no obstante, "pensaba mucho".[21] Hegel era un luterano que también pensaba mucho y cuyo pensamiento daba giros joaquinianos, eckhartianos y bohemios a su teología luterana. Hegel veía la doctrina católica de la eucaristía como una que generaba una conciencia servil y pensó que sus contemporáneos protestantes que se convirtieron al catolicismo —como Schlegel, el romántico— lo hicieron "porque consideraban que su vida interna carecía de valor, y trataban de asir algo fijado, un soporte, una autoridad, incluso si no se trataba de la estabilidad de pensamiento que atraparon".[22]

---

[20] Sobre sus primeras diferencias con Hegel, véase Richard M. Liddy, *Transforming Light*, p. 82. Liddy cita el pasaje pertinente de los fragmentos restantes de un ensayo perdido sobre la aserción (ca. 1933): "Ahora bien, aunque una identidad entre inteligencia y realidad sea la solución, no se sigue que esta identidad debe ser verificada en el mundo real. Una identidad fundamental y radical es suficiente, la postura teísta en vez de la postura monista. Esto genera una armonía pre-establecidas (no quiero decir un paralelismo psico-físico) que permite al intelecto humano entender del modo correcto, y así justificas las exigencias de entender del sujeto, [y] da razón suficiente para el axioma *ens et intelligibile convertuntur*". Véase la crítica del Hegel posterior en *Insight*, pp. 442-444, . 498-500.

[21] Véase su carta de 1935 a Henry Keane en el Archivo Lonergan www.bernardlonergan.com

[22] Para una relación detallada del luteranismo hegeliano, véase Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel*. En 1964, en *The Triune God: Doctrines*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 11, Toronto: University of Toronto Press, 2009, p. 261, Lonergan, entonces profesor de teología dogmática en la Gregoriana, escribió: "Del pietismo, el romanticismo y el idealismo surgió el liberalismo teológico, que buscaba mantener los valores del cristianismo pero sólo con la condición de que el espíritu libre fuese liberado de los dogmas. Había varias opiniones acerca de cómo es podría lograrse, ya sea con Hegel, quien mantenía que el espíritu absoluta se expresaba a sí mismo tanto a través del arte como de la religión y, de modo perfecto, a través de la filosofía; o con Schleiermacher, quien redujo los fenómenos religiosos al sentimiento religioso; o con Ritschl, quien se preocupaba más por la experiencia religiosa de la comunidad que por aquella del individuo". Y en la página 423: "G.W.F. Hegel concibe a la religión como parte del ámbito de la filosofía, de modo tal que el dogma de la Trinidad es ciertamente verdadero, pero, puesto que se representa religiosamente bajo los nombres del Padre, el Hijo y el Espíritu (Santo), parece no ser muy diferente del tipo de imagen que dibujaría un niño. Por ende, para llegar a la verdad de este dogma perfectamente verdadero, tuvo que recurrir a su dialéctica, en la cual aquellas personas se convirtieron en momentos en la evolución del espíritu absoluto".Sobre la estima que hegeliana del catolicismo, véase Lawrence

Lonergan, aunque sospechaba también del romanticismo,[23] sin duda consideraba inaceptable la teología de Hegel, y los términos hegelianos que adoptó en sus primeros escritos están adaptados de manera que exhibían un desacuerdo no sólo teológico, sino también filosófico. En ese momento, Lonergan ya estaba convencido de que los conceptos universales estaban "increíblemente sobrevaluados" y se pensaba a sí mismo como un nominalista.[24] Más aún, también estuvo involucrado en relaciones serias con Agustín, John Henry Newman y estaba intrigado por lo que oía del tomista trascendental de Lovania, Jean Maréchal.[25]

Había todavía una complicación mayor para esa relación temprana con Hegel. Prácticamente al mismo tiempo en que Lonergan escribía el primero de sus ensayos sobre la filosofía de la historia, estaba corrigiendo sus intuiciones anteriores acerca de Santo Tomás, basándose en una exposición de segunda mano mediada por la lente distorsionada de la interpretación de Escoto, como adepto del propio tipo de empirismo escolástico cuyas insuficiencias lo habían orillado hacia el idealismo.

Stepelevich, "Hegel and Roman Catholicism", *Journal of the American Academy of Religion* 4, vol. 60 (1992), pp. 673-691. Stepelevich cita a Hegel, en relacióna la eucaristía en sus en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, en la página 682 y, sobre sus conversaciones con el catolicismo en la *Filosofía del Derecho*, en la página 689.

23 Véase *Insight*, p. 296, donde Lonergan escribe que "Mario Praz en la *Agonía romántica*, encontró que la psicología profunda echa una luz incómodamente penetrante sobre el romanticismo" y describe el romanticismo como un "pantano de anormalidad". Véase también *Philosophical and Theological Paper 1965-1980*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.17, Robert C. Crokeny Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2004, p. 95 (en adelante *CBWL* 17), donde Lonergan escribe sobre "un romanticismo que conoce lo concreto, lo singular, lo individual, lo personal, lo histórico, pero lo hace a expensas de una visión general y resulta en un tipo de fragmentación, compensada con el entusiasmo, que se pierde en los detalles". Véase también Lonergan,"The Original Preface",p. 33: "La auto-conciencia racional es un pico por encima de las nubes [...] se erige por encima de la espontaneidad romántica y la psicología profunda, el determinismo histórico y la ingeniería social, el sujeto existencial desconcertado y los símbolos indescifrables del artista y el modernista".

24 Véase, paralasmemorias de Lonergan, "Reality, Myth, and Symbol", en *Myth, Symbol, and Reality*, Alan M. Olson (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p. 35. Para la discusión del nominalismo temprano de Lonergan véase mi libro *At theThreshold of the Halfway House*, pp. 249ss.

25 VéaseLiddy, *Transforming Light*, caps. 2-6.

Lonergan había descubierto hace poco que "Santo Tomás no estaba tan mal" y había empezado a leer la *Summa* por sí mismo. En una carta de confesión a su provincial en 1935 anunció su naciente relación con Tomás de Aquino y también confirmo, a pesar de la atención que había comenzado a darle al último, que su coqueteo con Hegel continuaba sin impedimentos. Dijo que la "interpretación actual de Santo Tomás es una malinterpretación consistente" y que:

> Lo que los tomistas actuales llaman conocimiento intelectual, realmente es conocimiento sensorial: del conocimiento intelectual no tienen nada que decir: el conocimiento intelectual es, por ejemplo, "ver el nexo" entre el sujeto y el predicado de un juicio universal: ese ver el nexo es una operación que nunca explican.[26]

Consideraba "realmente brillante" y "difícil de refutar" al idealista italiano Pantaleo Caraballese, un estudiante de Giovanni Gentile y autor de un libro publicado en los años treinta sobre el problema de la objetividad desde una perspectiva idealista.[27] La visión generalizada de que Lonergan era un tomista desde el principio es, de hecho, un mito.[28] La evidencia sugiere que desde el principio se valía por sí mismo, guiándose por sus propios intereses y que, a la luz de esos intereses, primero tuvo una relación seria con Hegel y después, casi inmediatamente, pero un poco después, tuvo otra relación más comprometida con Santo Tomás.[29]

La naciente relación con de Aquino floreció unos años después en un romance tórrido de once años (1938-1949)[30] y produjo dos hijos fascinantes: la disertación doctoral de Lonergan sobre la gracia operativa

---

[26] Véase su carta a Henry Keane, en Lonergan Archive; también, Mathews, *Lonergan's Quest*, p. 78.

[27] *Il problema teologico come filosofia*, 1931. En 1929, Caraballese publicó *Il problema della filosfia da Kant a Fichte*. Es probable que Lonergan haya leído el volumen más reciente, y también pudo haber leído el anterior.

[28] La visión complementaria, no en la opinión del jesuita canadiense, de que Lonergan era un tomista trascendental también es un mito. Véase el rechazo a esta descripción de sí mismo en Bernard Lonergan, *Método en teología*, Gerardo Tremolina (trad.), Ángel Cordovilla Pérez (ed.), Salamanca: Sígueme, 2006, p. 21.

[29] Pat Brown noto también, en "System and History", *op. cit*., que la relación de Lonergan y Hegel comenzó un poco antes que su relación con Aquino.

[30] Véase Crowe, *Christ and History*, . 16.

en Santo Tomás, publicado más adelante como *Gracia y Libertad*,[31] y una serie de artículos sobre Santo Tomás compilados posteriormente como *Verbum: Palabra e idea en Tomás de Aquino*.[32] Sería razonable esperar que este encuentro prolongado e íntimo con Santo Tomás llevaría a su fin su relación con Hegel y su coqueteo con el idealismo. Pero no fue así. El coqueteo de Lonergan con el idealismo de Hegel continuó hasta su madurez.

En 1951, unos años después de la publicación de sus artículos del *Verbum*, reflexionando sobre las "vastas ansiedades e inseguridades del mundo moderno" que lo "enriquecen de lecciones para la humanidad, y además preparan a los hombres para aprenderlas", Lonergan citaba la *Filosofía del derecho* de Hegel: "Si nuestra edad está llena presentimientos, 'Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva'". Por supuesto que esta cita es familiar y muchas veces mencionada, pero resulta menos obvio y más fácil de pasar de largo, en la cláusula que precede la cita, la mención del parágrafo 11 del prefacio a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Ahí, cuando habla de su edad como una "hora de nacimiento" y de la maduración lenta y callada del espíritu, Hegel escribió: "La frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina".[33]

El miedo que Lonergan tenía de ser un idealista se alivió finalmente sólo cuando hubo llegado a su propia solución crítica realista al problema que expuso en su obra más importante, *Insight: Un estudio de la comprensión humana*, veintitrés años después de que su coqueteo con el idealismo hubo comenzado.[34] En *Verbum*, Lonergan estableció en entera satisfacción que los conceptos no proceden con la "misma espontaneidad natural que las imágenes de la imaginación", sino inteligiblemente de los actos preconceptuales del entendimiento,[35] y superó el conceptualismo

---

31 *Gratia Operans: A Study of Speculative Development in the Writings of St. Thomas Aquinas*, tesis doctoral para la Universidad Gregoriana, 1940. Publicada como *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Frederick Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2000.

32 Editado en 1967 por David B. Burrell en la University of Notre Dame Press. Desde ahora, abreviado como *Verbum*.

33 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 12.

34 Véase Lonergan, *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, pp. 10-11. Véase también, Liddy, *Transforming Light*, p. 103.

35 *Verbum*. p. 217.

residual que consideraba problemático en Hegel. En *Insight*, develó lo que él consideraba su mayor contribución a la filosofía, a saber, su noción del juicio racional como un acuerdo de la comprensión del incondicionado virtual y superó el coherentismo idealista al objetivar el fundamento del conocimiento de distinciones reales y de relaciones externas.[36] Pero incluso su logro hacia el realismo crítico no ocasionó una ruptura con Hegel, a pesar del hecho de que implicó un rechazo crítico y final del idealismo y permitió a Lonergan articular precisamente las raíces cognitivo-teóricas de las tensiones persistentes en su relación con Hegel.

De hecho, para establecer su postura en el *Insight*, Lonergan recurrió ampliamente a estrategias e ideas hegelianas y en una de las notas al pie del *Insight* reconoció su gran deuda con Hegel. En la nota advierte a sus lectores de no inferir que su actitud hacia Hegel es meramente negativa y nos previene del hecho de que "rasgos característicos del propio movimiento del pensamiento [de Hegel] tienen sus paralelos" en el *Insight*:

> Así como su *Aufhebung* niega y retiene a la vez, así también lo hacen a su manera nuestros puntos de vista superiores. Así como él pasa repetidamente del *an sich* mediante el *für sich* hasta el *an und für sich*, así también nuestro argumento íntegro es un movimiento de los objetos de la comprensión matemática, científica y de sentido común, a través de los actos de comprensión mismos, hasta una comprensión de la comprensión.[37]

Así pues, la influencia de Hegel en el *Insight* penetra hasta el alma, por así decirlo, de la propia estructura dinámica del argumento de dicha obra.

La influencia de Hegel en la composición del *Insight* resulta aparente en otras maneras también. La discusión de Lonergan en el *Insight* del "método dialéctico en la metafísica" termina con una discusión de la

---

[36] *Insight*, caps. IX Y X. Véase también *Insight*, p. 411, sobre las relaciones internas y externas y la crítica de aquello que parece ser el relativismo idealista de Bradley. Es probable que Lonergan haya tomado prestado la *Apariencia y realidad* de Bradley de la biblioteca del Regis College cuando estaba escribiendo *Insight*. Véase *Insight*, p. 636, donde Lonergan adapta la imagen de Bradley de un "el desfile adusto de las categorías metafísicas".

[37] Véase *Insight*, p. 444. Esta nota al pie fue añadida a la versión final tres años después de terminar el *Insight*. Véase Frederick E. Crowe, *Lonergan and the Level of Our Time*, Michael Vertin (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 2010, p. 85. Me parece que éste es el único lugar en su obra que Lonergan reconoce esta deuda tan explícitamente.

dialéctica de Hegel como el último de los métodos propiamente filosóficos, y de aquella discusión, Lonergan se vuelve inmediatamente a la tarea de explicitar la "metafísica latente de la mente humana" en los fundamentos que su propia teoría cognitiva proporciona,[38] queriendo sugerir que él es el sucesor filosóficamente legítimo de Hegel. Más aún,la totalidad del capítulo XVII del *Insight*, "Metafísica como dialéctica", ha sido descrito como un "sándwich hegeliano".[39] Lonergan comienza el capítulo apelando a la obligación impuesta a los filósofos" no sólo de dar cuenta de sus propia visión, sino también de explicar la existencia de las convicciones y opiniones contrarias"[40] y ahí cierra el capítulo contrastando su propia aseveración de "traer a la metafísica la interpretación no sólo de los enunciados menos generales, sino también de cualquier filosofía y metafísica posible" con la misma aseveración abarcadora enunciada por Hegel.[41]

Más aún, encontramos esparcida a lo largo del *Insight* terminología hegeliana y formulaciones con reminiscencias a Hegel. Una vez que el lector se haya sensibilizado a la influencia de Hegel en la composición de dicho libro, los equivalentes en inglés de los términos hegelianos e ideas reminiscentes a Hegel se vuelven resaltados en negritas.[42] Mencionaré sólo algunos: noción, dialéctica, sistema dinámico, niveles de conciencia, engrandecimientos sucesivos de la conciencia, autoconciencia racional, el proceso autocorrectivo de aprendizaje, integraciones elevadas, puntos de vista elevados, y punto de vista universal.[43] Por supuesto, los significados

---

38 *Insight*, cap. XV. Sabemos que mientras Lonergan escribía el *Insight* en el Regis Collegede Toronto, tomó prestado de la biblioteca una edición en alemán de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

39 Comentario de Robert Doran, S.J., de acuerdo con Pat Brown en su "System and History".

40 *Insight*, p. 617.

41 *Insight*,p. 686.

42 Véase Pat Brown, "System and History", pp. 48, 50, n. 2, sobre la adaptación y uso de los términos hegelianos en el *Insight*.

43 Algunas de estas ideas y frases son: "noción", "dialéctica", "tensión dialéctica", "método dialéctico", "comunidad dialéctica", "filosofías dialécticas", "desarrollo dialéctico", "sistema dinámico", "dinamismo de la mente", "el deseo puro, desapegado, desinteresado e irrestricto de conocer", "niveles de conciencia", "engrandecimientos sucesivos de la conciencia", "conciencia racional", "apropiación de la autoconciencia racional" (*cfr.* el interés de Hegel por el "cabe-sí" (*beisich*)[de acuerdo con la traducción de la *Fenomenología del Espíritu*, Ramón Valls Plana (trad.), Madrid: Alianza, 1999]), "puntos de vista elevados", "integraciones elevadas", "totalidad de puntos de vista", "el

de todos estos términos, cuando son empleados por Lonergan, difieren en sus significados con sus equivalentes virtuales en Hegel, pero la exploración de dichas diferencias nos llevaría directamente a una discusión más extensa de la relación entre Lonergan y Hegel y sus raíces.

Luego, la relación de Lonergan y Hegel sobrevivió a la ruptura definitiva con el idealismo y se mantuvo lado a lado con su continua relación con Santo Tomás. En las notas que escribió el año en que terminó el *Insight*, el pensador canadiense dijo que "la filosofía se concibe como ciencia dependiendo de cómo la ciencia se concibe a sí misma; y se concibe de manera diferente en tanto que filosofía cuando la atención se pone sobre la historia de las nociones y la historicidad humana. Esto es especialmente desde Hegel".[44] Cinco años después, en 1958, Lonergan inauguró sus primeras conferencias sobre el *Insight* con sensibilidad explícitamente hegeliana. Caracterizó la apropiación que intentaba mediar en el *Insight*, a saber, la apropiación de uno como conocedor, como el primer paso hacia solucionar el problema que la crítica del ideal de la razón pura de Kant planteó a la filosofía. "Si [la idea del conocimiento

polimorfismo de la conciencia", "patrones de conciencia", "el proceso auto-correctivo del aprendizaje", "objetividad absoluta", "metafísica implícita, problemática y explícita", "la tensión de la limitación y la trascendencia", "la tensión entre los opuestos", "posiciones y contra-posiciones", "el punto de vista universal", "el universal concreto", "el método empírico generalizado" (esta noción es muy similar a la noción de "experiencia" de Hegel, la cual presupone una distinción entre el "objeto en sí de la conciencia" y el "ser para la conciencia de este en sí" y la explota, igual que el método empírico generalizado de Lonergan explota su distinción entre intencionalidad y conciencia. Véase la introducción a la *Fenomenología del espíritu*) e "historia dialéctica". En su Discurso a la Asociación Filosófica Canadiense en 1974, Lonergan dice: "Hablo de 'nociones'. No creo que encontrarán que se trata de la noción hegeliana de 'noción'. Hegel se centra en el Begriff, lo cual es algo nebuloso, hasta cierto punto. De lo que estoy hablando aquí es de *insights*" (véase 32610DTE070 en los Lonergan Archives, la sesión de preguntas que siguó al discurso). Tanto Bailie como Wallace traducen el *Begriff* de Hegel como *notion* [en español Ramón Valls Plana y otros traducen como "concepto"]. Lonergan sabía esto en 1974, así que probablemente lo sabía cuando le dio al término tal preeminencia en el *Insight* ("noción de ser", "noción de objetividad", "noción de verdad") y después en el *Método en Teología* ("nociones trascendentales", contrastadas fuertemente con "categorías"). A pesar de que es verdad que su "noción" no es el *Begriff* de Hegel, no obstante está cercanamente relacionado conél en cuanto que "la orientación inmanente y dinámica del proceso cognoscitivo" (*Insight*, pp. 423, 739-740).

[44] 49200DTE050 en el archivo Lonergan

filosófico] no es la razón pura", dijo, "entonces la filosofía no es un movimiento de los principios auto-evidentes, universales, necesarios, hacia conclusiones igualmente ciertas. ¿Qué es? ¿Qué estamos tratando de hacer?". De ahí dijo que para resolver el problema debemos contestar la objeción hegeliana "que cualquier ideal explícito del conocimiento será un abstracción y se considerará inadecuado; otro surgirá, y el nuevo padecerá la misma inadecuación".[45] "Un hegeliano podría argumentar que, puesto que cualquier expresión de un ideal es necesariamente abstracta, no puede ser adecuada para aquello que está implícito en el sujeto".[46] Lonergan después proporcionó su respuesta a la objeción hegeliana:

> Puesto que la concepción de un ideal no se da por naturaleza, aún queda algo que sí se da por naturaleza. El ideal del conocimiento soy yo como [un ente] inteligente, que plantea preguntas, y que requiere respuestas inteligibles. Es posible llegar a estas tendencias fundamentales que comprenden la expresión de cualquier ideal concebido, y si podemos volvernos hacia estas tendencias fundamentales, entonces estamos en el camino correcto para asir los datos de hecho (*matters of fact*) que permanecen independientes de la objeción hegeliana. Somos capaces de asir los datos de hecho fundamentales en tanto que podemos dar cuenta bastante definitivamente del ideal cognoscitivo [...] Queremos transitar ahí donde el ideal es funcionalmente operativo antes de volverse explícito en los juicios, conceptos y palabras. Transitar ahí es la auto-apropiación.[47]
>
> Hay una escapatoria de esta abstracción en tanto que puedo volverme hacia las fuentes que operan funcionalmente en mis indagaciones, mis investigaciones y mis intentos de formular.[48]

El *Insight* se lee comúnmente como una respuesta al problema crítico de Kant, y esa es una lectura correcta; pero la respuesta fue elaborada con la asistencia invaluable de Hegel.[49] Lonergan no podría haber hecho el

---

45 *CWBL* 5, p. 13.

46 *CWBL* 5, p. 12.

47 *CWBL* 5, pp. 14-15

48 *CWBL* 5, p. 298

49 Los editores del *CBWL* han hecho el mismo punto en *Philosophical and Theological Papers, 1958-64*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vo.6, Robert Croken, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1996, pp. 71-72. En adelante *CWBL* 6.

argumento del *Insight* si no hubiese dialogado con Hegel, si no hubiese adoptado estrategias hegelianas y si no hubiese empleado y adaptado las ideas hegelianas. Hay mucho más que puede decirse de la presencia de Hegel en el *Insight*, pero hemos dicho lo suficiente para permitirnos continuar.

Las notas y obras publicadas de Lonergan en los años sesenta, cuando concebía su método de colaboración en teología, que consistía en las ocho especialidades funcionalmente relacionadas, muestran una continua atención y dependencia hacia Hegel. De nuevo, citó la famosa sentencia de la *Filosofía del Derecho*.[50] Describió la *Fenomenología del espíritu*, la cual sabemos que tomó prestada de la biblioteca del Regis College en Toronto mientras comenzaba a escribir el *Insight*, como algo "que tenía muchas cosas útiles que decir acerca del llegar-a-ser de la mente".[51] Reconoció que Hegel "transfirió a la filosofía de la sustancia al sujeto" y que escribí acerca del sujeto.[52] Observó que es la "visión en términos del 'ahora' [la que] nos hace movernos de las sustancias a los sujetos".[53] Produjo un diagrama en el que mostraba a Hegel respondiendo, como él mismo lo hacía, al problema de la multiplicidad teórica desde un nuevo punto de vista en el ámbito de la interioridad. Aludió al cambio en los estudios sobre Hegel ocasionado por el estudio de Dilthey del joven Hegel y dos veces caracterizó los escritos de juventud como "exploraciones de la interioridad".[54] Hizo uso irrestricto de las nociones de inmediatez y la mediación, purgó explícitamente "las presuposiciones hegelianas de todo idealismo",[55] recurrió ampliamente a *De la médiation dans la philosophie de Hegel*[56] de Henri Niel y reconoció que Hegel popularizó la noción en los círculos filosóficos. Describió la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo como una "bella obra".[57] Declaró que las relaciones entre los

---

50 Bernard Lonergan, *Topics in Education*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.10 Robert M. Doran y Frederick E. Crowe (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1993, pps. 77, 151. La cita la toma Lonergan de Hegel, Filosofía del derecho, p. 74.

51 *CWBL* 6, pp. 37-38.

52 *CWBL* 6, pp. 71-72.

53 *CWBL* 6, p. 71.

54 Bernard Lonergan, *Early Works on Theological Method 1*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 22, Robert M. Doran y Robert C. Croken (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2010, p. 55. También 54700D0L060 en el Lonergan Archive.

55 *CWBL* 6, pp. 161-162

56 Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París:Aubier, 1945.

57 *CWBL* 6, p. 75-76. Véase también, *Método en teología*, p. 55.

niveles de conciencia que él mismo identificó y distinguió en el *Insight* "se expresan de la mejor manera como instancias de lo que Hegel llamó *Aughebung*".[58] Hizo eco y adaptó el propio imaginario del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* cuando escribió lo siguiente: "El fruto de la verdad debe crecer en el árbol del sujeto antes de poder ser cosechado y puesto en el ámbito de lo absoluto".[59] Caracterizó su propio método trascendental como el círculo fundamental de operaciones y preguntó si las operaciones de la dialéctica hegeliana formaban el mismo tipo de círculo. Concluyó que sí, pero que los círculos dialécticos de Hegel son círculos de resultados conceptuales más que resultados de las mismas operaciones.[60]

---

58 *CWBL* 6, p. 80.

59 Bernard Lonergan, "The Subject",en *A Second Collection*, William F. J. Ryan, S. J., y Bernard J. Tyrrell, S. J.,Londres: Darton, Longman & Todd, 1974, p. 71. En el Prólogo de la *Fenomenología*, §2, p. 8, Hegel nos proporciona la siguiente imagen: "El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo".

60 Véase las notas del archivo 20600D0EG50, "The Circle of Operations" (en el archivo Lonergan), donde Lonergan pregunta: "¿Acaso las operaciones de la dialéctica hegeliana forman un círculo?" y contesta: "No queda duda de que su dialéctica tiende hacia círculos de círculos. Véase el diagrama en H. Leisegang, *Denkformen*, segunda edición, Berlín: W. de Gruyter, 1951, p. 164-166: "*No obstante, estos círculos de círculos corresponden a las obras más que a las operaciones mismas.* Pero es claro que estas operaciones forman un círculo, tanto por el resultado, puesto que se opone la circulación de operaciones del círculo producido, y también de las operaciones consideradas por sí mismas, puesto que el contra-posicionamiento se ve como emergiendo necesariamente de la operación del posicionamiento, y de ambas, igualmente necesarias, resulta el *Erheben*, la cual equivale a una nueva postura y así da lugar a otra contra-postura, y así sucesivamente, hasta que la lógica, la naturaleza, y el espíritu se constituyen" (énfasis mío) . Después pregunta: "¿Hay otros círculos de operaciones a parte de los de Hegel?" y contesta: "Claramente, hay muchos otros círculos de operaciones que ni fueron diseñados a partir de Hegel ni pueden reducirse a los suyos. Veamos por ejemplo [...] *el círculo de operaciones del experimentar, entender y juzgar, y su desarrollo* como se presenta en el *Insight*" (énfasis mío). La imagen hegeliana de círculos acontece a lo largo de sus obras. Por ejemplo. *Encíclopedia de las ciencias filosóficas*: "Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque

En su última gran obra, *Método en teología*, publicada en 1971, Lonergan observó que "Hegel, idealista absoluto, explora brillantemente campos enteros de la significación; califica con notas bajas a los realistas ingenuos; pero no llega hasta el realismo crítico".[61] No obstante, las ideas centrales encontradas en esa obra muestran su continua relacióncon Hegel: *Aufhebung*,[62] mediación, diferenciaciones de la conciencia, ámbitos del conocimiento —el ámbito del sentido común organizado a partir del experimentar, el ámbito de la teoría organizado a partir de la comprensión, el ámbito de la interioridad organizado a partir del juicio, y el ámbito de la trascendencia—, etapas de sentido, estadios de sentido, y las exigencias o requerimientos sistemáticos, críticos, y metódicos, históricamente emergentes.[63] Incluso después de ocho años de haber terminado *Método en Teología*, recurriendo a sus esbozos más tempranos

---

el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular" (§15.*Zusatz*[no incluido en la traducción de Valls Plana]. Y también en §18: "Una tal determinación, bajo la cual se presenta la idea, es al mismo tiempo un momento que *fluye* por esta razón, cada ciencia particular ha de hacer al mismo tiempo estas dos cosas: conocer su contenido como objeto *que-está-siendo* e igualmente conocer en él su tránsito al círculo superior". También en la *Filosofía de la Naturaleza* (parte II de la *Enciclopedia*) en el añadido (*Zusatz*) [no incluido en ninguna traducción al español]: "La ciencia de la filosofía es un círculo en el cual cada miembro tiene un antecedente y un sucesor, pero en la enciclopedia filosófica, la filosofía de la naturaleza aparece sólo como un círculo dentro del todo" También en las *Lecciones sobre lógica: Berlin, 1831* [no hay traducción al español]: "La auto activación de la idea absoluta ocurre dentro de todos sus momentos, en la lógica del ser como dentro de la esencia. Cada uno de estos dos círculos es en sí mismo un círculo de círculos, y cada círculo de ellos contiene un círculo mayor impregnado en sí" [se tradujo a partir de la edición en inglés: *Hegel's 1831 Logic Lectures*, Clark Butler (trad.), Bloomington: Indiana UniversityPress, 2001, p. 231.

61 Lonergan, *Método en teología*, pp. 256-257.

62 En un discurso a la Asociación filosófica canadiense dijo: "Uso la palabra *Aufhebung* (*sublation*)[es la traducción al inglés, pero en español "superación" retiene el significado alemán], pero con mi propio sentido".

63 Compárese el uso hegeliano del verbo *fordern* ("exigir") en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* §7 y §8, por ejemplo. Pat Brown, en "System and History", sugiere que la "conciencia perpleja" puede ser una apropiación de la *unglückliche Bewußtsein* [normalmente traducida como "consciencia desventurada" por Roces, pero no estoy seguro de que Lonergan esté tomando prestado este término de Hegel].

de la dinámica de la historia —a saber, progreso, declive y redención— en términos más claramente hegelianos: posición, negación y negación de la negación.[64] Finalmente, en 1976, Lonergan proporcionó una clave importante para aquellos que querían entender por qué, después de la persistente tensión en su relación con Hegel, y a pesar de su propia ruptura con el idealismo, y a pesar de su articulación precisa de las raíces teórico-cognoscitivas de sus diferencias con Hegel, mantuvo su relación hasta el final. Dijo:

> Marx tenía razón en intuir que la dialéctica hegeliana necesitaba un ajuste, pero se conformó con voltearla de cabeza. Lo que necesitaba, debo decirlo, era modificarse al revés (*inside out*). En vez de ocuparse de insertar un movimiento dentro de la lógica, las operaciones relativamente estáticas de la lógica debían ser insertadas dentro del contexto más grande y continuo de las operaciones metodológicas.[65]

La implicación sorprendente aquí es que Lonergan entendió su punto de vista del realismo crítico como sosteniéndose ante el punto de vista del idealismo absoluto de Hegel, no como una posición se opone a una contraposición o como la negación se opone a una postura, sino como el reverso se relaciona con el anverso.[66]

Queda claro, entonces, que Lonergan estableció una relación seria con Hegel desde sus etapas más tempranas de carrera intelectual y que mantuvo esa relación a pesar de su amorío acalorado con Santo Tomás aunado a su relación más tranquila y eventualmente menos intensa con él.[67] Continuó su relación a pesar de su ruptura con el idealismo en *Insight*,

---

64 *CWBL* 17, pp. 366ss. Nótese que la terminología es genuinamente hegeliana, pues la terminología más familiar tesis-antítesis-síntesis, que Lonergan también emplea, fue considerada por Hegel mismo como un "esquema sin vida". Véase Gustav Mueller, "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'", en *The Hegel Myths and Legends*, Jon Stewart (ed.), Indianápolis: Northwestern University Press, 1996, p. 302.

65 *CWBL* 17, p. 369.

66 Véase mi discusión general al respecto en "Going Beyond Idealism: Lonergan's Relation to Hegel", pp. 329-336; y una discusión más específica sobre el límite fijado en la interioridad de Hegel por su conceptualismo residual y la superación lonerganiana de este límite en "Meeting Hegel Halfway: The Intimate Complexity of Lonergan's Relationship with Hegel", en el sitio web del Lonergan Resource Website (www.lonerganresource.com).

67 En 1974, Lonergan escribió: "El mundo de Aquino era muy diferente del nuestro. Su mundo tenía una herencia babilonia y ptolemaica, con esta tierra como su centro,

a lo largo de la siguiente década durante la cual luchó por concebir un modo de traer un orden metodológico a la teología, mientras escribía la obra que coronó su carrera intelectual, y mucho más.

II. La lectura de Hegel de los lonerganianos

Viremos ahora de la lectura lonerganiana de Hegel a la lectura de Hegel de los estudiosos de Lonergan.

He dedicado la mayoría de mi vida académica a pensar y escribir sobra la obra e ideas de Bernard Lonergan. Apenas a partir de la década pasada es que he planteado seriamente la cuestión de la relación de Lonergan y Hegel.[68] Esta obra reciente me ha llevado a concluir, no sólo que los lonerganianos podrían beneficiarse mucho de una exploración seria de la relación entre estos dos pensadores completos, sino también que es una exploración que debemos llevar a cabo. Pienso que Lonergan no puede ser entendido correctamente sin la ayuda de la comprensión simpática de Hegel.

En su introducción al *Insight*, Lonergan identificó el idealismo como un "medio camino" (*half-way house*) que debemos atravesar para alcanzar el punto de vista de su realismo crítico.[69] Es decir que Lonergan no consideraba su posición crítico-realista como una radicalmente opuesta al idealismo, sino que lo presuponía y lo trascendía. No pienso que esta aseveración y sus implicaciones hayan recibido suficiente atención por

---

con sus especies fijas sostenidas por la influencia benigna de las esferas celestiales, con su historia de menos de diez mil años. Apenas aparece en sus recuentos resumidos de su doctrina o en lecturas selectas recomendadas para los estudiantes cuán inmerso en ese mundo estaba el pensamiento de Aquino. Pero se devela como un asunto de suma importancia cuando uno empieza a leerlo extensamente, para comparar etapas de su pensamiento y para penetrar la textura fina de su desarrollo". Véase Bernard Lonergan, *A Third Collection*, Frederick E. Crowe, S.J. (ed.), Nueva York: Paulist Press, 1985, p. 52.

68 A lo largo de la última década, he guiado seminarios de posgrado sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y he escrito ensayos sobre la deuda que Lonergan tiene con Hegel, sobre la complejidad íntima de la relación entre estos dos grandes pensadores cristianos, sobre las tensiones que afectaron su relación y sobre las razones por las cuales, a mi modo de ver, estas tensiones existen y probablemente no puedan ser eliminadas. Los ensayos están enlistados en la nota 7 arriba.

69 *Insight*, p. 31.

parte de los estudiosos de Lonergan. Algunos aún ven el idealismo como algo peligroso, como algo que debe ser temido, como una trampa filosófica que debe evitarse deliberadamente. Se entiende que los realistas ingenuos y los empiristas escolásticos puedan tener esta actitud hacia el idealismo, pues de otra manera perderían su supuesto acceso inmediato a lo real, pero su presencia en los estudios de Lonergan implica una incapacidad de hacer la ruptura definitiva de estas contraposiciones que Lonergan mismo hizo y que requiere su realismo crítico.

En un discurso a la Asociación Filosófica canadiense, Lonergan insistió en que, para aquellos realistas que conciben el conocimiento como una confrontación inmediata, por más sofisticado que sea su realismo: "¡El idealismo está más allá de su comprensión! ¡Es salvaje! ¡Es fuera de este mundo!". Para ellos, así como para todos nosotros, Lonergan notó años antes en el *Insight* que el descubrimiento que hay dos tipos muy diferentes de realismos es de una "extrañeza desconcertante".[70] Su propia postura, decía, "es un tipo completamente diferente de realismo" y "no se escapa de la idea igualmente ingenua de idealismo que tiene el realista ingenuo". Se quejó que todavía "veían al *Insight*, quince años después [de su publicación], como un idealismo".[71]

El realismo crítico de Lonergan no es un mero refinamiento de un realismo idealista o del empirismo escolástico, una versión meramente más coherente de uno u otro, así como tampoco es el idealismo absoluto de Hegel. Para Lonergan, los esfuerzos de refinar estas posturas han servido sólo para develar una dependencia más arraigada de las teorías cognoscitivas y su incoherencia fundamental. Un requisito mínimo del realismo crítico es el rechazo de todas las posturas como estas que conciben el conocimiento humano sobre el modelo de una visión ocular. Hegel, a mi parecer, sienta un requisito similar para alcanzar un idealismo absoluto en su introducción a la *Fenomenología del espíritu* cuando reduce la concepción del conocimiento como un instrumento o medio al absurdo y se lo atribuye a un temor inapropiado al error.[72] Para alcanzar el realismo crítico necesitamos dar ese salto temeroso hacia el idealismo, apropiarnos de él y finalmente ir más allá de él. La verdadera trampa

---

70 *Insight*, p. 31.

71 Véase la sesión de preguntas que siguió al discurso en 32610DTE070 en el Lonergan Archive.

72 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 52.

filosófica es el modelo ocular del conocimiento, con sus orígenes en una "extroversión animal"[73] que no se puede erradicar. Lo que es, por así decirlo, es una concepción del conocimiento propia del tipo de filosofar desde el punto de vista de la mera conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. La primera, si no es que la última, etapa mediante la cual nos salvamos de esta trampa es el movimiento valiente hacia el punto medio del idealismo y el esfuerzo esperanzado, tal vez fútil, de habitarlo.[74]

Desde el punto de vista del realismo ingenuo o del empirismo escolástico, tanto el idealismo como el realismo son salvajes, extraños, "fuera de este mundo". No obstante, desde el punto de vista del realismo crítico, el idealismo no parece ni salvaje ni extraño; no es considerado como "fuera de este mundo", sino como "otro mundo" que es de hecho una parte, pero no el todo, del mundo del realista crítico. Como Lonergan dijo en su discurso a la Asociación Filosófica canadiense, desde el punto de vista del realista crítico: "No resulta *una sorpresa* que el idealismo tenga una postura que desarrolla la comprensión y la empuje hasta el límite, y que además de la comprensión menor que tienes en las ciencias, tienes una especulación más profunda del intelecto especulativo que lleva a cabo la dialéctica de toda la existencia, de toda la realidad". El mundo del realista crítico, como el mundo del idealista, es un mundo mediado por el sentido; no debe sorprendernos que el idealismo también afirme este hecho. Más aún, el punto de vista del realista crítico, así como el punto de vista de Hegel, es putativamente una comprensión de la estructura dinámica fundamental, el método de todos los métodos, el cual nos permite unir teoría y práctica en el ejercicio del control metódico del sentido; no debe ser una sorpresa temible y desconcertante que el idealismo

---

[73] Véase la sesión que siguió al discurso en 32610DTE070 en el Lonergan Archive. La extroversión animal, para Lonergan, no sólo no puede ser erradicada, sino que tampoco puede ser superada. Es decir, la oposición entre los dos realismo nunca se supera exitosamente. Aquí parece diferir de Hegel, quien considera que la extroversión de la certeza sensible, por ejemplo, con lo que empieza la narrativa de la *Fenomenología del Espíritu*, también es ella misma razón en una etapa más primitiva de su desdoblamiento.

[74] En 1957, Lonergan dijo lo siguiente acerca de este salto: "Es una cuestión extremadamente difícil, una cuestión de hacer que el sujeto *salte*, para moverse del primer nivel, de la sensibilidad, el materialismo, etc., al segundo, y traerlo al nivel del idealista. Y es otro salto traerlo de la postura idealista a la postura realista". VéaseBernard Lonergan, *Phenomenology and Logic*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol.18, Philip J. McShane (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 110.

también se plantee un punto de vista capaz de comprender la estructura dinámica, sino más bien debe ser una sorpresa bienvenida y reconfortante.[75]

Es importante, entonces, que los estudiosos de Lonergan pongan mucha atención a la sentencia lonerganiana de que el idealismo es el punto medio en el camino hacia su realismo crítico. Si no nos tomamos en serio esa sentencia, corremos el riesgo de hacerle a Lonergan lo mismo que él dijo se le hizo a Santo Tomás. En el *Verbum*, el segundo de sus grandes estudios sobre el de Aquino, Lonergan reiteró el punto de vista que había expresado en 1935, pero ahora con la confianza otorgada por una investigación e interpretación prolongadas: la verdadera postura de Santo Tomás fue opacada por la presuposición de Escoto del objeto del conocimiento como algo presente y su rechazo de la intuición a la idea y su reducción del entendimiento como ver el nexo entre conceptos.[76] El verdadero Aquino, a su modo de ver, no era ni un realista ingenuo ni un empirista escolástico. Unos años después, en el *Insight*, Lonergan caracterizó la presuposición escotista de que conocer significa "echar un vistazo", y la concepción escotista de la mente humana que se construyó sobre esa presuposición, como el lugar privilegiado filosóficamente que controló durante quinientos años, es decir, hasta que Hegel llegó a la conclusión de que conocer no consiste y no puede consistir en "en mirar".[77] Perotambién como Lonergan observó: "El coeficiente de inercia de la mente humana es normalmente bastante alto".[78] Hay un verdadero peligro de la oclusión de la postura

---

[75] Véase, por ejemplo, los comentarios de Hegel sobre el método en el prefacio a la *Fenomenología*, §34, §38, §57. Véase también *La Ciencia de la Lógica de Hegel y Método en teología*, cap. 1.

[76] *Verbum*, pp. 25-26,n. 122. Para una discusión sobre estos aspectos del empirismo de Escoto, véase el artículo de Matthew Peters, "Scotus: An Initial Lonerganian Treatment" en el Lonergan Resource Website. Para un recuento de las diferencias precisas entre las teorías cognoscitivas de Escoto y Aquino, véase Lonergan, *CWBL* 22, pp. 129-131.

[77] *Insight*, p. 443.

[78] Bernard Lonergan, *For a New Political Economy, Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 21, Philip J. McShane(ed)., Toronto: University of Toronto Press, 1998, p. 8. Puesto que los estudiosos de Kant contemporáneos no parecen no inmutarse con el empirismo residual de Kant, así también los estudiosos de Escoto contemporáneos parecen no inmutarse por la noción escotista de la "cognición intuitiva". Véase el artículo de Matthew Peters,"Scotus: An Initial Lonerganian Treatment", para una discusión del empirismo de Escoto y su influencia contemporánea, la cual se originó quizás con el *habilitation-schrift* de Heidegger en 1916 que radió hasta Derrida, Deleuze, Millbank y el Movimiento ortodoxo radical.

madura de Lonergan por parte de la presuposición tenaz y siempre resurgente de que conocer es algo así como ver.

Lo que sugieren las menciones de Lonergan de la dialéctica de toda la realidad y del intelecto especulativo, en la cita anterior de su discurso, es que el idealismo que debe ser atravesado y superado, en el sentido de Lonergan de dicho término Hegeliano, por aquellos que busquen habitar el punto de vista de un realismo crítico, es el idealismo absoluto de Hegel. He argumentado extensamente en otros lugares que el idealismo absoluto de Hegel es el punto medio en el camino al realismo crítico. Me parece que el argumento tenía que hacerse, no sólo porque la sentencia notoria y contraintuitiva de Lonergan ha sido prácticamente ignorada por los académicos lonerganianos, sino porque también aquellos que lo han notado, me parece, han identificado mal el idealismo al cual Lonergan se refiere, es decir, el idealismo trascendental de Kant.[79] Así mismo, a veces se asume que, para poder habitar el punto de vista del realismo crítico, sólo basta con chapotear lo suficiente en la filosofía crítica de Kant para descubrir que , —desde la presuposición contraposicional— conocer es o sería,si realmente pudiéramos hacerlo, algo parecido a ver. Este descubrimiento puede hacerse rápidamente y sin mucho esfuerzo, puesto que la presuposición viciosa que subyace la teoría cognoscitiva inferencial de Kant está articulada en la primerísima oración de su estética trascendental en la primera *Crítica*: "Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que *apunta todo pensamiento en cuanto medio*".[80]

---

[79] Liddy, en *Transforming Light*, pp. 76-84, caracteriza la lucha de Lonergan con el idealismo principalmente como una lucha con un idealismo que retiene la noción empirista de la realidad y, en este sentido, alude a la caracterización lonerganiana del idealismo como punto medio en el *Insight*. Pero el idealismo que realmente significa un reto significativo no es un idealismo fundamentalmente contraposicional, sino el idealismo que rechaza explícitamente el empirismo, a saber, el idealismo absoluto de Hegel. La discusión del contexto de la "conversión intelectual" de Liddy, consecuentemente, me parece que subestima la profundidad e importancia de la relación de Lonergan y Hegel y también la radicalidad de la propia "conversión intelectual" de Lonergan.

[80] Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Pedro Ribas (trad.), Madrid: Taurus, 2005, A 19. Énfasis mío.

En la visión de Lonergan, la *Crítica de la razón pura* de Kant, "fue [de hecho] no de la razón pura, sino de la mente humana tal y como Escoto la concebía".[81] Consecuentemente, el reto filosófico que Lonergan dijo debía ser enfrentado exitosamente para alcanzar su punto de vista realista crítico, está altamente subestimado y nunca ha sido confrontado seriamente. La lucha prolongada y tortuosa con el idealismo absoluto de Hegel que se requiere para alcanzar una comprensión adecuada del realismo crítico de Lonergan se reduce a un mero chapoteo con Kant, lo suficiente como para lograr el descubrimiento reconfortante de que es contraposicional.[82]

También hay otros que han reconocido la importancia de Kant como el pensador que no sólo sacó sino que demostró, en su propio filosofar, las implicaciones viciadas de la concepción escotista de la mente humana y le han prestado a Kant una atención más seria y prolongada.[83] Aún queda decir que, para Lonergan, la importancia de Kant es primordialmente negativa. Se debe, primero, a que es el nadir culminante, por así decirlo, de un largo período de confusión filosófica y a su influencia distorsionadora sobre los filósofos contemporáneos que lo consideran, no como aquel que sacó con maestría las implicaciones y demostró inadvertidamente las limitaciones de un ideal harto dominante, no obstante, histórico del conocimiento humano y la mente humana, sino como aquel que encontró los límites de "*la* mente", concebida como un ideal platónico eterno e inmutable.

La importancia de Hegel, por otro lado, es relativamente positiva. Esto se debe a que él aprendió la lección histórica que debía aprenderse de aquel largo período de confusión filosófica al haber abandonado deliberadamente la presuposición viciosa de que conocer es algo como ver, pues concibió el conocimiento, por lo menos, como una comprensión en desarrollo, y también a que llevó esa concepción del conocimiento como una mediación inteligente hasta el límite. Kant expuso las consecuencias de seguir con la autocerteza

---

81 *Verbum*, . 25

82 Sobre las posiciones y contraposiciones, véase *Insight*, p. 462-465.

83 Véase,porejemplo, Giovanni Sala, *Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge*, Joseph Spoerl (trad.), Robert M. Doran (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1994. Sala se encontró con Lonergan durante sus estudios teológicos en la Gregoriana. De ahí escribió una disertación doctoral sobre la noción del *a priori* bajo la tutela de Gottfried Martin en la Universidad de Bonn. Me parece peculiar que no haya ni una sola mención de Hegel en el libro de ensayos de Sala sobre Lonergan y Kant, en tanto que Lonergan adoptó, como he dicho, una estrategia propiamente hegeliana para responder a Kant.

de un camino existente hasta su último fin y el genio de Kant se debe especialmente a su demostración de las consecuencias de seguir la presuposición confrontadora hasta su conclusión lógica. Ni un chapoteo breve con Kant ni una lucha valiente con él nos podría llevar más cerca del realismo crítico de Lonergan, pero sí hará que la exigencia de una solución al problema crítico se haga más evidente y más necesaria. A pesar de su genio, Kant permanece como un pensador más bien terminal que original. Hegel, al rechazar la presuposición filosófica errónea y al concebir la mente humana como emergiendo históricamente y autodefiniéndose, zarpa por una nueva vía que nos lleva más allá de Kant y más allá de quienes lanzan sus redes filosóficas en la estela de Kant y nos acerca, según Lonergan, a su propio realismo crítico.

Si queremos alcanzar el punto de vista del realismo crítico de Lonergan, debemos aprender la lección que se encuentra en la primera crítica de Kant y experimentar la exigencia histórica que ésta evoca, pero no debemos permanecer en la negativa kantiana; debemos ir hacia la respuesta positiva que Hegel construyó. Sólo al aceptar el reto, como Lonergan, es que podremos tener una comprensión concreta del realismo crítico de Lonergan.

Conclusión

Ciertamente es más sencillo situar a Hegel que a Lonergan entre los "héroes dela razón", para tomar prestada la frase de Hegel.[84] En el caso de Hegel, tenemos el beneficio de casi doscientos años de retrospectiva, una enorme bibliografía secundaria y comentarios a su *corpus*, y, por lo tanto, una experiencia "prolongada",[85] en cuanto el significado que le da Hegel al término, en la *Fenomenología*, de procesos autocorrectivos de una larga línea de pensadores que intentaron ponerse cara a cara con su logro. Pero la obra filosófica más importante de Lonergan, el *Insight*, y su obra metodológica terminal,el *Método en teología*, no tienen ni cien

[84] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Wenceslao Roces (trad.), José Gaos (ed.), México: FCE, 1955, p. 8.

[85] Véase el comentario en la nota 43 arriba sobre la noción hegeliana de la experiencia y el método empírico generalizado de Lonergan.

años de edad; la recolección, edición y publicación de sus obras completas sigue en curso; el cuerpo de comentarios académicos es relativamente pequeño y está basado, en su mayoría, en una visión menos completa de su gran logro. El realismo crítico de Lonergan todavía tiene que recibir mucho más que una atención fugaz —una nota al pie aquí o un resumen superficial por allá— fuera de las paredes de lo que Lonergan describió como el "gueto católico" e incluso en los círculos filosóficos y teológicos católicos el proceso autocorrectivo de asimilar y ponerse cara a cara con Lonergan apenas comienza.

No obstante, los estudiosos de Lonergan —que han luchado con Hegel y han explorado no sólo la obra publicada de Lonergan, sino también los materiales archivados que aún esperan su publicación— podrían inclinarse, como yo, arriesgadamente a suponer que, si Lonergan debe ser considerado correctamente, como algunos de sus estudiantes afirman, como el Tomás de Aquino de nuestros tiempos, también podría ser visto como el Hegel de nuestros tiempos.

Permítanme dirigir su atención al enunciado con el cual Lonergan concluye el *Insight*, un enunciado que se lee con un ojo cerrado a su relación con Hegel y el otro permanece abierto y ofuscado por el mito de su tomismo primordial:

> Diría que solamente mediante una apropiación personal de nuestra propia autoconciencia racional es como podemos esperar alcanzar la mente del Aquinate y, una vez que esa mente ha sido alcanzada, resulta difícil no trasladar su genio arrebatador a los problemas de estos tiempos que corren.[86]

Aquí, con las palabras con las que Lonergan concluye su respuesta monumental al problema crítico, encontramos otra expresión indirecta de su deuda hacia Hegel.[87] Quien esté que esté familiarizado con la

---

[86] *Insight*, p. 855.

[87] Si queda claro que la dependencia de Lonergan hacia Hegel era fuerte y de por vida, y que le debe mucho al pensador alemán, no queda claro por qué no reconoció esta deuda más seguido y más explícitamente, sino que lo dejó en manos de aquellos lectores que estuviesen familiarizados con Hegel. El único reconocimiento explícito de la deuda en sus escritos, hasta donde yo sé, se encuentra en la nota al pie del *Insight*, citada arriba (véase la nota 36), e incluso ese único reconocimiento lo añadió en 1956, tres años después de terminar el *Insight*, y por ende tiene el carácter de una reflexión tardía (*afterthought*). La nota al pie está añadida al capítulo de la

Fenomenología del Espíritu de Hegel detectará los matices inconfundiblemente hegelianos en la frase "apropiación personal de nuestra propia autoconciencia racional".[88] Dos párrafos antes, Lonergan había escrito que su realismo crítico es el resultado de "años de tratar de alcanzar la mente del Aquinate" y este reconocimiento explícito de la deuda con Santo Tomás es citado a menudo en la academia lonerganiana. Pero, como implican las últimas palabras de Lonergan, si tuvo éxito en alcanzar la mente del Aquinate y lograr que su genio convincente resolviese lo problemas de nuestra era, sólo fue posible por haber recurrido a la mente de Hegel. Karl Barth sugirió que Hegel puede ser considerado como el "Tomás de Aquino protestante".[89] Quizás deberíamos comenzar por pensar en Lonergan como el "Hegel católico."

"Noción del Ser", inmediatamente después de un resumen de los rasgos fundamentales del pensamiento de Hegel y la declaración de que "bajo los propios criterios hegelianos, el hegelianismo está equivocado" (*Insight*, p. 444). Después de leer las pruebas del editor de este capítulo, Lonergan estuvo motivado para reconocer explícitamente su deuda con Hegel. No obstante, este único reconocimiento no logra entrar al propio texto sino que aparece como pie de página. Mi corazonada es que las razones por las cuales Lonergan se mantuvo indirecto con respecto de su gran dependencia de Hegel son pedagógicas. Que haya sido explícito en cuanto a su dependencia de Aquino sugiere que él asumió que los puntos de vista de sus lectores potenciales estarían informados a partir de una escuela teológica o de filosofía escolástica y con una gran estima por Aquino (o por lo menos alguna versión escotista de Aquino) y se verían desmotivados, consecuentemente, por declaraciones explícitas de su propia deuda hacia Hegel y el idealismo absoluto. De hecho, Armand Maurer, C.S.B., quien estuvo asociado mucho tiempo al Instituto Pontifico de Estudios Medievales de la Universidad de Toronto, notó la influencia hegeliana en el pensamiento de Lonergan y se opuso a él no sólo porque se tomaba muy seriamente a Kant, sino específicamente porque era "hegeliano" (comunicación personal). Con todo, para 1958, Lonergan estaba dispuesto a comenzar sus lecciones sobre el *Insight* con una audiencia dominantemente escolástica, con la consideración del "requisito hegeliano."

88 *La Fenomenología del Espíritu*, de la Parte C hasta el final, puede ser descrita como una narrativa del proceso de "apropiación personal de la propia auto-conciencia racional", dado el caso de que reconozcamos que la frase "la propia" apunta a una complejidad en la relación Lonergan/Hegel que pertenece a la relación de la subjetividad finita con la infinita.

89 Véase Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*, B. Cozens y J. Bowden (trads.), Cambridge, 2000], p. 370.Martin De Nys, en su *Hegel and Theology*, Continuum, 2009], p. 1, abre su cuestionamiento con una discusión de esta afirmación de Barth.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 227-254, 2013

La sabiduría-epistemología de Lonergan[1]

Ivo Coelho, SDB
Universidad Gregoriana de Roma

Resumen
Este ensayo propone que el método empírico generalizado del *Insight* de Lonergan se hace cargo de las funciones epistemológicas de la virtud de la sabiduría de Tomás de Aquino. En los artículos del *Verbum*, Lonergan muestra que el punto crucial es la identidad de la significación del ser y que tal identificación es el trabajo de la sabiduría. Los capítulos XI al XIV del *Insight* pueden verse como una magnífica refundición de este rol epistemológico de la sabiduría. Con la base del auto-conocimiento o gnoseología trabajada en los capítulos I al X, Lonergan establece las nociones de conocimiento, ser y objetividad, reconoce la susceptibilidad de ellas a una multiplicidad de significados y desarrolla un método dialéctico para precisar sus significados. Este método dialéctico, que es una encarnación del método empírico generalizado, involucra no solamente atender la contradicción performativa, sino también un examen discerniente de otros métodos y filosofías. El método empírico generalizado toma, por tanto, a su cargo la función epistemológica de la sabiduría, de modo que podemos referirnos al logro de Lonergan como una "sabiduría-epistemología".
Palabras clave: sabiduría, epistemología, método empírico generalizado, Lonergan.

Abstract
The paper proposes that the generalized empirical method of Lonergan's Insight *takes over the epistemological functions of the Thomist virtue of wisdom. In his* Verbum *articles, Lonergan shows that the critical point is to identity the meaning of being, and that such identification is the work of wisdom. Chapters 11-14 of Insight can be seen as a magnificent recasting of this epistemological role of wisdom. On the basis of the self-knowledge or gnoseology worked out in chapters 1-10, Lonergan sets up*

[1] Traducción de Allan Crhistian Covarrubias, revisada por Rodrigo González.

notions of knowing, being and objectivity, recognizes their susceptibility to a multiplicity of meanings, and works out a dialectical method to pin down their meanings. This dialectical method, which is one incarnation of generalized empirical method, involves not only attention to the performative contradiction but also a discerning examination of different other methods and philosophies. Generalized empirical method, therefore, takes over the epistemological function of wisdom, and so we could refer to Lonergan's achievement as a "wisdom epistemology".
Key words: *wisdom, epistemology, generalized empirical method, Lonergan.*

Durante mis años de enseñanza, siempre me rehusé a describir el *Insight* de Bernard Lonergan como un libro de epistemología. Una razón de esto es la mala fama en la que ha caído el término "epistemología" gracias a Rorty y otros. Pero otra razón es que el mismo Lonergan nunca describió al *Insight* como un tratado de epistemología. Esto no significa, sin embargo, que no haya epistemología en el *Insight*. Es bien conocido que, a partir quizás desde 1962, Lonergan comenzó a describir el *Insight* y su método empírico generalizado en términos de teoría del conocimiento, epistemología y metafísica.[2] En este artículo intentaré circunscribir la epistemología del *Insight* y, con mayor relevancia, intentaré indicar la sorprendente naturaleza de este elemento epistemológico.

1. El *Verbum* como una clave hermenéutica para leer el Insight

1.1 Las cuestiones criteriológicas y críticas

Hallaremos una mejor aproximación al tópico de la epistemología del *Insight* si revisamos los artículos del *Verbum*. Lonergan traza aquí una distinción entre las cuestiones criteriológicas y las críticas. La cuestión

[2] Véase Bernard Lonergan, *De methodo theologiae*, notas tomadas por los estudiantes de un curso impartido en la Universidad Gregoriana, en la primavera de 1962. Disponible en http://www.bernardlonergan.com/pdf/426C0DTL060.pdf (revisado el 6 Enero de 2013).

criteriológica se refiere a los mecanismos del juicio: se pregunta cómo se llega al punto donde uno se siente obligado a hacer un juicio. Esto seguramente corresponde a los capítulos IX y X del *Insight*, que tratan sobre el juicio y la comprensión refleja, y quizás también con los capítulos I al VIII, que se ocupan de la comprensión directa. La cuestión crítica, por su parte, se pregunta: "Suponiendo la necesidad subjetiva de considerar algunos juicios como conocibles y conocidos, ¿cómo procede la mente desde tal coerción inmanente a la verdad objetiva y, a través de la verdad, al conocimiento de la realidad?".[3] En *Verbum*, Lonergan utiliza los términos "problema crítico" y "problema epistemológico" indistintamente. Así describe el problema epistemológico como un problema que se ocupa de la transición "del orden del pensamiento al orden de la realidad",[4] como realizar una transición "desde una construcción mental sobre una base imaginada hasta el conocimiento a través de la verdad de la realidad",[5] como una discusión sobre "cómo nuestras actividades inmanentes también contienen una trascendencia".[6] De algún modo más refinado, el problema epistemológico es descrito también como una cuestión de validación de la reflexión racional[7] y de nuestra capacidad de conocer la verdad.[8]

La respuesta de Tomás de Aquino a la cuestión criteriológica es la denominada *resolutio in principia*, un regreso desde las síntesis intelectuales alcanzadas por el desarrollo de intelecciones a sus fuentes en los sentidos y en los primeros principios naturalmente conocidos. Por otro lado, su respuesta a la cuestión crítica es encontrada en su discusión sobre la sabiduría. Propongo que, si la cuestión criteriológica corresponde a los capítulos IX y X del *Insight*, la cuestión crítica o epistemológica corresponde en cambio a los capítulos XI al XIV, que son los capítulos dedicados a la autoafirmación del sujeto cognoscente, las nociones del ser y de la objetividad y al método de la metafísica. Argumentaré esta tesis haciendo uso del tratamiento de Lonergan de la sabiduría como el término medio.

---

3 Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, en *Collected Works of Bernard* Lonergan, vol. 2,Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1997, p. 73.

4 *Ibid*., p. 79.

5 *Ibid*., p. 80.

6 *Ibid*., p. 83.

7 *Ibid*., p. 86.

8 *Ibid*., p. 87.

1.2 La cuestión crítica y la sabiduría

Comencemos preguntando, en el contexto del Verbum, cuál es la relación que pudiera encontrarse entre la sabiduría y la cuestión crítica. Bien, la cuestión crítica se refiere al juicio y la sabiduría a la virtud del juicio correcto. Así, la sabiduría se relaciona con lo real en cuanto real y es en el juicio que conocemos lo real. Lonergan señala, de hecho, que la sabiduría tiene una doble función. Principalmente es filosofía primera u ontología o teología natural. Se ocupa del orden universal y, por tanto, se considera como la ciencia más elevada, la ciencia arquitectónica, la ciencia de las ciencias.[9] Pero posee asimismo las características de una epistemología al comprender la transición del orden del pensamiento al orden de la realidad. ¿Cómo es exactamente que la sabiduría maneja dicha transición? La respuesta breve es: examinamos la verdad de las proposiciones reduciéndolas a sus fuentes de sentido y a los primeros principios de la inteligencia. Pero es la sabiduría la que otorga validez a estos primeros principios mediante la validación de los términos que los constituyen.[10] En el *Insight*, Lonergan trasladará brillantemente esta propuesta al método dialéctico, el cual "delimita" los significados de los términos básicos conocimiento, ser y objetividad. Sobre esto se hablará más tarde.

Ahora bien, el problema crítico no se soluciona afirmando simplemente que la sabiduría le otorga validez a los componentes que constituyen los primeros principios. Lonergan señala, de hecho, que Aristóteles había afirmado ya este último punto pero no puede decirse que haya planteado propiamente el problema crítico. Su pensamiento sobre el juicio apenas logra involucrar una generalización sobre la cuestión criteriológica, pero nunca discute sobre cómo nuestras actividades inmanentes implican a una trascendencia. Fue Tomás de Aquino quien estuvo consciente de la insuficiencia que presentaba la gnoseología aristotélica y quien emprendió entonces el camino para complementarla. El teorema de la gnoseología básica de Aristóteles refiere al conocimiento por identidad. Este teorema evita serios problemas con respecto al conocimiento en el Ser absoluto.[11]

---

9 *Ibid*., p. 79.

10 *Ibid*., p. 80.

11 Si conocer pornaturaleza es conocer lo distinto, entonces, el ser absoluto, si conoce, debe padecer este movimiento. Tal dificultad no existe si el conocimiento es por identidad; aquí el conocer y lo conocido coinciden en lo absoluto. Véase *ibid*., p. 84.

Sin embargo, también dejar ver el problema del conocimiento de lo otro tan lejos como el conocimiento humano es comprendido. Porque "el acto de la cosa en cuanto inteligible es el acto de entender, pero el acto de la cosa en cuanto real es el *esse naturale* de la cosa y, excepto en el autoconocimiento divino, ese *esse* no es idéntico a conocerlo".[12] El Aquinate propuso entonces que, tan lejos como el conocimiento sea comprendido, el teorema del conocimiento por identidad debía ser complementado por otro teorema: el del conocimiento según la intencionalidad. Para nosotros, la comprensión necesita ser completada por la reflexión. Es sólo por la reflexión en la identidad del acto que nosotros llegamos a la diferencia de potencia.[13]

En su esfuerzo por estructurar el momento de la reflexión racional, Tomás de Aquino tomó como base la visión agustiniana sobre la verdad eterna. En el proceso, involucró a la segunda operación del intelecto, es decir, al acto de reflexión racional considerado en sí mismo. Este acto tuvo que soportar el peso de la transición del conocimiento como perfección al conocimiento de lo distinto. Sin embargo, hubo un problema que tuvo que enfrentar; porque la visión de San Agustín sobre la verdad es en última instancia platónica en sus presupuestos: sostiene que todos conocemos la misma verdad porque contemplamos a la única Verdad eterna. Ese punto de vista se opuso a la opción fundamental y sistemática de Santo Tomás en relación a la visión aristotélica, según la cual conocemos, no por confrontación, sino por lo que somos. Aquino encontró un modo de explicar esto, afirmando que conocemos, no por contemplar la Luz Eterna, sino por medio de nuestra propia luz del entendimiento, que es una participación creada de la Luz Eterna. Es a través de esta luz del entendimiento que pasamos del conocimiento por identidad al conocimiento de lo distinto.[14]

Sin embargo, Lonergan señala que esto sólo es una ontología del conocimiento. Como epistemología es nula, pues presupone que conocemos válidamente a Dios y a nosotros mismos. Es entonces que surge la cuestión: ¿Aquino tiene una verdadera epistemología? Si la tiene, tendría que considerar los siguientes lineamientos: puesto que conocemos por lo que somos (y no por lo que vemos), se sigue que conocemos por el conocimiento de lo que somos. Que Aquino tenga o no una epistemología se reduce,

---

12 *Ibid*., p. 83.
13 *Ibid*., pp. 83-85.
14 *Ibid*., p. 85.

entonces, a descubrir si afirmó o no este último tipo de autoconocimiento. Al respecto, Lonergan afirma que sí la tuvo, recurriendo al siguiente texto: *Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur.* El conocimiento sensible es verdadero y consciente, pero no es consciente de su propia verdad. Por su parte, el conocimiento intelectual no es sólo verdadero; también es consciente de su propia verdad. No es sólo conciencia empírica de sus actos, sino que también es capaz de reflexionar sobre su naturaleza y en este sentido conoce la proporcionalidad de su conocimiento con respecto a la realidad. Lonergan cree que en el pasaje citado anteriormente, "Tomás de Aquino, se suscribió, y no obscuramente, al programa del pensamiento crítico: para conocer la verdad tenemos que conocernos a nosotros mismos y a la naturaleza de nuestro conocimiento, y el método que ha de ser empleado es el de la reflexión".[15]

Intentemos clarificar. Puesto que en el género de seres inteligentes el alma humana es simplemente una potencia, ésta se entiende a sí misma no por conocimiento directo de su propia esencia sino por el conocimiento sobre su propio acto de conocimiento. En cuanto esto último es comprendido, podemos distinguir, con Aquino, entre una conciencia meramente empírica de nuestros actos de conocimiento y una comprensión científica de la naturaleza de éstos. Esto último sólo se consigue por el estudio y es alcanzado precisamente recurriendo a lo anterior. Lonergan muestra que Aquino trató tal autoconocimiento científico y que aquí su epistemología es encontrada. El alma humana no se conoce a sí misma por su propia esencia; sin embargo, es verdad que "de cierto modo conoce su propia luz del entendimiento a través de su propia luz del entendimiento".[16] Normalmente la luz intelectual es vista no como un objeto, sino *in ratione medii cognoscendi* y esto es la conciencia empírica de nuestros actos. Sin embargo, es posible dirigir la atención hacia la luz del entendimiento implicada en el acto y esto es autoconocimiento científico, conocimiento introspectivo de la luz del entendimiento a través de la propia luz del entendimiento.

Pero ¿cómo es que tal autoconocimiento científico da solución al problema crítico? Aquí debemos recordar que Tomás de Aquino desarrolló la noción de la luz del entendimiento más allá de la teoría aristotélica del entendimiento agente. Uno de los caminos por los que hizo esto fue

---

15 *Ibid*., p. 87-88.

16 *Ibid*., p. 91.

haciendo referencia a la luz de la inteligencia, no sólo en relación a la primera, sino a la segunda operación del entendimiento —no sólo a la comprensión directa, sino además a la comprensión reflexiva o juicio—. Esto está vinculado a la superación de las limitaciones de la gnoseología aristotélica a través de Agustín. Y es aquí que indicios de la epistemología de Santo Tomás deben ser buscados, porque es por la luz que diferenciamos a la apariencia de la realidad y que vamos más allá de la relatividad hacia la verdad inmutable. Es aquí que debemos buscar la manera por la que el entendimiento es consciente de sí mismo, no solo empíricamente, sino más bien cuando penetra en su propia esencia y, entonces, conoce cuál es su proporción con la realidad.[17]

Lonergan advierte que"es algo arriesgado intentar especificar el curso exacto de tal reflexión". El mismo Tomás de Aquino "no dio cuenta del procedimiento que seguiría".[18] Así, reuniendo materiales dispersos, Lonergan intenta construir una posición epistemológica "que puede ser denominada tomística pero apenas tomista".[19] No obstante, estima que dos posturas pueden ser consideradas suficientemente claras en Tomás de Aquino: (1) que la reflexión epistemológica en cuestión involucra "una especie de razonamiento", que, sin embargo, no es una deducción, sino más bien "un desarrollo del entendimiento por el cual llegamos a entender cómo es que nuestras mentes son proporcionales al conocimiento de la realidad"; y (2) que el contenido del razonamiento consiste en una comprensión de la infinitud original del entendimiento. Parecería, por lo tanto, que la solución al problema crítico es una cuestión del autoconocimiento científico en lugar del autoconocimiento empírico: es por la reflexión sobre la naturaleza de la luz del entendimiento que conocemos la proporcionalidad de nuestro entendimiento con la realidad.[20]

La reflexión o razonamiento es como sigue. La infinitud original del entendimiento que Tomás de Aquino afirmó es también un dato de la conciencia racional: es el espíritu inquieto; es también la exigencia absoluta del pensamiento reflexivo"el cual asentirá solo si la posibilidad de la proposición contradictoria es excluida".Que el entendimiento conozca

---

17 *Ibid*., pp. 94-95.
18 *Ibid*., p. 96.
19 *Ibid*., p. 96.
20 *Ibid*., p. 96.

naturalmente al ser se sigue del hecho de que su alcance es infinito y también del hecho de que se pregunta ¿qué es esto? y ¿esto es así? Existen distintos tipos de entendimiento, así como diferentes modos de conocer al ser. Considerando que la comprensión es por identidad y que el ser incluye a toda la realidad, sólo una comprensión infinita puede ser directa e inmediatamente aprehensión del ser. Por su parte,el entendimiento humano es potencia, esto es, la capacidad de recibir cualquier forma. En sus actos de comprensión directos, los seres humanos se identifican con la inteligibilidad de esta o aquella naturaleza material. Es sólo en el acto de la comprensión refleja, en el que la naturaleza de la comprensión es comprendida a sí misma como *potens omnia facere et fieri*, que somos capaces decomprender al concepto análogo de *ens*.

> Solo con la condición de que el entendimiento humano sea *potens omnia facere et fier*i será el concepto de todos los conceptos pues es equivalente con la realidad; sólo así se entiende el concepto de *ens*. Por otro lado, si el entendimiento es *potens omnia facere et fier*i, entonces conocemos por aquello que somos, así conocemos *per se* y naturalmente al *ens*; además, puesto que conocemos que conocemos al conocer aquello que somos, es por la reflexión en la naturaleza del entendimiento que conocemos nuestra capacidad para la verdad y para el conocimiento de la realidad.[21]

Lonergan concluye: "Así como el pensamiento tomista es una ontología del conocimiento en la medida en que la luz intelectual refiere a su origen en la Luz increada, así también es más que una epistemología embrionaria en la medida en que la luz intelectual capte reflexivamente a su propia naturaleza y a la medida de esa naturaleza con el universo de la realidad".[22]

Lonergan ofrece aquí dos explicaciones que revelan la conexión entre el problema crítico, el autoconocimiento y la sabiduría.

La primera observación consiste en tres puntos:

(1) Conocer lo real es conocer el universo: "Nuestro conocimiento de lo real no es conocimiento sobre alguna nota, aspecto o cualidad de las cosas. La totalidad de cada cosa es real; y por realidad no significamos nada menos que al universo en la multiplicidad de sus miembros, en la totalidad e individualidad de cada uno, en las interrelaciones de todos".[23]

---

21 *Ibid*.,p. 97.
22 *Ibid*.,p. 98.
23 *Ibid*.,p. 98.

(2) Pero esto significa que conocer lo real implica una sabiduría universal. Porque cuando uno es experto en un campo particular, suele juzgar fácilmente y con seguridad. Cuando uno se encuentra en un campo ajeno, tiende a dudar de su propio juicio. Ahora, cuando el tema es el juicio de la realidad, el campo relevante es realmente ilimitado, pues la realidad, como hemos dicho, no es algún aspecto de las cosas sino al conjunto de cada cosa y esto no es alguna cosa particular, sino el universo de las cosas. Por esta razón, los juicios de realidad requieren una experiencia o sabiduría que sea ilimitada y que contemple al universo. Pero ¿poseemos realmente una sabiduría que contemple al esquema universal de las cosas? No, porque tal sabiduría sólo pertenece a Dios. Entonces, ¿cómo se llevan a cabo los juicios para alcanzar la verdad de las cosas? El hecho es que, aunque no poseemos la sabiduría perfecta, que sólo le corresponde a Dios, sí poseemos cierta participación de ésta y se corresponde con nuestra luz del entendimiento. Puesto que nuestra luz del entendimiento está marcada por la infinitud original, es una visión primitiva del conjunto de todas las cosas y, por lo tanto, es una sabiduría incipiente. Sobre la base de este conocimiento elemental del universo nos desarrollamos en la sabiduría. ¿Cómo nos desarrollamos en la sabiduría? Por un proceso de diferenciación interna de la visión elemental del conjunto de todas las cosas dado a nuestra luz del entendimiento.

(3) Se sigue que nuestro conocimiento de lo real es un desarrollo. El hecho es que nos movemos lentamente hacia la capacidad de hacer juicios adecuados y competentes.[24]

La segunda observación de Lonergan es que tanto nosotros como nuestro conocimiento somos instancias del ser. Si el conocimiento de lo real implica "discriminar, diferencias, categorizar los detalles de un esquema que de cierto modo poseemos desde el principio", y decir que algo es real es asignarle un lugar en ese esquema, se sigue que estamos inmersos en el ser y no fuera de él. Por lo tanto, no tenemos que hacer "una transición desde el conocimiento al ser". De este modo se reformula el problema crítico: no es cuestión de realizar un movimiento desde el sujeto al objeto fuera del sujeto, sino que conocemos el ser y los seres y dentro de este conocimiento comprendemos

[24] Ivo Coelho, *Hermeneutics and Method: The 'Universal Viewpoint' in Bernard Lonergan*, Toronto: University of Toronto Press, 2001,p. 25.

también la diferencia entre sujetos y objetos. Esto será clarificado mejor en los capítulos de la autoafirmación, del "ser y de la objetividad", en el *Insight*.[25]

Esta reflexión epistemológica "tomística" es una cuestión de introspección psicológica, pues consiste en la luz del entendimiento que se comprende a sí misma como una cuestión crítica. Claramente, tal reflexión no ocurre cada vez que nosotros elaboramos un juicio. Esta reflexión epistemológica puede ser dicha del ser en el punto más alto de la introspección psicológica. Pero dado que esta reflexión sólo es sabiduría en su rol epistemológico, podemos afirmar, entonces, que el punto más alto de la introspección psicológica coincide con dicha sabiduría epistemológica.[26]

Pero tal vez esta sabiduría epistemológica debe ser identificada, no sólo con una parte de la introspección psicológica, sino con toda ella. Esta sabiduría entendida como autoconocimiento es un progresoque parte de lo empírico, a través de lo científico, hacia el conocimiento normativo, donde conocimiento normativo es conocimiento del alma como debe ser. Así parece que el desarrollo del autoconocimiento a través de la introspección parecería coincidir con la génesis de la sabiduría y, por tanto, con la sabiduría epistemológica.[27]

Vamos a resumir este complicado argumento. Comenzamos por preguntar qué sabiduría podría relacionarse con el problema crítico. Una respuesta inicial era que la sabiduría comprende la transición del orden del pensamiento al orden de la realidad porque probamos la verdad de las proposiciones reduciéndolas a sus fuentes en sentido y a los primeros principios, pero la sabiduría es la que da validez a los primeros principios aprobando la composición de sus términos.

Después nos preguntamos de qué manera este tipo de validación podría ayudarnos a entender cómo es que nuestras actividades inmanentes contienen una trascendencia. Para dar una respuesta, notamos, con Aquino, que el entendimiento humano alcanza lo real no sólo por identidad, sino también a través de la intencionalidad; no sólo por la comprensión directa, sino también por la comprensión reflexiva. Con Aristóteles y Tomás de Aquino y contra Platón y Agustín, reafirmamos una opción por el conocimiento por identidad

---

25 Lonergan, *Verbum*, pp. 98-99; véase Coelho, *op. cit.*, p. 26.

26 *Ibid*., p. 26.

27 *Ibid*., pp. 26-27.

en vez del conocimiento por confrontación; por el conocimiento de lo que somos en vez del conocimiento por lo que vemos. De esto se siguió que la solución al problema crítico tomara su curso hacia el autoconocimiento: conocemos que conocemos por el conocimiento de lo que somos. Ahora nos conocemos a nosotros mismos, no por la comprensión directa de nuestra propia esencia, sino por la comprensión de nuestro acto de comprensión. En este nivel, de cierto modo entendemos nuestra luz intelectual por medio de esa misma luz intelectual. Dicho autoconocimiento, sin embargo, no es aún la solución al problema crítico, porque aunque en cada actode reflexión racional comprendemos nuestra luz intelectual por sí misma, en cada acto no reflexionamos de tal manera que comprendamosla proporción de nuestro entendimiento con respecto al conocimiento de la realidad. La solución al problema crítico surge, entonces, a través de la reflexión sobre la naturaleza de la luz del entendimiento. Es por tal reflexión que conocemos la proporción de nuestro entendimiento con la realidad. Por la comprensión de la infinitud original del intelecto comprendemos que éste es proporcionado al conocimiento del ser y que, en algunos casos particulares, puede alcanzar y alcanza conocimiento actual sobre este y aquel ser.

Esta reflexión epistemológica está vinculada con la sabiduría: conocer lo real consiste en conocer de cierto modo todo el universo, y por lo tanto, implica no sólo a algo particular, sino a una sabiduría universal. Es precisamente esta sabiduría la que se da de manera incipiente en la luz del entendimiento y es por un proceso de diferenciación interna de esta visión incipiente del todo que llegamos al conocimiento de lo real y asimismo desarrollamos nuestra capacidad de elaborar juicios competentes.

Tomando en cuenta que tanto nosotros como nuestro conocimiento son instancias del ser, el problema crítico es reformulado como una cuestión del tránsito al conocimiento de sujetos y objetos en el ser, en lugar de tener que hacer una transición desde un sujeto conocido a un objeto desconocido.

¿Cómo está todo esto relacionado con la sabiduría que da validez a los primeros principios por medio de la validación de sus componentes elementales? Bien, los primeros principios son: el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido, y sus componentes elementales son el ser y el no ser, el todo y la parte, y otros que se derivan de estos.[28] En nuestra reflexión anterior ya hemos estado clarificando el significado del ser y su

[28] *Ibid*., p. 82.

conexión con la luz del entendimiento. El entendimiento humano no es la totalidad del ser, pero está dinámicamente orientado hacia el ser. Este dinamismo, que es la luz del entendimiento, es una visión incipiente del todo, del ser, y dentro de este esquema universal está contenido el principio del tercer excluido: sea que X es o de lo contrario no es. Nuestro conocimiento y nosotros somos porciones dentro de esta totalidad. La clarificación radical del significado del ser así conduce a una solución al problema crítico, una solución que es una reformulación y quizás, incluso, una disolución del problema.

Lonergan plantea enfáticamente, sobre todo en *Verbum*, que el punto crítico realmente es el significado que le asignamos a la palabra real.

> Un quinto elemento de la noción general de una palabra interior es que en ella y por ella el entendimiento llega al conocimiento de las cosas. Como esto amenaza con hundirnos en el pantano epistemológico, una breve orientación ahora puede después salvarnos de una interminable confusión. Una noción preliminar útil es notar que los animales no conocen meros fenómenos, sino cosas: los perros conocen a sus amos, sus huesos, otros perros, y no meramente las apariencias de estas cosas. Ahora bien, esta integración de datos sensibles también se da en el animal humano y aun en el filósofo humano. Si se lo considera como conocimiento de la realidad, se presenta la duradera contraposición entre el sentido sólido de realidad y las frías categorías de la mente. Si se acepta como criterio de lo real al "sentido de realidad", uno llegará a ser, según le plazca, un materialista, o un sensista, o un positivista, o un pragmatista, o un sentimentalista, etc. Si se acepta la razón como un criterio pero se conserva el "sentido de realidad" como lo que le da significación al término "real", uno será un idealista; porque así como el "sentido de realidad" no es racional, así tampoco la realidad definida por él será racional. La posición tomista es la lúcida tercera posición, en la medida en que soy capaz de captarla: la razón es el criterio, e igualmente la razón (y no el "sentido de realidad") es lo que le da significación al término "real". Lo real es "lo que es", y "lo que es" se conoce en el acto racional: en el juicio.[29]
>
> Además, el problema crítico tiene la apariencia de ser insoluble sólo porque el concepto verdadero de lo real está oculto u obscurecido, y en su lugar llega el falso sustituto de que por lo real signifiquemos sólo otra esencia, o de que por lo real signifiquemos al objeto de la experiencia existencialista—el mero ser-dado de la actualidad interior o exterior, que en verdad no es más que la condición para la transición racional desde la afirmación del ser contingente posible hasta la afirmación del ser contingente actual.[30]

---

29 Lonergan, *Verbum*, p. 20.

30 *Ibid*., p. 99.

> Así, el acto de la comprensión capta los radios imaginados iguales en una superficie plana como la condición necesaria y suficiente para una curva uniforme imaginada; la imaginación presenta los términos a los que el acto de la comprensión relaciona o unifica inteligiblemente [...] Éste es el punto crítico para la filosofía. Para un materialista los términos son reales, y es subjetiva la unificación inteligible; para un idealista los términos no pueden ser la realidad, y la unificación inteligible no es objetiva; para el platónico los términos no son la realidad pero las unificaciones inteligibles son objetivas en otro mundo; para el aristotélico ambos son objetivos en este mundo; el tomismo añade una tercera categoría, la existencia, a la materia y forma aristotélicas.[31]

En lo que nos hemos ocupado no es tanto un argumento sino un auténtico discernimiento. Observamos que en su núcleo reside una opción, la opción por el principio del conocimiento por identidad. Lonergan expone ampliamente esto en sus lecturas sobre filosofía de la educación (1959). Ahí se pregunta por qué Aquino eligió a la filosofía primera de Aristóteles y no algo más; y cómo supo hacer para desarrollarla y corregirla. Responde ahí que no existe una receta para producir hombres de buen juicio: uno tiene que crecer en la sabiduría. Un poco más adelante retoma la cuestión nuevamente, y esta vez la responde precisamente en términos de selección de la noción del ser. Puesto que la sabiduría no es el fundamento desde el que comenzamos, sino más bien el fundamento hacia el que tendemos, es "solo por el estudio de los diferentes sistemas filosóficos, su comparación, y observando sus diferentes consecuencias, que uno llega a la sabiduría propia; la que da derecho a preferir una noción de ser a otra".[32] Pero, ¿esto no deja algunas cuestiones en suspenso? Si bien es cierto que en la basede cualquier horizonte filosófico o punto de vista hay una elección, es decir, una opción fundamental que Lonergan denomina conversión, Lonergan

---

31 *1Ibid*., p. 189 y n. 199.

32 Bernard Lonergan, *Topics in Education: Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran, vol. 10, Toronto: University of Toronto Press, 1993, pp. 157 y 149-153. (Hay traducción al español: *Filosofía de la Educación: Las conferencias de Cincinnati en 1959 sobre aspectos de la educación*, Armando Bravo, S. J. (trad.), México: Universidad Iberoamericana, 1998) Véase también Bernard Lonergan, *De intellectu et methodo*, notas tomadas por F. Rossi de Gasperisy P. Joseph Cahill del curso impartido en la Universidad Gregoriana, Roma, en la primavera de 1959, pp. 17-22 (No publicado). Véase Coelho, *op. cit*., p. 43.

también señala, especialmente en los últimos años, que esta elección u opción está lejos de ser indiferente. Hay una dialéctica histórica: las posiciones operan en sí mismas sobre el lienzo de la historia. Esto trae consecuencias. Está el experimento de la historia o el juicio de la historia sobre las tradiciones.[33] Así como la radical falta de armonía en una persona culmina con su autodestrucción, así también la falta radical de armonía en una tradición resulta eventualmente en la decadencia y destrucción de dicha tradición.

2. La epistemología del *Insight*

Permítasenos ahora intentar leer el *Insight* a la luz del *Verbum*. Criteriológicamente, como hemos dicho, esta temática corresponde a los capítulos IX y X del *Insight*, que tratan sobre el juicio y la comprensión refleja respectivamente. El capítulo IX sitúa la comprensión refleja y al juicio que resulta de ésta dentro de una estructura que incluye a la comprensión directa, y a la experiencia, mientras que el capítulo X presta atención a la comprensión refleja. La cuestión crítica, a su vez, está encontrada en los capítulos XI al XIV, aunque la evidencia textual puede llevarnos a calificar un poco esta propuesta. Sobre la base de la fenomenología del conocimiento que trabajó en los capítulos iniciales (I al X); los capítulos XI al XIII proponen significados para los términos básicos del saber, el ser y la objetividad. Pero es en capítulo XIV en donde comienza el trabajo de explicitación de estos significados. Esta división corresponde adecuadamente con la estructura del *Insight*, con los capítulos I al X intitulados: "El acto de la comprensión en cuanto actividad", y los capítulos XI al XX bajo el título: "El acto de la comprensión en cuanto conocimiento".

---

[33] Bernard Lonergan, "Natural Right and Historical Mindedness", en *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, F.E. Crowe (ed.), Nueva York-Mahwah: Paulist Press, 1985, p. 176; "Lectures on Religious Studies and Theology: Third Lecture: The Ongoing Genesis of Methods", en *A Third Collection*, pp. 152.

2.1 El problema critico en el *Insight*

Desde el principio, sin embargo, debemos notar un ligero cambio en la terminología: en el *Insight*, el problema crítico no coincide con el problema epistemológico. La primera vez que aparece el término "problema crítico" es, de hecho, casi al finalizar el libro, en el capítulo XIX. Un problema crítico existe "porque el deseo irrestricto del hombre plantea más cuestiones de las que sus alcances limitados pueden responder".[34] Este problema requiere de un compromiso crítico, que consiste en hacer una revisión crítica de posibles preguntas, tanto como encontrar motivos razonables, dejando de lado cuestiones que no pueden ser respondidas, y de limitar la atención hacia las que sí pueden serlo.[35] El problema crítico descrito aquí es más amplio que lo que Lonergan apunta, pues en el mismo capítulo el "problema epistemológico" se plantea así: si hay "una correspondencia entre nuestra investigación y comprensión,entre nuestra reflexión y juicio, y, por otra parte, lo real como es realmente".[36] Incluye esta cuestión, pero la trasciende en la cuestión de si podemos conocer algo más allá de la esfera del ser proporcionado. Esto es confirmado por la discusión del proyecto crítico en este capítulo. El proyecto crítico no es simple, mientras que la cuestión ha sido formulada en términos de posibilidad e imposibilidad y puede ser contestada sólo en términos de hecho. En primer lugar, cuando la cuestión está enmarcada en términos de posibilidad conduce a una regresión infinita: la investigación crítica tendría que ser precedida por una investigación pre-crítica, etcétera. En segundo lugar, "las cuestiones de posibilidad e imposibilidad pueden ser resueltas sólo por apelación a los juicios de hecho", las proposiciones analíticas llegan a ser principios analíticos y "sólo por cumplir otro requisito es que los términos y las relaciones de las proposiciones analíticas ocurren en los juicios concretos de hecho".[37] El único modo de responder a la cuestión sobre la posibilidad del conocimiento es apelando al hecho mismo del conocimiento. "Se sigue que el aspecto crítico pueda abordarse sólo por

---

[34] Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1992,p. 706.

[35] *Ibid*., p. 662.

[36] *Ibid*., p. 701.

[37] *Ibid*., pp. 663 y 330-331.

partes. Los hechos deben establecerse uno después de otro, y sólo aparece la respuesta al aspecto crítico en la amplia estrategia que guía la seriación de los hechos".[38] Según el procedimiento de Lonergan deriva en cuatro fases: (1) el estudio de la actividad cognoscitiva como actividad; (2) el estudio de la actividad cognoscitiva como cognoscitiva (autoafirmación, ser, objetividad); (3) el caso general de conocimiento del ser proporcionado; (4) la cuestión del conocimiento del ser trascendente.[39] Podemos notar que esto es ya una anticipación de la triada posterior: teoría cognoscitiva, epistemología y metafísica.

Claramente, entonces, el problema crítico es más amplio que el problema epistemológico. Este amplio entendimiento sobre el problema crítico persiste especialmente en artículos inéditos de años posteriores. Así, en el curso de verano de *Método en Teología* en el Regis College (1962), Lonergan dice: "La exigencia crítica es un intento de resolver pequeñas disputas filosóficas que exigen que la gente no hable sobre lo que no pueden conocer".[40] Nuevamente, durante el verano de 1963 en el Instituto de la Universidad Gonzaga, Spokane, describe el programa crítico así: "No hay que hablar de lo que no se conoce; no hay que hablar de lo que nadie puede conocer. Esto investiga el conocimiento humano como un hecho; esto describe, correlaciona, afirma".[41] Y en una afirmación inédita de 1965 describe la exigencia crítica así: "

> No hay que hablar de lo que no se puede conocer. Positivamente, la exigencia crítica se pregunta sobre lo que podemos conocer y sobre lo que no podemos conocer; donde la línea entre los dos debe ser trazada. La respuesta a posteriori afirma: Conoce todo lo que el hombre puede conocer. La respuesta a priori: estudia las operaciones por las que conocemos, la relación de estas operaciones con los objetos; por lo tanto, concluye a los límites del campo, en el marco de operaciones de los contenidos, sobre lo que puede ser conocido por las operaciones cognitivas.[42]

---

38 *Ibid*., p. 663.

39 , pp. 663.

40 *Cfr.* Bernard Lonergan, *De methodo theologiae* [1962], *Early Works on Theological Method I*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 22, Robert M. Doran y Robert C. Croken (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2010, pp. 123.

41 *Cfr.* Bernard Lonergan, *Knowledge and Learning*, notas realizadas por Laporte en el verano de 1963 en el Institute at Gonzaga University, Spokane, p. 14 (no publicado).

42 *Cfr.* Bernard Lonergan, "Method in Theology 1965", Lonergan Research Institute Archives, Batch V. 10) item i.

Sin embargo, esto también significa que la empresa crítica está extendida en todo el desarrollo del *Insight*, al menos hasta el capítulo XIX. En 1962, en el citado curso del Regis College, confirma esto de modo sorprendente y también explica la circumincesión de las cuestiones cognoscitivas, epistemológicas y metafísicas en el *Insight*. Para decir lo que un hombre puede conocer y así cumplir con la exigencia crítica, es necesario involucrar el conocimiento psicológico y el epistemológico. El conocimiento psicológico surge de una respuesta a la pregunta ¿cuáles son los hechos que comprenden la actividad cognoscitiva humana? El conocimiento epistemológico surge de una respuesta a la pregunta ¿cómo pueden tales hechos dar lugar al conocimiento de cualquier cosa? Ahora, estas dos preguntas son interdependientes, pues es muy difícil aceptar los hechos psicológicos a menos que uno ya tenga la solución epistemológica y esté convencido de ella. Sin embargo, lo contrario también es verdadero: para llegar a la solución epistemológica, uno tiene que conocer los hechos psicológicos. Pero adicionalmente, también se necesita de una metafísica simultánea. Así que lo que necesita resolver el problema crítico es el *cumplimiento simultáneo de una psicología, una epistemología y una metafísica.*[43]

De hecho, a pesar de que el problema crítico es más grande que el problema epistemológico en el *Insight*, sigue siendo una cuestión del autoconocimiento. Es verdad que en el capítulo XIX, el problema crítico es definido en términos de la legitimidad de cuestiones, mientras que en los capítulos iniciales el "ser crítico" significó alcanzar el autoconocimiento adecuado, dominar el polimorfismo de la conciencia de uno, confinándose a sí mismo al patrón puramente intelectual de la conciencia. Sin embargo, no hay discrepancia en la estrategia crítica, la cual resuelve el problema crítico, la cual implica precisamente el logro adecuado del autoconocimiento: es el estudio de la actividad cognoscitiva como actividad que da origen al estudio de la actividad cognoscitiva en cuanto cognoscitiva y al estudio de los casos generales del ser proporcionado y trascendente. O, una vez más, el problema crítico trata de establecer la legitimidad de las preguntas. Pero dicho problema puede ser resuelto sólo por apelación a los hechos; los hechos en cuestión son los hechos del conocimiento humano; y puesto que el conocimiento humano es caracterizado por una dialéctica, resolver el problema crítico implica dar cumplimiento al autoconocimiento adecuado y ser capaz de discriminar entre los dos tipos de conocimiento.

---

[43] Lonergan, *De methodo theologiae*, pp. 123-124.

Que el problema critico es un problema de autoconocimiento, es confirmado cuando se retoma el prefacio y la introducción del *Insight.* El prefacio habla de "la posibilidad de una filosofía que es a la vez metódica, crítica y comprehensiva", donde por crítica se entiende la habilidad de discriminar "entre los productos del deseo desasido y desinteresado de conocer y, por otro lado, los productos del despliegue del conocimiento".[44] En la introducción, el término "crítico" no aparece.[45] Aun así, decimos que la cuestión en el *Insight*"no es si existe el conocimiento o no, sino cuál es justamente su naturaleza".[46] Y esto es precisamente lo que "Teología y Conocimiento", de 1954, refiere como el problema crítico, concebido "no como la pregunta fácil sobre si conocemos o no, sino como el problema real sobre lo que ocurre precisamente cuando estamos conociendo".[47] Nuevamente, hemos dicho que el *Insight* es una invitación a la experiencia personal, a la apropiación personal del conocimiento propio.[48] El problema crítico es resuelto no por el estudio del conocimiento humano en abstracto sino por el estudio del conocimiento concreto que toma lugar en uno mismo: ¿qué hago cuando conozco? Así como en *Verbum*, entonces, la empresa crítica es, por lo tanto, una cuestión de autoconocimiento.[49]

Tal autoconocimiento es crítico en el sentido establecido anteriormente:

> El punto es descubrir, identificar y llegar a ser familiar con las actividades de nuestra propia inteligencia; el punto es llegar a ser capaces discriminar con facilidad y con convicción personal entre las actividades puramente

---

44 Lonergan, *Insight*, p. 6.

45 Sin embargo, hay mención del autocriticismo: cfr. *bid*.,p. 23.

46 *Ibid*., p. 11.

47 Bernard Lonergan, "Theology and Understanding", en *Collected Works of Bernard Lonergan*,, F. E. Crowe y R. M. Doran, vol. 4, Toronto: University of Toronto Press, 1988, p. 132 . Véase Lonergan, *Insight*, p. 12: la cuestión del conocimiento humano "no es si existe o no, sino cuáles son sus dos formas diversas y cuáles son las relaciones entre ellas".

48 *Ibid*., pp. 11, 13-14, 16, 17, 20, 22.

49 *Cfr.* Bernard Lonergan, "Critical Realism and the Integration of theSciences", lecturas en la University College, Dublin, 1961, p. 42 (no publicado): "La solución del problema critico es siempre un problema personal; es un problema de autoconocimiento". También Bernard Lonergan, "*Insight*", lecturas en St. Mary's College, Moraga, 1961, p. 83 (no publicado): "La solución del problema critico no está en la génesis del sujeto crítico. El sujeto crítico es descrito en p. 76 como alguien que se conoce a sí mismo, que conoce su conocimiento; y porque todo conocimiento es conocimiento de objetos, también conoce el conocimiento del sentido común, el conocimiento teórico y el conocimiento de sí mismo, y, por lo tanto, también conoce sus objetos".

> intelectuales de uno y la diversidad de otras preocupaciones existenciales queinvaden, se mezclan y confunden con las operaciones del entendimiento, representándose en ambivalentes y ambiguos pronunciamientos.[50]

En otro lugar, la introducción habla de un "un problema psicológico": "lo difícil es que el problema psicológico existe, que existen en el hombre dos clases diversas de conocimiento y que existen sin diferenciación y en una confusión ambivalente hasta que son distinguidas explícitamente y las implicaciones de tales distinciones son trazadas explícitamente".[51]

Entonces, ha habido cierto desarrollo en la noción de comprensión de Lonergan o en el uso del término "problema crítico"; pero en *Verbum* usa "problema crítico" y "epistemología" casi indistintamente, mientras que en el *Insight* distingue estos términos y así el problema epistemológico se convierte en un apartado del problema crítico.

Vamos a decir claramente que ahora nos preocupamos por lo que él denomina problema epistemológico en el *Insight* y nuestra cuestión es: ¿dónde podemos encontrar la epistemología del *Insight*? Sin embargo, la respuesta no es clara; estamos preocupados con la segunda de las cuatro divisiones enunciadas anteriormente: el estudio de la actividad cognoscitiva como cognoscitiva, la cual es encontrada en los capítulos de la autoafirmación, el ser y la objetividad[52] y, podríamos añadir, en el capítulo XIV del *Insight*, que se ocupa del método dialéctico.

2.2 La epistemología de *Insight*

Para comenzar con esto, observamos que los elementos de la solución de Lonergan al problema crítico-epistemológico en *Verbum* son, en el *Insight*, repartidos en distintos pasajes.

Así, encontramos la exigencia absoluta del pensamiento reflejo tanto en el capítulo X, sobre la comprensión refleja, como en el capítulo XIII, en la noción de objetividad. El capítulo X habla sobre la ausencia de nuevas preguntas relevantes. La ausencia de ellas es el criterio operativo de la corrección de los actos de comprensión en las situaciones concretas.

---

50 Lonergan, *Insight*, p. 14.

51 *Ibid*.,p. 17.

52 *Ibid*.,p. 663.

> Los actos de comprensión son vulnerables cuando quedan preguntas por hacer sobre el mismo asunto [...] Pero cuando no hay nuevas preguntas, el acto de comprensión es invulnerable [...]
> Ahora, esto revela una ley inmanente y operativa en el proceso cognoscitivo. Previa a nuestra distinción conceptual entre actos de comprensión correctos o errados, hay una distinción operacional entre actos de comprensión vulnerables e invulnerables. Cuando un acto de comprensión se enfrenta con el problema de lleno, cuando resuelve la cuestión, no hay nuevas preguntas que preguntar, y entonces no hay nuevas intelecciones que vengan a desafiar la posición inicial. Pero cuando el problema no se enfrenta directamente, surgen nuevas preguntas que revelarían lo insatisfactorio del acto de comprensión y evocarían las intelecciones posteriores que arrojarían nueva luz sobre el asunto.[53]

El capítulo XIII habla sobre la objetividad normativa como uno de los aspectos parciales de la objetividad:

> La objetividad normativa está constituida por la exigencia inmanente del deseo puro en la búsqueda de su objetivo irrestricto. Una orientación dinámica define su objetivo. Define asimismo los medios por los cuales obtiene su objetivo. El deseo puro no solo tiende hacia el universo del ser, sino que también lo hace deseando comprender y deseando aprehender lo comprendido en cuanto incondicionado. Entonces, ser objetivo, en el sentido normativo del término, es dar rienda suelta al deseo puro, a sus preguntas en orden a entender, y a sus preguntas en orden a reflexionar.[54]

La sabiduría como la virtud del juicio ponderado, y muy especialmente la discusión sobre la función de la sabiduría en cualquier conocimiento de lo real, es llevada al "dominio de una situación", que es uno de los cuatro factores que han de tenerse en mente al preguntarse sobre la corrección de un acto de comprensión en una situación particular (capítulo X). "El juicio ponderado sobre los actos de comprensión concretos presupone la adquisición previa de un conjunto organizado de actos de comprensión complementarios".[55] Los niños poseen curiosidad intelectual en abundancia, pero, al carecer de conocimientos previos, no son reconocidos como

---

53 *Ibid*.,p. 309.
54 *Ibid*.,p. 404.
55 *Ibid*.,p. 311.

capaces de hacer buenos juicios. Jóvenes brillantes repletan escuelas y universidades, pero la ley duda de la cordura de sus juicios y los considera, hasta una cierta edad, como menores. Asimismo, los adultos pierden la seguridad de sus juicios incluso en los campos en que son especialistas cuando no están actualizados. Es así que la familiaridad con la situación y el dominio de ésta son necesarios para realizar buenos juicios.[56]

En el capítulo XIII encontramos la reformulación del problema crítico partiendo, no desde adentro hacia afuera, es decir, desde un sujeto conocido a un objeto desconocido, sino desde arriba hacia abajo, es decir, desde el ser hacia una afirmación de sujetos y objetos dentro del ser. Aquí es donde el llamado pseudo problema de la trascendencia es tratado brevemente. Este problema es usualmente formulado de la siguiente manera: ¿cómo sale el sujeto cognoscente más allá de sí hacia lo conocido? Sin embargo, la pregunta es engañosa, pues presupone que el sujeto cognoscente se conoce a sí mismo y se pregunta cómo es que puede conocer cualquier otra cosa. La respuesta de Lonergan es que: (1) el sujeto cognoscente puede experimentarse a sí mismo y pensar sobre sí mismo, pero puede conocerse a sí mismo solo en el juicio; y (2) otros juicios son igualmente posibles y razonables, así que a través de la experiencia, el cuestionamiento y la reflexión, surge el conocimiento de otros objetos considerados como seres, o bien, como seres distintos del sujeto cognoscente.

> Por lo tanto la trascendencia no es un ir más allá de un sujeto cognoscente conocido, sino un dirigirse hacia el ser, en cuyo ámbito hay diferencias positivas y, entre esas diferencias, se encuentra la distinción entre objeto y sujeto. En la medida en que tales juicios ocurren, hay objetividad y trascendencia; pero, el que tales juicios sean correctos o no, es una pregunta distinta a ser resuelta según las directrices obtenidas en el análisis del juicio.[57]

La sabiduría, en su rol epistemológico, es transpuesta al método dialéctico del capítulo XIV, validando los componentes estructurales de los primeros principios del intelecto. El método dialéctico puede ser descrito, en general, como el manejo del polimorfismo original de nuestra conciencia, el cual es la raíz de la miríada de nociones contrapuestas de conocimiento, ser y objetividad.

---

[56] *Ibid*.,pp. 310-312.

[57] *Ibid*.,pp. 401-402.

"Manejar el polimorfismo" no significa rechazar los patrones en los cuales nuestra conciencia fluye; implica más bien distinguirlos y confinarse en el patrón puramente intelectual cuando se hace filosofía. Con más precisión, podemos distinguir en cualquier filosofía entre la base y la expansión; donde la base es la teoría cognoscitiva y la metafísica, y la expansión, la ética y teología. Así, podemos distinguir entre posiciones básicas y contraposiciones básicas. En una posición básica, hay una coherencia entre lo dicho y lo hecho, entro lo que está siendo afirmado y el acto cognitivo. En una contraposición básica hay contradicción entre lo que se dice y el acto cognitivo. Una posición sería cualquier asunto metafísico, ético o teológico coherente con las posturas básicas; y una contraposición sería cualquier asunto metafísico, ético o teológico incoherente con una o más de las posiciones básicas. Ahora bien, hay tres posiciones básicas: (1) que lo real es el universo del ser y no el mundo sensorial; (2) que el sujeto se conoce a sí mismo en autoafirmación y no según un estado previo; (3) que la objetividad es una consecuencia de la investigación intelectual y la reflexión crítica y no es meramente experiencial. Las posiciones básicas, por lo tanto, se refieren al ser, al conocimiento y a la objetividad. Es posible señalar que las posiciones invitan a un mayor desarrollo, mientras que las contraposiciones invitan a ser revertidas. Las posiciones invitan al desarrollo porque no sólo son coherentes entre ellas, sino también con las actividades del desarrollo de la inteligencia. Las contraposiciones llaman a ser revertidas porque son incoherentes con las actividades que las comprenden y las afirman; y la incoherencia solicita a cualquier investigador inteligente y razonable introducir la coherencia. De este modo, es una contraposición afirmar que el mundo real es el mundo sensorial, pues estamos afirmando inteligente y racionalmente que lo real es alcanzado, no por la inteligencia y la razón, sino sólo por los sentidos. Asimismo, es una contraposición afirmar que el conocimiento consiste sólo en la experiencia, porque estamos afirmando inteligente y racionalmente que el conocimiento no involucra la actividad de la inteligencia y la razón. Por los mismos motivos es una contraposición afirmar que la objetividad es un fruto de la mera experiencia. Si esto fuese así, entonces, no habría manera inteligente y razonable de evitar las posiciones básicas. Ese es el método dialéctico que determina el significado de los términos básicos, el conocimiento, el ser y la objetividad.

Pero todo esto significa que el problema epistemológico no está resuelto en el capítulo X, que contiene una descripción persuasiva de la manera en que comprendemos la suficiencia de la evidencia para un juicio prospectivo, ni siquiera en el capítulo XIII, que trata brevemente el seudo problema de la trascendencia. Así, el problema epistemológico encuentra solución en el capítulo XIV, que determina las nociones básicas del conocimiento, el ser y la objetividad. Esto también explica el hecho curioso de que los capítulos XII y XIII tengan un final abierto. En el capítulo XII, Lonergan dice que la noción espontánea de ser que acaba de esbozar puede ser tematizada en una variedad de formas: el ser puede ser identificado con la materia, lo sensible, lo ideal, etcétera.[58] La noción de ser es, de hecho, proteica, dado que no implica una decisión entre empirismo y racionalismo, positivismo e idealismo, existencialismo y realismo. De modo similar, hemos mencionado cómo, en el capítulo XIII, la noción de objetividad también permanece abierta. Si los juicios ocurren en el patrón apropiado, entonces, tenemos una pluralidad de sujetos cognoscentes y objetos conocidos. Si, por otro lado, sólo hay un juicio verdadero, por ejemplo, el de la afirmación de la Idea Absoluta hegeliana, "nuestra noción de objetividad no sufre ninguna modificación formal". Por otro lado, si los juicios verdaderos no son alcanzados jamás, surge entonces la posición relativista.[59]

2.3 El problema crítico y la sabiduría

Un examen sobre las referencias a la sabiduría en *Insight* servirá para confirmar nuestra interpretación. El método empírico generalizado hace eco de aspectos clave de la sabiduría epistemológica. *Verbum* había descrito a la "sabiduría a través del autoconocimiento"como un movimiento desde lo empírico, pasando por lo científico, hasta el autoconocimiento normativo.[60] Sin embargo, lo principal del método generalizado es el teorema dialéctico que es descrito como una combinación de las actitudes empírica y crítica o normativa.[61] Así, en *Verbum*, la sabiduría epistemológica

58 *Ibid*., pp. 384-385.
59 *Ibid*., pp. 408-409; véase Coelho, *op. cit*.,p. 38.
60 Lonergan, *Verbum*, pp. 90-91.
61 Lonergan, *Insight*, pp. 268-69 y 260-261.
62 *Ibid*., p. 331.

había tratado el problema crítico, pero ahora es a través del método generalizado que la cuestión crítica es resuelta. Una confirmación más detallada puede ser obtenida al considerar las referencias explícitas a la sabiduría en el *Insight*.

La primera aparición del término sabiduría se encuentra en el contexto de la distinción entre proposiciones analíticas, que pueden ser producidas indefinidamente y a voluntad, y los principios analíticos cuyos términos han sido descubiertos como existentes por algunos juicios independientes.[62] Hay una aserción explícita de que la fuente de la distinción es la noción de sabiduría de Tomás de Aquino:

> Tomás de Aquino sostuvo que las conclusiones dependen de los principios y que los principios dependen de sus términos; pero no estuvo dispuesto a aceptar cualquier término; añadió que los términos adecuados son seleccionados por la sabiduría, y por sabiduría se refería a una acumulación de actos de comprensión que guardan una relación con el universo como el sentido común guarda una relación con el dominio de lo particular, lo incidental, lo relativo y lo imaginable.[63]

La siguiente mención de la sabiduría es en el contexto de la dialéctica de métodos metafísicos y aplica la distinción trazada anteriormente entre proposiciones y principios analíticos. Si se supone que el método de la metafísica es fundamentalmente deductivo, entonces, debe preguntarse sobre el origen de sus primeros principios. Estos primeros principios no pueden ser proposiciones analíticas, o la metafísica sería vacía. Deben ser principios analíticos; pero en ese caso se da el requerimiento de Tomás de Aquino de que los términos propios de estos principios sean seleccionados por la sabiduría. ¿Pero dónde vamos a obtener la sabiduría necesaria? Aquino había reconocido dos clases de sabiduría, la sabiduría que es un don del Espíritu Santo, y la sabiduría que es la filosofía primera de Aristóteles. Sin embargo, cuando preguntamos por el método de la metafísica, no puede presuponerse ni una religión ni una filosofía y entonces surge la necesidad de un tercer tipo de sabiduría.[64] La condición de posibilidad del método de deducción concreta es, por lo tanto, "la génesis de una sabiduría previa a la metafísica".[65]

---

63 *Ibid*.,p. 331.
64 *Ibid*.,p. 432.
65 *Ibid*.,p. 446.

Aquí Lonergan señala que Tomás de Aquino no trató explícitamente tal sabiduría. No obstante, en una obvia referencia a su propia reflexión epistemológica "tomística" en *Verbum*, cree que es posible encontrar en la obra de Tomás de Aquino "un suficiente número de indicaciones y sugerencias para formar una explicación adecuada de la sabiduría en términos cognoscitivos".[66] El problema es que ésta es una "operación delicada" porque la influencia del polimorfismo de la conciencia humana es tan grande que no existe mucho consenso entre los varios intentos que se han emprendido de construir epistemologías tomistas.[67]

La tercera referencia ocurre en la sección sobre la dialéctica hegeliana, en la misma discusión de la dialéctica de los métodos metafísicos. Como los métodos deductivos requieren una sabiduría previa a la metafísica y como los métodos directos tampoco son satisfactorios, uno está forzado a concluir que el método filosófico debería presuponerse "con la estructura y las aberraciones del proceso de conocimiento humano".[68] La dialéctica hegeliana propone que el método de la filosofía consiste en el proceso que convierte posiciones en sus contrarias sólo para dar a luz nuevas posiciones, repitiendo este proceso hasta que la totalidad de las posiciones y sus opuestos formen un todo dialéctico.[69] Lonergan concuerda con la idea de que el método filosófico debería tratar sobre la estructura y las aberraciones del proceso cognoscitivo humano, pero su dialéctica es bastante diferente de la de Hegel. Tal dialéctica resulta en una metafísica" que trae al pensamiento contemporáneo la sabiduría de los griegos y de los estudiosos medievales, como la alcanzada por Aristóteles y Tomás de Aquino".[70] La sabiduría aquí se refiere a la perspectiva universal, que es la metafísica, pero la dialéctica se refiere al método de la metafísica y, por lo tanto, parecería ser el tercer tipo de sabiduría requerido anteriormente.

La sugerencia que emerge de estos textos es que la sabiduría requerida para seleccionar los términos de los principios analíticos relevantes para la metafísica es una sabiduría cognoscitiva y dialéctica. Pero es a través del método generalizado, a través de una apropiación de la propia inteligencia y conciencia racional, que el *Insight* avanza hacia un descubrimiento

---

66 *Ibid*.,p. 432.
67 *Ibid*.,p. 432-433.
68 *Ibid*.,p. 446.
69 *Ibid*.,p. 446.
70 *Ibid*.,p. 448. El subrayado es mío.

significativo, delimitando y confinando el significado de los términos básicos de la filosofía. En concordancia, el método generalizado, con su acento en el teorema dialéctico, parecería coincidir con la sabiduría cognoscitiva y dialéctica requerida. El hecho de que el método involucre el discernimiento, como hemos visto anteriormente, indica que Éste no debe ser considerado como un argumento de retorsión simplista o incluso "estúpido".

El método generalizado es, entonces, una sabiduría genética en términos cognoscitivos que determina los significados del conocimiento, el ser y la objetividad; y así asume las funciones epistemológicas de la sabiduría tomista.[71] Como la sabiduría, este método es un proceso de auto apropiación que comienza desde un autoconocimiento empírico y avanza hacia el autoconocimiento científico hasta el autoconocimiento normativo.

3. Conclusión: La epistemología de la sabiduría de Lonergan

Como ya hemos señalado anteriormente, los elementos de una epistemología de Lonergan se encuentran diseminados a lo largo de los capítulos X al XIV del *Insight*.

Primero, es preciso hacer notar que el movimiento es diferente. En *Verbum*, Lonergan comienza señalando al elemento epistemológico en la virtud de la sabiduría: no es sólo la virtud del juicio correcto, sino que también valida los componentes estructurales de los primeros principios del intelecto. Sin embargo, tal validación involucra el autoconocimiento: una aprehensión del entendimiento en acto, o de la infinitud original del intelecto, lo cual es algo no meramente empírico sino reflexivo. Tal autoconocimiento, que penetra en la capacidad del entendimiento humano de alcanzar lo real, requiere el reconocimiento no sólo de la exigencia

---

[71] Las lecturas de Lógica matemática de 1957 confirman que el *Insight* fue un intento de interpretación de la sabiduría. *Cfr.* Bernard Lonergan, "Mathematical Logic", lecturas en el Boston College, en julio de 1957; V/1 ; *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, Philip J. McShane (ed.),vol. 18, Toronto: University of Toronto Press, 2001,p. 346,citado por Frederick E. Crowe, "Lonergan's Search for Foundations: The Early Years, 1940-1959", *Searching for Cultural Foundations*, Philip McShane (ed.) Lanham-Londres: University Press of America, 1984, p. 127.

absoluta del pensamiento reflejo, sino también de la necesidad de la sabiduría universal para lograr cualquier acercamiento a lo real y del hecho de que tal sabiduría nos es dada al menos incipientemente en la luz del entendimiento. Nuestra luz del entendimiento es potens *omnia facere et fieri* y naturalmente tiende al ser; en casos particulares lo alcanza. Una vez que esto es comprendido, el problema crítico es reformulado: no hay necesidad de mostrar cómo vamos del pensamiento a la realidad, porque ya estamos dentro de la realidad, dentro del ser, y es dentro del ser que distinguimos entre sujetos y objetos. El punto crítico es, por tanto, el significado que asignamos a lo real o al ser. Éste es el significado de la función epistemológica de la sabiduría como validadora de los términos componentes de los primeros principios: la determinación del significado del ser y del no ser. E incluso este esquema de la reflexión racional, que podría considerarse como epistemología tomística, no es suficiente, a menos que reconozcamos que la determinación del significado del ser es un asunto de discernimiento, como hemos tenido ya ocasión de explicar.

En el *Insight*, como hemos dicho, pueden encontrarse todos los elementos anteriores, pero ahí el movimiento es distinto. Hay una prolongada fenomenología del proceso del conocimiento. Sobre la base de esta gnoseología o teoría cognoscitiva, surgen nociones del conocimiento, el ser y la objetividad. Estas nociones, sin embargo, permanecen abiertas, debido al polimorfismo de la conciencia humana. Ser crítico significa no sólo participar en un estudio prolongado sobre lo que ocurre cuando conocemos, sino también asegurarse de que permanecemos dentro del patrón intelectual de experiencia mientras estamos realizando este estudio. Dentro de este patrón puramente intelectual distinguimos posiciones y contraposiciones, desde sus raíces en posiciones básicas y contraposiciones aprendimos a identificar estas últimas ¿Son consonantes y armónicas con el acto de afirmarlas? Entonces, son posiciones ¿No son tan consonantes y armónicas? Entonces, son contraposiciones. Éste es el núcleo del método dialéctico por el cual los significados del conocimiento, el ser y la objetividad son determinados.

Así, el juicio de autoafirmación puede ser considerado, según Lonergan, simplemente como un avance importante, la noción de ser es envolvimiento; pero es sólo en el método dialéctico que somos capaces de alcanzar el confinamiento.

Aún queda terminar las operaciones, es decir, el paciente examen de las contraposiciones, y llevarlas hasta sus últimas consecuencias —lo que Lonergan luego llamará "revertir las contraposiciones"—.

De un modo más nítido y ordenado que en *Verbum*, el *Insight* trata primero la teoría cognoscitiva y luego la epistemología; aunque, como Lonergan afirma en otra parte, la epistemología ya desborda en metafísica: hay una circumincesión entre la teoría cognoscitiva, la epistemología y la metafísica. Pero en última instancia, como hemos estado tratando de decir, la solución para el problema crítico o epistemológico tanto en *Verbum* como en *Insight* involucra el discernimiento.

Se nos podría perdonar llamar el logro de Lonergan una "sabiduría-epistemología" (*wisdom epistemology*), o quizás, para ir con la moda, una epistemología de la virtud. No tengo noticia de nadie que haya hecho algo similar.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 255-278, 2013

Volver al futuro. Del *Insight* al método

Francisco V. Galán Vélez
Departamento de Filosofía, UIA

Resumen:
El autor elabora un esbozo de cómo podría pensarse un método en filosofía tomando la propuesta que Lonergan desarrolló para la teología de dividir el trabajo en especialidades funcionales. En ambas se necesita de la historia de la disciplina y de las posiciones sistemáticas. El tema de fondo es la necesidad de pensar el método de la filosofía con la orientación del futuro y no sólo del pasado.
Palabras clave: método, especialidades funcionales, historia, Lonergan.

Abstract:
The author presents an sketch of how could be thinking a method for Philosophy based on the method that Lonergan developed for Theology, which consists in a division of labor in functional specialties. We need in both of the history of that discipline and also of systematic positions. The main aspect is the necessity of think the method of Philosophy in a perspective of the future, and not only of past.
Key words: *method, functional specialties, history, Lonergan.*

Para algunos estudiosos de Lonergan se ha presentado una cierta tensión entre la relación de sus dos obras principales:*Insight*, *estudio de la comprensión humana*, publicado en 1957,[1] y *Método en teología (MT)*, publicado en 1971.[2] Para un lector no avezado las diferencias saltan a la

[1] Se publicó originalmente en la editorial neoyorquina New York Philosophical Longmans, Green and Co. Ahoratenemos la edición de las *Collected Works:* Bernard Lonergan, *Insight: a Study of human understanding*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*,vol. 3, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 1992. De esta edición se hizo la traducción al español *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Francisco Quijano (trad.), Salamanca-México: Sígueme-Universidad Iberoamericana, 1999.

[2] Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Nuevae York-London: Herder and Herder-Darton, Longman & Todd; Traducción al español: *Método en Teología*, Gerardo Remolina (trad.), Salamanca: Sígueme, 1988.

vista. El *Insight* pretende mantenerse es un plano estrictamente filosófico, a diferencia del segundo, que está escrito para la teología. En nuestro cerrado ambiente filosófico, si ya el *Insight* parece merecer ser descalificado por el año lejano de su publicación, la segunda obra no merece, por supuesto, ninguna consideración.

Hay otras diferencias que se perciben en una lectura más atenta. *Insight* sostiene un diálogo con las ciencias naturales, sobre todo la física y la biología. Lo hace también con el psicoanálisis, y en menor grado con pensadores de lo social. Sus interlocutores filósofos están en los problemas clásicos de la epistemología y de la metafísica. En *Método* el diálogo es sobre todo con los historiadores, y con filósofos y pensadores del giro hermenéutico. Es como si *Insight* fuera más metafísico-cosmológico y *Método*, más histórico.

Para los estudiosos de Lonergan hay muchas otras diferencias, y si bien sería una exageración hablar de un primer y segundo Lonergan, sí pueden ampliarse en general señalando que Lonergan incluyó muchos nuevos elementos en Método, y que incluso gran parte de lo trabajado en *Insight* fue dejado a un lado.

Mi trabajo central con Lonergan ha estado en la metafísica que propone en *Insight*, a la que llamó metafísica del ser proporcionado.[3] Me parece una propuesta de gran pertinencia y relevancia para la situación cultural en la que se encuentra hoy la filosofía. Sin embargo, es una propuesta que ha pasado completamente inadvertida. Incluso para los lonerganeanos la recepción de la metafísica del pensador canadiense ha sido muy pobre en relación a lo audaz de la propuesta. Sin duda muchos han utilizado los términos y elementos de la metafísica, pero como una propuesta metodológica de integración de otras metodologías poco se ha hecho. Incluso parecería que la metafísica del ser proporcionado es una de las cosas que dejó Lonergan atrás en *Método*.

En la lectura de Philip McShane[4] de ninguna manera la metafísica del ser proporcionado fue dejada de lado, pero la propuesta de las especialidades

---

[3] Francisco Galán, "¿Qué es hacer metafísica según el *Insight* de Lonergan?", *Gregorianum* 85/4, pp. 757-773. Y mi libro que está en prensa: Francisco Galán, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos: la propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, México: Universidad Iberoamericana, 2013.

[4] Philip McShane, *Lack in the Beingstalk: A Giants Causeway*, South Brookfield: Axial Publishing, 2006; PhilipMcShane, *A Brief History of Tongue: From Big Bang to Coloured Wholes*, Halifax: Axial Press Inc., 1998.

funcionales tendría que ser leída como la nueva manera de proceder metódicamente, no sólo en la teología sino también en la filosofía y por tanto también en la metafísica. Me he ocupado ya de este tema, en mi libro que está por salir,[5] pero quiero ahora profundizar algunos puntos, ya que la propuesta de McShane cada día me convence más, aunque aún tengo muchas reticencias. El problema de fondo al que quiero aludir va más allá de una discusión entre los pocos especialistas de Lonergan: la necesidad de un método para hacer filosofía y, en general, un método para colaborar eficazmente en el trabajo académico. El tema de fondo es la necesidad de una nueva Universidad, una nueva Academia, que por supuesto tendrá que ir mucho más allá de nuestras actuales instituciones pero necesariamente debe también pasar por ellas.

Uno de los proyectos filosóficos futuros que tengo en mente es escribir *Método en filosofía*, tomando el modelo y los planteamientos de *Método en teología*, es decir, tomando la idea lonerganeana de dividir el trabajo en especialidades funcionales. Me propongo hacer aquí un primer esbozo de este proyecto. Estoy pensando más en la metafísica, pero aludiré a la filosofía en general. Aunque me refiero al libro *Método en teología*, usaré la expresión "Método en filosofía"como si en 1971 Lonergan hubiera publicado un libro dedicado a ese tema.

La estructura de *Método en Filosofía*

La idea que está en la base de la propuesta metodológica lonerganeana es dividir las labores filosóficas, no por temas, ni por períodos históricos, sino por especialidades funcionales, las cuales se agrupan en dos grande "bloques". Para hacer filosofía hay que conocer la historia de la filosofía, cosa que nadie negaría hoy.[6] Pero para Lonergan esto, por importante que sea, es sólo hacer filosofía en sentido indirecto, en el sentido que no es el objeto principal de nuestra ocupación, no es la razón por la que

---

[5] El capítulo 8 está dedicado a la relación entre *Insight* y *Método en Teología*, en lo que toca a la metafísica.

[6] Alguien podría sostener que en la tradición analítica no se pone tanto énfasis en la historia de la filosofía, pero es falso que no se haga; lo que sucede es que se cuenta una historia diferente.

hacemos filosofía. Hay una conversación que nos precede y de la que debemos aprender, pero lo hacemos para participar en esa conversación con nuestra propia voz, para tratar de responder a la pregunta no sobre qué dijeron, sino sobre cómo es.

En la filosofía lo histórico y lo sistemático van inexorablemente relacionados. Se puede pensar que para un físico conocer historia de la física no es algo que metodológicamente necesite. Y aunque cada vez más y más físicos hacen también historia de la física, eso es algo que no consideraríamos como perteneciente propiamente a la física y que la enseñanza de ésta tal vez no los capacitara para hacer historia, sino que necesitarían el trabajo en equipo con historiadores. Nos parece inconcebible que en alguna universidad en la cual se enseñara filosofía con seriedad no se estudiara historia de la filosofía. La pregunta es si no se ha abusado un poco de esto y si la investigación en algunas tradiciones filosóficas no se ha quedado en estudiar y repetir lo que dijo alguien, en muchas ocasiones sin un sentido de contribución a las temáticas de otros. En la propuesta de Lonergan la filosofía requiere de ambas direcciones: la que va al pasado y la que va al futuro.

En ambas direcciones encontramos cuatro especialidades funcionales. Antes de proceder a la exposición de estas ocho especialidades funcionales, Lonergan nos ofrece unos capítulos previos que explican los fundamentos y el sentido de la propuesta. Vayamos a ellos.[7]

Método Trascendental

En este primer capítulo el canadiense trató de exponer lo ganado en su monumental obra previa, el *Insight*. Se trataba de una tarea ingente e imposible. Escribir en un capítulo de veinte páginas lo que le llevó alrededor de ochocientas. Si Lonergan no pudo, menos podría hacerlo este texto. La verdad es que hay que leer el *Insight* o por lo menos buenas partes de él, o bien algún texto que introduzca "pedagógicamente" al método trascendental. Contentémonos con dar algunas indicaciones.

"Método trascendental" es el nombre que le dio Lonergan en *MT* a lo que en *Insight* llamó "método empírico generalizado". Con tal nombre

[7] Omitimos el capítulo 4 de *MT*, dedicado a la religión.

alude a un esquema de operaciones intencionales que Lonergan pretende que existen y son ejercidas por todo ser humano, y que por tanto están presentes en todas las culturas y todas las disciplinas cognoscitivas. La palabra trascendental la emplea en un doble sentido. Por una parte en el sentido kantiano de que estas operaciones son condición de posibilidad necesaria y universal del conocimiento. Son *a priori* en el sentido de que en su funcionamiento se orientan hacia un objeto (objetivo) parcial en el conocimiento y en su operación conjunta se orientan hacia el objeto (objetivo) integral del conocimiento, que es el ser o la realidad. Pero son trascendentales también en el sentido escolástico en el que se aludía a las nociones literalmente *sui generis*, como el ser o la unidad, que están más allá de las determinaciones categoriales y que no son propiamente universales sino universalísimas, pues penetran y subyacen a todo contenido conceptual. El modo de entender lo trascendental es muy cercano a la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel, ya que el punto clave en ambos autores para afirmar que se trata de algo trascendental es la contradicción performativa: "El criterio que hace irrefutables a los presupuestos de la argumentación (y por tanto del último fundamento) descansa en la auto-contradicción pragmática o performativa que ocurriría si el argumento fuera impugnado".[8]

Si bien Lonergan no alude a la práctica comunicativa como Apel, sí alude a las operaciones intencionales que siempre se ponen en ejercicio en la práctica cognoscitiva y que también necesariamente se ponen en ejercicio en la práctica comunicativa, como el mismo Apel acepta. En este punto Habermas también está muy cercano, aunque como es bien conocido, Habermas nunca ha aceptado llamarle trascendental a su planteamiento. Tendríamos en los tres autores un tipo de pragmatismo kantiano. Si bien el modo en que explicita lo intencional lo hace también cercano a la fenomenología, Lonergan nunca pretendió que estas operaciones, que ponemos siempre en ejercicio, sean necesarias en el sentido de que no podrían haber sido de otro modo.[9] Para Lonergan de hecho es así y quien

---

[8] Karl-Otto Apel y Marianna Papastephanou, *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester:-New York: Manchester University Press, 1998, p. 91. La traducción es mía. La cita continua: "My method ascertains only what it itself relies on as a method of foundation; it ascertain only those kinds of presuppositions that it itself cannot dispute if it is to avoid self-contradiction".

[9] Lo cual es un requisito clave para Husserl en su propósito de combatir el psicologismo.

no practique estas operaciones intencionales puede perfectamente descalificar su planteamiento.

Para Lonergan, estas operaciones existen de modo implícito en el ejercicio del proceso cognoscitivo de todos los seres humanos. Pero el método trascendental puede existir de modo explícito a través de un proceso metódico de hacer expreso a todo mundo lo que siempre ha conocido, por haberlo ejercido. Dicha explicitación permite identificar con toda precisión los criterios normativos de la práctica cognoscitiva (función crítica), pero permite principalmente emprender la tarea de mediar entre diversas disciplinas y realizar de manera más efectiva el diálogo intercultural. Lonergan contrapone trascendental a categorial. Esto último serían las maneras concretas y diversas en las que se ejercen las operaciones del esquema, sobre todo según las diversas culturas, pero también podemos pensar en las diversas disciplinas cognoscitivas e incluso en las distintas etapas históricas dentro de alguna disciplina. Preguntar es algo trascendental, pero la manera de hacerlo es algo categorial. De lo que se trata en el método trascendental en sentido explícito es de duplicar dicho esquema o estructura, lo cual sirve de fundamento para la propuesta de las especialidades funcionales. Tenemos así su célebre definición de método, así como la identificación de las operaciones del esquema:"Un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos".[10] "Las operaciones del esquema son: ver, oír, tocar, oler, gustar, inquirir, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar, deliberar, evaluar, decidir, hablar, escribir".[11]

Las operaciones tienen dos propiedades: son conscientes e intencionales. Conscientes significa que en todas ellas nosotros nos percatamos de nosotros mismos en el acto de realizar esa operación. No sólo tenemos la experiencia de ver algo, sino en el mismo acto tenemos la experiencia de nosotros mismos en el acto de ver eso. La conciencia es la experiencia interna.[12] Aunque nadie puede negar esta propiedad sin caer en una contradicción performativa,

---

[10] *MT*, p. 12.

[11] *MT*, p. 18.

[12] En *Insight*, Lonergan define la consciencia como "una advertencia inmanente en los actos cognoscitivos [*an immanet awarness of cognitional acts*" (*Insight*, p. 387; en las *Collected Works*, p. 344).

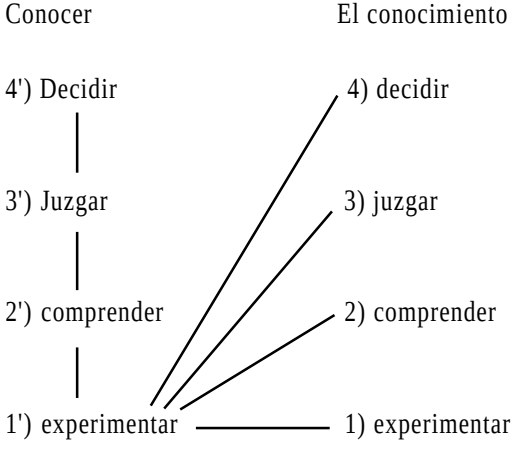
suele ser ninguneada, como si la experiencia fuera sólo experiencia externa. En este reclamo de ampliar la experiencia, Lonergan está de acuerdo con Husserl y por eso le llamó en *Insight*" método empírico generalizado". También, al igual que Husserl, Lonergan llama "intencionales" a las operaciones, en el bien conocido sentido aristotélico de que todas se dirigen a un objeto (objetivo), son transitivas pues tienden-a un objeto (*intend*), todas son presencia de algo y no sólo de sí mismo. Sin embargo, esta presencia intencional no debe identificarse con una presenciación visual, ya que cada operación tiene su modo propio de tender a su objeto. Oír es un modo de presenciar que no es ver, del mismo modo preguntar o tener un *Insight*.[13] No es lo mismo la manera en la que se me da algo al soñar que al preguntar por ello, al entenderlo o al tratar de decidir si lo que entendido por mí es así en realidad. Podemos distinguir esas actividades conscientes y agruparlas por "niveles" de operaciones cognoscitivas. Ver y oír, por ejemplo, se pueden agrupar en el mismo "nivel", pues son modos intencionales del mismo tipo de presencia, así como preguntar y entender. La clave para señalar una diferencia entre niveles consiste en advertir la elevación de la propia actividad consciente al pasar del simple soñar, al mero estar despierto, y de éste a, por ejemplo, preguntarse por qué no sale agua de la regadera. O al deliberar si uno debe o no reprender a su hijo. Tenemos así la siguiente tabla para esquematizar los niveles de conciencia.

1 Experimentar
2 Entender
3 Juzgar si lo comprendido es realmente así o no
4 Decidir[14] 4.1 Planear cursos posibles de acción 4.2 Deliberar sobre si vale la pena seguir un posible curso de acción

[13] Éste último ha sido erróneamente identificado con una súper mirada de la inteligencia, lo cual, como señalaron Heidegger y Rorty, es falso y para Lonergan ha llevado a una falsa idea de la objetividad del conocimiento.

[14] En la división del cuarto nivel de consciencia en dos, sigo a Phil McShane, quien, entre otros comentaristas, hace esto. Una cosa es la pregunta sobre qué cursos

El libro *Insight* trata de llamar la atención del lector sobre estos niveles, que desde siempre ya ha ejercido. Para ello invita a realizar actos del segundo y tercer nivel. Sin estos ejercicios expresos se arriesga a caer en un cierto conceptualismo. No se puede entender qué es entender fuera de los actos de entender ni entender lo que es hacer un juicio razonable sin hacerlo. El cuarto nivel, sin embargo, no es tan explícito en el *Insight* y tampoco está tan clara su importancia para el tema del conocimiento, como si lo está en *Método*. Al practicar el método trascendental explícito,lo que hacemos es duplicar la estrutura y tenemos el siguiente esquema:



El sujeto concreto, al duplicar la estructura —además de los pasos explicados en *Insight* de experimentar (1') lo que es 1, 2, 3 y 4; entender (2') lo que uno experimentó; juzgar (3') si lo entendido es correcto o no—, debe, de acuerdo con *Método*, decidir (4') sobre su puesta en acción de modo explícito, atendiendo a los criterios normativos de cada nivel,

---

posibles de acción hay a partir de considerar lo que es y otra es deliberar sobre el valor o no de realizar tal curso de acción seleccionado. Hay dos famosos diagramas elaborados por Lonergan para apoyo de algunas conferencias, en los que está muy claro lo correcto de esta explicación. Véase Bernard Lonergan,*Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, en *Collected works of Bernard Lonergan*, vol. 18, Philip J. McShane (ed.), Toronto: University of Toronto Press, apéndice A, pp. 322-323.

es decir, a los preceptos trascendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable.[15] Pero esto queda más claro en el segundo capítulo de *Método*.

El bien humano

El sentido de toda la propuesta no es estrictamente epistemológico, sino que tiene que ver con nuestra responsabilidad en la historia, con nuestra colaboración en el bien humano. La propuesta lonerganeana tiene un talante existencial, pues se trata del sujeto tal como es, del sujeto concreto histórico que soy. Pero tiene también un sentido social. Lonergan emparenta con Heráclito ("me he investigado a mí mismo"), Sócrates, Pascal, Kierkegaard, pero también y sobre todo con Platón, Marx y Habermas. El sentido de la investigación y de la práctica toda de la filosofía es el bien humano.

Un tema central en su pensamiento es el de la diferenciación de los campos de la significación en la cultura occidental entre el mundo del sentido común y el mundo de la teoría. En este último tenemos una exigencia crítica y sistemática que no es necesaria desde el punto de vista del sentido común. Y no es que el sentido común no sea inteligente ni razonable, pero su incapacidad de explicitar sus criterios normativos hace que un exceso de practicidad lo lleve a ser miope a las consecuencias de mediano y largo plazo. Además de los sesgos a la inteligencia debido a intereses egoístas y distorsiones y aberraciones del curso social, fruto de los intereses de los grupos, el sentido común acaba despreciando y ninguneando los criterios de la inteligencia desapegada, fruto del deseo puro de conocer. Tenemos así los invariantes de las historias de las sociedades humanas, que son el desarrollo y la decadencia. El progreso es fruto de la observancia de los preceptos trascendentales.

Existe el progreso o desarrollo, que es un mejor nombre, cuando las personas son atentas, inteligentes, razonables, se aventuran (son creativas), son responsables y, podríamos incluir, se enamoran. ¿Qué pasa cuando las personas no ponen atención, no son inteligentes, ni razonables, etcétera? Lo que sucede es la decadencia. El progreso o desarrollo es un flujo continuo

---

[15] Con base a la nota anterior de subdividir el nivel cuatro en dos, debemos agregar el precepto trascendental "aventúrate", "sé emprendedor", antes del "sé responsable".

de mejoras, que no es propiedad de la modernidad, como parece identificarlo en algunos textos Habermas. Pero la decadencia tampoco es la modernidad, como quieren algunos posmodernos.

El bien humano es tripartita, existe el bien particular, el bien de orden y el bien de valor. Pero también existe el mal particular, el mal de orden y el mal de valor. El valor, para Lonergan, serían las razones por las que aceptamos un bien de orden, una estructura, un plan de estudios, una institución, etcétera, en lugar de otra. El desarrollo se ve frenado por los sesgos e intereses de grupo, que desvían el dinamismo de la inteligencia y, peor aún a nivel de los valores, cuando acabamos diciendo que está bien lo que sabemos que está mal, cuando acabamos despotricando contra nuestros cimientos para el desarrollo.

> Pero el crecimiento continuo parece ser raro. Existen las desviaciones ocasionadas por necesidades neuróticas. Hay que contar con la negativa a abandonar rutinas en que la persona se ha instalado y a aventurarse en una manera de vivir más rica pero de la cual no se ha hecho todavía la experiencia. Se dan también esfuerzos erróneos para apaciguar una consciencia intranquila mediante la ignorancia, la minimización, la negación o el rechazo de valores superiores. La escala de preferencia se deforma. Los sentimientos se amargan. Las desviaciones se infiltran en la perspectiva que se tiene; la racionalización se introduce en la moral; la ideología, en el pensamiento. Así se puede llegar a odiar lo que verdaderamente es bueno, y a amar lo que realmente es malo.Esta calamidad no se limita a los individuos. Puede afectar también a grupos, a naciones, a bloques de naciones, y aun al género humano. Puede asumir formas diferentes, opuestas y beligerantes para dividir al género humano y amenazar con destruir la civilización. Tal es el monstruo que ha venido avanzando en nuestros días.[16]

En el capítulo VII del *Insight* tenemos el problema de la cosmópolis.[17] Al igual que Marx, necesitamos no sólo contemplar la realidad social sino transformarla, pero para ello necesitamos una teoría crítica de la sociedad, esto es, una filosofía que no sea meramente un saber de especialistas, sino

---

[16] MT, p. 45.

[17] *Cfr.* Francisco Galán,"Metafísica, Cosmópolis, Violencia", ponencia leída en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, pp. 2970-2987. Asociación Filosófica de México. ISBN: 978-607-96019-0-4
http://sitioafm.org/xvi_memorias/

una filosofía que sea fiel a su origen histórico, que retome su universalismo, su afán de totalidad traducido como interdisciplinariedad y diálogo intercultural, su sentido del misterio, retirarse (*withdrawa*l) de la practicidad en su presión de éxito inmediato para salvaguardar el progreso mediante una práctica inteligente y razonable.[18] El capítulo VII llama a la cosmópolis una"x", algo que se busca, algo de lo que se sabe más bien qué no es que lo qué es y cómo se podría implementar.

No se trata de un grupo que denuncia a otros grupos; no es un superestado que gobierna a los estados; no es una organización que incorpora adeptos, ni una academia que corrobora opiniones, ni una corte que administra un código legal. Es un distanciamiento de la practicidad para salvar a la practicidad. Es una dimensión de la conciencia, una aprehensión penetrante de los orígenes históricos, un descubrimiento de las responsabilidades históricas.[19]

Se trata de la Historia, de una aprehensión penetrante (*a heightened grasp*) de los orígenes. El método trascendental es una intensificación (*heighten*) de las operaciones que nos llevan al desarrollo, a la aventura:

> [E]sta cosmópolis se interesa por hacer operativas las ideas oportunas y fructuosas que de otra suerte serían ineficaces. Lejos de emplear el poder o la coerción o la fuerza, tiene que dar testimonio de la posibilidad de que las ideas son operativas sin tal respaldo. A menos de que pueda dar ese testimonio, resulta inútil. Pues en la raíz de la aberración general del sentido común y en la fuente permanente del ciclo amplio de la decadencia, está la noción de que únicamente las ideas respaldadas por alguna especie de fuerza pueden ser operativas. El cometido de esta cosmópolis es hacer operativas las ideas que, a la luz de la aberración general del sentido común, son ineficaces. Con otras palabras, su cometido es romper el círculo vicioso de una ilusión: la gente no osa aventurarse apoyándose en ideas que considera correctas, porque sostiene que tales ideas no funcionarán a menos de que sean respaldadas por deseos o temores; y, viceversa, la gente sostiene que tales ideas no funcionarán, porque no osa aventurarse contando con ellas, por lo cual no tiene evidencia empírica de que tales ideas pueden funcionar y funcionarían.[20]

---

[18] "Se interesa por el problema fundamental del proceso histórico. Su tarea es impedir que la practicidad acabe siendo] práctica de manera miope y por ello destruyéndose" (*Ins*ight, p. 298).

[19] *Insight*, p. 300.

[20] *Insight*, p. 298-299.

Platón pensó que se trataba de formar a los filósofos gobernantes de la pólis. De lo que se trata es que la filosofía esté en la pólis a través de sus ciudadanos, para ello hay que formar a los educadores de la pólis. La filosofía institucionalmente es un producto social fáctico y es presa de las problemáticas culturales de su época.

El individualismo, la cerrazón, la especialización, la soberbia. Vivimos en la práctica de la filosofía una tensión entre estar de moda y hacer concesiones a la época, o querer distanciarnos completamente de la altura de nuestra época. Lonergan, al igual que Platón, propone este distanciamiento, pero con el fin de incidir efectivamente.

En *El futuro de la filosofía*,[21] señalaba, siguiendo a Heidegger, que la filosofía auténtica debería temporaciarse desde el advenir. Nuestro ser temporal es la unidad extática del advenir, el sido y el presenciar, pero el modo de temporaciarse de la temporalidad filosófica suele ser inmediata y regularmente desde el sido-presentador. Enseñamos, e investigamos, como ha sido. Hacemos de nuestra práctica filosófica algo orientado al pasado. En algún Festival de la Ciudad de México, George Steiner aludió a esta condición en el trabajo de las humanidades. Decía Steiner que a diferencia del trabajo científico de muchos campos, como la física o la bioquímica, no vivimos en la orientación expectante de comprender futuro, sino que vivimos con la idea de que ya no habrá otro Shakespeare. Nosotros diríamos que la gran filosofía ya la hizo Heidegger o Kant. Pero lo más triste es que, según Steiner, vivimos pensando que el gran comentario a Shakespeare también ya está hecho. Por supuesto que exagero y generalizo equivocada e injustamente, pero mucho hay de cierto en ello.

La filosofía analítica es la tradición que tal vez más ha recobrado la posibilidad de temporaciarse desde el advenir, pero lo ha hecho quizás yéndose demasiado al otro extremo: se ha olvidado de la historia. Se cae un poco en el afán de novedades por la presión de citar sólo *papers* de los últimos diez años. Como si no hubiera logros extraordinarios en el medioevo o en tantos autores que han sido ninguneados. Como si sólo la

---

[21] Francisco Galán, "Tradición, futuro y misterio", en Francisco Galán, Ángel Xolocotzi, María Teresa de la Garza (coord..), *El futuro de la filosofía*, México-Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 9-21.

moda fuera el juez justo y pertinente. Como si el trabajo filosófico no consistiera en un mejor futuro, en colaborar a una mejor vida.[22]

La significación

El capítulo 3 de *Método* es de los más comentados y festejados por los estudiosos de Lonergan. Vivimos en el mundo mediado de la significación, el cual se contrapone al mundo inmediato de la experiencia que encontramos en el recién nacido. Dentro de los ricos análisis que ofrece Lonergan en el capítulo,[23] nos interesa solamente para nuestro presente propósito el de los campos y fases de la significación.

En mis términos me gusta explicar la propuesta de Lonergan diciendo que vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada. Nuestra cultura ha diferenciado principalmente los campos semánticos del sentido común, la teoría, la erudición (*scholarship*), el arte,

[22] No pude resistir no poner el cuadro de Lonergan de la estructuración del bien humano. Pensar en el método de la filosofía implica "llenar" cada uno de los cuadros. Y llenar es la tarea de entender, problematizar y, sobre todo, proponer cómo quisiéramos que fuera la práctica filosófica futura.

LA ESTRUCTURACIÓN DEL BIEN HUMANO

INDIVIDUOS		**GRUPOS**	**FINES**
Potencialidades	Actuaciones		
Capacidad necesidad	**Operación**	**Cooperación**	**Bien particular**
Plasticidad	**Desarrollo**	**Institución**	**Bien de orden**
Perfectibilidad	**Destreza**	**Función, tarea**	
Libertad	**Orientación Conversión**	**Relaciones personales**	**Valor terminal**

[23] Lonergan analiza los diversos portadores de la significación (*carrier of meaning*) dentro de los que destacan lo que llama "intersubjetividad"—otros autores le llamarían "significación corporal", pues es el primero (lo compartimos con algunos animales)— y, sobre todo, el lenguaje, portador de la significación que emplea signos convencionales y que mediante este artificio logra objetivar los significados como ninguno otro. El pensador canadiense analiza también las fuentes y términos de la significación y dentro de ellos le concede una gran importancia al juicio asertivo, pues nos permite precisar lo que se quiere significar.

y la religión. Y esto lo ha hecho históricamente (fases). La filosofía ya no puede ser sólo sentido común, pero tampoco puede ser teoría, en el sentido de ser una ciencia como las demás ciencias especializadas. Tampoco debe conformarse con el papel que algunos autores le asignan de ser erudición y volverse una especialidad más de tipo histórico. La propuesta es que debe tomar sus fundamentos del campo de lo trascendental, del campo de la intencionalidad, o de la interioridad, y mediar entre los diversos campos de la significación. La tarea de mediación consiste tanto en su papel de metametodología del trabajo científico como de metodología del diálogo entre filosofías y culturas. Por ello se proponen las especialidades funcionales.

Es este punto el que suscita la posibilidad de interpretaciones diferentes. En *Insight* es la metafísica una metametodología, ya que es definida como la concepción, afirmación e implementación de la estructura heurística integral del ser proporcionado. La ciencia moderna ha dejado de ser un cuerpo doctrinal y se ha vuelto un trabajo que emplea estructuras heurísticas (métodos). Lonergan analiza el empleo de estructuras heurísticas clásicas, que buscan entender "la naturaleza de..."; estructuras heurísticas estadísticas que buscan entender "la probabilidad de ..."; y estructuras heurísticas genéticas que buscan entender "el desarrollo de...". La metafísica es concebir cómo es posible una estructura heurística que integre estructuras heurísticas, afirmar que esto es posible, e implementar dicho trabajo. Pero además de este trabajo de integrar materiales que provienen de la ciencia (y que la hacen ser una metaciencia), la metafísica debe también integrar materiales que provienen de diversas filosofías y culturas y tiene así una tarea dialéctica o hermenéutica. Es dialéctica en cuanto estas filosofías parecen estar en una disputa permanente y la metafísica debe preguntar cómo es posible obtener conocimiento de esto que parece ser el escándalo de la filosofía. Una manera de interpretar las especialidades funcionales es verlas como un refinamiento o una mayor y mejor especificación de esta tarea dialéctica o hermenéutica de la metafísica de *Insight*.

Las especialidades funcionales

Dijimos que un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos; la propuesta de las especialidades funcionales es para dotar a la filosofía de

un método, esto es, pensar a la filosofía como un conjunto de operaciones recurrentes y relacionadas, realizadas por los filósofos, que avanza acumulativamente hacia una meta ideal.

El mundo altamente diferenciado en el que vivimos pide la especialización. Pero si nos quedamos sin integración, lo que sucede es lo que está pasando en la mayoría de las universidades y cada vez más en la filosofía: hay más y más especialistas que saben de menos cosas y, en el fondo, no saben bien qué saben. La especialización en la investigación se va haciendo por campos que se fragmentan y separan. Qué terrible dilema. O nos quedamos con una filosofía completamente fragmentada o nos quedamos con una sin pertinencia. O bien tenemos a los partidarios de la unidad, los holistas, que tienden a la charlatanería, o los muy serios y rigurosos especialistas, que tienden a la nota al pie de página sin decir nada importante.

Lonergan propuso una nueva[24] manera de hacer filosofía que divida el trabajo en ocho especialidades funcionales.[25] Cuatro de cada una de las dos grandes partes, cuatro de la histórica y cuatro de la sistemática. Pero el sentido de su propuesta es, como dijera Jacques Maritain, distinguir para unir: "Notemos que tales funciones están intrínsecamente relacionadas entre sí, siendo partes sucesivas del mismo y único proceso. Las partes anteriores quedan incompletas sin las siguientes, mientras que estas últimas presuponen y completan a las primeras".[26]

Ese proceso, que va de la recolección de los datos a la comunicación, tiene como eje articulador los elementos que son el abecé de la propuesta lonerganeana: los cuatro niveles de la conciencia intencional.[27] No puedo

---

[24] Su novedad no está en que no se haga esto, sino en la manera de organizarlo. Como ha señalado McShane, en cierto sentido, la propuesta es algo obvio.

[25] Señala Lonergan que hay tres maneras de especializarse: la primera es por una división y subdivisión del campo de los datos. Tenemos así al especialista en Filosofía Medieval, que a su vez se sub especializa en un autor, y que incluso puede llegar a ser especialista de un período de ese autor, "el especialista se convierte en alguien que sabe cada vez más y más sobre un sector cada vez más y más reducido." (MT 125); La segunda especialización se obtiene al clasificar los resultados de las investigaciones en "departamentos y en materias", por ejemplo Filosofía moderna, Empirismo británico, Filosofía de la Ilustración, etc.; La tercera propuesta por Lonergan distingue y separa etapas de un proceso que va desde la obtención de los datos hasta la comunicación de los resultados.

[26] *MT*, p. 126.

[27] Aunque en *Insight* hay otro elemento básico, que es el polimorfismo de la conciencia humana y que en Método no tiene un papel relevante.

entender sin experimentar, pero de nada me sirve sólo entender, sino que también debo juzgar si lo entendido es correcto o no, aunque si no he entendido tampoco puedo decir si algo es verdad o no y, por tanto, no conozco. Pero el conocimiento, aunque perseguido de manera autónoma por el deseo puro de conocer, es llevado por mi dinamismo de orientación al valor a la acción y para ello debo hacer planes y discernir lo correcto o no de éstos. Pero como soy un sujeto polimórfico, movido por diversos intereses y no sólo por el deseo puro de conocer, juegan también un papel muy importante los sesgos y las contraposiciones. Por ello, en el cuarto nivel de conciencia hay un elemento de discernimiento en el conflicto de valores que lleva en su traducción metodológica un elemento de crítica en la recuperación de esas voces. Tenemos así:

Niveles de conciencia	Especialidades funcionales de la parte histórica	Especialidades funcionales de la parte sistemática
4) Decidir y actuar	4 Dialéctica	5 Establecer los fundamentos
3) Juzgar sobre hechos	3 Historia	6 Establecer las doctrinas
2) Comprender	2 Interpretación	7 Sistematización
1) Experimentar	1 Investigación de los datos	8 Comunicación

Permítaseme hacer una larga cita de Michael Shute, estudioso de la economía de Lonergan, que resume maravillosamente el sentido de futuro que propone Lonergan y que tanto ha destacado Phil McShane, a quien Schute sigue:

> La especialización funcional es la propuesta de Lonergan para una división del trabajo teorético. Dirige la indagación a particulares especialidades que están inteligentemente unidas hacia un conjunto total compartido de especialidades. En el movimiento colaborativo que va de la Investigación de los datos a la Comunicación, los datos son procesados de manera que informen y dirijan la acción futura. En el proceso hay dos movimientos identificables. El primer movimiento es una recuperación de lo logrado en significados y valores. Los datos son recopilados y ordenados respecto a su relevancia (Investigación de los datos), organizados e interpretados (Interpretación), y colocados en su contexto histórico (Historia), y los resultados se ordenan de acuerdo con su contribución a la mejor explicación de los datos y acontecimientos

> (Dialéctica). El segundo movimiento establece un esfuerzo para usar lo mejor del pasado en orden a habérselas con los asuntos actuales. Establece la mejor guía para avanzar que no esté atada a un lugar o tiempo específico (Explicitación delos fundamentos), alcanza verdades pragmáticas relevantes dentro del contexto fundacional (Establecimiento de las doctrinas), usa los sucesos pasados para desarrollar estrategias de la acción futura (Sistematización), y adapta y comunica éstas en el contexto local (Comunicación).[28]

Phil McShane le llama "reciclaje funcional". Estamos hurgando en el pasado significados y valores, pero también estamos buscando posibilidades que fueron desechadas. Partimos de la experiencia y terminamos en la experiencia. Regresemos a Shute:

> Tanto la Investigación de los datos como la Comunicación son especializaciones de la experiencia. Así como los sentidos hacen que los datos estén asequibles para la comprensión y el juicio, así la Investigación"hace que los datos estén asequibles" para el proceso colaborativo de la especialización funcional. La Comunicación, por el otro lado, se ocupa de las "relaciones externas". Hace que los resultados del proceso de especialización funcional estén disponibles para diversas audiencias. Juntas, la Investigación de los datos y la Comunicación, forjan el nexo de todo-lo-importante en el sistema de retroalimentación de la especialización funcional, puesto que lo que es emitido a través de la Comunicación se vuelve dato de una ulterior Investigación..[29]

La necesidad de la historia

La historia pregunta ¿qué pasó?, ¿qué sucedía?, ¿qué sucedió?, ¿por qué sucedió así?, ¿qué posibilidades estaban abiertas y cuáles se gestaron? Por eso la historia como especialidad funcional de la filosofía no se limita a describir los sucesos, sino que es crítica en el sentido de analizar también las posibilidades abiertas que podrían haber llevado a otro mejor destino. En el conjunto de todas las especialidades funcionales es clave

---

[28] Michael Shute, *Lonergan's Early Economic Research Texts and Commentary*, Toronto: University of Toronto Press, 2010, p. xiii. La traducción mía. Shute remite al capítulo 3 de Phil McShane, *A Brief History of Tongue*, *op. cit.*

[29] Shute, *op. cit.*, p. xvi

recuperar esas posibilidades perdidas, las voces luminosas que fueron opacadas y quedaron en la penumbra. Mientras que la interpretación se preocupa por comprender lo que las personas quisieron dar a entender, la historia pregunta qué estaba pasando. Esta pregunta intenta comprender no lo que ocurre en un grupo humano de manera rutinaria sino el cambio que dio lugar a una nueva rutina, o bien que llevó a un cierto esquema de recurrencia a desaparecer. Tiene, entonces, que ver tanto con el desarrollo, como con la decadencia y la desintegración. La historia se ocupa de los movimientos, de las tendencias:

> Brevemente, mientras que la exégesis determina la significación de una persona en particular, a la historia le corresponde determinar lo que, en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben. Porque en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando; primero, porque la experiencia es individual mientras que los datos de la historia reposan en la experiencia de muchos; segundo, porque el curso real de los acontecimientos no solamente resulta de aquello a que tienden las personas, sino también de sus inadvertencias, errores y deficiencias en la acción; tercero, porque la historia no predice lo que sucederá sino que saca sus conclusiones de lo que ha sucedido; y cuarto, porque la historia no es únicamente un asunto de recopilación y examen de todos los elementos de prueba valiosos, sino que también implica un número de descubrimientos entrelazados que ponen de manifiesto los problemas significativos y los factores operativos.[30]

La dialéctica y el cambio de horizonte

Pero hay distintas maneras de contar la historia.La dialéctica se ocupa de los conflictos concretos con el propósito de lograr un mejor punto de vista, uno más comprehensivo. La dialéctica apunta como su concepto heurístico a un punto de vista universal. Las visiones pueden oponerse de varias maneras: pueden ser no realmente opuestas sino complementarias, o bien puede haber una oposición en el grado de desarrollo del que cuenta la historia. Pero están también los verdaderos conflictos, sólo éstos merecen llamarse oposiciones dialécticas. Estos conflictos no se resuelven por medio de la lógica:"Lo que es inteligible en uno, resulta ininteligible en otro. Lo

[30] *MT*, p. 173.

que para uno es verdadero, para otro es falso; lo que para uno es bueno, para otro es malo. Cada uno puede darse cuenta del otro, y en cierta manera incluirlo. Pero esta inclusión es al mismo tiempo negación y rechazo".[31]

Entre las diferencias complementarias o genéticas se puede tender puentes, pero las diferencias dialécticas envuelven un mutuo repudio.[32] Son diferencias que vienen de horizontes opuestos dialécticamente. El horizonte visual es el campo máximo de visión de alguien. Lo que está más allá de él ni existe ni le interesa a un determinado sujeto. El horizonte existencial básico de un sujeto lo constituye el horizonte intelectual, moral y el religioso. Los conflictos dialécticos entre horizontes: "Modifican profundamente la mentalidad de una persona, y solamente pueden ser superados mediante una conversión intelectual, moral y religiosa. La función de la dialéctica será poner a la luz tales conflictos y proveer una técnica para objetivar esas diferencias subjetivas y promover la conversión".[33]

Lo que tematiza *MT* es la idea de cómo se cambia el horizonte y para ello emplea la palabra conversión, pues, como dijimos, no es un asunto de demostraciones. El horizonte intelectual es la posición básica sobre qué es real y qué no lo es. El libro *Insight* se ocupa prolijamente de dicha conversión y de la extrañeza desconcertante (*startling strangeness*) que encierra.

> Bajo la presión de esa duda, o bien caeremos en el pantano de un conocimiento desprovisto de comprensión, o bien nos acogeremos a la comprensión sacrificando el conocimiento en aras de un inmanentismo, un idealismo, un relativismo. Uno se libra de los cuernos de ese dilema únicamente al descubrir —*y uno no lo ha descubierto aún si no guarda un recuerdo nítido de su extrañeza desconcertante*— que hay dos realismos muy diferentes: hay un realismo incoherente, entre animal y humano, que asienta sus reales a medio camino entre el materialismo y el idealismo y, por otra parte, hay un realismo inteligente y razonable, entre el cual y el materialismo asienta sus reales el idealismo.[34]

---

31 *MT*, p. 230.

32 Ese repudio puede ser violento, llevar a la indiferencia o a una crítica irónica hostil. Pensemos en los congresos de filosofía, en el repudio entre continentales y analíticos, en el ataque entre heideggerianos y habermasianos.

33 *MT*, p. 229.

34 *Insight*,p. 31.

En las lecciones sobre el existencialismo, con un profundo sabor heideggeriano, se tematiza como conflicto entre el patrón práctico y su preocupación cotidiana (*Sorge*) respecto al desapego del deseo puro de conocer y su búsqueda de un horizonte máximo.[35] En *MT* se añade la relación entre el mundo inmediato de la experiencia y el mundo mediado de la significación.

> La conversión intelectual es una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento humano. El mito consiste en pensar que el acto de conocer es como el de mirar; que la objetividad es ver lo que está ahí delante y se ofrece a la vista, y no ver lo que no está ahí; y que lo real es lo que está ahí, afuera, y se ofrece actualmente a la vista. Ahora bien, este mito pasa por alto la distinción entre el mundo de la inmediatez, es decir, el mundo del niño, y el mundo mediado por la significación. El mundo de la inmediatez es la suma de lo que es visto, oído, tocado, gustado, olido, sentido. Se conforma muy bien a la visión mítica de la realidad, de la objetividad y del conocimiento. Pero no es más que un pequeñísimo fragmento del mundo mediado por la significación. Porque el mundo mediado por la significación es un mundo que se conoce no por la experiencia sensible de un individuo, sino por la experiencia interna y externa de una comunidad cultural, y por los juicios confirmados y reconfirmados continuamente por la comunidad.[36]

En *MT* tenemos también la alusión a la conversión moral, como el descubrimiento de la noción trascendental del valor y sus exigencias. Así como en el horizonte intelectual lo que cae ahí no existe, así tampoco no es valioso, ni jamás puede aparecer como valioso, como bueno, si no se hace un giro de 180 grados en la noción de que es lo valioso: "La conversión moral lo lleva a uno a cambiar el criterio de sus decisiones y elecciones sustituyendo las satisfacciones por los valores [...] la conversión moral consistirá entonces en optar por lo verdaderamente bueno, y aun por el valor contra la satisfacción, cuando el valor y la satisfacción entran en conflicto".[37]

---

35 *Cfr.* Lonergan, *Phenomenology and Logic*, capítulo 13,"Subject and Horizon".

36 *MT*, p. 232.

37 *MT*, p. 234.Señala Lonergan que tal suceso no significa que se adquiera la perfección moral —para eso hay que hacer más cosas—, sólo implica que se cambia el criterio de lo que es valioso.

Pensemos en el caso de Sócrates. Lo que debemos notar es el talante existencial de la propuesta lonerganeana, y sin duda se pueden encontrar raíces kierkegaardianas, tanto en el símil de los estadios con los horizontes, como en el tema de la comunicación indirecta.

La característica común de las conversiones es que son formas de auto trascendencia, de autenticidad.[38] Es el sujeto que atiende plenamente a los imperativos trascendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, aventúrate, sé responsable.[39] Estos imperativos trascendentales son los "operadores" para lograr que la historia que ha de contarse para habérnoslas con los asuntos del porvenir sea la mejor posible,[40] la más comprensiva, para lo cual se tiene que agregar la dimensión valorativa.[41] Es que el valor se involucra necesariamente en la racionalidad de los sujetos, o más bien debemos decir que es su cúspide. La dimensión valorativa podrá parecerle irracional a Max Weber, en el sentido de que no se puede demostrar, pero eso no significa que no se pueda justificar o fundamentar. No se puede, es verdad, apelando a algo diferente del sujeto existencial mismo. Por ello, de la dialéctica pasamos casi imperceptiblemente a la explicitación de los

---

38 "En efecto, la idea básica del método que estamos tratando de desarrollar se apoya en el descubrimiento de lo que es la autenticidad humana, y en mostrar cómo apelar a ella. No es un método infalible, porque los hombres fácilmente permanecen en la inautenticidad; pero es un método poderoso, porque la autenticidad es la necesidad más profunda del hombre y la realización que más se estima de él" (*MT*, p. 247).

39 Estoy omitiendo la conversión religiosa necesaria para la teología, ya que por el momento quisiera dirigir la atención sobre el asunto metodológico y no tratar con la profundidad requerida el tema y el papel de ella en la filosofía. El precepto trascendental que se seguiría de ella sería "enamórate".

40 Podrá notarse la semejanza de lo que señala Lonergan con el interés emancipatorio de Habermas y la razón anamnética de Walter Benjamin, Metz y Reyes Mate: "Metz reúne estos motivos no griegos en el foco único de la rememoración. Entiende la fuerza del recuerdo en el sentido freudiano, como la fuerza analítica del 'hacer consciente', pero sobre rodo en el sentido benjamiano, como la fuerza mística de una reconciliación retroactiva" (Jürgen Habermas, "Israel o Atenas: ¿a quién le pertenece la razón anamnética? Johan Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural", en Jürgen Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*, Juan Carlos Velasco Arroyo (trad.), Madrid: Trotta, 1999, p.92.

41 Antes de "aplicar" los operadores, el dialéctico debe hacer una preparación de los materiales, que consiste en reunirlos, completarlos, reducirlos, clasificarlos y seleccionarlos. *Cfr. MT*, p. 243. Notemos que el trabajo preparatorio de los materiales es una especie de corrección de lo que proviene de las especialidades funcionales anteriores.

fundamentos. La dialéctica "hace de la conversión un tema, es decir, pregunta por el horizonte de sentido de las posiciones básicas, pregunta por la autenticidad de los sujetos, pregunta por las mejores guías de un desarrollo sustentable de la práctica filosófica.

El filósofo que repudia la racionalidad podrá despotricar lo que quiera contra ciertas formas de totalitarismo y violencia, podrá denunciar las mil formas de engaño y autocomplacencia, pero no puede hacer de la crítica en su forma puramente negativa su fundamento cabal, no puede "estar en casa" en la irracionalidad, la inadvertencia, la estupidez, la irresponsabilidad. Es aquí donde Lonergan concuerda con Apel, quien sostiene un falibilismo mitigado, pero rechaza en su discusión con Hans Albert que pueda hacerse de éste el fundamento de la racionalidad. Pero la práctica comunicativa es de un sujeto. Es verdad que no es un sujeto entendido al modo cartesiano ni se trata de un sujeto a histórico, atemporal o sin cuerpo. Es un sujeto plenamente existencial y plenamente histórico el que tiene que tener el valor de pensar por sí mismo y de estar a la altura de sí mismo. Recordemos la frase de Fichte: "Qué clase de filosofía se tiene depende de qué clase de hombre se es". Esta experiencia fundante es la experiencia vocacional, que marca el horizonte de filosofías como la de Platón —sin duda con la conversión de su maestro Sócrates—, Nietzsche, Gabriel Marcel, Levinas. Pierre Hadot ha enfatizado este talante existencial, sobre todo de la filosofía antigua,[42] y cómo se pierde esto en la Edad Media con la distinción entre teología y filosofía, ya que se cae en una especie de juego de decir "ahora sólo vamos a hacer filosofía" y nos quedamos con la idea de que la filosofía es hacer proposiciones y no algo posicional.[43]

---

[42] *Cfr.* Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre : Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, París:Editions Albin Michel, 2001;*¿Qué es la filosofía antigua?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

[43] El cambio de horizonte, aunque es de una persona, no es algo privado sin efectos para la comunidad y la historia. Puede suceder a individuos de diversas generaciones, florecer en un período diferente, formar una tradición, y por supuesto extinguirse. Justo porque no es algo privado, por eso tiene sentido hablar de la especialidad funcional de explicitación de los fundamentos, ya que es necesaria una reflexión que tematice y explicite el cambio de horizonte y de un método que lo pueda objetivar. *Cfr. MT*, p. 130).

La mirada hacia el futuro

Las proposiciones verdaderas y los juicios de valor relevantes para la acción futura (establecimiento de las doctrinas) se establecen con base a los fundamentos "existenciales" y no al revés. El fundamento no es alguna proposición cierta que resista la más extravagante duda de cualquier escéptico ni algún conjunto axiomático. Las proposiciones tienen sentido por las posiciones. Por ello, primero se explicitan los fundamentos y después se establecen las doctrinas, aunque también encontramos que en los juicios estratégicos se clarifica y explicita el contenido del cambio de horizonte.[44]

La sistematización como especialidad funcional "tiende a dilucidar, de la manera más completa, la significación de las doctrinas"[45] Los hechos y valores que al afirmarse se establecen como pilares de un sistema suscitan preguntas ulteriores, fruto en gran parte de la atención a realidades y fenómenos presentes y a tendencias del futuro que se están gestando. Estas preguntas no pueden ser contestadas con la mera repetición de posiciones del pasado. Pueden referirse a cuestiones meramente lingüísticas, o bien en la mayoría de los casos estas dificultades vienen del examen del conjunto como tal de las grandes verdades y juicios de valor, en cuanto a su relevancia para la acción futura, que la nueva situación suscita. Puede haber cierta inconsistencia entre unas verdades y otras. La sistematización trata de eliminarlas y hacer más accesible su significado.[46]

De la última de las especialidades funcionales, la comunicación, ya mencionamos en la cita de Shute que se ocupa de las "relaciones externas": relaciones de tipo interdisciplinar con el arte, la literatura, las ciencias humanas, la religión. En segundo lugar, las trasposiciones que se deben hacer para comunicar eficazmente a otros contextos de modo que se tenga "acceso a la mente y al corazón de los hombres de todas las culturas y clases". Y en tercer lugar, las "adaptaciones necesarias para utilizar a fondo y con propiedad los diversos medios de comunicación disponibles en cualquier lugar y tiempo".[47]

---

44 Lo cual se relaciona con la afirmación loerganeana de que el juicio es el acto pleno de la significación.

45 *MT*, p. 341.

46 Pensemos, por ejemplo, en Santo Tomás en el siglo XIII, quien empleaba las categorías de Aristóteles en problemas completamente insospechados por el Estagirita.

47 *MT*, p. 1.32

Pero hay algo más con la comunicación. Las especialidades funcionales pretenden una cierta autonomía de cada una para dividir el trabajo eficazmente, pero más importante es lograr una colaboración entre todas. La comunicación viene a ser en cierto modo el fruto de todas ellas. Pues se trata de una comunicación que afecta a la cultura. La comunicación no es sólo el arte de la didáctica de la filosofía, es también la planeación del currículo de una licenciatura en filosofía o la planeación de cómo se enseñará la filosofía en otras licenciaturas o en otros niveles escolares. La comunicación organiza cafés filosóficos, filosofía para niños, revistas de filosofías, libros, programas de televisión, *podcasts*. Pero más radicalmente, la comunicación planea la Academia que quiere transformar la pólis mediante la formación de los gobernantes, o la tarea de hacer de cada ciudadano un filósofo. Incluso —¿por qué no?— la guerrilla o la revolución, si esos son los fundamentos adecuados. En cualquier caso, de lo que se trata es de transformar el mundo y para ello hay que contemplarlo bien, sin la presión de lo inmediato y de la moda. Se trata de una vuelta, de un giro (conversión), hacia las mejores ideas que nos abran el futuro. Se trata de que la filosofía vuelva a ser un modo de habitar en el misterio.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 281-311, 2013

Conflicto y violencia en Colombia: ¿el desarrollo como camino de solución?[1]

Germán Neira, S. J.,
Departamento de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Jorge Vélez-Gutiérrez
Universidad Nacional, Bogotá

Resumen:
Este artículo presenta una breve síntesis de algunos factores que han incidido en la historia de Colombia en los últimos cincuenta años; y algunos análisis del problema de la violencia y sus posibles salidas. Los autores del artículo elaboran una presentación crítica de la hipótesis del Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia 2003, que afirma que el desarrollo es el camino de solución del conflicto colombiano. Los autores proponen también algunas nociones elaboradas por el filósofo y teólogo canadiense Bernard Lonergan que pueden aportar a análisis más profundos del problema y a la búsqueda de posibles soluciones.
Palabras clave: conflicto, desarrollo, Lonergan, violencia.

Abstract:
This article presents a brief overview of some factors that have influenced the history of Colombia in the last 50 years and some analysis of the problem of violence and its possible solution. The article's authors are doing a clear critical presentation of the hypothesis of National Development Information, Colombia 2003 that states development as the way to provide solution for the Colombian conflict. The authors also propose some notions elaborated by the Canadian philosopher and theologian Bernard Lonergan that may contribute to find out some deeper analysis of the problem, and searching for possible solutions.
Key words: *conflict, development, Lonergan, violence.*

---

[1] El presente artículo es resultado del proyecto de investigación número 4072 del grupo *Cosmópolis*, de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia: "Reflexión

Este artículo trata de relacionar un planteamiento de filosofía de la acción humana (propuesta de Bernard Lonergan) con el análisis de un problema sociocultural que sigue vigente en Colombia: el conflicto armado y la violencia. Para orientar sobre el tema a un lector extranjero, es necesario describir brevemente la situación que se quiere analizar e identificar algunos elementos claves del proceso histórico y sus interpretaciones —esto, sin pretender elaborar una historia en el sentido estricto de la palabra—.

Para ello nos valemos de los resultados de una reflexión crítica sobre el Informe Nacional de Desarrollo Humano (Indh)[2] Colombia 2003, que tiene la hipótesis del desarrollo como solución al conflicto armado. El título del artículo está formulado en forma de pregunta, ya que se trata de un asunto complejo con muchos aspectos discutibles (lo cual no quiere decir que la propuesta no tenga muchos elementos orientadores). No nos vamos a limitar sólo a un diálogo con el Indh Colombia 2003, trataremos de identificar algunos límites que puede ofrecer esta hipótesis del desarrollo como humanización y solución del conflicto; también vamos a ubicar algunos aspectos teóricos que pueden ayudar a reorientar la pregunta y sus respuestas y, además, a identificar dos surgimientos importantes para un proceso de paz, que han ido emergiendo explícitamente en los años posteriores (2005-2012): la Ley de Justicia y Paz (2005) y la Ley de Víctimas (2011), que complementa la primera; y el nuevo proceso de paz con las FARC iniciado oficialmente por el gobierno del presidente Juan Manuel Santos a principios de septiembre de 2012 y que ha estado en proceso durante el año 2013, con un tiempo previsto para su finalización (¿?) en noviembre de este mismo año.

En un intento de profundización del análisis del problema planteado, presentamos el siguiente orden en nuestra exposición: 1. Proceso e interpretación de la situación de conflicto armado y violencia en Colombia; 2. Análisis de los aportes y límites de la hipótesis del desarrollo como camino de solución del conflicto armado (Indh Colombia 2003); 3. Presentación de dos surgimientos importantes para la paz (2010-2013): la

---

teológica sistemática sobre las nociones de conflicto y solución del conflicto en el estudio de la situación colombiana hoy, desde el horizonte de Bernard Lonergan" (15 mayo 2011-14 mayo, 2012).

[2] Informe Nacional de Desarrollo Humano (Indh) del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de la Organización de las Naciones Unidas.

Ley de víctimas (2011) y el nuevo proceso de paz con las FARC (2012-2013); 4. El método de análisis del desarrollo tiene que ser complementado con un análisis de la dialéctica de la historia (método dialéctico).

1. Proceso e interpretación de la situación de conflicto armado y violencia en Colombia

El Indh Colombia 2003, al identificar los orígenes del conflicto colombiano entre Gobierno y grupos ilegales,[3] describe los escenarios y los actores. El escenario está tipificado por una geopolítica. Se trata de una geografía sociopolítica en la que aparece una relación desigual que se ha ido gestando en el proceso histórico de Colombia, entre centro y periferia. Esta geopolítica dispersa y desigual ha creado centros (integrados a la acción del Estado) y periferias (no integradas a la acción del Estado). Se han formado provincias que son prácticamente regiones aisladas política, social y culturalmente. La situación de esas regiones de periferia se ha caracterizado por un vacío de poder del Estado que ha sido llenado por grupos ilegales armados; y por un conflicto entre centro y periferia que no logra tener un claro vencedor, que se ha prolongado durante décadas (sesenta años), y tiende a deteriorarse. La única salida razonable al conflicto parece ser —según el Indh Colombia 2003— una ampliación para la periferia de las opciones de desarrollo económico, político y social.

Daniel Pecaut, un estudioso francés que lleva más de cuarenta años analizando los problemas políticos colombianos, afirma que, a causa de la diversidad extraordinaria de los fenómenos de violencia, es muy difícil hablar de un solo tipo de violencia. Es evidente que en Colombia la división política entre el partido liberal y el partido conservador ha sido un factor importante en la generación de violencia que viene desde el siglo pasado (1940 en adelante, si es que se quiere fijar alguna fecha). Este autor conecta el origen de la violencia en Colombia con una división entre lo político y lo social:[4]

---

[3] Hernando Gómez Buendía et al., "Orígenes del conflicto: la guerra en la periferia", en *El conflicto, callejón con salida, INDH Colombia 2003*. Ver Cosmópolis, *Colombia. Conflicto armado y desarrollo humano*, pp. 41-45.

[4] Daniel Pécaut, "De las violencias a la violencia", en Gonzalo Sánchez, y —Ricardo Peñaranda, *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Medellín-Bogotá: César A. Hurtado-La Carreta-IEPRI (Universidad Nacional), 2007, pp. 229-238.

los partidos son plurisociales (no se trata propiamente de lucha de clases) y han ido creando "clientelas" a las que hacen favores y que generalmente son fieles a sus jefes políticos. Aunque los partidos políticos se han ido turnando en el poder, se han movido mucho por intereses políticos y económicos de los mismos grupos dirigentes y no ha habido una atención adecuada a la solución de los problemas de las mayorías. En este sentido se ha dado una disociación entre lo político y lo social, pues lo político no ha representado realmente a lo social.

Si hacemos una breve periodización de los últimos sesenta y cinco años, podemos tener las siguientes alternancias partidistas en el poder:

1. Partido conservador	1946-1953 (ocho años)
2. Crisis: dictadura militar	1953-1957 (cinco años)
3. Frente Nacional: alternancia de los dos partidos	1958-1974 (diecisiete años)
4. Libre juego de los dos partidos: crisis del Estado	1974-2013 (cuarenta años)

En los últimos treinta y nueve años, el partido liberal ha predominado en el Gobierno con ocho presidentes que abarcan treinta y un años y el partido conservador ha tenido dos presidentes que abarcan ocho años. Estos últimos treinta y nueve años de gobierno han tenido la presencia continua de ejércitos conformados por grupos ilegales (diversos tipos de guerrilla y de grupos paramilitares); desde 1978 se ha dado un gran auge del narcotráfico, que ha sido la principal fuente de financiación de los ejércitos ilegales. Colombia es el único país en el mundo en que los grupos ilegales han tenido financiación propia continua a través del tráfico de droga.

Además de la situación de predominio en el proceso colombiano de la sociedad política sobre la sociedad civil, se han ido dando procesos que plantean la necesidad de cambios grandes en la relación entre sociedad política y sociedad civil, y que inciden en el aumento de la violencia y de sus expresiones armadas:[5]

---

[5] Ver Germán Neira, S. J., y Fernando Hurtado, "Aproximación a algunas raíces del deterioro de los Derechos Humanos en Colombia (1987-1988)", *Theologica Xaveriana 39/2* (1989), pp. 162-168.

- Nuevas situaciones económicas que implican mayor desarrollo tecnológico y económico, pero que al mismo tiempo han ampliado la brecha entre ricos y pobres.
- Nueva conciencia de participación social en muchos sectores populares.
- Crisis de legitimidad del Estado debido al "clientelismo", a la burocracia y a la mala administración de los recursos públicos.

Se han ido presentando nuevas situaciones económicas en varios períodos que han traído cambios grandes en la composición de la población que, desde el año 1945 (en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial) fue cambiando progresivamente: de ser el 75% población rural, pasó a ser el 75% población urbana vinculada a una industrialización creciente en diversas etapas:

a) 1945-1956: el cierre de las importaciones debido a la crisis internacional, aumentó el consumo de café en Estados Unidos y permitió generar un rápido crecimiento económico basado en nuevas industrias.
b) 1968-1974: después de una caída de los precios del café y de escasez de dólares (1957-1968), se volvió a dar un auge económico con el impulso de una nueva industrialización y se aumentaron las exportaciones agrícolas y manufactureras, con un crecimiento del empleo.
c) 1974-1982: los dos gobiernos liberales (López Michelsen y Turbay Ayala) promovieron un cambio de política económica que dio más libertad a patronos y a empresarios para obtener el equilibrio económico. Esto dio origen a un proceso de especulación en el sistema financiero que concentró el ingreso más a favor del capital, el interés y la propiedad.
d) De 1980 a 2010 ha ido creciendo el proceso de globalización y el papel de las transnacionales en la economía mundial y la importancia del capital financiero en el mercado global, con un aumento en la brecha entre minorías pudientes y mayorías cada vez más pobres.

Se ha ido dando una nueva conciencia de participación social en los sectores populares. Desde mediados de la década de 1920, movidos por la incipiente revolución comunista y por el sentido de participación social del partido liberal, empezaron a surgir ciertos movimientos populares concomitantes

de los procesos de modernización técnica y económica (modernización industrial en 1930 y en la década de 1950 —posguerra de la Segunda Guerra Mundial—). Generalmente, la situación económica y social de los sectores populares (en su conjunto más urbanos) se ha ido deteriorando paulatinamente en los últimos años, de modo que muchas familias no alcanzan a atender sus necesidades primarias. En forma un poco extraña, el gasto público se ha orientado más a refinanciar las quiebras de los grupos financieros (fenómeno mundial relativamente reciente) que a promover servicios que atiendan necesidades básicas de los sectores populares: acueducto, alcantarillado, vías, educación, salud, etcétera.

Desde los años sesenta, debido al influjo de la revolución cubana (1959), se ha dado un cambio en la participación popular en relación con su identificación con los partidos tradicionales, liberal y conservador; empezaron a darse unas disidencias sintomáticas que dieron origen a movimientos independientes de tipo civil,[6] pero también empezaron a darse disidencias de tipo armado, que no eran partidistas: grupos guerrilleros inspirados en el marxismo ortodoxo, como las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), el ELN (Ejército de Liberación Nacional) y el EPL (Ejército Popular de Liberación).[7]

La ausencia del Estado en muchos ámbitos del país se unió a una crisis de legitimidad del Estado, debida a varios factores. En el ámbito de los partidos tradicionales (liberal y conservador) ha habido en muchos de sus dirigentes una posición de resistencia a una modernización administrativa y política que lleve a una mayor participación de todos los sectores sociales; en esta forma, el Estado colombiano se ha ido volviendo incapaz de resolver los problemas reales planteados tanto en el ámbito nacional como regional;

---

6 Partidos de izquierda: Unión Patriótica (UP), Partido Comunista (PC), Movimiento Revolucionario Liberal (MRL); organizaciones sociales y sindicales: Central Unitaria de Trabajadores (CUT), Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Federación Colombiana de Educadores (FECODE).

7 Además de estos grupos armados de izquierda (que son los más conocidos) hay otros que surgieron y han estado vigentes por tiempos largos: Movimiento 19 de abril (M-19), Quintín Lame, Ricardo Franco, Coordinadora Guerrillera. Además, con la finalidad de enfrentar a los grupos guerrilleros, surgieron grupos armados para defender ciertos sectores sociales afectados por la guerrilla (grandes hacendados, ganaderos, etcétera): grupos paramilitares (con diversas denominaciones), grupos de autodefensa, narcotraficantes, sicarios...

esto le ha ido quitando legitimidad y autoridad. La forma predominante del ejercicio de la política es el "clientelismo" que crea una burocracia estatal calculada en varios millones de empleados que dependen de recomendaciones y afiliaciones políticas. Las formas de corrupción y de favorecimiento de la ilegalidad para obtener beneficios personales se han ido volviendo comunes en muchos de los estamentos del Gobierno. Un número grande de gobernadores, alcaldes, senadores y congresistas han sido sometidos a juicios por su relación con grupos paramilitares y por acusaciones de corrupción y malversación de los recursos públicos.

2. Análisis de los aportes y límites de la hipótesis del desarrollo como camino de solución del conflicto armado (Indh Colombia 2003)

Un estudio cuidadoso de este Informe lo hemos consignado en dos trabajos investigativos elaborados por nuestro Grupo de Investigación Cosmópolis. El primero —ya publicado— se refiere a una presentación general del Informe y a una reinterpretación del "drama" social y sus actores en la generación del proceso de violencia armada en Colombia;[8] el segundo está desarrollado ampliamente —y en forma crítica— en un libro que está en proceso de edición y se refiere no a la situación de violencia y conflicto armado en Colombia, sino a una propuesta de posible salida del conflicto armado.[9]

Es importante en primera instancia identificar la ubicación coyuntural del Indh Colombia 2003 en el proceso histórico colombiano y su aporte principal. Este Informe fue elaborado al comienzo del primer gobierno del presidente Álvaro Uribe (2002-2006) y publicado con fecha de 2003. Parece una propuesta de gobierno que toma como centro la seguridad humana (en este sentido se relaciona con el programa político de Álvaro Uribe) y la formula en términos de correlación de la situación de violencia armada y un "deber ser" que proyecta esta situación a una salida positiva (salirse del "callejón" del conflicto armado). La metodología de comparación de

---

8 Cosmópolis, *Colombia: Conflicto armado y desarrollo humano*, 2008.

9 Germán Neira y Melina Escorcia (eds.), Colombia: *¿el desarrollo como solución al conflicto armado?*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013 (en proceso de edición).

la situación presente con el "deber ser" de esta situación se puede llamar un "ideario" (proyecto) que no tiene ni plazos ni fechas ni procesos diseñados. La ventaja de este estilo de presentación es que ayuda a una toma clara de conciencia del problema y de sus posibles soluciones como deber ser (algo que es posible y es deseable, aunque no se estudien las condiciones concretas de posibilidad o probabilidad). Para una persona que no conozca mucho el problema de la violencia armada en Colombia, y sus posibles soluciones (como "deber ser"), puede ser una buena fuente de información y orientación.

Podemos también anotar los límites de este tipo de informe. El peligro de su estilo de presentación es que se quede en el campo de las ideas ("deber ser") y, al no considerar los procesos y situaciones concretas que se van acumulando de hecho —históricamente—, los surgimientos de soluciones reales pueden ser muy escasos. Al leer este Informe seis o siete años después, el lector puede tener la impresión de que los problemas son los mismos y la mayoría de las soluciones propuestas no han sido confirmadas con hechos. Por otra parte, queda pendiente la pregunta de si el desarrollo (y qué tipo de desarrollo) se puede presentar como solución al conflicto. Se puede identificar otro límite: al tener el estilo de un programa de gobierno, el actor principal de la solución del conflicto es el Estado y sus instituciones: sistema de seguridad social y justicia penal, gobernabilidad local y estatal, control de las rentas ilegales, ampliación de la democracia participativa, acuerdos nacionales, apoyo de la comunidad internacional, etcétera. Se identifica también —en forma general— un importante dinamismo cultural de la sociedad civil: la educación para la paz.

2.1. Los "deber ser" del Indh Colombia 2003 que no se han convertido en probabilidades emergentes

En lo que se refiere al surgimiento de la seguridad ciudadana, en el primer ítem que está relacionado con "cuidar la vida y reparar el daño que causa el conflicto", encontramos dos "deber ser": promover el buen funcionamiento del Sistema de Seguridad y Justicia Penal (SSJP, justicia legal institucional) y reducir la barbarie del conflicto. Estos dos aspectos, que debería garantizar el

Estado, siguen sin convertirse en algo estable (recurrencia), debido a que los procesos judiciales son complejos y largos —a pesar de la introducción de los procesos orales— y a que el número de casos juzgados es pequeño en relación con los casos en proceso, que con frecuencia se resuelven por vencimiento de términos. Por otra parte, que el Estado logre reducir la barbarie del conflicto, al parecer, tampoco ha sucedido; más bien, las llamadas "bacrim" (bandas criminales) han ido proliferando sin disminuir la barbarie.

En el segundo ítem, "eliminar obstáculos que se oponen a la recurrencia de la seguridad humana", hay tres "deber ser" que no han tenido condiciones de posibilidad: "Fortalecer políticas públicas para la población vulnerable al reclutamiento; atacar las rentas de los grupos armados ilegales; atacar la alianza entre el conflicto armado y el narcotráfico". Estas tres propuestas siguen vigentes como algo deseable, pero las circunstancias concretas no han permitido muchos avances: sigue el reclutamiento sistemático de jóvenes para los grupos armados; siguen las rentas ilegales, especialmente las relacionadas con el narcotráfico, que se han convertido en muchos sitios en motivo de recrudecimiento de una guerra que afecta en forma muy negativa a la población civil (un caso concreto son los corredores hacia el océano Pacífico que tratan de mantener militarmente las FARC[10] en los departamentos de Cauca y Nariño, en el sur de Colombia).

En lo que se refiere a una seguridad humana estable, el primer ítem, "resolver los conflictos sociales por medio de la gobernabilidad local y estatal" y "fortalecer una gobernabilidad estatal activa e imparcial para resolver los conflictos sociales", es algo deseable. Sin embargo, la gobernabilidad no es sólo problema del Estado, sino de los grupos que están por fuera de la ley (guerrillas y paramilitares) —y sobre estos grupos el Estado no tiene dominio político, sino estrategias de control armado—; más aún, existe el problema de que los grupos armados ilegales siguen teniendo control político y militar sobre muchas regiones y poblaciones.

Tenemos también el caso de algunos grupos étnicos minoritarios, que cuando se ven afectados por las confrontaciones armadas entre guerrilla y ejército, fácilmente se ponen en contra del Gobierno (es el caso de grupos de indígenas paeces en el Departamento del Cauca, al sur de Colombia). El segundo ítem, "promover un ejercicio adecuado de la política para canalizar

---

[10] FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), denominación del grupo guerrillero más antiguo de Colombia que tiene alrededor de sesenta años de existencia.

las reivindicaciones sociales más generalizadas de la población nacional", es un objetivo a largo plazo. La pregunta es: ¿qué tanto se ha ido avanzando en los últimos años en este objetivo? Fuera de algunos núcleos sociales muy limitados —como es el caso del Programa de Desarrollo del Magdalena Medio (orientado por la Compañía de Jesús), donde actores sociales civiles y gubernamentales han hecho durante varios años un trabajo de organización social que implica también estrategias de producción (en diálogo con los actores armados)—, no parece que el ejercicio de la política local, regional y nacional haya cambiado sustancialmente.

2.2. Los "deber ser" del Indh Colombia 2003 que empiezan a convertirse en probabilidades emergentes

Del "deber ser" de un surgimiento de la seguridad ciudadana, el único ítem que está en proceso de recurrencia, ya que hay hechos concretos que le van dando soporte, es el de "resarcir a las víctimas directas del conflicto armado". La Ley de Víctimas (2011), que presentaremos un poco más adelante, es algo que empieza a darle soporte a este ítem como hecho que va surgiendo. En el ámbito de la sensibilidad común —que se expresa también en los medios de comunicación— hay una mayor preocupación por las víctimas.

En una seguridad humana estable, cuando se propone una ampliación de la democracia participativa, hay un objetivo que parece que se está empezando a convertir en un hecho inicial: "Buscar una paz nacional orientada por un acuerdo nacional". El gobierno del presidente Juan Manuel Santos ha empezado a desarrollar un nuevo diálogo de paz con la guerrilla de las FARC, en un proceso que apenas comienza con las reuniones en Oslo (Noruega, octubre 2012) y en la Habana (noviembre, 2012; y sigue en el 2013). En muchos sectores de la sociedad colombiana hay un gran escepticismo pues se cree que va suceder lo mismo que ha habido en procesos anteriores; en otros sectores, se tiene alguna esperanza de que, en medio de los diálogos, surjan nuevas soluciones que permitan avanzar en un proceso real de paz.

En el ítem de "promover activamente una cultura de la paz", especialmente a través de la educación y de formas adecuadas de comunicación, hay algunos hechos que van dando cuerpo a una recurrencia incipiente: se ha ido desarrollando en muchos sectores de la población un deseo de paz

que se explicita en movilizaciones masivas en contra de los actores armados y en manifestaciones colectivas de desaprobación cuando hay muertes violentas (especialmente de mujeres y niños).

El ítem "buscar la participación y apoyo de la comunidad internacional" ha empezado a jugar un papel importante en los procesos de paz, especialmente con la desaprobación oficial de asesinatos por parte de gobiernos extranjeros. Se trata de asesinatos llevados a cabo por grupos ilegales y, en algunos casos, por parte de algunos miembros del ejército (los así llamados "falsos positivos"). También ha sido importante la adhesión del Gobierno colombiano al derecho internacional en lo que se refiere a la legislación sobre los derechos humanos. Además, algunos gobiernos extranjeros se han ofrecido como facilitadores de los diálogos de paz que se están realizando entre la guerrilla de las FARC y el Gobierno (2012-2013).

3. Presentación de dos surgimientos importantes para el proceso de paz en Colombia (2010-2012): la Ley de víctimas (2011) y el nuevo proceso de paz con las FARC (2012)

Es importante, luego de las reflexiones anteriores, identificar dos surgimientos que empiezan a ser importantes en un proceso de paz que pueda ir dando fin al conflicto armado colombiano que lleva más de sesenta años. ¿Es esto posible y probable o es una ilusión más? ¿Cómo han ido surgiendo estos dos procesos que se pueden interpretar como nuevas posibilidades reales de una solución pacífica del conflicto, en que la reparación a las víctimas tiene una especial relevancia?

3.1. Los grandes contextos de la Ley de Víctimas (ley 1448 de 2011)[11]

3.1.1. La justicia "restaurativa": un camino jurídico hacia la paz (2005-2011)

La Ley de Víctimas (ley 1448 de 2011) tiene como precedente un proceso anterior que quedó plasmado en la ley 975 de 2005 que se tituló

[11] Para la elaboración del artículo fueron importantes dos sesiones de explicación y comentarios de esta Ley, el 20 de septiembre y el 29 de octubre de 2012, en que estuvieron dialogando los autores de este artículo.

Ley de Justicia y Paz de Colombia. Hay que anotar que, a nivel internacional, un proceso de negociación y paz debe realizarse con base en reformas institucionales, en las cuales se desarrollen el sistema de verdad, justicia y reparación. Colombia firmó en 1998 el tratado propuesto por la Corte Internacional de Justicia (se trata de una justicia subsidiaria) contra los crímenes de lesa humanidad, genocidios, crímenes de guerra, etcétera, y la Corte Internacional puede juzgar este tipo de crímenes. En estos últimos años (2011-2013) se ha empezado a hablar en un nuevo lenguaje jurídico-político de "justicia restaurativa": se trata de una justicia transicional en medio de un conflicto armado interno que se quiere solucionar y en el que se tienen que tener en cuenta los derechos de las víctimas; se trata también, de una justicia "transicional" que en sus consecuencias no sea solamente penal; es también importante que los victimarios tengan la posibilidad real de colaborar con la "restauración" positiva de las situaciones y derechos de las víctimas.

Tenemos que constatar un hecho y es que las negociaciones de paz se hacen sobre amnistías y esto plantea un problema al actual gobierno de Juan Manuel Santos. La ley 975 se elaboró en el gobierno del presidente Álvaro Uribe en el contexto de desmovilizaciones de grupos armados al margen de la ley. En el 2003 las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) firmaron con el gobierno un acuerdo de desmovilización de treinta mil miembros de esa organización armada; el gobierno presentó entonces un proyecto de ley conocido como Alternatividad Penal que beneficiaba a los armados que se desmovilizaban y confesaban sus crímenes, pero ignoraba a las víctimas. Esta ley tuvo que ser retirada debido a la presión nacional e internacional. En el 2005, el país adoptó un marco legislativo que permite la persecución y sentencia de miembros de grupos armados ilegales que se hubieran acogido a los procesos de desmovilización; esta ley fue la que se denominó ley 975 de 2005 o Ley de Justicia y Paz. Permitió adelantar el proceso de desmovilización de paramilitares; contemplaba penas alternativas y rebajas de penas si cumplían una serie de condiciones como reparar las víctimas y no volver a delinquir. Sin embargo, esta ley se quedó corta en el aspecto del tratamiento de las víctimas.

El gobierno de Álvaro Uribe trató de complementar la Ley de Justicia y Paz con otra ley que tuviera en cuenta el problema del tratamiento de las víctimas, pero encontró muchos escollos que hicieron que este proyecto

de ley se hundiera. El gobierno de Juan Manuel Santos reabrió el camino para la ley de víctimas —en medio de muchas dificultades legislativas—. La voluntad presidencial logró que se unificara el trámite de las leyes de restitución de tierras y la Ley de Víctimas. La ley fue finalmente sancionada el 10 de junio de 2011.

3.1.2. El derecho a la memoria

Es un derecho que se ha denominado "derecho a la verdad" y que debe servir como piso para la justicia y reparación; y también como ejemplo histórico que aleje la posibilidad de su repetición. "La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) inició sus tareas para crear un área de memoria histórica con autonomía intelectual y amplia solvencia académica y moral. No podemos decir que esa institución sea una verdadera comisión de la verdad en el sentido de las amplias experiencias que ya se tienen en el mundo. Podemos definir la Comisión de la verdad como institución de naturaleza temporal y complementaria, encargada de investigar todo tipo de crímenes y violaciones masivas de derechos humanos, sucedidas en el pasado" (Ley de Justicia, p. 66). Las comisiones de la verdad han trabajado respondiendo a cinco interrogantes que dan las pautas en busca de la verdad: "¿qué pasó?, ¿cómo pasó?, ¿a quién le pasó?, ¿quién fue el responsable?, ¿cómo evitar que se repitan esos episodios en el futuro?".[12]

Las comisiones de paz sirven para fijar en la memoria colectiva las atrocidades cometidas, la oportunidad de oír —como lo diría Lévinas— el clamor de las víctimas y el ejemplo de pavor que garantice la no repetición. Uno de los problemas surgidos en Colombia para la reconstrucción de la verdad es que se adelantan simultáneamente procesos judiciales que, a su manera, buscan también la "verdad". Esta dicotomía de la verdad presenta, en muchos casos, una disociación entre las verdades judiciales y la narración histórica de las comisiones de la verdad, que le resta credibilidad a todo el proceso.

---

[12] Eduardo Pizarro y León Valencia, *Ley de Justicia y Paz 2009*, Bogotá: Editorial Norma, p. 66.

La Iglesia colombiana, que ha trabajado con decisión en busca de la paz en Colombia, ha resaltado la importancia de este proceso de recuperación de la memoria:

> El olvido no se compagina con la paz ni la reconciliación. Los hechos dolorosos han de ser evocados no sólo para que no se caiga en la insensibilidad sino también para que no queden en un inconsciente resentido e incapaz de perdonar. Freud decía que el inconsciente no tiene sentido del tiempo. Eso quiere decir que los hechos dolorosos de los que no se ha hecho memoria positiva, el inconsciente los vuelve a revivir no importa que hayan sido muy lejanos en el tiempo. La única manera sana de olvidar el pasado es recordándolo.[13]

La manera de curar socialmente los resentimientos y odios de los sobrevivientes tiene que ver con la conciencia y verdad de lo que aconteció. Describiendo el resentimiento, anota Bernard Lonergan:

> El re-sentimiento no es activo ni agresivo, pero se extiende a lo largo del tiempo y aun durante toda una vida. Es un sentimiento de hostilidad, de rabia, de indignación, que no es ni rechazado, ni directamente expresado [...] En general es mucho mejor tomar pleno conocimiento de los sentimientos propios, por deplorables que sean, que apartarlos, rechazarlos, o ignorarlos [...] Así se puede corregir la actitud aberrante.[14]

No se trata de una historia única sino de encontrar un "relato histórico" que centre el diálogo civilizado sobre valores unificadores como los derechos humanos, el Estado de derecho y la solución pacífica de los conflictos.

3.1.3. El derecho a la justicia

En apariencia, los reclamos por la justicia en un proceso de paz obedecen a una necesidad de los supervivientes de equilibrar los sentimientos. Tradicionalmente, los gobiernos conceden amnistías, indultos y excarcelaciones

---

[13] Luis Augusto Castro y Sara Consuelo Mora, *A la conquista de la comunión. Aportes de la Iglesia Católica en Colombia para la construcción de la Reconciliación y la paz*, Bogotá: Oscar A. Coca Gómez-Catholic Relief Services, 2004, p. 60.

[14] Bernard Lonergan, *Método en teología*, Salamanca: Sígueme, 1988, p. 39

como estrategia para la paz. En el siglo XXI hay dificultades para el uso de amnistías en negociaciones de paz:

> Debido a la evolución que ha experimentado el tratamiento internacional de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. A raíz del precedente sentado con el caso Pinochet en 1968, cuando un juez español solicitó la extradición del exdictador chileno a fin de juzgarlo en España, los tribunales internacionales comenzaron a dictaminar que ciertas violaciones de los derechos humanos eran de jurisdicción internacional y podían ser demandadas ante los tribunales de cualquier país. Tales normas se aplican a las violaciones elevadas a la categoría de crímenes de lesa humanidad o a los que estén contemplados en los tratados internacionales como son la tortura, el genocidio y los crímenes de guerra.[15]

Para el año 1998, el derecho internacional mostraba un gran avance con la creación de la Corte Penal Internacional que representa "la universalización de los derechos humanos y la voluntad de crear una jurisdicción mundial para juzgar a los responsables de crímenes de guerra y de lesa humanidad".[16] Colombia suscribió este tratado, aplazando su aplicación —en caso de crímenes de guerra— hasta el año 2009. Esta decisión permitía que, hasta esa fecha, el Gobierno dispusiera de la alternativa de acudir a normas de amnistía en el caso de negociaciones de paz. Vencido el término, resulta complejo usar la amnistía en Colombia para crímenes de guerra y de lesa humanidad; esta circunstancia dificulta las negociaciones de paz, pues es muy difícil que la insurgencia entregue las armas para ser judicializada con las normas penales comunes en un país.

Por esta razón, el gobierno de Juan Manuel Santos, teniendo en cuenta las conversaciones de paz, ha propiciado una reforma constitucional que abre un camino propio factible que esté de acuerdo legalmente con la Corte Penal Internacional. Una de las alternativas se denomina sectorización y consiste en un modelo selectivo en el que el Congreso determina los criterios de selección para la investigación penal. No a todos los desmovilizados los van a investigar, pues dada la verticalidad de la autoridad de la guerrilla (y otros grupos ilegales) se puede asumir que la responsabilidad de mando de las acciones realizadas recae más sobre los jefes. Esta

---

15 Marc Chernick, Acuerdo: *posible solución negociada al conflicto armado colombiano*, Bogotá: Aurora, 2008, p. 182.

16 Pizarro y Valencia, *op. cit*., p. 505.

sectorización o selección puede hacer más fáciles y viables las negociaciones con la guerrilla; para poner un ejemplo, de un total de veinte mil desmovilizados se juzgarían sólo dos mil; los combatientes rasos no se juzgarían y saldrían del sistema penal.

El problema más difícil es la negociación con los jefes sobre los delitos más graves, como son los de lesa humanidad que están sometidos también a la Corte Penal Internacional —a estos delitos no se les puede aplicar la amnistía ni el indulto—. El gobierno de Juan Manuel Santos está buscando alternativas legales para elaborar un marco legal de justicia transicional ("restaurativa") que facilite las negociaciones de paz y, al mismo tiempo, que sea compatible con los criterios de la Corte Penal Internacional.

3.1.4. La reparación y proyectos de vida

Se trata de un tema que sigue en estudio e investigación en todo el mundo y busca apoyar a las víctimas en la reconstrucción de sus proyectos de vida. No se trata de una simple ayuda económica como reparación: se extiende a un proceso de sanación y desagravio que implique una mejor calidad de vida y una reconciliación en la sociedad. La reparación en dinero —como único proyecto— con frecuencia es tomada por las víctimas como una ofensa, pues hay situaciones que no son reparables, como la pérdida de un ser querido.

Los métodos de reparación están sometidos en Colombia a un proceso de mejoramiento. Inicialmente la reparación a las víctimas se adelantaba por vía judicial según las disposiciones de la Ley de Justicia y Paz. Los jueces, en un incidente especial de reparación, podrían fijar los montos de la "indemnización a cargo del Fondo de Reparación de Víctimas, compuesto por los bienes entregados de manera voluntaria o no por los miembros de los grupos armados ilegales, recursos de presupuesto nacional o de la cooperación internacional".[17]

Un sistema nuevo implementado por el decreto 1290 busca adelantar la reparación individual por la vía administrativa de manera más ágil que por la vía judicial, de tal forma que mediante una oficina de la Presidencia se ha beneficiado a cerca de cuarenta mil víctimas del

[17] Pizarro y Valencia, *op. cit.*, p. 103.

conflicto con inversiones que sobrepasan los 220 millones de dólares. La nueva ley 1448 de 2011 reglamentó la atención, asistencia y reparación integral a la víctimas del conflicto armado interno.

La reparación colectiva ha sido intentada por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación por mandato del artículo 49 de la ley 975. La reparación colectiva debe ser el paso siguiente para sanar la sociedad desarticulada por el conflicto, puesto que en su entorno (medio social) el individuo encuentra una ruta más fácil para reconciliarse y desarrollar de nuevo su proyecto vital.

En cuanto a la restitución de bienes, el conflicto y primordialmente los desplazamientos alejaron a muchas víctimas de ellos. La experiencia internacional señala la importancia de implementar y desarrollar programas de restitución de propiedades y derechos que cimenten y fortalezcan los procesos de paz. Sin embargo, el desplazamiento no es un simple resultado del conflicto, también depende de la voluntad de los actores del conflicto que tienen la pretensión de controlar el territorio para asegurar posiciones con fines militares o económicos, como la producción de droga. Según la apreciación del investigador Eduardo Pizarro, la cantidad de tierras abandonada "no es, probablemente, menor a cuatro millones de hectáreas (la mitad del territorio suizo); y la ocupación ilegal no es inferior a un millón doscientas mil hectáreas [...] En buena medida la paz en Colombia pasa por la restitución de los bienes abandonados, despojados u ocupados, y, en general, por la resolución de la cuestión agraria".[18]

La ley 1448 de 2011 establece todos los mecanismos conducentes a la restitución de bienes.

3.2. Comienzo de un nuevo diálogo de paz del Gobierno con la guerrilla de las FARC (septiembre-noviembre, 2012)

En los últimos meses del año 2012 ha ido surgiendo un nuevo intento de diálogo de paz entre el gobierno del presidente Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC. Es posible que la preparación de este proceso lleve un poco más de tiempo; sin embargo, la comunicación y el inicio

[18] *Ibid.*, p. 115.

oficial de los diálogos comenzaron en el mes de septiembre y ha sido ampliamente registrado en los medios de comunicación. Hay algo de esperanza en muchos sectores de la sociedad; aunque también hay una buena dosis de escepticismo. Sin embargo, el hecho es que algo nuevo está surgiendo como hecho y como posibilidad de paz; pero hay una conciencia clara entre los responsables de los diálogos por parte del Gobierno, y en muchos sectores sociales que tratan de comprender sus alcances, de que el proceso va a tener muchas dificultades por las grandes diferencias ideológicas y situaciones que se han presentado durante tantos años (alrededor de cincuenta o sesenta).

Nos vamos a limitar a registrar el hecho de este surgimiento, que por ahora es el comienzo de un camino posible hacia la paz; pero con muchos interrogantes y situaciones complejas que los actores del proceso tienen que ir pensando, evaluando y decidiendo, y que pueden ir abriendo un nuevo camino del cual esperamos resultados positivos, a pesar de las muchas dificultades previsibles.

La agenda de la mesa de diálogo se ha concretado en cinco puntos que servirán de ruta de comienzo de los diálogos que comenzaron el 18 de octubre en la ciudad de Oslo (Noruega):[19]

Primero: Desarrollo rural. Existe el hecho de la desigualdad en la posesión de la tierra en gran parte del campo colombiano y es necesario corregir el atraso que se da. Las FARC nacieron en este ámbito hace casi medio siglo.

Segundo: Participación política. La oposición política es un ejercicio importante en una democracia. Es importante que haya claridad en este tema ante la posible participación política de la guerrilla y de otros movimientos afines, de modo que tengan las garantías necesarias para hacerlo. En épocas anteriores, hacia los años ochenta, cerca de tres mil integrantes del partido de la Unión Patriótica fueron asesinados por grupos paramilitares de extrema derecha.

Tercero: Fin del conflicto armado. Incluye el abandono de las armas y la reintegración de los integrantes de los grupos ilegales a la vida civil.

Cuarto: Drogas ilegales. Colombia se ha convertido en el mayor productor de cocaína en el mundo (2011). Muchas familias (alrededor de

[19] Ver *El Nuevo Siglo*, jueves 18 de octubre, 2012, 3 A.

cien mil) cultivan hoja de coca, muchas de ellas en zonas de influencia de las FARC, que cobra impuestos por los sembradíos. La guerrilla también participa en procesos de tráfico de drogas.

Quinto: Derechos de las víctimas. El proceso de conflicto interno en Colombia lleva casi medio siglo y ha acumulado cientos de miles de víctimas. Con cálculos aproximados, se habla de alrededor de seiscientos mil muertos a manos de diversos grupos armados. En los últimos treinta años puede hablarse de quince mil personas desaparecidas. Actualmente se pueden calcular los desplazados internos por el conflicto armado en 3.7 millones de personas. Las partes deben buscar mecanismos para brindar verdad y reparación, como también garantías de no repetición de estos hechos.

La reunión en Oslo (18 de octubre, 2012) manifestó que, aunque los diálogos han empezado, y se continuarán en La Habana en noviembre, hay grandes diferencias en todos los puntos por parte de los actores del diálogo. Una síntesis de las principales diferencias las presentó *El Nuevo Siglo* en su edición del 19 de octubre, 2012.[20]

No es nuestra intención profundizar en coincidencias y diferencias de los actores del diálogo. Sólo queremos anotar que un hecho nuevo está surgiendo y puede ser interpretado en muchas formas. Algunos opinan que todo esto va a ser "más de lo mismo", con el agravante de que, como durante los diálogos no se suspende la confrontación armada, la guerrilla ha aumentado los actos de terrorismo, incluyendo un "paro armado", y el ejército sigue en pie de guerra contra la guerrilla en muchas regiones del país. Otros ven con algo de esperanza lo nuevo que está surgiendo, sabiendo que el camino va a tener muchos problemas. El proceso depende de que los actores del diálogo (tanto del gobierno como de la guerrilla) logren ir descubriendo inteligentemente nuevas posibilidades para bien de las mayorías, las dialoguen y se logren hacer acuerdos importantes sobre los caminos posibles hacia la paz.

También los ciudadanos que no estamos oficialmente en los diálogos tenemos una responsabilidad en el sentido de ubicar las visiones que tenemos de lo que llamamos realidad social; nuestras opciones personales y de grupo; la identificación de la responsabilidad que tenemos en la violencia que se genera todos los días en los ámbitos en que vivimos: familia, instituciones, trabajo, convivencia... Y, posiblemente, caeremos

[20] *El Nuevo Siglo*, 19 de octubre 2012, p. 11 A.

en la cuenta de que la guerrilla no es la única que necesita una conversión ideológica y política, sino que también nosotros personalmente —y en nuestros grupos de referencia— necesitamos muchos cambios en nuestra forma de pensar, en nuestras actitudes y en nuestras relaciones de cooperación.

4. El método de análisis del desarrollo (método genético) tiene que ser complementado con un análisis de la dialéctica de la historia (método dialéctico)

En esta parte queremos presentar algunos planteamientos de Bernard Lonergan que ofrecen un complemento teórico crítico a las nociones de desarrollo propias del método genético. Estas nociones el mismo Lonergan las denomina "dialéctica de la historia" o "bien humano en movimiento". Estos marcos teóricos tomados de la filosofía de las operaciones humanas que él propone nos indicarán algunos caminos de análisis crítico de un problema sociocultural tan complejo como es el de la violencia en Colombia.

4.1. Correlación de la noción de "intelección directa" e "intelección inversa" con el surgimiento de cuatro métodos de investigación y comprensión del mundo empírico

Podemos identificar dos formas de comprensión de la realidad —situaciones— que se van sucediendo en un proceso histórico: la primera es una intelección directa en que tengo los datos de la situación, los relaciono y surge la intelección de esa situación; la segunda es una forma de comprensión que podemos denominar inversa, cuando los datos de la situación son absurdos y no se pueden comprender ni explicar: lo único que se puede entender es que no hay nada qué entender.[21] Bernard Lonergan explica con mucha claridad estos dos actos de intelección:

> Además de las intelecciones directas, su agrupamiento y los puntos de vistas superiores, existe la pequeña pero significativa clase de los actos

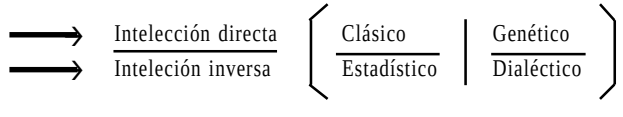
[21] Ver Bernard Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. México-Salamanca: Universidad Iberoamericana-Sígueme, 1999., pp. 55-62.

> de intelección inversa. Igual que las intelecciones directas, también los actos de intelección inversa presuponen un objeto positivo, presentado por los sentidos o representado por la imaginación. Pero, en tanto la intelección directa satisface el esfuerzo espontáneo de la inteligencia por comprender, la intelección inversa responde a una actitud más sutil y crítica, que distingue diferentes grados o niveles o clases de inteligibilidad. En tanto la intelección directa aprehende un punto clave, o ve la solución, o llega a conocer la razón, la intelección inversa aprehende que en cierto modo el punto es que no hay tal punto, o que la solución es negar una solución, o que la razón es que la racionalidad de lo real admite distinciones y cualificaciones. Por último, en tanto la formulación conceptual del acto de intelección directa afirma una inteligibilidad positiva aunque puede negar ciertos elementos empíricos esperados, la formulación conceptual de un acto de intelección inversa afirma los elementos empíricos sólo para negar la inteligibilidad esperada.[22]

Las nociones de intelección directa e intelección inversa ofrecidas por Lonergan en su teoría del conocimiento nos pueden ser muy útiles al relacionarlas con los cuatro métodos de investigación y comprensión del mundo empírico que han ido surgiendo en el proceso humano. Cuando Lonergan quiere explicar la intelección inversa, comienza por el ejemplo de las matemáticas en que hay números que no son del todo inteligibles (números irracionales en los que hay un residuo que se continúa y no puede hacerse una operación exacta con ellos). Cuando se da este caso, lo único que hay que entender es que no se puede entender ni explicar.

Los cuatro métodos con que nos vamos a encontrar en el proceso humano de comprensión del mundo empírico son los siguientes: el método clásico, el método estadístico, el método genético y el método dialéctico. En un breve esquema podemos relacionarlos con la intelección directa y la intelección inversa.[23]

CUADRO 1: RELACIÓN DE TIPOS DE INTELECCIÓN CON LOS MÉTODOS



[22] *Ibid.*, p. 55.

[23] Este esquema fue propuesto y comentado brevemente por el profesor Jaime Barrera (filósofo colombiano especialista en Lonergan) en una reunión personal el 2 de abril de 2012.

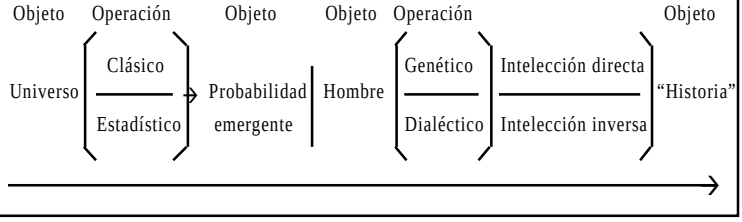
Podemos relacionar (en general) los métodos clásico y genético con la intelección directa, puesto que las preguntas se refieren en el primero- a lo que son las cosas (¿qué es?) y a la posibilidad de una respuesta que las relacione sistemáticamente en conjuntos inteligibles. En el caso del método genético, las preguntas se refieren al desarrollo que tienen los seres vivos en varias etapas: los conjuntos inteligibles son los procesos que se van dando en el mismo ser vivo o conjunto de seres vivos. Podemos, por lo tanto, identificar la respuesta como una intelección directa.

El método estadístico y el método dialéctico, por la forma de complementar, en un caso al método clásico, y en el otro, el método genético, tienen que ver en alguna forma con intelecciones inversas. En el caso del método estadístico, lo que queda como residuo empírico del método clásico (datos no explicables sistemáticamente) es asumido por el método estadístico: el centro de sus preguntas son los eventos (lo que sucede no sistemáticamente), es decir, lo que no es sistemático y puede tener muchas excepciones; sin embargo, pueden calcularse las frecuencias con que se dan los eventos. El método genético se pregunta y da razón de los desarrollos de los seres vivos y también de sus involuciones en el desarrollo. Cuando se llega al ámbito del desarrollo humano en que entran la inteligencia y la capacidad de decisión humanas, se da un residuo empírico que cae fuera de su competencia: la acción humana puede ser auténtica y también inauténtica y puede generar bien y progreso, pero también puede generar mal y decadencia. El mal humano por sí mismo no es inteligible, pues de hecho es un absurdo. En este sentido, el método dialéctico tiene que ver con el dinamismo del bien que el hombre crea, el dinamismo del mal que producen sus sesgos y pecados y también la posibilidad de recuperación para volver a tomar el camino del bien. Sin embargo, aun tratando de reducirlo, el mal no es inteligible; en este sentido, el método dialéctico tiene que ver frecuentemente con intelecciones inversas. Esta intelección inversa puede ser un instrumento muy útil en el análisis de procesos históricos en que —a causa de la limitación humana— se da el mal y no hay que tratar de entenderlo ni de explicarlo, porque el mal no es inteligible. Esto no quiere decir que no se puedan analizar los contextos negativos y tratar de cambiar la situación.

Continuando la relación de la intelección directa y la intelección inversa con los cuatro métodos científicos empíricos creados en el proceso

humano de investigación, podemos identificar en otra forma su relación, teniendo en cuenta la operación (método) y el objeto que va creando. Este esquema de relación procesual nos puede ayudar a entender mejor las diferencias y complementariedades entre los diversos métodos.[24]

CUADRO 2: RELACIÓN entre operaciones (MÉTODOS) Y OBJETIVOS



En el cuadro podemos identificar dos líneas. En la línea superior se identifica el proceso de comprensión humana (método) como "operación" y lo conocido (elaboración) como "objeto". Sobre el objeto "universo" trabajan los dos primeros métodos que se complementan: el método clásico que se mueve predominantemente con intelecciones directas (sistematizaciones inteligibles de leyes universales) y el método estadístico que asume el conocimiento de lo no sistemático, los eventos (en los que se dan frecuentemente intelecciones inversas). La acción operativa de estos dos métodos sobre lo conocible empíricamente en el universo da origen a un objeto explicativo de los sistemas recurrentes en una evolución del universo que Lonergan y otros científicos han denominado "probabilidad emergente". En esta evolución (probabilidad emergente) surgen los seres vivos cuyo desarrollo vital se explica por el método genético: los seres vivos se comprenden ordinariamente por intelecciones directas (¿qué son?).

Entre estos seres, surge un ser vivo especial, totalmente diferente por su inteligencia y su capacidad de decisión y amor (libertad) que se pregunta ¿qué puedo hacer yo de mí mismo?, ¿qué podemos hacer de nosotros mismos? y asume el drama de su historia que va construyendo con alternativas de autenticidad e inautenticidad, progreso y decadencia;

[24] Este esquema fue propuesto y comentado brevemente por el profesor Jaime Barrera (filósofo colombiano especialista en Lonergan) en una reunión personal el 2 de abril de 2012.

con la posibilidad de rectificar su rumbo cuando se equivoca. Su proceso dialéctico es la comprensión de la historia con todas sus alternativas y sorpresas (objeto). En la comprensión de la historia, a causa de los sesgos y el mal, con frecuencia se dan intelecciones inversas.

4.2. El surgimiento gradual de los métodos en la búsqueda de comprensión del mundo empírico

Los métodos que han ido surgiendo en las diferentes disciplinas son formas de búsqueda que se preguntan y tratan de comprender ciertos ámbitos del conocimiento. Estos diferentes métodos los podemos también denominar "estructuras heurísticas" por su objetivo de búsqueda de comprensión de datos y fenómenos todavía no bien conocidos: se trata de la pregunta por una "X".

4.2.1. El método clásico y el método estadístico

En el ámbito de las ciencias empíricas surgieron en primer lugar las investigaciones que empezaron a formular leyes universales; estas investigaciones dieron origen al método que se ha denominado comúnmente método científico clásico. El método precientífico (del cual parte el método científico clásico) se caracteriza por partir de las semejanzas sensibles —captadas por los sentidos— que describen lo que se llama "la naturaleza de" lo desconocido: de la luz, de la electricidad, del calor, etcétera. El método científico implica una anticipación más exacta de lo que debe conocerse: no se trata ya de conocer las cosas en relación conmigo y con mi percepción de los datos; se trata de algo más: de establecer una relación más universal de las cosas entre sí (un ejemplo puede ser la tabla periódica de los elementos en química). Y esto es posible a través de un proceso de abstracción de la individualidad, el continuo del residuo empírico y los tiempos y lugares particulares del residuo empírico. Pasa de una clasificación de los conjugados (o conjuntos) elaborados por semejanzas experienciales a una correlación por la semejanza de los conjugados puros mediante un proceso de abstracción: de la individualidad del residuo empírico (datos que no se han podido explicar), pasa a la aplicación técnica

de teorías matemáticas: cálculo infinitesimal, ecuaciones diferenciales, concepto de límite, etcétera; pasa —por la formulación matemática— del continuo del residuo empírico (inmerso en la percepción de los datos), a la "invariabilidad" de la teoría; y, por último, hace también una abstracción de "tiempos" y "lugares" particulares del mismo residuo empírico: se trata de una generalización (teoría) que abstrae de lo estrictamente particular-individual, para formular una ley general.[25] Podemos dar una noción breve de lo que entendemos por "método científico clásico": "Es la anticipación inteligente de lo sistemático-y-abstracto sobre el cual converge el concreto".[26]

Del método científico clásico quedó un residuo empírico, algo que no se podía explicar con las teorías propias de este método que trataba de identificar leyes universales válidas para todos los tiempos y lugares, dadas ciertas condiciones;[27] el residuo empírico que no era posible explicar con las leyes universales eran los eventos que no suceden en forma sistemática, por ejemplo, la frecuencia de lluvias en una determinada región, en ciertos ciclos que se pueden distribuir durante el año. Surgió entonces el método estadístico que mide las probabilidades de los eventos. El investigador clásico buscaba conocer "la naturaleza de..."; el investigador estadístico busca conocer "el estado de...". La investigación estadística busca conocer estados por la intelección de las "rachas" de acontecimientos ordinarios y excepcionales, normales y anormales, como ejemplo, podemos tomar el estado de salud de una persona, el estado del mercado mundial o el estado del tiempo.[28] Podemos dar una noción breve de lo que entendemos por "método estadístico": "Es la anticipación inteligente de lo sistemático-y-abstracto, estableciendo una norma o límite del cual no puede divergir sistemáticamente lo concreto".[29] La investigación estadística encuentra una guía y orientación en el cálculo de probabilidades; en este cálculo, los estados estadísticos (o poblaciones) son universales y constantes, aunque las frecuencias actuales son particulares y sujetas a diferencias aleatorias.

---

25 Ver Jaime Barrera, *Antropología Filosófica*, Bogotá: Editorial Javeriana, 2013, pp. 139, 146-148 (en proceso de edición).

26 *Ibid*., p. 134.

27 Ver Lonergan, *Insight*, pp. 62-68. Ver también: Barrera, *op. cit*., pp. 148-155.

28 Ver *ibid*., p. 149.

29 *Ibid*., p. 134.

Nos podemos preguntar si estos dos métodos científicos (el clásico y el estadístico) son totalmente divergentes o tienen algo común y complementario. Un conjugado (conjunto) puro es la respuesta a la pregunta ¿qué es?, mientras un acontecimiento es una respuesta a la pregunta ¿ha sucedido?, ¿está sucediendo?, ¿va a suceder?; el primero se mueve en el ámbito del entender (conocimiento de las cosas) y el segundo en el ámbito de la existencia de las cosas.

Se da una complementariedad de estos dos métodos en las estructuras heurísticas de los datos (lo sistemático y lo no sistemático), en las formulaciones (ya que los conjugados tanto puros como experienciales de las leyes clásicas sólo pueden verificarse en acontecimientos), en los modos de abstracción (pues las leyes clásicas se fijan en lo sistemático haciendo abstracción de lo no sistemático), en las leyes estadísticas (que se fijan en lo no sistemático teniendo en cuenta los acontecimientos observables que incluyen relaciones con nuestros sentidos) y en los datos explicados (ya que los datos en cuanto semejantes se explican por leyes clásicas, pero sus números y distribuciones se hacen inteligibles sólo por cierta síntesis de consideraciones estadísticas).

De la complementariedad de estos dos métodos (uno que mide las regularidades —leyes universales— y otro que mide eventos —leyes estadísticas—) surge una visión científica del universo, una explicación filosófica de la evolución del mundo y de los seres que ha sido denominada "probabilidad emergente".[30]

4.2.2. El método genético y el método dialéctico (dialéctica de la historia)

En el proceso heurístico de búsqueda de explicación del universo, surgió otro método el método genético, que se originó con el estudio de los seres vivos: se empezó a identificar en forma científica su desarrollo.

---

[30] Ver Lonergan, *Insight*, pp. 165-173. Dada la complejidad de la noción de "probabilidad emergente", me limito sólo a identificar su relación con la complementariedad de los métodos de investigación clásico y estadístico y su aporte a una explicación científica del universo, sin entrar a analizar cómo se dan las diversas posibilidades de recurrencias y de esquemas de recurrencia en el proceso evolutivo de los seres en un mundo existente o probable.

Este método analizó después, entre los seres vivos, los animales que se diferenciaban de los vegetales por una mayor libertad, expresada en los instintos y la sensibilidad animal. La persona humana participa en su integración vital, de los ámbitos de la química y de la física, del desarrollo de los seres orgánicos y del desarrollo del mundo animal. Sin embargo, hay ciertos ámbitos del desarrollo humano que son específicos, como el desarrollo de la inteligencia y el desarrollo de los sentimientos intencionales, que lo diferencian claramente del mundo animal.[31]

Cuando entra la libertad humana con su capacidad de decidir inteligentemente, surge la necesidad de un nuevo método (el dialéctico) que logre explicar lo que el método genético no logra explicar.

El método dialéctico está relacionado íntimamente con el proceso (y drama) de la historia constituida por un proceso dialéctico en que entran la libertad y la responsabilidad humanas: podemos hablar, de una dialéctica entre la autenticidad y la inautenticidad humanas; entre la creatividad inteligente y los sesgos; entre el progreso y la decadencia. Todo esto, con procesos y consecuencias que no son previsibles, pero se pueden orientar.[32]

Cuando Bernard Lonergan habla del bien humano "en movimiento" identifica lo que denomina "dialéctica de la historia" y que consiste en tres dinamismos que se van entremezclando en toda historia personal o colectiva:[33] el primer dinamismo es la creatividad en que la inteligencia y la decisión humanas logran entender y "operacionalizar" las soluciones que pueden orientar positivamente los problemas planteados, los van resolviendo y las buenas consecuencias se van acumulando en lo que denominamos progreso; el segundo dinamismo son los sesgos que provienen de operaciones humanas mal realizadas que se van acumulando personal o colectivamente —especialmente el egoísmo individual, el

---

31 Ver Lonergan, "Los elementos de la metafísica", en *Insight*, n. 7: "El método genético".

32 Bernard Lonergan, *Filosofía de la Educación*, México: Universidad Iberoamericana, 1998, p. 89; *Philosophical and Theological Papers 1965*-1980, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 17, Robert C. Croken y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2004, pp. 344-346. Ver Germán Neira, *El bien humano como construcción sociocultural. Una categoría antropológico-teológica*, Bogotá: Facultad de Teología-Pontificia Universidad Javeriana, 2012, pp. 83-85

33 Ver Lonergan, "El bien humano como objeto: los diferenciales y la integración", en *Filosofía de la Educación*., pp. 87-118; ver también: Neira, "El bien humano en movimiento", en *El bien humano como construcción social*, pp. 96-120.

egoísmo grupal y los límites de comprensión del sentido común que impiden soluciones a mediano y largo plazo—, los cuales producen una acumulación de malas consecuencias que denominamos decadencia; el tercer dinamismo —que en muchos análisis no se tiene en cuenta— es la posibilidad de recuperación que es factible cuando la persona o el grupo caen en la cuenta de lo que se ha realizado mal, rectifican su camino con una nueva creatividad (comprensiones y decisiones adecuadas) y vuelven a acumular buenas consecuencias creando un nuevo progreso.

El método dialéctico es propiamente una dialéctica de la historia, con los tres dinamismos que se van alternando en formas no previsibles en los procesos de la historia humana personal y social. En relación con esta dialéctica es importante la noción de conciencia (o mentalidad) histórica. Bernard Lonergan, en una conferencia dada en Detroit en 1977 y titulada "Derecho natural y mentalidad histórica", indicaba algunos aspectos importantes de esta noción:

> La naturaleza está dada al hombre por el nacimiento. La historicidad es lo que el hombre hace del hombre [...] Como la naturaleza humana difiere de la historicidad humana, también la comprensión de la naturaleza humana es una cosa, y la comprensión de la historicidad humana es otra cosa. Para entender la constante, la naturaleza, uno puede estudiar cualquier individuo; pero para entender la variable, la historicidad, uno tiene que estudiar cada instancia en su singularidad. En esta forma llegamos a lo que Alan Richardson denominó "mentalidad histórica".[34]

Tratando de interpretar la noción de conciencia o mentalidad histórica de Lonergan, podemos explicitar los siguientes elementos: en la historia se da una sucesión de situaciones (situación 1, situación 2, situación 3...); la conciencia histórica consiste en la comprensión de cada una de las situaciones, integrada en la comprensión del conjunto de las situaciones. La persona o grupo que ha comprendido el conjunto de las situaciones relacionándolas entre sí puede llegar a una comprensión (conciencia histórica) del proceso histórico que está tratando de entender y hacer un discernimiento del pasado y del presente, orientándolo hacia el futuro.

---

[34] Bernard Lonergan, "Natural Right and Historical Mindedness", en *A Third Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*, S. J., Frederick E. Crowe, S. J. (ed.), Londres-Nueva York: Geoffrey Chapman-Paulist Press, 1985, p. 170. Traducción personal.

Hay otra noción que para el análisis de procesos históricos puede resultar importante, especialmente cuando, después de comprender y analizar los problemas, empieza a plantearse la posibilidad de una solución adecuada, inteligentemente comprendida y discernida a través de juicios de hecho y de valor. Lonergan llama a esta nueva comprensión un "punto de vista superior". Utiliza para comprender de qué se trata el caso de la intelección matemática de los números naturales (que sólo son positivos); en el momento en que aparecen los números con signo negativo (- 1, -2, -3...), las matemáticas no tienen la posibilidad de explicar esta nueva característica; en este caso, el álgebra es un "punto de vista superior" que puede explicar y utilizar adecuadamente los números negativos: se trata de un punto de vista superior al de las matemáticas y de una solución adecuada al problema que las matemáticas no podían resolver.[35]

En los procesos históricos podemos encontrarnos ante situaciones muy complejas en que tenemos que sopesar con cuidado la situación que se ha presentado en el pasado, la situación presente y la posible orientación hacia una solución en el futuro inmediato o a mediano plazo. Es posible que con los datos y análisis que tenemos en este momento, no surja una comprensión adecuada de caminos de solución; sin embargo, es posible también que a alguien —persona o grupo— se lo ocurra una solución que se salga de los parámetros ya establecidos y surja un punto de vista superior que contribuya a la solución del problema que se está analizando. En este sentido, aunque las problemáticas planteadas en el ámbito de lo histórico (personal, social y cultural) parezcan sin salida, nunca se puede descartar que surja un punto de vista superior, desde visiones diferentes (y tal vez nuevas e inéditas) que lleven a la solución de situaciones y problemas muy complejos.

[35] Ver Lonergan, *Insight*, pp. 51-53.

Bibliografía

Barrera, Jaime, *Antropología Filosófica*, Bogotá: Editorial Javeriana, 2013 (en proceso de edición).

Bernal Restrepo, Sergio, "Desarrollo y paz desde la óptica de la Iglesia", *Revista Javeriana* 746 (2008), pp. 38-45

Castillo, Olga Lucía, "Modelos y propuestas de desarrollo" (conferencia), Bogotá: Facultad de Teología, Universidad Javeriana, abril 29, 2008.

Castro, Luis Augusto y Mora, Sara Consuelo, *A la conquista de la comunión. Aportes de la Iglesia Católica en Colombia para la construcción de la Reconciliación y la paz,* Bogotá: Oscar A. Coca Gómez-Catholic Relief Services, 2004.

Chernick, Marc, *Acuerdo: posible solución negociada al conflicto armado colombiano,* Bogotá: Aurora, 2008.

Cosmópolis, *Colombia. Conflicto armado y desarrollo humano*, Germán Neira, S. J., y Francisco Sierra (eds.), Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

Doran, Robert, *Teología y dialécticas de la historia,* José Eduardo Pérez Valera, S. J. (trad.), México: Ius-Universidad Iberoamericana, 1993.

Eslava Rincón, Julia y Puente Burgos, Arturo, *Experiencias de Desarrollo Económico Local en Colombia y Latinoamérica,* Bogotá: PUJ-Fundación Social, 2007.

El Nuevo Siglo. Ley de víctimas: desafío histórico para saldar deuda histórica. Bogotá: 20 de mayo, 2011, 14 A - 16 A.

Gómez Buendía, Hernando *et al.*, *El conflicto, callejón con salida: Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia – 2003*, Bogotá: PNUD, 2003.

Henao, Héctor, "El desarrollo es el nuevo nombre de la paz", *Revista Javeriana* 746 (2008), pp. 6-18.

Lonergan, Bernard, *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, S. J., William F. J. Ryan, S. J., y Bernard Tyrrel, S. J., Londres: Darton, Longman & Todd, 1974.

_____, "El bien humano", Humanitas 15 (1971), p. 126.

_____, *Filosofía de la educación*, México: Universidad Iberoamericana, 1998.

_____, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, México-Salamanca: Universidad Iberoamericana-Sígueme, 1999.

_____, *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988.

_____, "Natural Right and Historical Mindedness", en *A Third Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*, S. J., Frederick E. Crowe, S. J. (ed.), Londres-Nueva York: Geoffrey Chapman-Paulist Press, 1985.

_____, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980,* en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 17, Robert C. Croken y Robert M. Doran (eds.), Toronto: University of Toronto Press, 2004.

Max-Neef, Manfred, Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín, *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro,* Suecia: Cepaur-Fundación Dag Hammarskjöld, 1986.

Múnera, María Cecilia, *Resignificar el desarrollo.* Medellín: Escuela del Hábitat CEHAP-Universidad Nacional de Colombia, 2007.

Neira, Germán, *Teología y ciencias sociales. Contextos en curso, una hermenéutica*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

_____, *El bien humano como construcción sociocultural. Una categoría antropológico-teológica*, Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Neira, Germán y Hurtado, Fernando, "Aproximación a algunas raíces del deterioro de los Derechos Humanos en Colombia (1987-1988)", *Theologica Xaveriana* 39/2 (1989).

Pizarro, Eduardo y Valencia, León, *Ley de justicia y paz 2009*, Bogotá: Norma, 2009.

PNUD, *Desarrollo Humano: Informe 1990*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1990.

_____, *Desarrollo Humano: Informe 1991*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1991.

_____, *Desarrollo humano: Informe 1994*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Roux (de), Francisco, "La ley —de víctimas— va a necesitar una gran decisión del presidente", *Hoy en la Javeriana*, Bogotá 1268 (2011), pp. 4-6.

Roux (de), Rodolfo, *La tarea del teólogo sistemático. Fundaciones, doctrinas y sistemáticas. Comentario a los capítulos 11,12 y 13 de* Método en Teología *de Bernard Lonergan*, Bogotá: Facultad de Teología, Universidad Javeriana, 2007 (apuntes de clase).

Sánchez, Gonzalo y Peñaranda, Ricardo, *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Medellín-Bogotá: César A. Hurtado-La Carreta, IEPRI (Universidad Nacional), 2007.

Vélez, Jorge, *Comentarios a la Ley de Víctimas* (Ley 1448 de 2011), Bogotá: Grupo de Investigación Cosmópolis, 2012 (trabajo inédito).

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 313-337, 2013

El azar, la probabilidad emergente y la cosmópolis

Dr. James Gerard Duffy
Universidad Nova Spania

Resumen
Las investigaciones y formulaciones científicas clásicas, por ejemplo, aquellas identificadas con los nombres de Galileo y Newton, complementan y dependen de las investigaciones y formulaciones estadísticas. La ley de la caída libre es válida con tal de que las demás condiciones permanezcan idénticas (*ceterus paribus*), pero esta ley no explica cuándo, es decir con qué frecuencia, son las demás cosas igual. Mientras la cosmovisión "probabilidad emergente" combina las estructuras heurísticas y los procedimientos de las investigaciones empíricas clásicas y estadísticas, "Cosmópolis" se preocupa por hacer más probable el surgimiento y supervivencia de una colaboración cíclica que incluya esta cosmovisión. Su objetivo es promover esquemas de recurrencia ecológicas, educativas, económicas, socio-políticas y culturales humanas y revertir esquemas decadentes.
Palabras clave: investigaciones clásicas y estadísticas, la probabilidad emergente, la Cosmópolis, la colaboración

Abstract
*Classical scientific inquiry and formulations, for example those identified with the names of Galileo and Newton, depend upon statistical inquiry and formulations. The law of free fall is valid as long as other things are equal (*ceterus paribus*), but this law does not explain when, i.e., with what frequency, other things are equal. The cosmovision "emergent probability" combines the heuristic structures and procedures of both classical and statistical empirical inquiry. "Cosmopolis" strives to make more probable the emergence and survival of cyclic collaboration that includes this cosmovision. Its aim is to promote humane ecological, educational, economic, socio-political and cultural schemes of recurrence and reverse decadent schemes. For reasons of both efficiency and beauty, its activities are differentiated into distinct roles and tasks.*

Key words: *classical and statistical inquiry, emergent probability, Cosmopolis, collaboration*

Introducción

En el capítulo VII de *Insight*, después de describir aberraciones individuales, grupales y generales que junto con la aberración dramática presentan el efecto acumulativo de rechazar los actos de intelección (*insight*s), y después de describir las implicaciones y alternativas del ciclo largo de decadencia, Lonergan intenta caracterizar la *X* cosmópolis al indicar algunos de sus aspectos. El objetivo del ensayo es dar a entender que existe una relación entre el azar, la cosmovisión de la probabilidad emergente y la tarea de ser "ejecutores de la probabilidad emergente" y de transformar la Babel de nuestro tiempo, que ha sido resultado, de una manera histórica y acumulativa, de rechazar preguntas y actos de intelección.[1] Así mismo, esperamos relacionar la probabilidad como una fracción p/n de una frecuencia ideal con la implementación "eminentemente práctica" de ideas oportunas y fructuosas en estructuras de la tecnología, economía, política y educación.[2] El ensayo procede desde lo más sencillo de entender —las estructuras heurísticas clásicas y estadísticas— hasta la complejidad de las preguntas "¿qué tan largo es el ciclo largo de decadencia?", "¿cómo podemos romper con Babel?" y "¿qué es cosmópolis?". Al final relacionaremos las características de cosmópolis en *Insight* con los cambios en las probabilidades de percibir y realizar posibilidades hasta ahora desapercibidas o no realizadas en la colaboración funcional.

---

1 "Igual que podemos desear el acto de intelección, podemos también rechazarlo. Además del amor a la luz, puede haber un amor a las tinieblas" (Bernard Lonergan, *Insight*: *Estudio sobre la comprensión humana*, Francisco Quijano (trad.), Salamanca-México: Sígueme-Universidad Iberoamericana, 1999, p. 243; también véase pp. 287-302. En adelante, *Insight*.

2 "La índole práctica del sentido común genera y mantiene estructuras ingentes de tecnología, economía, política y cultura, las cuales no sólo apartan al ser humano de la naturaleza, sino también añaden una serie de niveles o dimensiones nuevos en la red de relaciones humanas" (*Insight*,p. 263).

I. El azar

A. ¿Hay una razón?

Consideramos esta serie de letras:

A E F H I
B C D G J ...

La serie de letras termina en tres puntos que significan que la serie continua. ¿Significan los puntos algo más? ¿Existe un patrón en los "altos" y "bajos" de las letras, es decir, la serie no es al azar, sino sistemática?

De hecho, existe más que un patrón para explicar la secuencia de letras que está arriba y debajo de la línea, algunos de ellos al alcance de un niño o una niña.[3] En cualquier caso, si existe un patrón, una fórmula, una ley —o varias— para la secuencia, ésta no es al azar: hay una razón.

Consideramos tres series de letras:

A, B, C, D, E, F, G, H, I, J . . .
D, E, C, G, E, F, E, H, B, E. . .
Z, B, R, H, Q, C, F, M, E, W . . .

La primera serie se ve ordenada, es decir, aparentemente sigue un tipo de "fórmula". Para entender la fórmula, tendríamos que estudiar el devenir histórico del alfabeto latino. La terminación de tres puntos significa "y todas las demás letras." La primera y tercera serie llevan solamente una "E," mientras la segunda lleva cuatro. ¿Esto es algo significativo? Y si es, ¿en qué sentido de "significativo"? La segunda y tercera serie también terminan con tres puntos. Es decir, las series siguen, pero a diferencia de la primera serie, es posible que la segunda y tercera no terminen. ¿Significan los tres puntos algo más que la continuidad de las series? ¿Hay una razón o una "fórmula" para generar todas las letras en la segunda serie? En otras palabras, ¿existe en la segunda serie un patrón? Si existe, ¿es el patrón en ella de la misma clase del que existe en la primera serie?

---

[3] Un niño o una niña de cinco años podría llegar a varias soluciones. Por ejemplo, las letras debajo de la línea tiene una "panza," mientras las arriba de la línea no la tienen. Igual hay soluciones musicales y, desde luego, matemáticas también.

Si existe un patrón en la tercera serie, ¿es diferente que el patrón de la segunda? Se puede decir que mientras la segunda serie es "menos sistemática" que la primera, aquélla es "más sistemática" que la tercera. ¿En qué sentido es "sistemática"?[4]

Ahora consideramos tres series de números:

(i) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 . . .
(ii) 4, 5, 3, 7, 5, 6, 5, 8, 2, 5. . .
(iii) 26, 2, 18, 8, 17, 3, 6, 13, 5, 23 . . .

En las tres series encontramos números enteros positivos que siguen patrones similares y corresponden a las letras en las otras tres series.[5] La primera serie representa la expansión indefinida de los números enteros positivos.[6] Podemos imaginar que la segunda serie representa las edades de niños y niñas en una fiesta de cumpleaños en la cual el festejado está cumpliendo cinco años. La lista de invitados son amigos de él, junto con hermanos y hermanas mayores y menores de estos amigos. En la segunda secuencia los números no forman una secuencia "sistemática", sin embargo, existe un tipo de inteligibilidad, pues los números oscilan de una manera alrededor de cinco, la edad del festejado. ¿Se podría encontrar un tipo de inteligibilidad o un patrón en la tercera serie?[7] Si ella también representara una fiesta de cumpleaños, ¿cuántos años tendría el festejado?

---

4 Es común intentar fijar el sentido de las palabras con un diccionario, por ejemplo el diccionario de la *Real Academia Española.* Otra manera, no tan sencilla, es estudiar las series y secuencias de definiciones en la historia, pues las definiciones no son únicas. "[A]l contrario, para cada término hay una secuencia histórica de definiciones diferentes; hay una explicación erudita para cada cambio de definición; y no hay ningún apoyo para la visión optimista que intentara excluir desarrollos ulteriores en esta serie mudable" (Bernard Lonergan, "Dimensions of Meaning [Las dimensiones de la significación]", en *Collection*, Toronto: University of Toronto Press, 1988, p. 243.Traducido por Armando Bravo S.J.

5 Es posible que exista una correspondencia uno-a-uno entre las tres series de letras y las tres series de números. No obstante, el hecho de que haya una correspondencia de las tres series hasta la décima figura no garantiza una correspondencia en la undécima figura. Además, el alfabeto latino termina con "Z", mientras que los tres puntos en la primera serie de números puede significar que ella no termina.

6 Ver *Insight*, pp. 49-50.

7 Se puede utilizar la función recursiva primitiva (Gödel) para generar una fórmula. La β-función dice que para cualquier secuencia de números $k_0, k_1, k_2 ... k_n$, existe números b, c, de tal suerte que β (b, c, i) = $k_i$para$0 \leq i \leq n$. A diferencia de funciones generadoras, tal fórmula es *a posteriori.* Véase Elliot Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic*, Holland, 1964, p. 131.

B. El azar real

Consideramos una serie de diez lanzamientos de una moneda. Si consideramos una serie de diez lanzamientos de una moneda como un grupo, ¿es el agregado de eventos, en cuanto es una secuencia de eventos, algo determinado o "una coincidencia"? Es cierto que la serie tiene cierta unidad por yuxtaposición temporal. Al agregar los eventos, ¿existe además una relación inteligible parecida a la inteligibilidad de la segunda serie de números? ¿Es posible que haya una carencia de inteligibilidad en una serie de eventos si cada evento es determinado?

El resultado de cualquier lanzamiento es "águila" o "sol". ¿Cuáles son los determinantes del resultado? Entre otros son (i) la posición inicial de la moneda, (ii) los momentos lineales y angulares, (iii) el detenido del movimiento. Aunque son muchas las combinaciones posibles de los determinantes, los resultados se dividen en dos partes: águila o sol. ¿Es indeterminado un lanzamiento? En otras palabras, ¿ha de ser excluida la inteligibilidad de un lanzamiento? Aparentemente no, "pues no hay razón para suponer que el lanzamiento de una moneda implica una suspensión de la mecánica o de alguna ciencia semejante".[8]

Si lanzo una moneda diez veces, y cada vez sale águila, empezarías a preguntar. Si lo hago cinco veces consecutivas, es decir, sale águila cincuenta veces consecutivamente, me dirías: "Oye, James, ¿cómo lo haces?". La expectativa antecedente es que el número de águilas en cada serie de diez lanzamientos debe oscilar.

Ahora consideremos lo que observas al entrar a una reunión o cóctel en la casa de una amiga. Resulta que la mayoría de la gente está reunida en la cocina. Espontáneamente te preguntas "¿Por qué? ¿Están allí la botana y el vino? ¿Está alguien contando un chiste?". La indagación muestra una

---

[8] *Insight*, p. 99. Del mismo modo, cuando estoy enfermo, la enfermedad no significa indeterminismo o la suspensión de lo que aprenden en la facultad de medicina. Si realmente fuera así, no iría con el médico para un diagnóstico y un tratamiento. No voy al médico porque creo que haya una suspensión local o global de los procesos biológicos, sino porque creo que el médico es capaz de hacer un diagnóstico atinado de mi enfermedad. Para mí las razones tanto para el diagnóstico como para la cura pueden ser desconocidas, mientras para el médico "el misterioso estado de salud de tal o cual resulta ser una tabla de probabilidades relacionada con unas tablas de clases de eventos." *Ibid*, 102.

anticipación espontánea de que la configuración de gente deber ser aleatoria y, si no es así, debe existir una razón. Si la gente está reunida en la cocina, ha de haber alguna razón para explicar el agregado de personas.

Por otro lado, si al entrar a un cóctel, se encuentran las personas agregadas en grupitos aquí y allá, la distribución no causa ninguna sorpresa. No buscamos una explicación para la distribución irregular, es algo esperado. Existe un agregado de miembros con yuxtaposición espacial. Si preguntamos "¿por qué esta agregación?", no hay una determinada relación por añadir la medición a la observación. Podríamos preguntar a cada una de las "x" personas reunidas en un lugar si hubiera razón para sentarse o pararse allí. Algunos contestarán por una razón ("allí estaba mí novio) u otra ("tenía mucha sed"), algunos contestarán "nada más."Es decir, aunque se podría intentar descubrir el por qué al preguntar a los individuos reunidos en un lugar "¿por qué escogió ese lugar?", la distribución como agregado carece de inteligibilidad: no hay razón. El conjunto de las respuestas al conjunto de preguntas "¿por qué?" no sería muy útil la próxima vez que haya una reunión. No tendrá mucho caso llevar las respuestas a la próxima reunión para intentar buscar una explicación de la distribución de las personas en aquella reunión. El agregado es coincidente, al azar. Normalmente buscamos una explicación cuando la distribución no se ve irregular. Sería lo mismo con diez, cincuenta o cien lanzamientos de una moneda. Una secuencia de diez águilas es posible, pero si no sale ningún sol, tarde o temprano va a preguntar "¿por qué?"

El estudio de la oscilación del número de águila o sol (yuxtaposición temporal) o de la distribución de gente en un coctel (yuxtaposición espacial) busca un tipo de inteligibilidad que no existía ni para Aristóteles[9] ni para Kant:[10]

---

[9] Para Aristóteles, no existía un estudio de lo asistemático, por lo tanto, el azar quedaba fuera de lo científico. Si por coincidencia una roca se cae y mata a un hombre, no hay razón para anticipar una correlación entre el acontecimiento trágico y un segundo acontecimiento parecido unos tres meses después. No existe una ciencia de "hombres matados por rocas caídas."

[10] En la cosmovisión de Galileo, las leyes clásicas (por ejemplo, la ley de la caída libre) poseen universalidad y necesidad, las cuales están vinculadas inmediatamente a partículas imaginables. Ni Galileo ni seguidores de él podían admitir el carácter abstracto de las leyes, entonces, no había razón para buscar determinaciones secundarias relacionadas asistemáticamente (ver la nota 18). Para Kant, "los cuerpos reales y objetivos del pensamiento de Galileo no vienen a constituir más que un mundo fenoménico" (*Insight*, p. 175). Lonergan distingue entre cuerpos visibles

la probabilidad. La probabilidad es una fracción p/n de una frecuencia ideal, por ejemplo, 5/10. La fracción p_i/n_i representa un número de águilas en una serie de diez lanzamientos —de 0 a 10—, de tal suerte que la diferencia $p/n - p_i/n_i$ "siempre se debe al azar".[11]

En cualquier investigación estadística, para llegar a una fracción p/n de una frecuencia ideal, hay que enfrentar dos problemas: (i) clasificar los eventos satisfactoriamente; (ii) seleccionar muestras representativas. En el lanzamiento de una moneda, clasificar los eventos es sencillo, mientras que en estudios estadísticos de poblaciones de gente, clasificar no siempre resulta tan fácil.[12] La buena clasificación depende de la buena definición y de "un salto de la inteligencia constructiva"[13] para llegar a un conocimiento de un estado que deriva de las frecuencias particulares. Una investigación adicional podría revelar una clasificación insatisfactoria o un fracaso al lograr una muestra representativa. De allí sale un error común: intentar aplicar métodos estadísticos a muestras demasiado pequeñas. Otro error común es hablar de la probabilidad de un solo evento en lugar de una frecuencia ideal (p/q) de una secuencia de eventos de la cual las frecuencias actuales relativas no pueden divergir sistemáticamente.

"ya afuera allí ahora real" y las cosas invisibles: "Al igual que el electrón, también el árbol, en cuanto es considerado como una cosa en sí, cae dentro de un patrón de relaciones inteligibles y no de pábulo a la imaginación. La diferencia entre el árbol y el electrón es sencillamente que el árbol, además de ser explicado, puede ser también observado y descrito, en tanto que el electrón, si bien puedes ser explicado, no puede ser observado directamente y no puede ser descrito de manera adecuada sino en términos de observables que involucran también otras cosas"(*Insight*., pp.310-311).

11 *Insight*, p. 96.

12 Véase la distribución de países en el "mapa cultural del mundo" en Alejandro Moreno, *Nuestros Valores: Los mexicanos en México y en Estados Unidos al inicio del siglo XXI*, México: Departamento de Estudios Económicos y Sociopolíticos de Banamex, 2005, p. 39. El mapa lleva dos ejes con valores opuestos. La x-eje: valores de "sobrevivencia" y "autoexpresión"; la y-eje: valores "tradicionales" y "seculares/racionales." Un Sócrates podrá mostrar que los ejes son descriptivos y cuestión de perspectiva, igual que las frases "a la derecha" y "a la izquierda". También véase las notas 33 y 72 de este escrito.

13 Lonergan repite la frase seis veces en *Insight*, pp. 103-106.

II. La probabilidad emergente

> Para estar seguros, está claro que los esquemas subsumen secuencias de comportamiento de extensamente diferentes magnitudes y complejidades; y comparar la breve y simple secuencia succionante del neonato con la complejidad para resolver problemas de un brillante adulto.[14]
>
> John H. Flavell, *The Development Psychology of Jean Piaget.*

La frecuencia ideal de una clase de eventos, de la cuales las frecuencias actuales oscilan de manera nosistemática o al azar, es el significado de la probabilidad. Además de buscar tal inteligibilidad en muestras representativas, tal como la distribución de las edades de niños en una fiesta de cumpleaños (yuxtaposición espacial) o la distribución de la ocurrencia de "águilas" y "soles" en una serie de "x" lanzamientos (yuxtaposición temporal), se puede buscar la probabilidad del surgimiento y la sobrevivencia de un "esquema de recurrencia".

Un esquema de recurrencia es una serie de eventos relacionados "de tal manera que el cumplimiento de las condiciones de cada uno sea la ocurrencia de los demás".[15] Ejemplos de esquemas de recurrencia son el sistema planetario, la circulación del agua sobre la tierra, el ciclo de Krebs, los esquemas dietéticos de los animales carnívoros, los esquemas educativos en un pueblo y los ritmos micro-, meso- y macro-económicos. En los esquemas se encuentran tanto las leyes clásicas de la física (Galileo, Newton, Maxwell) como las leyes estadísticas. Las leyes clásicas son respuestas a preguntas del tipo" ¿cuál será alguna función indeterminada f (x, y, z...) que sea la función que buscamos para entender los datos?"[16] o del tipo "¿cuáles la naturaleza del agua o del fuego?".[17] Ellas dan

---

[14] Citado en Philip McShane, *Randomness, Statistics and Emergence*, Londres: Macmillan Press, 1970, p. 228. Traducciónlibredel original: "To be sure, it is clear that schemes subsume behavior sequences of widely different magnitudes and complexity: compare the brief and simple sucking sequence of the neonate with the complex problem-solving strategies of a bright adult" (pp. 52-53).

[15] *Insight*, p. 161.

[16] Véase "Las ecuaciones diferenciales", en *Insight*, pp. 75-76.

[17] "La fundamental estructura heurística abierta que puede representarse por la pregunta: '¿Qué es el fuego?' proporciona la constante a través de la cuál ustedes comparan las explicaciones sucesivas del fuego que se ofrecen en la historia del pensamiento. En general, las explicaciones sucesivas, los esfuerzos hacia ellas, la obtención de ellas y el ir más allá de ellas, implica una variación progresiva en el contenido de los

correlaciones primarias, por ejemplo, las correlaciones entre la posición y el momento de masas en un campo gravitacional. Para pasar de relaciones primarias a determinaciones secundarias, hay que observar y medir. En la física la diferenciación es un procedimiento abstractivo que proporcionan ecuaciones diferenciales que se complementan con otro procedimiento, la integración, que proporciona determinaciones secundarias —velocidades o alturas particulares— .[18] El azar real existe porque las determinaciones secundarias no pueden ser sistematizadas. Por otro lado, la estructura heurística estadística y el método estadístico existen porque las determinaciones secundarias pueden ser manejadas por la integración.

En ningún evento natural se suspenden las leyes clásicas de la física. Sin embargo, estas leyes son abstractas en el sentido de que la ley de la caída libre de los cuerpos que descubrió Galileo no dice nada sobre el agregado coincidente de caídas unidas por una sucesión temporal como una clase de eventos. Las caídas de cuerpos observan la ley de la caída libre *ceterus paribus* ("son las demás cosas igual"), pero la ley de la caída no explica cuándo, es decir, con qué frecuencia son las demás cosas igual.[19] Si podemos preguntarnos "¿cómo caerían los cuerpos en un vacío?", igual nos podemos preguntar "¿hay cuerpos que caigan alguna vez en un vacío?".[20] Luego podemos notar que las preguntas "¿cómo?" y "¿hay?" pertenecen a dos tipos de preguntas distintos: "O bien la inteligencia anticipa el descubrimiento de relaciones funcionales en las cuales las relaciones entre mediciones convergirán, o bien anticipa el descubrimiento de probabilidades con respecto a las cuales las frecuencias actuales relativas pueden divergir pero sólo al azar".[21]

---

conceptos. Pero aunque los conceptos varíen históricamente, esa estructura permanece la misma.'¿Qué es el fuego?' significó exactamente la misma cosa para Aristóteles y para los predecesores de Lavoisier como lo hace para nosotros, aunque las tres respuestas sean totalmente diferentes" (Bernard Lonergan, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, enToronto: University of Toronto Press, 2001, pp. 113-114.Traducido por Armando Bravo S.J.

18 Véase Robert Bruce Lindsay y Henry Margeneau, *Foundations of Physics*, Nueva York, 1964, pp. 29-55 .También véase *Insight*, pp. 573-580.

19 "Si las demás condiciones continuarán o no siendo idénticas, es una pregunta que admite una respuesta únicamente en términos de leyes estadísticas" (*Insight*, p. 165).

20 "La ley de la naturaleza es, por tanto, una cosa. El evento que la ilustra es otra. Y tales eventos están sujetos a leyes de un tipo diferente, que llamamos estadístico" (*Insight*, p. 122).

21 *Insight*, p. 107. En lugar de una división cuádruple —la división familiar de la mecánica clásica (Newton), la estadística clásica (Boltzmann), la mecánica cuántica (Schrödinger,

La combinación de las estructuras heurísticas estadísticas con las clásicas no da otra ley clásica ni otra ley estadística, ni una hipótesis, ni un axioma, ni una definición, ni una nueva teoría, sino una explicación heurística y abierta.[22]

Además de esquemas singulares, existen series de esquemas dentro de esquemas más complejos, esquemas que condicionan y hacen posible el surgimiento o la sobrevivencia de otros esquemas. Los esquemas más allá de los eventos físicos regulares, que tienden a recurrir dentro de ciertos esquemas bastante fijos, presuponen y se relacionan con otros esquemas.[23] Por ejemplo, el esquema bastante complejo del escape de un conejo de un lobo no es una suspensión de los procesos en el sistema nervioso y el sistema digestivo, sino una integración de ellos.[24] Además, normalmente los esquemas están relacionados con otros esquemas de una manera flexible. Regularmente el conejo come, se reproduce y se esconde, pero su comida, pareja y lugar para esconderse no son predeterminados, sino son variables en esquemas de recurrencia flexibles y condicionados.[25] Regularmente, eventos orgánicos y psicológicos recurren "no dentro de esquemas únicos, sino en círculos flexibles de series de esquemas".[26] Con el tiempo, los círculos flexibles se expanden y cambian.

Heisenberg) y la estadística cuántica (Bose-Einstein, Fermi-Dirac)—, Lonergan afirma una división doble entre una u otra anticipación de uno u otro descubrimiento (*Insight*, pp. 106-107.

22 "Las explicaciones de Aristóteles, de Galileo, de Newton y de Einstein acerca de la caída libre de los cuerpos pesados están abiertas a revisión, pues ellas son contenidos determinados. Por otra parte, una explicación meramente heurística no está abierta a revisión" (*Insight*,p. 469). "El postulado secuencial [...] es una aproximación, una suposición heurística, que puede desarrollarse de muchísimas maneras diferentes y que no puede ser comprobada empíricamente sino mediante tales determinaciones y aplicaciones específicas" (*Insight*, pp. 322-323).

23 "Como en los campos de la física, la química y la biología, también en el campo de los acontecimientos y relaciones humanos hay leyes clásicas y leyes estadísticas, las cuales se combinan concretamente en conjuntos acumulativos de esquemas de recurrencia" (*Insight*, p. 266).

24 Heurísticas adecuadas pueden ayudarnos a evitar tanto el error de reduccionismo y mecanismocomo el error de vitalismo. Véase Philip McShane, "Epilogue: Being and Loneliness", *Wealth of Self and Wealth of Nations*, Nueva York: Exposition, 1975, pp. 101-111.

25 Darwin tomaba en cuenta esquemas complejos y entendía nociones de la probabilidad. La diferencia es que para Darwin las probabilidades de surgimiento y sobrevivencia se refieren a componentes en un esquema, mientras que para Lonergan ellas se refieren a los esquemas de recurrencia. *Insight*,p. 179.

26 *Insight*, p. 542.

En el esquema de recurrencia de la moción de la Tierra alrededor del Sol, no hay mucha variación de los elementos en juego. Por otro lado, la reproducción biológica como una etapa en un conjunto de esquemas muestra bastante variación aunque no se suspenden las leyes de la biología o de la química. Lo complejo es relacionar varias leyes: "Un mero agregado de leyes no basta. Pues si vamos a operar en lo concreto, debemos ser capaces de emplear varias leyes a la vez. Para emplear varias leyes a la vez, debemos conocer las relaciones de cada ley con todas las demás".[27] La reproducción es una realización concreta de combinaciones de leyes clásicas bajo ciertas condiciones.

Los esquemas en las "ciencias sociales" son bastante complejos, seguramente más complejos que en la bioquímica de la agresividad de un león. Por ejemplo, los esquemas educativos en un pueblo pueden integrar esquemas dietéticos, esquemas de editoriales que visiten a la escuela, esquemas de capacitación de los maestros, esquemas de acreditación de programas, esquemas de virtudes y vicios[28] —la bioquímica de la humildad y la soberbia— más esquemas de tomas o manifestaciones, entre otros. Las series de esquemas educativos integran las determinaciones secundarias de la física, la química y la biología del aprendizaje sin caer en un conductismo positivista. Se puede pensar en el conjunto de esquemas de recurrencia que constituyen los esquemas educativos como un ecosistema que integra varios otros esquemas.

En general, la noción de los esquemas de recurrencia es una heurística flexible para pensar en la ecología y ecosistemas: "La idea de un ecosistema y la realización en que la humanidad es parte de complejos ciclos 'biogeoquímicos' con un poder creciente para modificar los ciclos, son conceptos básicos dirigidos a la ecología moderna y también son puntos de vista de extrema importancia generalmente en asuntos humanos".[29]

En la obra de Piaget se ve un interés en esquemas de asimilación en el desarrollo de los niños, desde las secuencias de succión hasta las secuencias más complejas de resolver problemas lógicos de la adolescencia. Piaget no pensaba precisamente en la probabilidad del surgimiento y de la

---

27 *Insight*, p. 115.

28 Véase la nota 70 de este ensayo.

29 Eugene P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Filadelfia, 1959, p. 26. Citado en McShane, *op. cit*., p. 220 (traducción del autor).

supervivencia de esquemas en términos de frecuencias ideales. Sin embargo, se nota en los esquemas de asimilación y la acomodación un reconocimiento de una noción de esquemas de recurrencia que integran otros esquemas. "Una secuencia de acción, si es para constituir un esquema, debe tener una cierta cohesión y debe mantener su identidad como unidad cuasi-estable y repetible".[30] La frase "una unidad cuasi-estable y repetible" intima una serie condicionada de esquemas de recurrencia como un conjunto de eventos con una probabilidad alta de sobrevivencia.

¿Tienen los esquemas de recurrencia probabilidades para su surgimiento y para su supervivencia? Consideramos un taller en el auditorio "Fernando Bustos", en la hora de la conferencia inaugural. Además consideramos un conjunto de eventos A, B y C y los tres conjuntos tienen probabilidades a, b, c. Digamos que "A" significa que alguien está sentado en la primera fila del auditorio; "B" él o ella se haya puesto calcetines amarillos; y "C" significa que esa persona tome apuntes en la conferencia inaugural.

Evidentemente, los tres eventos no pertenecen a un esquema de recurrencia. Por lo tanto, si la probabilidad —frecuencia ideal (p/q) de una secuencia de eventos de la cual la frecuencia actual relativa no diverge sistemáticamente— de A es 1/5, la probabilidad de B es 1/20 y la probabilidad de C es 1/50, entonces, la probabilidad (frecuencia ideal) de que una persona con calcetines amarillos se siente en la primera fila y tome apuntes enla conferencia inaugural es el producto de las tres fracciones: 1/5*1/10*1/20 = 1/5000.

Ahora, supongamos un conjunto de los mismos eventos A, B y C de tal suerte que a ellos corresponde un esquema de recurrencia parecido al conjunto de reacciones químicas en el ciclo metabólico Krebs y que el esquema todavía no está funcionando. Las probabilidades de los eventos singulares —(i) sentado en la primera fila; (ii) lleva calcetines amarillos; (iii) toma apuntes— son las mismas. Pero la posibilidad concreta de que comience a funcionar el esquema no es un producto, pues el esquema ocurrirá si es que o bien A o bien B o bien C ocurre. Si la situación de los tres eventos correspondieran a un esquema de recurrencia condicionada, si y cuando las condiciones previas para que funcione el esquemas quedan

---

[30] John H. Flavell, pp. 52-53. Citado en McShane, *op. cit.*, p. 228 (traducción del autor). "An action sequence, if it is to constitute a schema, must have a certain cohesiveness and must maintain its identity as a quasi-stable, repeatable unit" (*id.*).

satisfechas,[31] la posibilidad concreta de que ese esquema comenzara a funcionar cambiaría de un producto (p*q*r) a una suma (p+q+r). En el caso de la conferencia inaugural, si están satisfechas las condiciones previas, la probabilidad concreta de que ese esquema comenzara a funcionar sería 1/5 + 1/20 + 1/50 = 27/100.

III. La cosmópolis

> Sin fantasía, todo el conocimiento filosófico permanece en el poder del presente o del pasado y coartado por el futuro, lo cual representa el único nexo entre la filosofía y la historia real de la humanidad.
>
> Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Thinking*.[32]

A. Características de la cosmópolis en *Insight*

¿Qué es la cosmópolis? Un Sócrates podría mostrarnos que existe una brecha enorme entre el uso inteligente de la palabra "cosmópolis" y una comprensión de lo que la palabra denota,[33] entre una definición nominal y una definición explicativa.[34] En *Insight*, Lonergan, como cualquier científico que anticipa el descubrimiento de relaciones funcionales,[35] le da

---

31 Por ejemplo la realización del ciclo Krebs requiere condiciones bioquímicas adecuadas. Véase Ariel G. Loewy y Philip Siekevitz, *Cell Structures and Function*, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1963, pp. 113-123.

32 Herbert Marcuse, *Negation: Essays in Critical Thinking*, J. L. Shapiro (trad.), Boston: Beacon Press, 1968, p. 155. Traducciónlibredelautor de la cita original, que dice: "Without fantasy, all philosophic knowledge remains in the grip of the present or the past and severed from the future, which is the only link between philosophy and the real history of mankind".

33 "Las víctimas del cuestionamiento tenaz de Sócrates no podían encontrar una formulación adecuada de lo que sentían haber comprendido; pero entre una comprensión del uso del lenguaje y una comprensión de lo que los nombres denotan, hay una brecha enorme y ordinariamente oscura, en la cual la anticipación heurística del acto de intelección puede pasar aceptablemente por la ocurrencia del acto de intelección, y el acto parcial de intelección por una comprensión cabal" (*Insight*, p. 630).

34 Una definición nominal no supone más que una intelección sobre el uso correcto del lenguaje. Una definición explicativa, en cambio, supone un acto de intelección ulterior sobre los objetos a los cuales refiere el lenguaje. *Insight*, p. 46. También Bernard Lonergan, *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988, p. 151-153.

35 Véase las notas 16, y 37.

un nombre al desconocido: "Como cualquier otro objeto de la inteligencia humana, es en primera instancia una *X*, aquello que ha de ser conocido cuando comprendemos". El desconocido *X* será la solución de un problema bastante complejo: (i) transformar la aberración general que resulta de la especialización fragmentada[36] y una preocupación por el corto plazo; (ii) implementar ideas oportunas —algunas de ellas nuevas, otras las que han sido rechazadas—; (iii) cambiar tablas de probabilidades en los avances de la tecnología, el desarrollo de la economía y la evolución de instituciones educativas. Es decir, la *X* cosmópolis será la implementación de una *Y*: "la probabilidad emergente".[37]

En el capítulo VII de *Insight*, unas cien páginas después de tratar la inteligibilidad abstracta del espacio y el tiempo, y doscientas páginas después de tratar las estructuras heurísticas estadísticas, Lonergan se contenta con indicar unos cuantos aspectos de la *X*.

Las características positivas de cosmópolis son:

> [...] está por encima de toda política [...] se interesa por hacer operativas las ideas oportunas y fructuosas que, al parecer, de otra suerte serían ineficaces [...] Es eminentemente práctico el ignorar lo que se considera realmente práctico [...] Es un distanciamiento de la practicidad para salvar la practicidad [...] es una aprehensión penetrante de los orígenes históricos, un descubrimiento de las responsabilidades históricas [...] una síntesis superior de la tesis liberal y de la antítesis marxista [que] han enseñado a la gente a pensar históricamente [...] convoca las vastas potencialidades y energías contenidas de nuestro tiempo a contribuir en su solución mediante el desarrollo de un arte y una literatura, un teatro y una radiofonía, un periodismo y una historia, una escuela y una universidad, [...] convoca a las vastas potencialidades y energías contenidas de nuestro tiempo a contribuir a su solución, mediante el desarrollo de un arte y una literatura, un teatro y una radiofonía, un

---

[36] ¿Existe una manera de comparar las divisiones y especializaciones dentro de las disciplinas aparentemente maduras con el canon de explicación completa (*Insight*, pp. 124-126) y la frase: "La comprensión teórica, pues, busca resolver ciertos problemas, erigir síntesis, abarcar el universo en una visión única" (*Insight*,p.493).

[37] *Insight*, p. 297. El estudio del algebra y la apropiación del "poder asimilativo" (Piaget) de remplazar palabras como "cosmópolis" y frases como "la probabilidad emergente" con símbolos "X" y "Y" es parte del "toque humano" que Lonergan promueve en *La Filosofía de la educación* México: Universidad Iberoamericana, 1998. Véase capítulos V "El nuevo aprendizaje: las matemáticas" (pp. 161-194) y VIII "Piaget y la idea de una educación general" (pp. 271-289).

> periodismo y una historia, una escuela y una universidad,una interioridad personal y una opinión pública, que ofrezcan a la gente con sentido común, mediante la apreciación y la crítica, la oportunidad y la ayuda que necesita y desea en orden a corregir la aberración general de su sentido común.[38]

Las características negativas de cosmópolis:

> [...] no es una fuerza policíaca [...] no se ocupa de lo residual e incidental [...] no es un grupo activista, ni un grupo que denuncia a otros grupos [...] No pierde su tiempo ni su energía condenando el egoísmo individual [...] Tampoco la conmueve el egoísmo de grupo [...] No se trata de un grupo que denuncia a otros grupos; no es un superestado que gobierna a los estados; no es un organización que incorpora adeptos, ni una academia que corrobora opiniones, ni una corte que administra un código legal [...] No es algo totalmente nuevo [...] no es simplista.No salta del desarrollo como un hecho a una creencia en el progreso automático, ni del abuso como un hecho a una expectación de una utopía apocalíptica lograda mediante una decadencia acelerada[...] Por último [...] la característica principal [...] No es algo fácil. No es una irradiación de delicia y luz, si por delicia se entiende lo deleitoso para mí, y si luz significa ilustración para mí[...] no es Babel.[39]

El conjunto de las características positivas y negativas merece una pausa Beethoven. ¿Es el desconocido *X* una utopía? ¿Tiene cosmópolis la inteligibilidad del espacio y del tiempo?[40] ¿Es el surgimiento de cosmópolis

---

38 *Insight*, pp. 298-301.

39 *Insight*, pp. 297-301.

40 ¿Se equivocó Lonergan en el orden de los primeros siete capítulos en *Insight*? "The question of chapter five of *Insight* invites one to move beyond Newton's oversight regarding Space, Kant's mistake regarding an *a priori* form of sensibility, and Hoenen's view that only Euclidean three-dimensional extension is known as possible" (Philip McShane, "Features of Generalized Empirical Method and the Actual Context of Economics", en *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J.*, Matthew L. Lamb (ed.), Milwaukee: Marquette University Press, 1981, p. 547. Cuando el discurso de "cosmópolis" y la "probabilidad emergente" es postsistemático en un modo de pensar del sentido común (véase *Método en Teología*, pp. 295-296), el discurso fácilmente puede resultar en chisme, y "el ciego [y] acabará por guiar a otro ciego y ambos irán a dar a una fosa" (*Insight*, p. 300). Entender el objeto del desplazamiento (*Insight*, p. 37) y ser capaz de diferenciar "entre repetir como perico y recitar inteligentemente" (*Insight*, p. 41) es más fácil que entender "las

luminoso? Es decir, ¿es el surgimiento no sólo una función de una aprehensión penetrante, sino también una función de una aprehensión penetrante "de los orígenes históricos, un descubrimiento de las responsabilidades históricas" del aprehender penetrante? ¿Cómo se puede hablar de su "universalidad" sin caer en una metanarrativa con ambiciones totalitarias?[41] Aún más, ¿implica el surgimiento de la cosmópolis un descubrimiento de la responsabilidad de preocuparse por el futuro, una futurología?

Tanto el sistema planetario como los esquemas de recurrencia bioquímicos y psicosociales ehistóricos emergen según tablas de probabilidades. La diferencia es que nosotros seres humanos, con tal de que hayamos estudiado y comprendido algo parecido a la probabilidad emergente, no tenemos que esperar tres o cuatro billones de años: "Por ser inteligible, todo ello puede ser comprendido al igual que los desarrollos de la probabilidad emergente en los campos de la física, la química y la biología. Pero, puesto que todo ello es también cada vez más inteligente, puesto que es cada vez más el fruto del acto de intelección y de la decisión, la analogía con un proceso meramente natural se vuelve cada vez menos pertinente".[42]

La "cada vez" mayor impertinencia de la analogía gira alrededor de una apropiación paciente y humilde de la importancia de la abstracción enriquecedora para resolver problemas concretos y para "ver" el mercado

---

inferencias concretas a partir de las leyes clásicas (*Insight*, pp. 83-89). La ética de leer nos pide intentar humildemente "problemas aparentemente triviales" (*Insight*, p. 37) en cualquier área o disciplina. Sin intentar problemas triviales con lanzamientos de monedas o con el movimiento de un péndulo —un asunto de orden experimental— el filósofo de la ciencia fácilmente se queda perdido en "la tierra de nadie entre el mundo de la teoría y el mundo del sentido común" (Bernard Lonergan, "Time and Meaning", *Philosophical and Theological Papers*, en *Complete Works of Bernard Lonergan*, Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 121, traducido por Armando Bravo S.J.).

41 "Lo que es innecesario y a la vez desastroso es la exaltación de lo práctico, la supremacía del estado y el culto de la clase. Lo que se necesita es una cosmópolis, que no es una clase ni un estado, que está por encima de todos sus reclamos, que los reduce a su medida justa [...] que es demasiado universal como para ser sobornada, demasiado intangible como para ser sojuzgada, demasiado eficaz como para ser ignorada" (*Insight*, p. 297). Lonergan descubriría una manera para "moderar las ambiciones totalitarias y unilaterales" (*Método en Teología*, p. 136) en la década de los sesenta.

42 *Insight*, p. 267.

local o el zoológico local[43] pensando en ecosistemas y tablas de probabilidades. Los "ejecutores de la probabilidad emergente"[44] (*XY*-hombres y *XY*-mujeres) hacen algo que los padres y madres hacen espontáneamente: tratar de establecer condiciones para que sus hijos e hijas desarrollen habilidades a fin de realizar tareas, cumplir funciones y cooperar en instituciones con otros hijos e hijas, y seguir creciendo a lo largo de toda la vida con una orientación hacia bienes particulares y bienes del orden.

B. Un Tercer Camino

> Es importante darse cuenta de un gran error en los estudios humanos y sociales, un error con la palabra "valiosa" que nosotros hemos asociado al término "estadística": hay muy poca "futurología" seria.
>
> John Benton, Alessandra Drage y Philip McShane, "Estudios Sociales".[45]

Cuando Lonergan terminó *Insight* en 1953, la *X* de cosmópolis era algo eminentemente práctico al ignorar lo que se considera práctico y al implementar ideas oportunas. Al final del libro, se nota casi una desesperación y angustia de no saber cómo "romper con la Babel de nuestro tiempo"[46] y como la *X* podría funcionar. Se repite la palabra "colaboración" unas sesenta y cinco veces en el capítulo XX.[47] En el capítulo VII Lonergan había reconocido

---

43 "Si un biólogo lleva a su hijo pequeño a un parque zoológico y ambos se detienen a observar la jirafa, el chico preguntará si la jirafa muerde o da patadas; pero el padre mirará de otra forma: la combinación y articulación del esqueleto con el sistema locomotor, digestivo, vascular y nervioso" (*Método en Teología*, p. 85). Sobre la abstracción como un enriquecimiento, véase *Insight*, pp. 37 y 40. Un ejercicio revelador es preguntarse ¿cómo utilizo espontáneamente, en el aula o en mis artículos, las palabras "concreto" y "abstracto"? ¿Es la abstracción un enriquecimiento o un empobrecimiento? También véase *Insight*, pp. 128-130.

44 *Insight*, p. 285.

45 John Benton, Alessandra Drage y Philip McShane, "Estudios Sociales", en *Introducción al Pensamiento Crítico*, James Gerard Duffy y Karla Nahmmacher de la Torre (trads.), Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 226-227.

46 "Esta cosmópolis no es Babel; es más, ¿cómo podemos romper con Babel? Este es el problema [...] la Babel de nuestro tiempo es el producto acumulativo de una serie de rechazos a la comprensión" (*Insight*, p. 301).

47 *Insight*, pp. 789-784.

que el problema de romper con la Babel estaba más allá de la cosmópolis, "ni siquiera esperamos llegar a una solución completa en este libro".[48]

Casi doce años después de terminar *Insight*, Lonergan descubrió una respuesta que debe de haber sido una gran "liberación de la tensión de la indagación" que "gira entre lo concreto y lo abstracto".[49] Descubrió una estructura heurística abierta para reciclar, mejorar e implementar ideas, un programa para reemplazar al "llanero solitario" y distribuir las tareas y funciones de cualquier disciplina.[50] Escribió un artículo sobre la "especialización funcional"[51] y luego el libro *Método en Teología*.[52]

La postura de Lonergan en *Método en Teología* con respecto a la *X* de la cosmópolis se encuentra en las primeras dos páginas del primer capítulo, donde describe aquellos que conciben métodos más como un arte que como

---

48 *Insight*, p. 301.

49 *Insight*, pp. 38 y 40.

50 La necesidad de la implementación de estaestructura de colaboración en musicología, economía, lingüísticas, físicas y teología ha sido ilustrado por Philip McShane en *The Shaping of the Foundations: Being at home in the Transcendental Method*, University Press of America, 1976; *Economics for Everyone*, Halifax: Axial Press, 1998; *A Brief History of Tongue*, Halifax: Axial Press, 1998; *Lonergan's Challenge to the University and the Economy*, University Press of America, 1980; *The Redress of Poise: The End of Lonergan's Work*, disponible en http://www.philipmcshane.ca/books.html [consultado el 30 de septtiembre De 2013]. Véase también la necesidad en las artes visuales por Bruce Anderson, "The Evident Need in Visual Arts Studies", *Journal of Macrodynamic Analysis* Vol. 6 (2011), disponible en http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/jmda/article/view/260/164 (consultado el 30 de septiembre de 2013) y en las ciencias y las tecnologías por Terry Quinn, "Invitation to Functional Collaboration: Dynamics of Progress in the Sciences, Technologies and Arts", *Journal of Macrodynamic Analysis* Vol. 7 (2012), disponible en http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/jmda/article/view/362/234 (consultado el 30 de septiembre de 2013).

51 Bernard Lonergan, "Functional Specialties", *Gregorianum* 50 (1969), pp. 485-505.

52 Bernard Lonergan, *Método en Teología*, *op. cit*.. El título no es adecuado, pues el libro describe una colaboración interdisciplinaria. En 1972, Lonergan ya sabía su que su proposición era interdisciplinaria. Véase *Método en Teología*, pp. 22-23, 132 y 366-67. "Había escrito un libro, *Método en Teología*, lo cual había concebido como una obra interdisciplinaria" en el prólogo hacia las tres lecturas en estudios religiosos, *A Third Collection*, Nueva York: Paulist Press, pp. 113-114. Véase Karl Rahner, "Die theologische Methodologie Lonergan's scheint mir so generish zu sein, dass sie eigentlich auf jedeWissenschaft past" y "Kritische Bemerkungen zu B. J. F. Lonergan'sAufsatz: 'Functional Specialties in Theology'", *Gregorianum* 51 (1971), p. 537. Traduzco así: "La metodología teológica a mi parecer es muy genérica, tanto que abarca cada ciencia."

una ciencia. Los "espíritus más audaces seleccionan la ciencia de mayor éxito en su tiempo, estudian su procedimientos, formulan leyes y finalmente proponen una concepción analógica de ciencia".[53] En *Insight* Lonergan había seleccionado la física para estudiar y de su estudió salió la cosmovisión de la probabilidad emergente como "un puente natural sobre el cual podemos pasar de nuestro examen de ciencia a un examen del sentido común".[54]

En lugar de contentarse con ver la teología en cualquier otra lista de disciplinas académicas, Lonergan encontró un tercer camino que (1) apela a la física para formar una noción de método; (2) incorpora los procedimientos de la mente humana; (3) discierne un esquema de operaciones transversales; (4) indica la relevancia del método a otros métodos y a campos particulares.[55] ¿En qué pensaba? Cualquier de los cuatro puntos merece otra pausa Beethoven.

En cualquier caso, la clave para los ejecutores de la probabilidad emergente capaces de "pensar en el proceso histórico"[56] será un tercer camino que logre "moderar las ambiciones totalitarias y unilaterales"[57] y aprender, lentamente, cómo distinguir tareas diferentes y principios metodológicos diferentes: "Sin tales distinciones, los investigadores no tendrán ideas claras ni distintas acerca de lo que están haciendo exactamente, de qué manera se relacionan las operaciones con sus fines inmediatos, y de qué manera se ordenan dichos fines inmediatos al fin global de su campo de investigación".[58]

---

53 *Método en Teología*, p. 11.

54 Un texto clave para Lonergan era el de Bruce Lindsay y Henry Margenau, *The Foundations of Physics*, John Wiley & Sons, 1936. Véase capítulo 10, "The Dominant Context of Lonergan's Life" en Pierrot Lambert y Philip McShane, *Bernard Lonergan: His Life and Leading Ideas*, Vancouver: Axial Publishing, 2010.

55 *Método en Teología*, p. 12.

56 En el ensayo "La Finalidad, el Amor y el Matrimonio", el cual es un análisis del concepto del amor, y de las razones, causas y fines del matrimonio, Lonergan afirma que "los teólogos, sin mencionar a los papas, casi nunca piensan en el proceso histórico" (Bernard Lonergan,"Finality, Love, and Marriage", en *Collection*, *op. cit.*, p. 47.Traducido por Armando Bravo, S.J.

57 Véase el final de la nota 41.

58 *Método en Teología*, p. 136.Una buena introducción a la problemática de la colaboración funcional es Michael Shute, "Functional Collaboration As The Implementation Of 'Lonergan's Method' Part 1: For What Problem Is Functional Collaboration The Solution?", *Divyadaan: Indian Journal of Philosophy and Education*" 24/1 (2013). La distinción, apropiación e implementación de tareas diferentes no ha sido y no será nada fácil. Cuando Valentine Rice le preguntó a Lonergan si intentaría entender e implementar la colaboración funcional, le respondió que le estaba dejando la colaboración a sus

La tarea de los involucrados en el esquema de recurrencia colaboración funcional no es de la índole práctica del sentido común que "realiza el trabajo del mundo, quien lleva adelante sus negocios, quien gobierna sus ciudades y estados, comunica del saber a la mayoría de las clases sociales y dirige todas sus escuelas",[59] sino de la índole *XY*-colaborativa eficientemente, a fin de "aportar todo su fruto" por medio de la "comunicación".[60]

Existe un gran reto para los no discípulos[61] de resolver cómo empezar a implementar la cosmovisión de la probabilidad emergente[62] en la colaboración eficiente y transformar el sentido común de niños y niñas,

---

discípulos. Véase Pierrot Lambert y Philip McShane, *op. cit.*, pp. 110-112. McShane mantiene que los "discípulos" han fallado: "Yo asumo una postura riesgosa y triste cuando afirmo que sus discípulos (incluyéndome a mí mismo) le hemos fallado de manera escandalosa" (Philip McShane, "Llegando a cosmópolis", conferencia inaugural del Primer Taller Latinoamericano, Puebla: UIA, 16-17 junio de 2011. Traducida por Karla Nahmmacher y James Duffy; revisada por Francisco Sierra. Disponible en http://lonerganlat.com.mx/wp-content/uploads/2011/06/Llegando-a-Cosmopolis_Philip-McShane_Conferencia-Inaugural.pdf (consultado el 30 de septiembre De 2013).

59 "Porque no es el teórico de la filosofía o de las ciencias quien realiza el trabajo del mundo, quien lleva adelante sus negocios, quien gobierna sus ciudades y estados, comunica del saber a la mayoría de las clases sociales y dirige todas sus escuelas. Ahora, lo mismo que antes del surgimiento de la teoría, todas esas actividades se desarrollan según el modo propio de las operaciones intelectuales del sentido común y según las normas inmanentes y espontáneas que regulan estas operaciones conscientes e intencionales" (*Método en Teología*, pp. 99).

60 *Método en Teología*, p. 341.

61 Lonergan nunca quiso fundar una escuela o un grupito de discípulos. "La palabra lonerganiano ha aparecido en fechas recientes. En cierto sentido no se da tal cosa. Porque lo que estoy pidiendo a la gente es descubrirse a sí mismos y ser ellos mismos" (Bernard Lonergan, "An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J.", en *A Second Collection: Papersby Bernard J. F. Lonergan*, S. J., William F. J. Ryan, S. J.,y Bernard J. Tyrrell, S. J. (eds.), Londres: Darton, Longman and Todd, 1974., p. 213.

62 En la segunda nota del primer capítulo de *Método en Teología*, Lonergan admitió que el capítulo era sólo un sumario, "que el sumario no puede presentar más que una idea general, que el proceso de la auto-apropiación ocurre sólo en forma lenta y de ordinario, sólo mediante una lucha con un libro como *Insight*" (*Método en Teología*, p. 15). En el ensayo"*Insight* revisited" (visitado de nuevo), Lonergan descubrió los primeros ocho capítulos de *Insight* como "una serie de ejercicios para los cinco dedos, que invitan al lector a descubrir en sí mismo y por sí mismo qué sucede cuando él entiende. Mi meta es ayudar a que la gente se experimente a sí misma entendiendo, advierta la experiencia, la distinga de otras experiencias, la nombre e identifique, y la reconozca cuando se presente de nuevo" ("*Insight* Revisited", *A Second Collection*,

y de niñotes y niñotas.[63] En la colaboración eficiente, los juicios de valor son futuristas y las pregunta fundamentales son ¿qué debemos hacer para hacer más probable que los esquemas que surjan para nuestros nietos, bisnietosy tataranietos sean más humanos que los de nosotros? y ¿cómo podemos hacerlo?

Conclusión

> ¿Qué estoy haciendo realmente y por qué lo estoy haciendo? – esa es la pregunta de verdad que no es pensada en nuestro presente sistema educativo y por lo tanto no es contestada; no tenemos tiempo para eso.
>
> Friedrich Nietzsche,*Daybreak*.[64]

"¿Por qué el ciclo amplio es tan prolongado?".[65] ¿Qué tan largo es el ciclo largo de decadencia? ¿Está por terminar o apenas comienza? Es difícil contestar estas preguntas porque vivimos y pensamos en el mismo ciclo y nos cuesta bastante trabajo fantasear como un tercer camino va a cambiar los flujos básicos y no-básicos (agregados) de bienes y servicios[66]

---

p. 269.Traducido por Armando Bravo, S.J.). Los ejercicios fundamentan la tarea "dialéctica" en *Método en teología*: "Para decirlo con la mayor brevedad, no hay solamente que leer *Insight*, sino también descubrirse a sí mismo dentro de sí mismo" (*Método en Teología*, p. 253).

63 Véase *Método en Teología*, pp. 84-102, 131-132, 342-344.

64 Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, R.J. Hollingdale (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 196-197. Traducción libre del autor desde inglés: "'What am I really doing? And why am I doing it?'—that is the question of truth which is not taught in our present system of education and is consequently not asked; we have no time for it".

65 *Insight*, p. 292.

66 La diferenciación de los dos circuitos, que cambia el significado normativo de "dinero", puede ser la que marca el inicio de la economía como ciencia. Seguramente economistas ortodoxos o establecidos cuestionarán esta afirmación. Eventualmente, el tema no será asentado por debates aleatorios entre seguidores de Schumpeter, Keynes, Kalecki, Lonergan, o quién sea, pero sí por el cambio masivo de paradigma: un "tercer camino". Véase los comentarios del editor Philip McShane en Bernard Lonergan, *Towards a New Political Economy*, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 21, Toronto: University of Toronto Press, 1998, p. XXV. En la locura mundial actual, los economistas, asesores de financias, presidentes, y los demás, están en

y los flujos de invitaciones al autoconocimiento y al autoamor en las colonias del Distrito Federal en los próximos doscientos o trescientos años. El "ser inteligente [que] exige que se perciban las posibilidades hasta ahora desapercibidas o no realizadas"[67] estará infestado de tablas de distribuciones de las probabilidades de esquemas de recurrencia complejos. La actividad de fantasear colaborativamente con la desaparición del dinero[68] y el surgimiento de miles si no de millones de jardines[69] es ciencia ficción.

Como una heurística, la probabilidad emergente intima un método para estudiar las virtudes que van más allá de Tomás de Aquino.[70] Igual,

---

buena compañía, pues ni Aristóteles, ni Smith, ni Ricardo, ni Marx, entendieron el dinero en términos del valor del intercambio. Véase Frederick Lawrence, "Money, Institutions and the Human Good", Seton Hall, 2009.

67 *Método en Teología*, p. 57.

68 "Tampoco es imposible que ulteriores desarrollos de la ciencia pudieran hacer autosuficientes a unas pequeñas unidades con un estándar de vida ultramoderno para eliminar al comercio y la industria, para transformar a la agricultura en una superquímica, para eliminar las finanzas y aun el dinero, para hacer de la solidaridad económica un mero recuerdo, y dejar el dominio de la naturaleza como única diferencia entre una civilización superior y la horticultura primitiva" Bernard Lonergan, *For a New Political Economy*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 21, Toronto:University of Toronto Press, 1998, p. 20.Traducido por Armando Bravo, S.J.

69 En "Llegando a cosmópolis", McShane reconoce la dificultad de fantasear seriamente: "Qué tan extraño pueda llegar a ser ese control, es algo que está completamente por fuera de nuestra presente fantasía: ¿un billón de jardines de medio acre, quizá, con tecnología nano, micro y bio-mimética suministrando a un promedio de 10 ocupantes de cada jardín una intimidad global y una suficiencia local?" (McShane, "Llegando a cosmópolis", p. 11).

70 En la heurística sistemática de Aquino en su análisis de las virtudes en Suma Teológica I-II, qq. 49-67, algunos términos clave son "potencia", "hábito," y "acto." En un futuro los filósofos tratarán el mismo tema en términos de "eventos orgánicos, psíquicos e intelectuales que [son] recurrentes no dentro de esquemas únicos, sino en círculos flexibles de series de esquemas" (*Insight*, p. 542). El "método empírico generalizado" (*Insight*, pp. 112-113), que gira alrededor del doble aprender—"no trata de los objetos sin tomar en cuenta las operaciones correspondientes del sujeto; ni trata de las operaciones del sujeto sin tomar en cuenta los objetos correspondientes" (Bernard Lonergan, "Religious Knowledge", *A Third Collection*, Nueva York: PaulistPress, 1985. Traducido por de Armando Bravo, S.J.)—y alrededor de problemas aparentemente triviales, erradicará la división entre "filosofía" y "ciencia." También véase Philip McShane, "Being Breathless and Late in Talking About Virtue", *Quodlibet* 3, disponible en http://www.philipmcshane.ca/quod-03.pdf(consultado el 30 de septiembre de 2013).

como heurística abierta, ella lleva las semillas de una fantasía de una acumulación progresiva de ratos libres para humanizarnos en un futuro.[71] Un estudio de las probabilidades del surgimiento y la sobrevivencia de esquemas de recurrencia puede cambiar nuestra percepción de etiquetas como "modernidad" y "posmodernidad".[72] Con respecto a números e intervalos de tiempo prolongados, es posible que estemos "apenas por empezar"[73] a entender la economía y la pedagogía, sin mencionar la posibilidad de implementar nuestro entendimiento.[74] No es fácil relacionar "juicios de valor"[75] con estadísticas y tablas de probabilidades.

Las propiedades de la cosmovisión de "la probabilidad emergente", una *Y* que no es ni aristotélica (Q), ni galileana (R), ni darwiniana (S), ni indeterminismo (T), es una ciencia ficción "de números e intervalos de tiempo, de distribuciones y concentraciones, de callejones sin salida y colapsos, de

---

71 Se encuentra una teoría del "dis-empleo" y una orientación normativa hacia el tiempo libre en Bernard Lonergan, *For A New Political Economy*, pp. 18-20, 22, 25, 189.

72 En el latín clásico, la palabra *modo* significaba "simplemente" o "justo" y *modernitas* significa "el día presente". Aquellas personas que vivieron en la última parte del siglo V usaban la palabra *modernus* para distinguir al presente, oficialmente cristiano, del pasado romano. Las personas del siglo XII también se consideraban modernas, del mismo modo que en la Francia del Siglo XVII. Véase Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *The New German Critique* 22 (1981), pp. 3-14. Si la palabra "moderno" implica la connotación de la conciencia del presente sobre algo que actualmente se percibe como pasado, entonces, en cualquier momento dado, la "modernidad" es una designación posible para el pasado, el presente e incluso para un periodo futuro. Si a lo que nos referimos con "modernidad" es a diferenciaciones introspectivas de conciencia en la lingüística, literatura, conocimiento científico escolar y sistemático, así como de la transformación de los significados y de la transvaluación de los valores que los hacen posibles (véase Bernard Lonergan, "Dialectic of Authority", *A Third Collection*, pp. 5-12), entonces, es posible que estemos viviendo en la "pre-modernidad".

73 Ver Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Bercelona: Ediciones Altaya, 1995.

74 La implementación efectiva gira alrededor de la ciencia ficción seria (futurología) de parte de colaboradores capaces de "distinguir tareas diferentes y principios metodológicos diferentes" (ver la nota 58) y "recordar el futuro". "Remembering the Future" es el título de uncapítulo en Declan Kiberd, *Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation*, Cambridge: Harvard University Press, 1997. También véase James Gerard Duffy, "La paciencia histórica y la fantasía en la educación", en *Aportes de Investigación en Educación y Valores en México*, M. Montes López, A Hirsch Adler y J. Santillán Gutiérrez (coords.), Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011, pp. 187-194.

75 *Método en Teología*, pp. 42-46.

una diferenciación enorme, una sistematización creciente, una estabilidad que no implica necesidad, una garantía que no es determinante, un desarrollo que no es azaroso".[76] Es posible que la cosmovisión probabilidad emergente llegue a las prepas en el Distrito Federal en "x" años.[77] Existe una manera de cambiar la probabilidad de que la decadencia acumulativa en instituciones gubernamentales, económicas y educativas —"en nuestra época, cuando los filósofos durante al menos dos siglos, mediante doctrinas sobre política, economía, educación, y mediante todavía más doctrinas han estado intentando rehacer al hombre, y han hecho no poco para que la vida humana no se pueda vivir"[78]— se convierta en algo progresivo.Es posible cambiar las probabilidades de esquemas de recurrencia en la educación, la economía y la política de una fracción (p*q*r) a una suma (p+q+r). ¿Cómo? ¿Hemos de pedirles a los filósofos y teólogos que entiendan los básicos de una economía sana?[79] ¿Hemos de pedirles a todoslos investigadores que aprendan por medio de ejercicios básicos el significado de la "abstracción enriquecedora"?¿Hemos de pedirles a "moderar las ambiciones totalitarias" e identificar humildemente su función y tarea específica?[80] ¿Hemos de pedirles que

---

76 *Insight*, 172.

77 "Un gran acuerdo de reciclar es necesario para conseguir el desarrollo requerido y para poner sus resultados sobre las calles de un modo que se iluminaría la tensión entre el mito y el misterio al que Lonergan se refiere en el inicio del capítulo 17 de *Insight*" (Phil McShane,"A Commentary on *Inside*",(en esta misma colección de ensayos). Traducción del autor de la nota 50.

78 *Filosofía de la educación*, p. 325.

79 "Hemos de pedirles a los economistas teóricos, además de tantos tipos diversos de análisis como les plazca, un tipo nuevo y específico que revele cómo los preceptos morales tienen tanto una base en el proceso económico como, por consiguiente, una aplicación efectiva a él. A los moralistas teóricos hemos de pedirles, además de sus variadas formas de sabiduría y prudencia, los preceptos económicos específicos que brotan del proceso económico mismo y que promueven su propio funcionamiento". Bernard Lonergan,"Healing and Creating in History", *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, en *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, Toronto, University of Toronto Press, p. 199. Traducido por Armando Bravo, S.J.

80 "Se aprende a nadar nadando". Las tareas finas, humildes y eficaces anticipadas por Lonergan en *Método en Teología* todavía no existen, es decir, no hay sucesos empíricos. ¿Cómo se puede comenzar a colaborar mientras no hay datos empíricos de la colaboración eficiente? En casi todas las áreas, aparte de la zona de matemáticas y la lógica, las buenas definiciones requieren sucesos empíricos. Véase *Insight*, pp. 370-376, 396-407.

piensen y vivan en intervalos de tiempo prolongados? ¿Qué estamos haciendo realmente para cambiar probabilidades en la meso-economía y las instituciones educativas y por qué lo estamos haciendo? Las preguntasson más serias de lo que aparentan.[81]

[81] "La pregunta es ésta: ¿por qué están ustedes ahí? Quiero decir: ¿por qué cada uno de ustedes está aquí ahora? La cosa no es pura *brincadeira* (sic.) [o broma, N.T.]. Encierra alguna mayor gravedad de lo que es aparente" (José Ortega y Gasset, *La Razón Histórica*, en Obras Completas, vol. 12, Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983, p. 304. Citado en Philip McShane, "Llegando a cosmópolis", p. 6).

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 339-359, 2013

Un encuentro con la cultura japonesa a través del método de Bernard Lonergan

José Eduardo Pérez Valera, S.J.
BerchmansKolleg, Munich

Resumen
El artículo trata de dar expresión a la experiencia del prolongado esfuerzo de inculturación cristiana en la cultura japonesa. Después de una sumaria explicación del método de Lonergan, se presentan datos de la cultura japonesa, tomados principalmente del libro *Modos de pensar de los pueblos orientales*, de Nakamura Hajime, y de *El crisantemo y la espada de Ruth Benedict*, que se interpretan a la luz del autoconocimiento a que nos lleva el estudio del chispazo interior. Para la inculturación del elemento específicamente religioso, se sugiere la práctica de los ejercicios espirituales ignacianos, como instrumento de educación cristiana.
Palabras clave: chispazo interior, autoconocimiento, estadios de significado, intencionalidad y psiquismo.

Abstract
The article tries to give expression to the effort towards religious inculturation in the Japanese culture. After a summary explanation of Lonergan's method, the author tries to make an interpetation of cultural data, under the light of Insight into Insight. For the inculturation of the specific religious element, the author suggests the practice of the Ignatian Spiritual Exercises as an instrument for the education of the Christian.
Key words: *Insight, self-knowledge, stages of meaning, intentionality, psychism.*

El fin de este artículo es la comunicación de una experiencia. El trasfondo de tal experiencia se identifica con los sueños de mi juventud de vivir y morir en Japón; sueños que, a su vez, se identifican con las invitaciones del Espíritu a entrar en una aventura para la que uno se encuentra totalmente incapacitado. La aventura misma empezó el 27 de agosto de

1960, día en que el BuckeyState, un barco de carga de la Compañía StateLines, me llevó hasta la bahía del puerto de Yokohama. Cuando llegamos, tuvimos que creerle al radar, que nos decía que nos encontrábamos frente a buques y montañas, porque nos envolvía una neblina que cubría todo nuestro campo de visión. Pero de repente, como si un maestro de ceremonias hubiera dado la señal de levantar el telón y empezar el drama, la niebla se esfumó y dejó frente a nosotros una ciudad de belleza mágica, como si la hubieran desprendido del paísde los cuentos de hadas.

Yokohama, Japón. Ya estoy por fin en el país por el que he apostado la vida. Entonces era incapaz de prever que después de un año y unos cuantos meses, un tipo distinto de neblina se levantaría frente a mis ojos y me dejaría frente a una nueva clase de belleza, la belleza maravillosa y hasta entonces desconocida de ese país que es mi propia interioridad. Esa fue la experiencia que resultó de una batalla con el *Insight* de Bernard Lonergan.

1. Hacía una filosofía y espiritualidad transcultural

Empezamos inmediatamente el estudio de la lengua japonesa y en un par de semanas ya había visitado distintos sitios de importancia histórica y cultural. En todo caso, el gran Buda de Kamakura y el Templo de Meiji de Tokyo fueron el tema de una de las primeras cartas a mi hermano jesuita, que estudiaba entonces filosofía en la Ciudad de México. Me acuerdo de la frase más importante de toda la carta, frase que quería expresar admiración y una cierta ansiedad frente a una cultura distinta de la mía: “Pero siento que me estorba toda una serie de conceptos que me traje de mi formación escolástica”. Ciertamente escribí eso pero era incapaz de entender las implicaciones. Traía en mi mente una serie de los así llamados “conceptos universales” que tenían cierto sentido considerados como un todo. Pero yo estaba aquí para aprender sobre Japón y sentía que esa serie de conceptos me estorbaba. El *Insight* de Lonergan me iba a enseñar la razón de esa desazón que sentía. Hasta entonces no había descubierto el hecho de que el acto de entender, el acto producido por la inteligencia humana, el chispazo interior que en inglés se llama *Insight*, es la fuente de todos los conceptos que los humanos han usado,

usan y usarán en este mundo, de que con frecuencia necesitamos muchos conceptos para dar expresión a un solo chispazo interior. Eso era un descubrimiento capital, que, por otra parte, me imponía una nueva tarea: había que volver al jardín de niños, empezar mi educación de nuevo, para buscar por todas partes chispazos interiores, como si fueran perlas preciosas. Además, si no podía volver al jardín de niños, sí podía empezar a acumular esos chispazos sobre Japón, ese enorme jardín que tenía frente a los ojos.

Paulatinamente empezaron a brotar ulteriores implicaciones de mi descubrimiento. El chispazo interior conlleva una cierta luz que tiende a encarnarse en el mundo humano. Eso quiere decir que la cultura japonesa, como cualquier otra cultura, era una encarnación del significado humano, necesario para vivir, para vivir bien, para llevar una vida que valga la pena. Y el chispazo interior es un elemento clave en la creación y realización del significado. Años después Lonergan me hablaría sobre un mundo constituido por el significado y motivado por el valor. Ciertamente las culturas humanas difieren entre sí. Pero hay un número suficiente de elementos comunes en dos grandes grupos que justifican la división tradicional entre culturas orientales y occidentales. Además, parece que deben existir elementos estructurales comunes entre ellas y uno de ellos parece ser el acto de comprensión humana, elchispazo interior que se encuentra en la génesis misma de todas y cada una de las culturas. Parece, pues, que Lonergan con su *Insight* está abriendo un nuevo terreno. El chispazo interior es una perla preciosa estimada igualmente en Oriente y en Occidente. Si nos dejamos llevar de la mano por él y somos capaces de dar expresión al conjunto de elementos que se encuentran, junto con el chispazo interior, de un modo más o menos indiferenciado, en la raíz de todas las culturas, tenemos que inventar el nombre de una nueva filosofía que es válida para todas las culturas, porque va más allá de todas las fronteras, y saca a la luz del día los elementos estructurales que funcionan en sus raíces. El esfuerzo de Lonergan tiende, pues, a la elaboración de una filosofía transcultural.

Pero no quisiera dar la impresión de que yo leía el *Insight* con el fin de estudiar la cultura japonesa. Cuando lo leía por primera vez ciertamente pensaba en la ayuda que podría significar en ese sentido, pero en el centro del escenario se encontraba la profunda experiencia personal que dicha

lectura transmitía. Cuando me preguntaron oficialmente qué clase de trabajo podía hacer en Japón usando el método de Lonergan, respondí que, por el momento, lo mejor que podía hacer por Japón era dejarme transformar por la mayéutica lonerganiana. Con eso pensaba quedar disponible para cualquier trabajo que se me asignara. Por entonces, tal vez, mi más grande interés al leer el *Insight* era la posibilidad de usarlo como instrumento en la reinterpretación de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, un instrumento clave en la formación de los Jesuitas.

Dentro de la tradición jesuítica, me habían enseñado a usar la experiencia de lo que había pasado dentro de mí durante una hora de oración mental como materia de reflexión, para tratar de descubrir allí el camino que se había abierto gracias al trabajo de una luz más que humana, el Espíritu Santo de la tradición cristiana, y mi propio esfuerzo. También ya me había acostumbrado a reflexionar sobre mi experiencia de vivir cada medio día. Se trata de lo que los jesuitas llaman "examen general", un ejercicio de discernimiento espiritual que conlleva la gracia de una purificación espiritual. Todo eso es parte de la práctica ascética de buscar, encontrar y poner por obra la voluntad divina en la propia vida.

Era obvio que la lectura del *Insight* estaba relacionada con esas prácticas ascéticas. Lonergan me enseñaba a dirigir mi atención a esa experiencia de mi propio chispazo interior, a captar su estructura y a formularla con precisión, de suerte que a través de la luz que conlleva la captación del chispazo interior hiciera un nuevo descubrimiento de mí mismo. Obviamente me sentía dirigido hacia un nuevo tipo de autoconocimiento y se añadía la sospecha de que los ejercicios espirituales ignacianos, interpretados a esa luz, llevarían a un autoconocimiento aún más profundo. Con el correr de los años, llegué a escribir un ensayo sobre ese tipo de autoconocimiento espiritual, que se publicó en el volumen noveno del Lonergan Workshop, que se lleva a cabo en Boston College cada año.

Pero hay algo más. En los ejercicios ignacianos típicos, el ejercitante recibe ayuda para encontrar y caminar un camino interior. Pero recibir ayuda tiene importantes implicaciones. En el Nuevo Testamento encontramos a Jesús que, en cierto sentido, se pone así mismo "sobre la ley". La Torah es la fuente de donde se nutre la piedad de la tradición judaica, en donde encuentran la luz que es vida. Pero en el Nuevo Testamento encontramos a un Jesús que dice: "Yo soy la Luz, el Camino y la Vida". De ahora en

adelante, seguir la Torah, seguir la Palabra de Dios significa seguir a Jesús. Los cristianos así lo creyeron y por eso Jesús se convirtió para ellos en "el Señor". Esa fe supone el don del Espíritu Santo, el Espíritu del Señor, que les dio la capacidad de hacer del Camino su camino, de recibir luz de Luz y de participar de su vida. Los ejercicios espirituales ignacianos son testigos de esa experiencia. el lector del *Insight* hace una experiencia semejante. Leer el *Insight* significa descubrir y caminar un camino interior. Pero, en un sentido, el guía de esa aventura interior no es Lonergan, sino la luz interior que ilumina a todo ser humano. Lonergan no es más que una ayuda, como el así llamado "director de ejercicios", de la luz interior que acompaña al lector en su camino. Si se encuentra esa semejanza entre hacer los ejercicios ignacianos y leer el *Insight*, es pensable que esas dos actividades puedan iluminarse mutuamente. A la luz del chispazo interior reflejamente captado, tal vez se pueda descubrir implícita en los ejercicios espirituales una "espiritualidad transcultural".

2. El camino interior del *Insight*

2.1 Decisivo ingreso a un mundo nuevo

Ahora trataré de describir con cierto detalle el tipo de experiencia que me comunicaba la lectura del *Insight*. Mi lectura significaba obviamente un avance decisivo a un nuevo mundo. Lonergan mismo insinúa una cierta semejanza entre su propia empresa y la de Cristóbal Colón. Colón descubre lo que desde el punto de vista europeo es un nuevo mundo y Lonergan me hace entrar en un nuevo mundo que siempre había existido, pero que yo desconocía. Mi lectura se asemejaba a un vuelo dentro de un espacio nuevo y tal espacio no era otra cosa que la realidad de mi propio espíritu. En cierta ocasión dije a un amigo que Lonergan me llevaba de viaje a una lejana estrella. Después caí en la cuenta que esa intuición no estaba del todo equivocada. La "lejana estrella" puede representar a la tierra firme en la que "aterriza" el lector del *Insight*, cuando hace suya la autoafirmación del sujeto que conoce que le tramite el capítulo once del *Insight*. En esa "nueva tierra" se oculta, como un tesoro escondido, el criterio de lo real, que, capítulos después, Lonergan sacará a la luz del

sol. En todo caso, "un vuelo hacia una tierra nueva" parece ser una suficiente caracterización metafórica de los primeros once capítulos del *Insight*.

Ese ingreso decisivo a un mundo nuevo parece tener el carácter de arquetipo. Se encuentra en la experiencia bíblica del Éxodo, en el clásico mito de la caverna del libro séptimo de la República de Platón, en la experiencia de la iluminación de Buda y también en la experiencia de la iluminación en el zen japonés, según la interpretación de Suzuki Daisetsu. El ingreso decisivo bíblico expresado en el libro del Éxodo se asemeja a la ruptura interior provocada por el *Insight*, como ésta se asemeja a la experiencia de los *Ejercicios espirituales*. Por otra parte, la experiencia del *Insight* supone genéticamente la ruptura interior que hizo posible la irrupción de los griegos en el mundo del *logos*, expresado alegóricamente en el mito de la caverna. Pensaremos después en este punto con más calma. En la medida en que la iluminación de Buda significa la superación de un mundo privado, en cierto sentido, de verdad y de significado y el ingreso a un mundo en que es posible encontrar la paz radical del Nirvana, el camino de Buda es estructuralmente semejante al del *Insight*. Algo semejante puede decirse sobre la superación de la "ignorancia" mediante la iluminación del zen, según la interpretación de Suzuki Daisetsu. Tanto la experiencia del zen como la experiencia de Buda, experiencias de búsqueda y encuentro con el significado, pueden interpretarse en términos del avance decisivo al que nos lleva el *Insight*, porque éste conlleva una experiencia radical del significado, estrechamente relacionada con la fuente de todo significado. Ahora trataremos de clarificar este punto así como la relación genética entreel *Insight*" y el logro axial griego, reflexionando sobre el camino del *Insight*, que es el camino de la luz interior, como lo tematiza Bernard Lonergan.

"Caminante, no hay camino se hace camino al andar" dice el proverbio. Hay un sentido en que éste puede aplicarse al lector del *Insight*. Si alguien dice que el camino del *Insight* ha sido expresado en este libro, sobre todo en los primeros once capítulos, sin duda que tiene razón. Por otra parte, un camino en sentido estricto no es algo escrito en un libro o en un mapa. "Camino" y "caminar" son términos correlativos y nosotros no caminamos un camino leyendo un libro o contemplando un mapa. En ese sentido, si el lector del *Insight* no hace su camino conforme camina, no ha caminado ningún camino. Pero ¿qué clase de camino es ese?

Fue Sócrates quien empezó a hacer distinciones entre inteligencia preconceptual y una inteligencia que alcanza su estatura en la conceptualización clara y distinta de su contenido. Cualquier ateniense entendía qué cosa era desplegar valor en una batalla, pero ni siquiera un general inteligente era capaz de expresar concisamente qué cosa era el valor. Gracias al espacio interior que abre esa distinción, Sócrates empezó a caminar el camino del *logos*. Platón en sus primeros diálogos nos lleva a hacer la experiencia del esfuerzo que significa entender, experiencia refleja, incipiente, del trabajo del espíritu humano. Aristóteles ya pone atención cuidadosa al acto de comprensión y aun llega a entender qué es entender, pero la conceptualización de ese "insight into insight" es expresada en una lógica, una psicología y una metafísica. Lonergan completa tanto a Platón como a Aristóteles cuando considera al chispazo interior, independientemente de toda lógica, psicología y metafísica, como datos que hay que entender y que por tanto exigen la comprensión y la conceptualización precisa. En ese sentido,la empresa de Lonergan supone y completa la aventura griega con el *logos* humano. ¿Qué significa, pues, considerar el chispazo interior como datos que hay que entender?

La respuesta a esa pregunta muestra que el camino del libro *Insight* no es otra cosa que el camino del chispazo interior. Todos nosotros ya hemos "caminado" ese camino antes de leer el *Insight*, o si no lo hemos leído, antes de haber oído hablar de Lonergan, pero, tal vez, nunca hemos dirigido nuestra atención a él.

Cuando empezamos a aprender nuestra propia lengua, nuestra atención se dirigía a entender y reproducir los esquemas lingüísticos de los cuales se compone. Cuando un matemático desarrolla sus matemáticas y un físico o un biólogo su biología y su física, su atención se dirige a los resultados de sus chispazos interiores, no a los chispazos mismos. Dirigir la atención a nuestros propios chispazos interiores supone la adquisición de esos chispazos, supone que al menos nos encontramos en el proceso de aprender algo. Lonergan nos ayuda a caminar el camino del chispazo interior, en la medida que nos ayuda a dirigir la atención a ellos, a captar la relación entre tales actos y las actividades que los preceden y los siguen.

En otras palabras, el lector del *Insight* recibe ayuda para conocer su propio conocimiento. Eso implica una clase muy especial de control. Cuando llegamos a hacer y asimilar la autoafirmación del sujeto que

conoce del capítulo once del *Insight*, somos capaces de formular una explicación de la génesis de nuestro autoconocimiento, de indicar cómo se ensambla el conjunto, cómo cada uno de sus elementos, cada una de las actividades cognitivas involucradas, hace una contribución para la constitución de un todo. Ese es el logro de la intencionalidad humana, nuestra capacidad de proponer y responder preguntas, cuando se dirige, no a ninguna otra cosa, sino a sí misma. Si siguiendo a Lonergan identificamos intencionalidad con significado, nos damos también cuenta de que el autoconocimiento al cual nos lleva el capítulo undécimo del *Insight* se identifica con la experiencia de captar el significado del significado. Pero ese logro significa, a su vez, un cambio axial en el desarrollo de la conciencia humana; significa entrar en lo que Lonergan llama "el tercer estadio de significado". Con eso hemos tratado de indicar la relación entre el logro de los griegos y el *Insight* y señalar un contexto que está abierto a la determinación de cualquier significado.

2.2 El nuevo mundo del tercer estadio designificado. Nakamura Hajime y Ruth Benedict

Antes de leer el *Insight*, en mi primer año de la Escuela de Lenguas, leí entre otras cosas *El crisantemo y la espada* (*The Crysanthemum and the Sword*) de Ruth Benedict (Cambridge: The Riverside Press, 1946). Cuando leía el capítulo doce del *Insight* de repente sentí que podía ver los capítulos segundo y tercero del libro de Benedict —y, en consecuencia, toda la cultura japonesa— bajo una nueva luz. Después me encontré con otro libro, *Modos de pensar de los pueblos orientales*" (*The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Hawai: East.Weat Center Press, 1964) de Nakamura Hajime, que de alguna manera completaba el cuadro dibujado por Ruth Benedict. Pero a fin de poderdar expresión a mis descubrimientos, parece necesario presentar, aunque sea brevísimamente, las tres posiciones básicas de lo que Lonergan llama el "tercer estadio de significado". La primera posición básica tiene que ver con el conocimiento, es una teoría crítica del conocimiento humano. Según ella, el conocimiento humano en sentido estricto es una estructura de operaciones que se ensamblan

espontáneamente dentro de tres niveles. El sitio estratégico escogido para empezar el estudio de esa estructura es el chispazo interior, que, sin embargo, es precedido por el nivel de los datos.

Cuando preguntamos ¿qué? o ¿por qué? sobre los datos y la pregunta nos interesa, empezamos a pensar a fin de entender. Por ejemplo, si preguntamos sobre la razón intrínseca por la que una de aquellas enormes ruedas de carreta que llevan el maíz en los ranchos es redonda, tenemos que pensar imaginando la rueda, haciendo que su eje se convierta en un punto, sus rayos y bordes en líneas, para que brote el chispazo según el cual la rueda es redonda porque la distancia del centro a cualquier parte del borde es siempre igual. Una vez que el chispazo ocurre, tiende a expresarse en el *verbum interius*, la palabra interior, que no es ni latín ni griego, ni español ni inglés, la conceptualización que expresa el contenido del chispazo. Una vez que esa palabra ocurre, somos capaces de expresarla concisamente con palabras perceptibles a los oídos humanos, de suerte que otros también la entiendan: "Círculo es una sucesión de puntos que equidistan de otro llamado centro". Pero muchos de nuestros chispazos interiores están equivocados. Por eso es necesaria la pregunta reflexiva sobre nuestra conceptualización como se encuentra en la mente ("¿es correcto lo que entendí?"), para ver si se verifica en los datos.

Esa es la pregunta que da pie a la "reflexión", esa actividad interior que sopesa la evidencia, que busca una razón suficiente para poder afirmar el "sí" del juicio. En sentido estricto conocemos sólo cuando, después de darnos cuenta de que nuestra conceptualización es correcta, la afirmamos como tal. Conocimiento humano es, pues, una estructura de operaciones, que incluye actividades al nivel de la experiencia sensible (ver, oír, oler, gustar, tocar); otras actividades que se ensamblan en el nivel de la inteligencia (preguntar para entender, imaginar, entender, concebir, expresión externa de lo concebido); y, por fin, actividades a nivel racional (hacer preguntas para reflexión, reflexionar, sopesar la evidencia y juzgar).

Esa es la estructura que cada lector del *Insight* tiene que captar, en su dinamismo interior, dentro de sí mismo. Esa es la estructura que da razón de todos los contenidos noéticos que los humanos han sido, son o serán capaces de captar en este planeta. En el caso del "hombre ordinario", es claro que él no será capaz de explicar a los demás el sutil trabajo consciente de esa fuente interior.

Este "conocimiento del conocimiento", cuyo descubrimiento es una de las características del tercer estadio de significado, puede ayudarnos a explicar lo que pasa en los estadios primero y segundo. En el primer estadio de significado, los hombres usan todas las actividades cognitivas que hemos encontrado en el tercero, pero aún no son capaces de poner atención al hecho de que el suave funcionamiento del espíritu de inquisición, el suave funcionamiento del puro, desinteresado, irrestricto deseo de entender con sus preguntas para inteligencia y para reflexión, es la condición necesaria para que la estructura produzca resultados válidos. Además, en el primer estadio de significado, los sentimientos y la imaginación tienden a tomar el control de las actividades cognitivas y con frecuencia las sujetan y dirigen hacia sus propios fines. El resultado neto de las actividades cognoscitivas en el primer estadio de significado se llama "mito" y la práctica correspondiente, "magia".

El descubrimiento griego del logos humano, intencionalidad, da expresión a la primera gran irrupción a un segundo estadio de significado. Empieza con las preguntas de Sócrates, aunque él es incapaz de dar las respuestas. Avanza con Platón al descubrimiento explícito del deseo de entender, puro, desinteresado e irrestricto, y culmina en la lógica y la metafísica aristotélicas. En el segundo estadio de significado, en lugar de mito nos encontramos con la teoría; en lugar de magia son la sutil reflexión racional sobre la conducta humana. Evidentemente, en este estadio de significado, aún no se conoce que el conocimiento humano es una estructura de operaciones, que el conocimiento teórico es uno de los muchos tipos de conocimiento, y se excluye explícitamente de la ciencia tanto la historia como el cálculo de probabilidades.

La segunda posición básica en el tercer estadio de significado tiene que ver con el criterio de la realidad. Para un animal lo real es lo que satisface sus necesidades biológicas. Lonergan lo describe como un "already, out, there, now" (ya, afuera, allí, ahora). Se dice que la presa de un animal carnívoro está "ya" allí, en la medida en que es objeto de anticipaciones biológicas. "Afuera, allí, ahora" se refieren a sus determinaciones espaciales y temporales. Después de estudiar en clase la "autoafirmación del sujeto que conoce", solía preguntar a mis estudiantes si estaba bien que retuviéramos el criterio de la realidad válido en el mundo animal. Evidentemente nunca estuvieron de acuerdo y con frecuencia dieron con la respuesta que contestaba

correctamente a la pregunta sobre ese criterio en el mundo humano. Si las actividades de la estructura del conocimiento culminan en el acto del juicio, que es una afirmación de existencia, tenemos que decir que el criterio de lo real es el juicio verdadero, la verdadera afirmación. Es a través de juicios correctos como los hombres conocemos la existencia. Gracias a ellos descubrimos el "universo del ser". Era satisfactorio descubrir que, una vez que sabemos qué es conocimiento humano, somos capaces de encontrar allí involucrado el criterio de la realidad.

Algo semejante se puede decir sobre la tercera posición básica en el tercer estadio de significado, que tiene que ver con la objetividad. Ordinariamente decimos que la objetividad consiste en ver lo que está allí y en no ver lo que no está. Pero una vez que sabemos lo que es el conocimiento podemos poner atención al hecho de que objetividad no es otra cosa que la relación entre el conocimiento y su objeto y, si el conocimiento humano está constituido por actividades que se ensamblan en tres niveles, la objetividad abarca una triple relación: entre nuestra experiencia de los datos y los datos, entre nuestra inteligencia y lo que entendemos, entre nuestra afirmación y la existencia factual que afirmamos. Por eso hablamos de objetividad experiencial, es decir, simple experiencia de datos; objetividad normativa, en cuanto que muestra actividadcognoscitiva debe proceder según las normas del deseo de entender; y objetividad absoluta, en cuanto que la existencia captada en el juicio es existencia, porque todas sus condiciones para existir se han verificado. En la concisa expresión de Lonergan, la objetividad no es algo distinto de la subjetividad,"es el fruto de la subjetividad genuina".

Contra ese trasfondo, yo podía encontrar significado en las palabras de Nakamura Hajime, en su libro *Modos de pensar de los pueblos orientales.* En la parte en que trata de Japón, el profesor Nakamura subraya un contraste entre la manera de pensar de la mitología shintoista y, por ejemplo, el budismo de la India, que nos instruye sobre la existencia de un mundo distinto de aquel en que vivimos. En Japón no encontramos nada semejante al "karma" o acciones morales, término que implica la reencarnación en mundos distintos. El pensamiento japonés está totalmente anclado en este mundo; eso es lo que Nakamura dice, pero nosotros podemos preguntar sobre la razón que justifica su pensamiento y encontrar una razón probable en la estructura del conocimiento humano. La empresa

de Buda significa abandonar el mundo superficial de todos los días para buscar "el conocimiento verdadero". Eso puede implicar el descubrimiento espontáneo del deseo de conocer con su ámbito irrestricto. El conocimiento verdadero es el producto de un deseo que es irrestricto en el sentido de que no hay absolutamente nada que pueda escapar a nuestras preguntas. Y en ese ámbito hay sitio no sólo para nuestro mundo limitado, sino también para todos los otros mundos limitados que queramos añadir. Por otra parte, decir que el pensamiento japonés está anclado en este mundo puede significar que en el contexto concreto de la mitología shintoista se encuentra la tendencia a mantener la intencionalidad humana con su ámbito irrestricto bajo un control que coarta su espontaneidad, sobre todo con respecto a las preguntas para la reflexión, que llevan al conocimiento de la existencia. En ese contexto ciertamente no hay camino para salir "de este mundo"

Una segunda característica del modo de pensar japonés es que los japoneses tienden a seguir sus "disposiciones naturales". Los ejemplos de Nakamura dan relieve a una cierta indulgencia frente a las pasiones, en especial,a la pasión del amor sexual y a una repugnancia particular por ciertas prácticas ascéticas introducidas por el pensamiento budista y confucionista. Como la pasión del amor es natural, debería aceptarse como tal y permitir que se despliegue sin represiones. Pero esas disposiciones tienen que explicarse. Como en la mitología shintoista, cuando no se ha encontrado el ámbito irrestricto del espíritu de inquisición, es natural que el hombre quede anclado en este mundo; de modo semejante "seguir las disposiciones naturales" puede significar la supresión de la intencionalidad moral con sus preguntas sobre el bien y el mal. En ese caso, "quedar anclados en este mundo" y "seguir las disposiciones naturales" puede ser la expresión de una intencionalidad indiferenciada o, tal vez, hasta cierto punto,reprimida. El profesor Nakamura explica que tales características son la razón por la que, al entrar al Japón, el carácter ultramundano del budismo se corrompió y las prácticas ascéticas extranjeras no llegaron a echar raíces. Uno no puede dejar de pensar, con Endo Shusaku, sobre la cultura japonesa como un pantano que absorbe y corrompe las enseñanzas de los misioneros cristianos.

Por otra parte, como las disposiciones psíquicas son naturales, el funcionamiento de la intencionalidad es también natural. Como necesitamos

comida y bebida, también sufrimos bajo el *Absolutheits Anspruch* ["la exigencia de lo incondicionado"], que se expresa en preguntas para la reflexión. "La inteligencia puede ser un caballo de pura sangre exultante en la carrera, pero lleva un jinete sobre la espalda, y sin el jinete aun el mejor caballo perderá la apuesta", dice Lonergan. A través de los chispazos interiores con que respondemos a las preguntas que buscan la inteligencia —la intencionalidad que se expresa en preguntas como ¿qué? y ¿por qué?—, entramos en el mundo inteligible. Pero allí mismo esa intencionalidad inteligente se transforma en un "jinete" a las espaldas de la inteligencia con su pregunta "¿es eso verdad?", que nos lleva a los hechos, al universo del ser, que es independientemente de esa intencionalidad. Nuestras respuestas responsables a ese tipo de preguntas significan un compromiso absoluto con la verdad y,en el caso de responder a preguntas para la deliberación sobre el bien, un compromiso absoluto con el valor.

¿No existirá en la cultura japonesa un buen ejemplo de compromiso absoluto con lo que se considera que es verdad y que, por lo tanto, vale la pena? Ésta es la pregunta a la que Ruth Benedict responde en los capítulos segundo y tercero de su *El crisantemo y la espada*. Ella explica pormenorizadamente la confianza que Japón tenía en la jerarquía como algo básico en la relación que cada persona tiene con cualquier otra persona y con el Estado. Japón estaba preparado para ocupar el ápice en la pirámide de las naciones y para ayudar a cualquier otra nación del mundo a encontrar su propio sitio en la comunidad de las naciones. Como la paz permanente en el mundo depende precisamente de que cada nación encuentre su propio sitio, Japón estaba preparado para luchar por ese principio hasta el fin. Aquí tenemos una afirmación absoluta de enormes implicaciones en el seno de la cultura japonesa. "En la pirámide de las naciones, cada nación tiene que recibir el puesto que le corresponde, y Japón tiene que ocupar el ápice de esa pirámide".Allí se encuentra implícito el criterio de la realidad y de la objetividad.

El contenido de esa afirmación es "real" y es "objetiva" toda actividad que tienda a realizar el significado de esa afirmación. Evidentemente, nadie estaba preparado para reconocer que esa afirmación significaba la cautividad de la intencionalidad inteligente y racional, cuyo papel es llevarnos a la verdad y al valor. En otras palabras, la cultura japonesa estaba operando en el primer estadio de significado. Esa era mi interpretación de los capítulos

segundo y tercero del libro de Benedict. Si la interpretación es correcta,así lo pensé, había que ayudar a las personas que querían encontrar el propio *logos*, a fin de poder avanzar hacia conocimiento del *Logos* revelado.

2.3 El *Insight*, Don Quijote y el "Tsurezuregusa"

He tratado de explicar cómo una experiencia que acompañó a la lectura del *Insight* se ligó a la interpretación que acabo de exponer. Recuerdo otra experiencia semejante que a la postre vino a echar cierta luz sobre el mundo de la literatura, tanto española como japonesa. Leía el segundo capítulo del *Insight*, en donde Lonergan explica por primera vez la noción clave de "estructura heurística". Se trata de una técnica que el entendimiento humano usa espontáneamente para entender. Cuando hacemos una pregunta, queremos entender algo que no entendemos. La técnica consiste en usar las propiedades conocidas de la cosa que no conocemos para llegar a conocerla.

Esa técnica se explota en los crucigramas de revistas y periódicos, cuando nos dan una pista para llegar a entender de qué se trata. El algebra explota también esa misma técnica: cuando llama "x" a la incógnita, nos hace buscar sus propiedades para construir con ellas una ecuación, cuya solución nos entrega la inteligencia que buscábamos. Leía con interés en el *Insight* cómo la física explota esa misma técnica, cuando brotó una intuición que expresé con palabras que me dejaron sorprendido: "Este libro, dije, se parece al Quijote". Por supuesto, yo era incapaz de decir en qué se parece el *Insight* a la novela de Cervantes. Pero unos treinta años después se hizo la luz, sin haberla buscado nunca conscientemente. Leía la introducción al *Quijote* de Juan Bautista Avalle Arce, según la cual el tema más apasionante para Cervantes durante toda su vida fue cómo el entendimiento humano llega a hacerse de la verdad que busca por naturaleza. Parece que Cervantes no había encontrado ayuda en los filósofos y convertía cada uno de sus cuentos o novelas en una investigación sobre la adquisición de la verdad. En todo caso, en el instante en que leí sobre la gran pasión de Cervantes, *El Quijote* se me dividió en tres partes, que corresponden a los tres niveles de la estructura cognoscitiva lonerganiana, por la que los humanos llegamos a la verdad.

La primera de esas tres partes era el primer capítulo, en que se nos presenta a un mediocre hidalgo de la Mancha, cuyo nombre ni siquiera

se conoce con claridad, parte que corresponde al nivel de la "experiencia" lonerganiana. La segunda parte abarca todos los capítulos que narran las aventuras de don Quijote, parte que corresponde al nivel de la "inteligencia" en la estructura del conocimiento. La tercera parte corresponde al último capítulo de la novela, en que don Quijote, después de su dura batalla consigo mismo, ayudado por la gracia, reúne en una misma cosa autoconocimiento y autorrealización y, antes de morir recupera su nombre genuino, Alonso Quijano, a quien los vecinos llamaban El Bueno. Es el nivel al que corresponde la afirmación lonerganiana.

El primer capítulo de la novela describe a su héroe como a un hidalgo de "los de lanza en astillero, rocín flaco y galgo corredor". Esos datos y todos los que siguen son datos que dibujan el hueco de un hombre. "Esta es la silueta del protagonista", dice Avalle Arce, "trazada por todo aquello que es adjetivo. Lo sustantivo, lo que nos daría la densidad y el calor de los humanos, todo eso ha quedado cuidadosamente eludido, de momento". En otras palabras, se nos dan efectivamente datos, pero falta un yo, un plan de vida, una forma que los ordene.

Eso me llevó a considerar que desde el punto de vista epistemológico ese hidalgo sin prehistoria, sin factores determinantes por parte de su interioridad, corresponde en categorías aristotélicas a la indeterminación de la potencia carente de forma. Eso, en términos epistemológicos, corresponde a la experiencia. El nivel de inteligencia es el nivel de la forma creada por la inteligencia de don Quijote. Esa es la forma que, con la ayuda de la gracia, quedará sublimada en el último capítulo de la autoafirmación y autorealización de Alonso Quijano. Aquí, Alonso Quijano corresponde al *esse* de Tomás de Aquino, que en términos epistemológicos es el contenido de la afirmación.

Todo eso lo expliqué pormenorizadamente en un libro *Una nueva lectura del Quijote* (México: Universidad Iberoamericana, 1994), en donde se me dio una nueva pista para tratar de entender la literatura. Hasta entonces tenía cierta idea de que el primer capítulo equivalía al bosquejo del libro, cuyo contenido se expondría pormenorizada y analíticamente en cada uno de los capítulos siguientes, hasta desembocar en un último capítulo en que se recapitularía sintéticamente el todo. Pero eso era para mí un ente de razón, hasta que tomó cuerpo en mi interpretación del Quijote. En todo caso, cuando, siguiendo esa pista, traté de interpretar un clásico

japonés del siglo trece, el *Tsurezuregusa*, de Yoshida Kenko, encontré allí oro molido. La obrita se compone de 243 pequeños textos y el título en español sonaría a algo así como *Ocurrencias de un ocioso*.

En el primer capítulo se nos habla de la educación en la escala social que abarca desde el emperador hasta los bonzos y se reconoce que hay mucho en las circunstancias sociales que influye sobre la educación de un individuo y que no depende de él. Pero ese reconocimiento lleva al autor a la frase crucial que fija el contenido de todo su libro: "Pero, ¿quién puede impedir", dice Kenko, "que todos trabajemos en adquirir una mente cada vez más iluminada?".

De hecho, cada uno de los capítulos siguientes es una minúscula contribución a esa progresiva iluminación y, cuando llegamos al último, se nos narra una anécdota por la que el autor pretende que el lector descubra la fuente de toda iluminación. Yoshida Kenko nos cuenta allí que cuando tenía ocho años tuvo un memorable dialogo con su padre. Kenko le preguntó cómo un hombre puede convertirse en un Buda. Su padre le respondió que eso es gracias a las enseñanzas de otro iluminado. A la pregunta de cómo fue posible la existencia del primer iluminado, el primer Buda, su padre le respondió: "¡Qué sé yo! Brotó de la tierra como las plantas, o cayó del cielo como la lluvia", y comentó satisfecho a sus amigos que su hijo lo había puesto en aprietos y que no había sabido responder.

Pero la pregunta de Kenko es una pregunta dirigida al lector: quién sabe que el Buda se convirtió en un Buda, en un iluminado, gracias a la iluminación que consiguió por sí mismo. Quien entiende las cosas por primera vez puede convertirse, por ley natural, en maestro de los demás. Eso nos hace descubrir lo que el *Tsurezuregunsa* era en la mente de su autor: un libro de sabiduría que brota de la sabiduría secular de Buda, que se había encarnado en Yoshida Kenko y que quiere hacer que los lectores participen de esa fuente de vida. Eso no impide que el cristiano relacione la última respuesta del libro con el versículo octavo del capítulo 45 de Isaías, en que el profeta ora para que el esperado por las naciones brote como rocío del cielo o como fruto de la tierra. Esa oración fue escuchada y brotó en la tierra el verdadero Buda, de quien el primero no era más que un "precursor", el verdadero iluminado, el único que ve directamente al Eterno, cuya iluminación quedó plasmada para todas las generaciones en el Nuevo Testamento. Cae por su peso también que el

cristiano puede y debe asimilar toda la sabiduría de Yoshida Kenko, incluida toda esa rica y delicada gama de sentimientos, y transformarla a la luz del Nuevo Testamento.

El ejemplo de este autor budista es también imitable por el cristiano. Éste, emulando a Kenko, es invitado por el Nuevo Testamento para que haga de toda su vida y de toda su tradición un campo de una búsqueda y pueda dar razón de la esperanza que se encuentra en sí. Esa búsqueda coincidirá con la búsqueda de la sabiduría. Tal sabiduría, en cuanto vivida, coincide además con la inculturación de la fe en la propia cultura; inculturación que, a su vez, será la encarnación en cada cristiano de una iluminación que abrace en unidad vital la Sagrada Escritura y su tradición cultural; y es además susceptible de enriquecerse indefinidamente con las contribuciones de todas las culturas humanas. Ese es el desafío del cristiano, el desafío de hacer de toda su vida una obra de arte, la primera y única edición de sí mismo.

3.Experiencia filosófica y religiosa

El Buda histórico estaba convencido de que gracias a su iluminación había empezado a vivir en un mundo nuevo. Y cuando mi primera experiencia de la lectura del *Insight* no se había diluido aún, yo también estaba convencido de que había empezado a vivir en un mundo nuevo. Había puesto un forro blanco en el ejemplar del *Insight* que me había prestado el padre Francesco Rossi de Gasperis, quien había sido estudiante de Lonergan en la Universidad Gregoriana de Roma, y mi lectura diaria no era otra cosa que pura recreación. Estaba aprendiendo una nueva gramática de autoconstitución. Tenía en las manos un manual de sabiduría, clave para la interpretación del pasado, para comprensión del presente y para la construcción del futuro. Mi mente había entrado en un proceso de cambio y mis sentimientos parecían seguirla fielmente. Una vez, quedé sorprendido de la formulación que hice yo mismo de mi propia experiencia: “Ninguna literatura ha tocado mi sensibilidad en la profundidad que la ha tocado este libro”. El episodio del Quijote era sólo una intuición más en ese contexto. El sentimiento de gozo que me acompañaba durante el día y el hecho de que el azul del cielo, lo mismo

que el verde de los prados y el color de las flores parecían nuevecitos, daban significado a ese pensamiento. Allí se trataba de una experiencia filosófica acompañada de otra estética. Pero me esperaba algo distinto.Yo siempre he pensado en eso como en una experiencia religiosa.

Una de las prácticas ascéticas de los jesuitas es hacer dos veces al día el "examen de conciencia". Yo estaba de pie frente a mi escritorio, preparándome para hacer el examen de mediodía cuando recibí la visita de una visión. Era muy sencilla y muy clara. Era una visión de mar y un punto blanco muy lejano, que yo supuse que era un barco, se movía lentamente en dirección mía. Pero su movimiento era demasiado lento. Me estaba impacientando, porque quería ver con más claridad el barco que se aproximaba, de suerte que me apoyé sobre las puntas de los pies para ayudar un poco a la vista. Pero aquel punto blanco no era un barco, era mi ejemplar del *Insight*. Cuando me di cuenta de eso, el libro se sumergió en el mar y la visión se había terminado.

Pensé al punto que en ese momento había sido liberado de toda clase de racionalismos. Ese mar sugería el contenido irrestricto de la fe cristiana y aun un libro como el *Insight* no era más que una creación humana. Incluso sin el *Insight* yo ya poseía dentro de mí la esencia de la salvación divina. En adelante tenía que tener mucho cuidado para no hacer mezclas raras, pensando que pedazos del pensamiento humano eran verdad revelada y para no confundir la verdad revelada como si ésta fuera fruto del pensamiento humano. A través de los años, mi interpretación de esa visión se ha hecho más comprehensiva.

Ahora me doy cuenta que el tercer estadio de significado conlleva la apertura de un nuevo horizonte y que la visión indicaba el punto más lejano dentro de ese horizonte. En otras palabras, el mar de la visión sugería no la fe sino el amor irrestricto de donde brota la fe. Ese "mar" como experiencia interior no contiene ningún producto de nuestra inteligencia o intencionalidad, sino que es un sentimiento que presenta una invitación a responder incondicionalmente al amor sin fronteras.

Si respondemos así, esa respuesta nos deja en una situación especial, la situación de estar enamorados de un modo irrestricto. Así caracteriza Lonergan la experiencia religiosa formulada en categorías transculturales. Ese fue un descubrimiento clave de Lonergan para la elaboración de su *Método en Teología*.

Ciertamente, enamorarnos de un modo irrestricto significa la plenitud de nuestra intencionalidad consciente, pero en cuanto es una experiencia recibida, se trata de un evento psíquico. Mi lectura del *Insight* había sido acompañada por una cierta poderosa experiencia psíquica, pero entonces estaba lejos de descubrir que, si el *Insight* realiza en nosotros una reestructuración de la conciencia intencional, esa reestructuración exige otra reestructuración semejante, no menos radical, del psiquismo humano. Ese fue el descubrimiento de Robert M. Doran, S.J., quien me ha ayudado en esa dirección con sus numerosos escritos sobre la "conversión psíquica". No fue para mí ninguna sorpresa que Lonergan mismo le escribiera diciéndole: "Your workis a necessary complement to mine [Tu trabajo es un complemento necesario al mío]". Con ese complemento, el método de Lonergan se convierte en una antropología transcendental.

Esa fue la experiencia que acompañó a mi lectura del *Insight*. Quisiera terminar esta conferencia con algunos comentarios sobre mi experiencia al tratar de ayudar a la gente en la inculturación de su fe.

3.1 De una noción normativa a otra empírica de cultura

Para una persona que ha sido educada sobre el presupuesto de que, en último análisis, sólo existe una cultura, la europea, siempre abierta a la asimilación de cualquiera que quiera y sea capaz de apropiársela, reconocer el pluralismo de las culturas significa encontrarse frente a un problema de primera magnitud. Si la norma del mundo humano era una cultura particular que de repente ya no se reconoce como normativa, parece que el caos parece ser la única alternativa. Lonergan resolvió el problema cuando descubrió en la interioridad humana las normas vigentes en cada cultura. Pero ese es un descubrimiento reciente. En el pasado, la Iglesia misionera se encontró con el problema de si, por ejemplo, un chino, tenía que aceptar a la cultura europea como propia a fin de hacerse cristiano. No era posible encontrar una respuesta oficial y formal, pero en la manera de actuar de un Alejandro Valignano en Japón o de un Mateo Ricci en China, encontramos un rechazo implícito de la noción normativa de cultura. Sin embargo, hay que reconocer en la Iglesia misionera un cierto temor al cambio cuando se predica el Evangelio a una cultura no

europea. Ahora, personas con autoridad en Japón reconocen que hemos fracasado en la manera de presentar el Evangelio al pueblo japonés. Pero nadie nos habla en concreto en qué consiste ese fracaso y qué hay que hacer para remediarlo. Después del Concilio Vaticano II, la tendencia general de que no hay que temer al cambio ha conducido a iniciativas teológicas y pastorales que se basan en la premisa implícita de que la noción de la verdad es una noción europea, que no tiene mucho que ver con la cultura japonesa. Pero en la medida en que esta percepción es correcta, no es difícil darse cuenta de que esas iniciativas tienden a acentuar un punto débil de una cultura indiferenciada que se mueve en el primer estadio de significado, con su tendencia a suprimir u obscurecer preguntas para la reflexión que llevan a la verdad.

Además, la fatídica afirmación que llevó al Japón a la Guerra del Pacífico puede haber dejado en el psiquismo japonés un trauma que refuerza aún más esa tendencia. Pero entonces, ¿cuál es el camino de la inculturación?

Ya he dicho una palabra sobre la ayuda que puede prestar la literatura. Pero en mi experiencia japonesa, he encontrado que una manera efectiva de inculturación de la fe en Japón es la práctica de los ejercicios espirituales ignacianos. Parece necesaria una somera explicación. La interioridad de cualquier hombre y de cualquier mujer de cualquier cultura está constituida por las dimensiones del psiquismo y la intencionalidad. La intencionalidad es la capacidad de poner y responder a las preguntas. En cualquier persona, la dimensión de la intencionalidad consiste concretamente en el conjunto de hábitos adquiridos mediante las respuestas que da a diversas preguntas. Además de la intencionalidad hay que contar con el psiquismo. El psiquismo es la fuente de datos estudiados por la psicología profunda, imágenes, emociones, conatos, reacciones sensitivas espontáneas a personas y situaciones, inclinaciones sensitivas ocultas en el movimiento indiferenciado del psiquismo, que hacen su aparición en los sueños.

En el caso concreto del hombre y de la mujer japoneses, su psiquismo y su intencionalidad han sido moderados por su cultura, de suerte que su conciencia es una edición en miniatura de la cultura japonesa. Por otra parte, los ejercicios espirituales ignacianos son un instrumento de intensiva educación religiosa en la que una conciencia humana concreta y determinada es totalmente penetrada por la palabra de Dios. Es difícil imaginar una inculturación más

exhaustiva y radical. El punto es susceptible de generalización y podemos decir que la inculturación más básica y más radical consiste en la penetración y transformación de una conciencia humana por la palabra divina.

Evidentemente, queda el problema de poner en práctica ese cambio en una sociedad concreta. Eso dependerá, en primer lugar, del autoconocimiento del cristiano que ha sido transformado y, en segundo lugar, del conocimiento que tenga de su propia cultura. Hay muchas clases de autoconocimiento, pero creo que todas ellas pueden encontrar un sitio en el método de Lonergan. Si en un futuro más o menos lejano el método de Lonergan se acepta y se asimila en Japón, el trabajo de inculturación puede facilitarse. Pero el autoconocimiento, aun el enseñado por Lonergan, no es suficiente. Cada cristiano debería recibir aliento para que, en la medida de lo posible, entienda su propia cultura a profundidad, estudie y asimile a sus clásicos, de suerte que esa inteligencia sea sublimada por el amor sin fronteras, que es el Espíritu Santo trabajando en cada uno de ellos. He tratado de dar una expresión más concreta a ese programa en un libro *Mi maravilloso país Interior*, en el cual traté de explicar qué es entender usando ejemplos sencillos de la literatura japonesa. Uno de esos ejemplos es el *Tsurezuregusa*, del que hemos tratado brevemente.

Todo eso creo que completa la interpretación de la visión que recibí hace muchos años. Porque aquel libro con forro blanco no se disolvió en el aire ni desapareció en la nada, sino que se sumergió en el mar, volvió a la fuente de donde había brotado, fue recibido en el abismo fontal. Eso seguramente es algo rico en significado. La nueva ciencia y sabiduría hacia la que nos dirige el *Insight* nació de la fuente del amor sin fronteras, simbolizada por el mar. El *Insight* tiende a crear corazones nuevos que se dediquen totalmente al servicio de Dios y de la familia humana, para volver a través de ellos a la fuente de donde nació. La conclusión es clara. Si el método de Lonergan no se convierte en el dócil instrumento del amor, no producirá en la historia los frutos que debería haber producido.

Es tiempo de terminar. He dado expresión limitada a una experiencia limitada. Si se me permite terminar expresando una convicción: el método de Lonergan puede ayudar a la gran familia humana en la creación de una cultura mundial que abrace todas las culturas, creación que no será otra cosa que el estallido interior de todo lo humano, que los cristianos llaman el esplendor de la gloria de Dios en la historia.

Reseñas

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 363-370, 2013

Reseña: Juan Martín López-Calva, *Educación Humanista*, tres tomos, México: Editorial Gernika, 2009.

Miguel Ángel Serna Alcántara
Doctorado en Filosofía, UIA

Elaborar una obra monumental compuesta por tres tomos y más de mil doscientas páginas se antoja una tarea de romanos. A esto ha de agregarse la complejidad tema tratado yla vastedad de datos en que se apoya el autor para construirla y su capacidad para comunicar sus ideas al lector para valorar el tamaño de la experiencia. Tal es el caso del libro *Educación Humanista* de Juan Martín López-Calva, investigador y educador que ha emprendido una tarea formidable: forjar un proyecto educativo humanista renovador, sólidamente fundamentado en la filosofía, la ciencia y la práctica educativas de nuestro tiempo. Un proyecto que, además, sostiene una utopía y una esperanza como guía de acción, enarboladas bajo la bandera del humanismo, concepto tan desconocido como desdeñado en la práctica educativa contemporánea y cuya sola mención puede provocar algún prurito enquienes, de sólo escucharlo, evocan añejas metafísicas o sospechosos dogmatismos.

Martin López-Calva demuestra que no es así, que el humanismo tiene un papel que desempeñar en el mundo actual y debe convertirse en el eje fundamental de una nueva educación, aportando su riqueza intelectual y cultural a la superación de la crisis en que se debaten la sociedad y el conocimientode nuestro tiempo.

El proyecto de educación humanista al que se adscribe López-Calva surge de un posicionamiento teórico y una actitud abierta al diálogo con la ciencia y la filosofía contemporáneas. Libre ya de los determinismos clasicistas, este texto adopta una metodología empírica, histórica e interpretativa capaz de renovar sus fundamentos en una época donde se rompen las fronteras del conocimientoy se demanda la colaboración entre la ciencia, la filosofía y el sentido común o, como bien señala López-Calva, un momento histórico donde los filósofos tienen que ser cada vez más científicos y los científicos más filósofos, en una tarea que oriente la acción humana hacia nuevos esquemas de desarrollo inteligente,

mediante la formación de seres humanos autoconscientes y autodirigidos,"capaces de generar ser a partir de su propio ser".[1]

Para alcanzar su propia visión, el nuevo humanismo ha de romper con las categorías y los métodos de sus antecedentes. El que guía a López-Calva ha renunciado a sostener esa perspectiva y sus consecuencias prácticas. No sólo reconoce y acepta la validez de la ciencia y sus resultados, sino que recurre a sus principios metodológicos para fundamentar sus propuestas. De igual modo, el nuevo humanismo se sitúa en una relación de diálogo con la conciencia histórica y la dialéctica del pensamiento moderno, así como con los conocimientos y valores de la vida práctica contemporánea. El individuo al que se dirige es partícipe de una comunidad civil, distinta a la comunidad tradicional del pasado,defensor de su individualidad y autonomía e integrado a una organización social y económica estructura dabajo los principios de la ciencia, la tecnología y la inteligencia práctica,a las cuales somete a una crítica permanente.

Pero no sólo con los esquemas de la ciencia, la técnicay el sentido común se las ha de ver el nuevo humanismo, también con la actual visión reduccionista de la vida humana que ha sustituido a la razón pura y los imperativos éticos de la conciencia moderna por la nueva hegemonía del *pragmatismo utilitarista*, que reduce la educación a simple instrumento del desarrollo tecnológico y económico y descalificalos referentes trascendentales de la inteligencia humana.

Es por ello que Martín López-Calva entiende el nuevo humanismo como un desafío, una demanda irrenunciable para nuestro tiempo y nuestra sociedad, si es que los hombres y mujeres de la actualidad cuentan aún con la voluntad y la inteligencia necesarias para comprometerse con la"continuación de la hominización en la humanización",[2] dirigida a revertir la deshumanización creciente del mundo actual sometido al mito del progreso y sus consecuencias distorsionadas, que amenazan no sólo a la especie humana, sino a la vida planetaria ensu conjunto.

La *Educación Humanista* concreta su desafío a tal estado de cosas planteando dos preguntas fundamentales: con la primera, cuestiona si aún es posible lograr a través del diálogo inteligente y responsable una colaboración efectiva y auténtica para la construcción de una nueva época;

---

1 López-Calva, *op. cit*.,tomoI,2, p. 241.

2 *Ibid*., tomo I, Introducción, p. 24.

con la segunda, se interroga si la época que viene será una época mejor o peor de la que hoy vivimos. Para el autor de esta obra, la única alternativa posible es la apuesta por la esperanza que impulse el mejoramiento progresivo de la humanidad a partir de una posición realista convencida de que, a pesar de los signos de desaliento, en palabras de Edgar Morin, "nada está escrito, ni siquiera lo peor",[3] pues, como considera Bernard Lonergan, existe una estructura dialéctica en el progreso, en el cambio y en la crisis, cuyos elementos concurrentes apuntan unos hacia la destrucción en tanto que otros luchan por la realización de "lo humano que existe en la humanidad".[4]

Es en la obra de estos dos pensadores donde López-Calva encuentra el soporte teórico principal de su proyecto educativo. En Bernard Lonergan, porque desde una posición teológica y filosófica más allá del clasicismo y el paradigma de la ciencia empirista, sostiene una visión esperanzadora del futuro, argumentando que el mundo del mañana puede ser mejor que el actual gracias a la tendencia evidente de la inteligencia humana que apunta "hacia la transformación profunda, hacia la conversión de una cosa que deshumaniza en otra que promueve una mayor humanización".[5] Se trata, en todo caso, de un optimismo realista, que reconoce la tensión entre lo positivo y lo negativo en los deseos y la inteligencia, pero que apuesta a esta última como el elemento explicativo y normativo de la acción humana. Las crisis generalizadas como la que actualmente vivimos no sólo contienen procesos negativos sino tendencias positivas compuestas por "una potencial fuerza de transformación a partir de decisiones inteligentes, responsables, que se centran en el plano de la humanidad y no en la de los simples intereses personales o grupales inmediatos".[6] Así pues —sustenta Juan Martín—, el desarrollo de la inteligencia humana es clave y definitorio y es con la recurrencia sistemática de acciones orientadas hacia la hominización de la humanidad como puede mantenerse "la continuación de la hominización en humanización concreta".[7]

A la noción dialéctica de la realidady la inteligencia de Lonergan, López-Calva añade la perspectiva dialógica de Edgar Morin, que refuerza la visión esperanzadora de su *Educación Humanista*, porque frente a las

---

3 *Ibid.*, p. 25.
4 *Id.*
5 *Ibid.*, p. 26.
6 *Id*.
7 *Ibid.*, p. 28.

probabilidades mayores de que el escenario destructivo termine por imponerse, Morin confía en los elementos y procesos que impulsan la construcción de una nueva época, que supere la barbarie de la "edad de hierro planetaria en que vivimos hoy".[8]

Hay pues, razones de peso en López-Calva para sustentar su propuesta educativa en estos dos pensadores, pues parangonando a Kant, la filosofía humanista actual puede reconocer con humildad y modestia que lo avanzado ha sido posible gracias a que"ha caminado en hombros de gigantes". La afortunada elección de estos autores no es, pues, circunstancial; con toda justicia puede afirmarse que Lonergan y Morin representan un avance histórico del pensamiento humano contemporáneo al renovar la filosofía, la metodología y la ciencia del hombre mediante la superación de los esquemas ontológicos y epistemológicos de la ciencia social empirista, que continúa proporcionando los criterios de validez a los sistemas educativos de la sociedad contemporánea.

En este punto cabe preguntarse cuáles son los finesde la nueva educación humanista. Martin López-Calva considera que la respuesta está en la construcción de una "sociedad-mundo" basada en una "ética planetaria" o, en palabras de Morin, "una ética planetaria o ética del género humano",[9] sólo posible si nuestras arraigadas nociones de ser humano, sujeto, conocimiento, ética y sociedad son sometidas a un proceso de transformación radical; tarea que implica no solamente un cambio teórico-conceptual, sino a la par una profunda reorientación existencial —una "conversión" en términos lonerganianos— en nuestra manera de reconocernos como sujetos y de conocer y habitar el mundo que, finalmente, "es nuestra manera de relacionarnos con ese mundo y con los demás seres humanos del mundo".[10]

La respuesta humanista al desafío de nuestro tiempo requiere una nueva perspectiva del conocimiento, el sujeto y los valores que sustentan las alternativas a la mano. La noción del conocimiento en la cual se soporte deberá permitir una visión renovada "que supere las visiones esencialistas o las perspectivas naturalistas-cientificistas; [mediante] con una nueva perspectiva del conocimiento que "integre al sujeto que

---

8 *Ibid*., p. 27.
9 *Ibid*., p. 29.
10 *Ibid*., p. 29.

conoce",[11] que asuma la pluralidad de perspectivas sin caer en relativismos; y que además construya una ética de la diversidad, la complejidad y el dinamismo en un mundo multicultural sin caer en el relativismo cultural.

Se trata, en suma, de un nuevo humanismo capaz de dar respuestas certeras a una sociedad con un esquema de relaciones complejo y dinámico y con una composición humana, cultural y política marcada por la pluralidad y la diversidad. El desafío se presenta formidable y, a decir de López Calva, sólo podrá fraguarse mediante un esfuerzo colectivo de largo plazo, que involucre a ciudadanos, organizaciones civiles, políticos y gobernantes, a quienes corresponde impulsar el cambio de las estructuras necesarias para su desarrollo; mientras que a la educación le corresponde el cambio de conciencias.[12] Se cierra así, nos dice Juan Martín: "El triángulo que da origen y sentido a este trabajo: la construcción de una nueva época requiere de un nuevo humanismo que será elaborado, propuesto, trasmitido decodificado, comunicado, propuesto a las nuevas generaciones a través de una nueva educación [...] Es esta la ecuación de fondo que podrá leerse en todo el contenido del libro".[13]

La *Educación humanista* cuenta con dos nociones fundamentales que funcionan como criterios que dan rumbo metodológico a su tarea: la *complejidad y la humanización.* La complejidad ha de actuar como "el método concreto históricamente necesario para afrontar los desafíos de este cambio histórico. La humanización como la meta, el desafío permanente que orienta y da sentido a todos los esfuerzos educativos".[14]

La introducción de estas nociones fundamentales implica una renovación teórica con la que la educación humanista se propone redirigir el esquema heurístico del "bucle" compuesto por los elementos de "crisis-globalización-cambio", que prevalece en la visión del mundo predominante, operando, en sentido contrario, en dos *vectores* directivos: uno que introduce la noción de la complejidad en el ámbito de la significación de la realidad y otro, que orienta la nueva educación hacia la formación de personas con las capacidades necesarias para vivir en la complejidad y comprometerse con el mundo complejo, guiadas por el

---

11 *Ibid*., p. 30.
12 *Ibid.*, Introducción, p. 30.
13 *Ibid*., p. 31.
14 *Ibid.*, p. 32.

propósito de construir la sociedad-mundo que supere la presente "era de hierro planetario",[15] avanzando así hacia un nuevo horizonte determinado por un esquema alternativo sintetizado en el bucle: "nuevo humanismo-nueva educación-nueva época".[16]

López-Calva entiende la misión de educación humanista como una lucha contra el conformismo, a la que puede comprometerse sólo quien sea capaz de buscarlo improbable, porque su misión es lograr cambios inéditos en los sujetos inteligentes, que sin embargo están expuestos a las distorsiones del sentido común y la ofuscación de la propia inteligencia en su contacto con las demandas de la practicidad actual. La formación de los sujetos en la complejidad abre la ruta del conocimiento de la realidad objetiva, por lo que, para el autor, la complejidad constituye una primera dimensión para la transformación de la visión del conocimiento en una educación humanizadora.

Estructuralmente, la complejidad y la humanizaciónen el cambio se sitúan como los ejes centrales de la propuesta de Martin López-Calva, desarrollados en cinco niveles temáticos: elprimer nivel es conceptual y configura la complejidad y humanización como la mirada y el horizonte del proyecto; el segundo se dirige a los sujetos y muestra el papel que ambos ejes desempeñan en el proceso educativo que transforma a los sujetos mismos y que a su vez es transformado por ellos; el tercero aborda el nivel epistemológico, en el que la complejidad y humanización se muestran como componentes del conocimiento transformador; en tanto que, en el cuarto nivel, dichos ejes son interpretados como generadores de una visión ética renovadora de la educación y al mismo tiempo constantemente perfeccionada. Finalmente, el cambio alcanza el nivel social, en el que la complejidad y la humanización se convierten en la fuerza colectiva dirigida a la regeneración de la propia sociedad que los genera. La visión social del nuevo humanismo busca trascender el "humanismo del sentido común"de la modernidad, colocando nuevamente al ser humano concreto en el centro de su acción,[17] propósito que demanda la:

> ...resubjetivización de la praxis y la teoría social que han sido desubjetivizadas en el ámbito de la teoría por los enfoques

[15] Ibid., p. 35.
[16] Ibid., p. 32.
[17] Ibid., tomo III, 4, p. 383.

> estructuralistas, marxistas y sistémicos que diluyen o niegan la existencia del sujeto autónomo como núcleo primario constitutivo del fenómeno social, y en el ámbito de la praxis, por el avasallamiento de la "primer hélice" de la globalización, que ha diluido la identidad de los individuos y la identidad ciudadana para homogeneizar a todos los sujetos como meros consumidores que se vuelven un número de tarjeta de crédito, una historia crediticia, un potencial comprador".[18]

Juan Martín López-Calva busca transformar la dialógica "prácticas-estructura-cultura" de la globalización avasalladora, para dar paso a una nueva época surgida de la acción educativa renovada en sus prácticas, su cultura y su discurso. De sus prácticas, porque es en la cotidianidad de la práctica educativa concreta donde se producirán los cambios radicales en la formación de las nuevas generaciones, dirigidos al desarrollo de una "capacidad para moverse"[19] en contextos complejos y cambiantes, a fin de ser capaces de "mover al mundo" hacia su transformación progresiva, superando la hiperespecialización de una sociedad disgregada e incomunicada mediante la formación de los educandos en el manejo y la comprensión de distintos lenguajes y códigos de comunicación.

Las nuevas prácticas han de provocar el surgimiento de nuevos procedimientos y contenidos adecuados a la complejidad y la humanización de la nueva visión educativa; haciendo partícipes a sus integrantes de las responsabilidades, la disciplina, el interés y la transformación de suproceso formativo. El currículum tendrá que recuperar, revitalizar y "magnificar las humanidades",[20] proporcionando la formación libre y democrática que le permita al educando ser coautor de su propia trayectoria escolar. La modificación de las prácticas educativas no puede ser posible ni duradera —asegura López Calva—,sin la modificación de la cultura educativa,[21] apoyada en "la construcción progresiva de ambientes incluyentes y dinamizadores de la participación comunitaria",[22] que estimulen la creatividad y la generación de nuevas ideas. Se requiere, en resumen, de una renovación del discurso educativo referente a lo social que rompa el círculo vicioso "del idealismo utópico-

---

18 *Ibid*., p. 384.
19 *Ibid*., p. 400.
20 *Ibid*., p. 407.
21 *Ibid*., p. 409.
22 *Ibid*., p. 410.

pesimismo pseudocrítico, y la resignación pragmática de la imposición del modelo tecnocrático modernizador".[23]

El autor de *Educación Humanista* no renuncia al proyecto humanizador de la gran tradición a la que pertenece, sino que lo acrecienta y profundiza con un propuesta para nuestro tiempo. Hoy, más que nunca, las condiciones están dadas para lograrlo, gracias a la universalización alcanzada por la ciencia, la economía la política y las redes de información social al alcance dela humanidad. Sin embargo, López Calva evita afirmar que las aspiraciones de su proyecto sobrevendrán por la sola bondad de sus propósitos; por el contrario, enfatiza la dificultad de alcanzarlas al afirmar que "una sociedad mundo basada en la conciencia de Tierra-Patria, no es altamente probable",porque las probabilidades de no lograrla son mayores que las requeridas para hacerla realidad. Ningún humanismo, empero, puede sostenerse sin el principio de esperanza o, en palabras de Morin, con "la esperanza en la desesperanza"a la que Martin López Calva se remite en las últimas páginas de su obra, afirmando que:

> Los mayores desarrollos positivos de la vida y de la humanidad han surgido en condiciones en que eran altamente improbables, que donde aumentan las condiciones de destrucción, aumentan también las herramientas de "salvataje", que si la misión es imposible, "resulta aún más imposible la dimisión" en esta tarea de continuar el proceso de hominización mediante la humanización y que, finalmente, "nada es seguro, tampoco lo peor".[24]

[23] *Id*.

[24] *Ibid*., p. 413.

Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 135: 371-380, 2013

RESEÑA: Dalibor Renic, *Ethical & Epistemic Normativity: Lonergan & Virtue Epistemology,* Milwaukee: Marquette University Press, 2012.

Francisco Galán Vélez
Departamento de Filosofía, UIA

Desde hace más de treinta años ha venido cobrando fuerza, dentro de la tradición de la filosofía analítica, una corriente epistemológica llamada *Virtue Epistemology* (*VE*). Margarita Valdés y Miguel Ángel Fernández publicaron recientemente una antología que pretende servir como introducción a los principales autores y temáticas de esta corriente. En su presentación general nos explican que ha habido un cierto cambio en la teoría del conocimiento que

> ...ha dejado de ocuparse primordialmente del análisis del conocimiento y la justificación epistémica, así como de examinar los argumentos escépticos, para dirigir su atención a temas que de una u otra manera se relacionan con preguntas acerca del valor del conocimiento, de la naturaleza de los hábitos y procedimientos de formación de creencias de los buenos conocedores, y de cómo explicar la normatividad definitivamente epistémica.[1]

Dentro de la tradición de los estudiosos de Lonergan ha ocurrido recientemente en algunos autores una mayor atención a la filosofía analítica, en un espíritu de tomar las cosas buenas, más que el de hacer una cierta defensa de la postura Lonergan. El libro de Dalibor Renic ha sido una grata sorpresa al ofrecernos este valioso diálogo de la postura lonerganeana con la *VE*.

Renic comienza preguntando si la epistemología de Lonergan tiene puntos de coincidencia con la *VE*, o más aún, si podemos considerarla como una epistemología de la virtud. Su respuesta es afirmativa. Para sostener su pretensión, el libro expone la postura de Lonergan especialmente en lo que

---

[1] Margarita M. Valdés y Miguel Ángel Fernández (comp.), *Normas, virtudes y valores epistémicos: Ensayos de epistemología contemporánea*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2011, p.5.

toca a (1) la evaluación epistémica; (2) el valor epistémico; y la responsabilidad epistémica en el espíritu de la *VE*.

Sin embargo, Renic encuentra también notables diferencias en cuanto a la terminología, el marco conceptual y el horizonte filosófico general. Por ejemplo, en la terminología en la tradición analítica se emplea "conocimiento" (*knowledge*) y sobre todo "creencia" (*belief*) en un sentido diferente al de Lonergan. Lonergan mezcla más la epistemología con la psicología y la metafísica, algo que no suele hacerse en la analítica. Ésta también en su metodología utiliza mucho el procedimiento de ejemplos y contraejemplos, cosa que Lonergan casi no hace.

En un punto en el que no estoy de acuerdo con Renic es en aquel que dice que Lonergan es vulnerable desde el punto de vista del método del análisis conceptual-lingüístico.[2]

En trabajos recientes y en otros que tengo en preparación, he tratado de mostrar que, si bien Lonergan no conoció con profundidad la tradición del giro lingüístico, su pensamiento da cuenta de muchísimos puntos de él. Por ejemplo, siempre menciono el capítulo X de *Insight*, en el que Lonergan explica cómo para lograr un incondicionado virtual necesitamos un *Insight* invulnerable, y tenemos esto cuando no hay preguntas ulteriores *pertinentes*, y dicha pertinencia es diferente según diferentes contextos de habla o campos semánticos. Sin embargo, éste un punto menor de crítica, pues en lo general y principal el libro me parece sumamente valioso, y coincido con su argumento central: la epistemología de Lonergan puede ser vista como *VE*.

Renic dedica los dos primeros capítulos, sobre todo el segundo, a hacer una presentación de ella. Uno de los motivos centrales de la *VE* es responder a la pregunta de por qué el conocimiento es algo mejor que una creencia que por "chiripada" (*accidentally*) resultara verdadera. Una idea central de la *VE* es hacer una cierta semejanza entre la normatividad epistémica y la normatividad moral. Con esta idea se enfatiza sobre todo el papel que tiene el agente cognitivo para lo que podríamos llamar "la necesidad del cuidado de sí mismo", de modo que pueda desarrollar, como sucede en la moral, hábitos (virtudes) que lo hagan producir los actos

---

[2] "Lonergan does not follow the method of conceptual and linguistic analysis, and his way of arguing (though not necessarily the content of his argument) would be vulnerable from that point of view" (Renic, *op. cit.*,p. 14).

deseados. A diferencia de otras posturas epistemológicas con sabor cartesiano, que enfatizan los métodos que nos pueden llevar a la certeza o justificación de las proposiciones, la *VE* pone el acento en la confiabilidad (*reliability*) de las capacidades cognoscitivas que nos llevan al conocimiento, y en este sentido enfatizan sobre todo al sujeto agente del conocimiento.[3]

> What unites the variety of virtue epistemologies is their belief that crucial to all these issues is the role of the cognitive abilities of the knowing subject. They fundamentally agree, as Greco puts it, "that the normative properties of beliefs are to be defined in terms of the normative properties of agents, rather than the other way around".[4]

Virtud es la palabra de origen latino que como sabemos significa fuerza y los autores de la *VE* usan el ejemplo del virtuosismo de los artistas o de los deportistas. Una obra de un pintor virtuoso o la ejecución del chelo de Yo-Yo Ma no es una obra de azar ni hay suerte. Hay un trabajo previo que permite confiar en que se alcanzará el objetivo. Como notamos, es una postura que recurre mucho al planteamiento clásico de Aristóteles. Esta semejanza puede llevarse al extremo de sostener que la normatividad epistémica es una forma de normatividad moral. Tal es la postura de Linda Zagzebski, quien junto con Ernesto Sosa, son los exponentes de la *VE* de los que Renic se ocupa principalmente. Para Zagzebski, "la normatividad epistémica es una parte de la ética",[5] la virtud epistémica es una forma de virtud moral: "She suggests that epistemic virtues are a subset of moral virtues, that the epistemic values of knowledge and understanding overlap with the ethical value of holistic eudemonia conceived as 'good life', and that epistemic evaluation is a sort of moral evaluation".[6]

En este punto, Sosa no está de acuerdo. Para él sólo hay cierta semejanza entre un tipo de virtudes y las otras, pero las virtudes epistémicas son específicas. Zagzebski distingue dos elementos en la virtud: un elemento motivacional y un elemento de confiabilidad en

---

3 "They all understand epistemic normativity as something that pertains to the subject of beliefs or judgments rather than to the features of beliefs alone" (*ibid*., p. 16).

4 *Ibid*., p. 58.

5 *Ibid.*, p. 60.

6 Zagzebski, dice Renic, incluso piensa que la división de Aristóteles entre virtudes morales e intelectuales es exagerada.

cuanto al éxito de llevar a buen puerto el elemento motivacional (nosotros le podemos llamar perseverancia). Sosa está de acuerdo con Zagzebski en entender las cualidades motivacionales epistémicas del sujeto como logros del sujeto en un sentido moral, pero lo que Sosa enfatiza es el elemento de confiabilidad de las facultades cognoscitivas (*reliability*), al grado de que se le puede llamar externalista.[7] Para Sosa las virtudes intelectuales principales son definidas y unificadas exclusivamente por su éxito en llevar a la verdad (*conductiveness*). La creencia justificada es la que se fundamenta en la virtud epistémica.

Sosa distingue conocimiento animal de conocimiento reflexivo o plenamente humano. Animal es el conocimiento del que estamos ciertos de tener acerca de nuestras creencias de primer orden o empíricas o que provienen de inferencias lógicas simples. El reflexivo es más complejo, es el que encontramos en la ciencia o la filosofía. Esta distinción da pie para distinguir aptitud (*aptness*) de justificación.

La aptitud es la condición que hace correctas nuestras creencias en el conocimiento animal. Por ejemplo, en el animal no necesitamos responder a las objeciones del escéptico. No necesitamos reflexionar sobre su aptitud. Las creencias están justificadas cuando son aptamente defendibles porque están fijadas coherentemente con la red de las otras creencias, desde la perspectiva del creyente. Dar razones es tarea del reflexivo. Y en la defensa del conocimiento reflexivo damos cuenta del escepticismo y de los retos filosóficos, y lo hacemos en una cierta circularidad que no es viciosa, por esta conexión con la red de creencias. El conocimiento no es sólo dar en el blanco de la verdad, sino hacerlo de manera virtuosa (aptamente). Podemos poner el ejemplo del músico, la bailarina o el arquero.

La motivación de alcanzar la verdad no es, para Sosa, una condición necesaria del conocimiento, sino algo extrínseco. Pero admite que están las motivaciones de nuestros intereses, de modo que el deseo por la verdad es un deseo por la respuesta correcta, no por la verdad como tal. Ni por todas las creencias verdaderas. Pero eso no hace que crea que la evaluación epistémica sea en términos de la utilidad, podemos hacer esta evaluación pragmática, pero la verdad se evalúa como tal.

---

[7] Es en general una teoría externalista para llegar a la verdad, ya que las razones o los motivos que justifican no necesariamente tienen que ser conscientes. Renic acusa por ello a Sosa de cierto mecanicismo en su modo de entender la cognición.

Zagzebski piensa que combina lo ético con el confiabilismo (*reliability*) de Sosa, pero aunque se alcanza la verdad, queda el acto en el agente. Pero está de acuerdo con Sosa en cuanto al modelo de normatividad epistémica en el sentido de admitir la necesidad del aspecto objetivo de la evaluación. La Epistemología tiende a enfatizar el polo objetivo y la ética tiende a enfatizar el subjetivo. En la evaluación epistémica se unen los dos: "Zagzebski emphasizes that knowledge "is not something that simply happens to us, but it is something to which we contribute through our efforts and skills, and this leads us, at least in some moods, to think of ourselves as bearing responsibility for having or not having it".[8]

En el capítulo tres Renic expone la teoría de las operaciones cognitivas (*cognitional theory*) de Lonergan, la cual, como es bien conocido por los estudiosos de Lonergan, es una parte anterior a la propiamente epistemológica. Es una parte descriptiva, dice Renic, de las operaciones cognoscitivas del sujeto (que soy yo mismo), pero también es una parte prescriptiva. Renic le llama la parte más original de la filosofía de Lonergan y la que sirve de marco para toda su filosofía. El término clave es autenticidad y el punto es lograr la autoapropiación, asuntos con los que de entrada estamos en el terreno de la *VE*.

Renic señala que la autoapropiación parece estar relacionada con la elección cartesiana de la introspección como el punto de partida de la filosofía. Lonergan acepta el giro al sujeto, pero no se queda en un análisis tipo Descartes, sino que también habla del conocimiento en el campo de las matemáticas, el sentido común y la ciencia. Este punto peligroso de encontrar cierta semejanza con el cartesianismo afortunadamente más adelante queda claro que no es así, pues, dice Renic, la autoapropiación no debe confundirse con el *cogito*. Quizás es el mismo *Insight*, pero Lonergan lo interpreta de modo diferente. Y aunque sea un juicio privilegiado[9] el que afirma que "soy un sujeto cognoscente", de ahí no se deducen los demás ni se hacen conexiones causales.

En la teoría de las operaciones cognoscitivas aparece un elemento central de la postura lonerganeana: el deseo puro de conocer. Permitir el despliegue del deseo puro de conocer es la fuente de la autenticidad. En

---

8 *Ibid.*, pp. 75-76.

9 Es privilegiado en el sentido de que los datos de la introspección están a la mano cuando necesitamos verificar (ibid., p.145).

el fondo, dice Renic, sólo hay un precepto trascendental: respeta la normatividad inmanente del deseo puro de conocer.[10]

Podemos distinguir dos aspectos de la normatividad del deseo puro de conocer: lo estructural y lo motivacional. Los tres niveles de la consciencia intencional que aparecen en *Insight* respecto al conocimiento están estructurados dinámicamente por el deseo puro de conocer. Es el deseo que nos hace preguntar qué, por qué, cómo, etcétera, e ir más allá de la experiencia (primer nivel), y es el deseo de conocer que nos lleva a preguntar si de verdad lo que entendimos es así (tercer nivel).[11]

En el aspecto motivacional tenemos el tema de los sesgos (*bias*) del conocimiento cuando no somos fieles a la normatividad del deseo puro de conocer. Relacionado con dicha normatividad, Renic hace un comentario que me resultó muy agudo y que no había notado así. Dice Renic, para Lonergan, conocer es propiamente adquirir nuevo conocimiento.[12] Si bien hay un aspecto negativo en el comentario de Lonergan de referirse al conocimiento como combate a los sesgos, el énfasis principal es positivo. La estructura dinámica cognoscitiva es un equipamiento para adquirir nuevas intelecciones, nuevas preguntas, nuevas experiencias, más que un garante de la certeza de lo que nosotros consideramos conocer.[13] Le importa más el incremento, la mejora del conocimiento que la posibilidad de equivocarse.[14] En esta dirección aparece otra caracterización clave que hace Lonergan la de hablar de un proceso autocorrectivo de aprendizaje. Y si bien Lonergan no es ajeno a la distinción de Zagzebski entre "justified true belief" y "accidentally true belief", la virtud que destaca Lonergan es la de la adquisición y avance del conocimiento por el despliegue del deseo puro de conocer.

Como un puente hacia el capítulo 4, que se ocupa de la epistemología de Lonergan, Renic comenta el tema del incondicionado virtual, el cual,

---

10 Renic menciona como para Brian Cronin todos se reducen a "sé auténtico" y hay una clara vinculación entre ambos (*ibid.*, p.143, n. 26).

11 "I think it is that structural normativity that Lonergan has in mind when he asserts that the 'detached and disinterested desire to know and its unfolding in inquiry and reflection ... impose a normative structure upon man's cognitional acts'" (citade *Insight*, p. 420, en Renic, *op. cit.*, p. 106).

12 *Ibid.*, p. 108.

13 *Id*.

14 *Ibid*.,p. 129.

como sabemos bien los que estudiamos a Lonergan, es su criterio de justificación epistémica. Renic ve el tema como un puente entre epistemología y metafísica. El incondicionado virtual aparece al lector contemporáneo como una complicación innecesaria, que mezcla el orden del conocer con el del ser.[15] Es que éste es un tema que viene de la influencia de Aristóteles y Tomás de Aquino, los cuales se basan en una metafísica de la identidad, lo cual da pie a lo que Lonergan llama el isomorfismo entre la estructura del conocimiento y la del ser. La confiabilidad última tiene su base en el isomorfismo.[16]

Otro elemento muy importante de la teoría de las operaciones cognoscitivas es su rechazo a la idea de que conocer es mirar y su rechazo a cualquier tipo de intuición. El realismo que propone Lonergan incluso puede ser confundido con el antirealismo de Dummet[17] por el rechazo a la súper mirada de Dios. En realidad es un realismo crítico y lo es en la conocida acepción de que es un realismo del juicio verdadero, pero también lo es en el sentido de que los niveles superiores de la conciencia intencional revisan y critican a los inferiores.

Encontramos también una comparación con el conocimiento elemental "animal" descrito por Sosa, que en Lonergan corresponde en cierto modo al conocimiento del patrón biológico de experiencia, pero Renic piensa que deberíamos distinguir entre cognición (*cognition*) y conocimiento (*knowledge*). Y si bien la cognición puede ser confiable, no tenemos los elementos reflexivos que postula la *VE*.

De lleno ya en los temas de la epistemología tenemos como elemento central de Lonergan su trascendentalismo. Lo trascendental es, en Lonergan como en Kant, algo anterior a nuestra experiencia y condición de posibilidad de ella, pero no se trata de un trascendental de contenido, sino de algo que Renic llama trascendental "performativo":"Lonergan's is a *performative* transcendental argument. That means, the emphasis is not on the content or on the conceptual framework of its premises, but on the argumentative performance itself. The crucial moment of the argument is the performative self-contradiction of its denial".[18]

---

15 *Ibid*., p. 113.

16 Isomorfismo es el legado mayor de la herencia tomista (*ibid*., p. 132). Renic menciona a Kidder, que le llama circularidad gnoseo-ontológica (*ibid.*, p. 132).

17 *Ibid*., p. 117, p. 28.

18 *Ibid.*, p. 127, n. 4.

El otro punto clave del modo lonerganeano de entender lo transcendental es verlo como transcultural y omnidisciplinario.[19] En este punto Lonergan está de acuerdo con Zagzebski, para quien hay un elemento transcultural de estas virtudes epistémicas:

> There is a trans-cultural kind of rationality, not in the much maligned procedural sense of reason, but in the sense that there are ideally rational qualities of mind that transcend all cultures and which we discover when we investigate the qualities of mind we admire in exemplars-attentiveness, open-mindedness, fairness to opponents, vast knowledge, good memory, good judgment, good counsel, and so on.[20]

De modo que el método trascendental no es otra cosa que el dinamismo cognoscitivo (deseo puro de conocer) como normativo.[21] Como dijimos, el tema estrictamente de justificación del conocimiento en Lonergan, que es el incondicionado virtual, debe ser visto desde este dinamismo. Lonergan no tendría reparos en aceptar la noción tradicional de conocimiento de la tradición analítica (*justified true belief*), porque el incondicionado virtual es la justificación epistémica, pero Renic insiste el punto clave es adquirir nuevo conocimiento. Citando a Lonergan encontramos que: "Decir que uno conoce presupone el trabajo de llegar a conocer".[22] Si entendemos bien el tema del incondicionado virtual, entendemos la famosa frase de Lonergan de que la objetividad es el fruto de la auténtica subjetividad.

Profundizando en la manera de llegar al incondicionado, Renic expone el criterio de que llegamos a éste cuando tenemos un *Insight* invulnerable y tenemos éste cuando ya no hay preguntas ulteriores pertinentes. El criterio no pide una justificación absoluta ni saber todo de todo ni la comprensión extensa, sino sólo la invulnerabilidad en el sentido factual, que de hecho ya no hay preguntas ulteriores. Este hecho, dice Renic, en una afirmación que haría feliz a Luis Villoro, lo reconoce un sujeto en consulta con la comunidad epistémica a la que pertenece.[23]

---

19 "To summamrize, Lonergan's transcendental method is the implicit transcultural and omni-disciplinary way of obtaining knowledge" (ibid., p. 127).

20 *Ibid.*, p. 65. Es cita textual de Zagzebski, hecha por Renic. Nótese la enorme semejanza con los preceptos trascendentales de Lonergan.

21 *Ibid.*, p. 127.

22 "To say that one knows presupposes the labor of coming to know" (Lonergan, *Cognitional structure*, p. 220. Citado por Renic, *op. cit.*, p.133).

23 *Ibid*., p. 141.

Porque no se trata de que ya no se me ocurran más preguntas, sino que de hecho no las haya. Pero aunque se involucre a la comunidad epistémica, no se puede llegar al incondicionado sin virtudes intelectuales. Para saber que no hay preguntas ulteriores, Lonergan propone las siguientes características del sujeto: la alerta intelectual, la curiosidad, la madurez intelectual, una rica experiencia de juzgar, un temperamento no precipitado ni indeciso, un juicio desapegado (abierto a la colaboración de otros indagadores).

En síntesis, se necesita maestría en el tema que se va a juzgar y responsabilidad epistémica respecto al puro deseo de conocer; sólo entonces el juicio merece ser llamado conocimiento.[24] Es en esta parte en donde Renic alude a los tradicionales preceptos trascendentales lonerganeanos: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable.

Muy valioso nos resultó el análisis que nos ofrece Renic sobre si la postura de Lonergan puede ser calificada o no como un fundacionalismo. Parte de la dificultad en esta discusión son las diversas maneras de entender qué es ser fundacionalista. En general, el fundacionalismo sostiene que hay una base universal para todos los conocimientos y las pretensiones cognitivas, y la necesitamos para rechazar el relativismo y el escepticismo. Esa base universal suele entenderse como ciertas creencias básicas. Enemigos de esta postura son el pragmatismo y la deconstrucción, así como el coherentismo. En Lonergan, encontramos una base que pretende ser universal, pero no es una base de creencias o proposiciones. En muchos aspectos, Lonergan puede ser visto como un falibilista,[25] sobre todo por el énfasis mencionado en el proceso autocorrectivo de aprendizaje. Lonergan no pretende que la naturaleza del conocimiento humano necesariamente tendría que haber sido así, o que necesariamente fuera inmutable, pero sostiene que ninguna revisión podría ser operativa sin fundamentarse en esta estructura dinámica cognoscitiva. [26] Por ello, Renic lo ve, y estamos de acuerdo con él, como un fundacionalista en sentido amplio. La roca firme es el sujeto, su estructura dinámica cognoscitiva, y no alguna creencia.

En cuanto a la manera de exponer la justificación epistémica, está claro que Lonergan no es coherentista, ya que la justificación epistémica no es una red de creencias. Estaría perfectamente de acuerdo con Sosa

---

[24] *Ibid.*, p. 141.

[25] *Ibid*., p. 148.

[26] Por ello la discusión entre lonerganeanos sobre si es fundacionalista o no. Véase *id*., n. 34.

en que la justificación epistémica no es ni una pirámide ni una balsa. Pero ¿qué tan cerca está Lonergan del confiabilismo (*reliabilism*) de Sosa? Llama confiabilismoa toda posición que fundamenta el conocimiento en la confiabilidad verdadera, que son las habilidades intelectuales del sujeto que conducen a la verdad (*conductive intelectual abilities*), esté el sujeto consciente o no de ello. Renic dice que está de acuerdo con Ulf Johnson[27] en que la justificación epistémica de Lonergan está cerca del confiabilismo. Pero Johnson dice que no lo es, porque el *reliabilism* es externalista. Sin embargo, para Renic, aunque Lonergan es en cierto modo internalista, no exige que el sujeto conozca explícitamente las normas de la intencionalidad humana para que el conocimiento esté justificado. El sujeto que alcanza el incondicionado virtual, lo hace conscientemente, porque el criterio opera en cada sujeto, y la persona lleva cierta responsabilidad en el proceso, pero no lo hace explícitamente, en el sentido que necesitara el método trascendental en sentido explícito para poder justificar su conocimiento.

Renic se pregunta si la distinción internalista externalista es adecuada para los argumentos trascendentales. Los preceptos trascendentales son a la vez externos e internos. Son internos porque la única manera como el sujeto los puede conocer es a través de su intencionalidad consciente. En mis palabras, diría que el sujeto siempre los conoce ya. Pero son externos puestoque escapan a una plena objetivación y los imperativos trascienden al sujeto. Por tanto, quizás el confiabilismo (Sosa) y el internalismo (Zagzebski) no sean irreconciliables del todo.[28] Y le llama a la postura de Lonergan un confiabilismo responsable (*responsibilist reliabilism*).[29]

Nos falta reseñar los capítulos finales en los que Renic expone el "corrimiento" de la postura de Lonergan en *Método en Teología* hacia la importancia del cuarto nivel de conciencia, el cual enfatiza los planes y los juicios de valor para la acción, pero ya hemos excedido el espacio de una reseña, y espero que el lector ya tenga una idea cabal de los frutos enormes que el trabajo atento e inteligente de Renic ha puesto a nuestra disposición con su libro.

---

27 Ulf Johnson, *Foundations for Knowing God: Bernard Lonergan's Foundations for Knowledge of God and the Challenge from Antifoundationalism*, Frankfutam Mein: Peter Lang, 1999.

28 *Ibid*., p. 152.

29 *Ibid.*, p. 153.

Revista de Filosofía
Nueva época

ÍNDICES

No. 106 (enero-abril 2003)

Documentos: Martin Heidegger, *La pregunta por el ser* [Edición póstuma] (traducción de A. Xolocotzi).
Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Actualidad de la fenomenología. Una conversación con Klaus Held.*
Ensayos: Félix Duque, *Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)*; Franco Volpi, *Heidegger y la romanitas filosófica*; Pedro A. Benítez, *La libertad moral según San Agustín;* María Rosa Palazón, *La música como paradigma de las artes. José Vasconcelos.*
Reseñas: Jonathan Camargo, Luis Guerrero, Jorge Velásquez.

No. 107 (mayo-agosto 2003)

Documentos: Emmanuel Lévinas, *Friburgo, Husserl y la fenomenología* (traducción de T. Checchi).
Diálogos: Bernhard Casper, *El Rostro, la primogenitura y la fecundidad. Diálogo con Emmanuel Lévinas el 11 de junio de 1981 en Paris.*
Ensayos: Tania Checchi G., *El instante y el otro: el preámbulo del tiempo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas;* Pilar Fernández Beites, *Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona;* Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *El concepto de tiempo según Heidegger;* Pablo F. Lazo Briones, *La coimplicación constitutiva entre la hermenéutica y una ética comunitarista.*
Reseñas: Fernanda Negrete, James Martell, Juan Carlos Lago.

No. 108 (septiembre-diciembre 2003)

Documentos: Franz Brentano, *Textos acerca de la unidad plural de la conciencia y la conciencia interna* (traducción de M. García-Baró).
Diálogos: Ángel Xolocotzi, *En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann.*
Ensayos: Martín A. Bertman, *La ley de la gente de Rawls;* Rafael García Pavón, *El mundo del texto y el mundo del lector en la filosofía de Paul Ricoeur;* Carlos Daniel Lasa, *La originalidad interpretativa de Antonio Rosmini en torno al pensamiento de Platón.*
Reseñas: Javier de la Higuera, Brenda M. Méndez Gallardo, Alejandro Toussaint.

No. 109 (enero-abril 2004)

Documentos: Edmund Husserl, *Autopresentación en el diccionario de filósofos* (traducción de A. Xolocotzi).
Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Posibilidades y límites de la fenomenología: Conversación con Miguel García-Baró.*
Ensayos: Natalia Petrillo, *La constitución de la intersubjetividad histórica trascendental según los aportes de los escritos complementarios de la VI Meditación de E. Fink;* Moisés Barroso, *Modos del errar y epifanía de la Gloria en E. Severino;* Gerald Cresta, *Razón, voluntad y libre albedrío: aspectos del obrar moral según S. Buenaventura;* Rush González, *Apuntes para una ontología dialéctica en Eduardo Nicol. A propósito del ser y el ente.*
Reseñas: Fernanda Negrete, Germán Vargas, Virgilio Ruíz.

No. 110 (mayo-agosto 2004)

Documentos: Hans-Georg Gadamer, *Hermenéutica como filosofía práctica* (traducción de C. Santiesteban).
Diálogos: Mariana Bernárdez, *De mística: conversación con Ramón Xirau*
Ensayos: Pilar Fernández, *Conciencia y cuerpo: la posibilidad de un dualismo unitario;* Ciro E. Schmidt Andrade, *La historia del hombre como*

proyecto: Xavier Zubiri; Itxaso Arias Arana, *Una aproximación a la función social de la literatura desde el neopragmatismo;* Dominik Finkelde, *Los fantasmas de la escritura: Benjamin, Proust y Kafka.*
Reseñas: Francisco Castro Merrifield, Román Alejandro Chávez, Juan Carlos Lago.

No. 111 (septiembre-diciembre 2004)

Documentos: Emmanuel Lévinas. *Sobre Ideas de Edmund Husserl* (traducción de T. Checchi).
Diálogos: Pablo Lazo Briones, *Las nuevas prácticas de la filosofía: cultura política y ética. Conversación con Patxi Lanceros.*
Ensayos: Ingeborg Schüssler, *A propósito de la cuestión de la superación del nihilismo en Nietzsche y Heidegger;* Juan Carlos Lago Bornstein, *El tema de la muerte en Miguel de Unamuno;* Franz Josef Borman, *¿Qué tiene de malo la 'imparcialidad'? La teoría de la justicia de John Rawls desde un punto de vista religioso.*
Reseñas: Ma. Teresa López Fernández, Pedro Juan Ariztizábal Hoyos, Francisco Castro Merrifield.

No. 112 (enero-abril 2005)

Documentos: Jean-Luc Nancy, *La desconstrucción del cristianismo* (traducción de J.C. Bernal y J. De la Higuera).
Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi.*
Ensayos: José Carlos Bernal Pastor, *Desconstruir, cristianizar. Nota para una introducción a "La desconstrucción del cristianismo" de Jean-Luc Nancy;* Ángel Marrido Maturano, *Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en Ser y tiempo de Martín Heidegger;* Oscar Barroso, *Reconstrucción genético-estructural de la antropología de Xavier Zubiri;* Rafael García Pavón, *Libertad y temporalidad en el pensamiento de Søren Kierkegaard;* María Binetti, *La razón de la libertad Kierkegaardiana.*
Reseñas: Javier Vilchis Peñalosa.

No. 113 (mayo-agosto 2005)

Documentos: Jacques Derrida, *Poética y política del testimonio* (traducción de José Carlos Bernal Pastor).
Diálogos: José Carlos Bernal Pastor, *Filosofía y desconcierto. El pensamiento de Jacques Derrida: traducción y transición. Diálogo con Patricio Peñalver.*
Ensayos: José Carlos Bernal Pastor, *Las cenizas del testimonio: Notas para una aproximación a la cuestión del testimonio en Derrida,* Luis Guerrero Martínez, *Kierkegaard - Derrida: El silencio como contrapunto de la filosofía.*
Reseñas: Fernanda Negrete, Carlos Gutiérrez, Laura Moure Cecchini.

No. 114 (septiembre-diciembre 2005)

Documentos: Edmund Husserl, Anexo *de Eugen Fink acerca del problema de lo "inconsciente"* (traducción de Ángel Xolocotzi).
Diálogos: Gabriel Cercel, *La filosofía como camino. Diálogos con Otto Pöggeler.*
Ensayos: Pilar Fernández Beites, *El origen del hombre y la bioética actual,* Ricardo A. Espinoza Lolas, *Realidad y "ser". Una primera aproximación entre Zubiri "y" Heidegger,* Pablo F. Lazo Briones, *La construcción de una "ética articulada": la propuesta de Charles Taylor.*
Reseñas: Alphonso Villa, Tania Checchi González.

No. 115 (enero-abril 2006)

Documentos: Martin Heidegger, *Del origen de la obra de arte. Primera versión.*
Diálogos: Ángel Xolocotzi, *Sobre verdad y conciencia. Conversación con Alberto Rosales.*
Ensayos: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La metafísica en el pensamiento de Heidegger,* Mauricio Beuchot, *Heidegger y Duns Escoto.* La grammatica speculativa, el neokantismo y la fenomenología, Martha Massa, *Algunas consideraciones sobre Heidegger y Wittgenstein.*
Reseñas: Alphonso Villa, César Lambert.

No. 116 (mayo-agosto 2006)

Diálogos: Ángel Xolocotzi, *El oficio de filosofar como voluntad de claridad y motivación vital. Diálogo con Antonio Zirión.*
Ensayos: William Daros, *El "yo" de la personalidad pragmática en Richard Rorty,* Alicia Villar Excurra, *La compasión como fundamento de la moral en Unamuno,* María Rosa Palazón, *¿Qué significan algunas manifestaciones artísticas contemporáneas?,* Juan Antonio Laviada Cáceres, *La presencia del tiempo en Octavio Paz*, Pedro Enrique García Ruiz, *Fenomenología y ontología en el joven Levinas.*
Reseñas: Rodrigo Basaguren, Laura Moure Cecchini.

No. 117 (septiembre-diciembre 2006)

Diálogos: Pablo Lazo Briones, *Problemas de ética intercultural. Diálogo con Xabier Etxeberria.*
Ensayos: Jesús Ignacio Panedas, *Principales bases teóricas de la tolerancia compasiva en la última obre de Hermann Cohen*, Patricio Mena Malet, *La escritura del sí mismo que excritura del cuerpo.* Ego sum dum scribo, Francisco Castro Merrifield, *Aproximaciones a una* fenomenología de la imagen, Paul Gilbert, *El don, ¿con o sin donador?,* René Ceceña, Da-sein. *Consideraciones en perspectiva histórica sobre la tematización espacial de la representación del mundo.*
Reseñas: James Martell de la Torre.

No. 118 (enero-abril 2007)

Número especial sobre Martin Heidegger
Arturo Leyte, *Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía.* Jesús Rodolfo Santander, *Sobre la nada, en la lección inaugural de M. Heidegger de 1929.* Pilar Gilardi, *Sobre la noción de* Stimmung *en M. Heidegger.* René Ceceña, *Del lugar al espacio:* Timeo *50 d-e. La lectura heideggeriana de la* khôra. Luis Guerrero Martínez, *La construcción del discurso estético. Heidegger y la "esencia de la poesía".* Pablo Lazo Briones, *Fundamento y fondo en Heidegger:* actualidad hermenéutica.

Francisco Castro Merrifield. *Heidegger y las fronteras de la tecnología.* Fernando Danel Janet, *Una declinación aletheiológica: el poderío del Ereignis.* Ángel Xolocotzi, *Poesía y desocultamiento epocal. Aspectos de la relación poesía-claro a partir del pensar ontohistórico de Heidegger.* Tatiana Aguilar-Alvarez Bay, *Pregunta, poesía y el problema de la comunicación en* Ser y tiempo. Carlos Mendiola Mejía, *Heidegger interpreta Kant.*

No. 119 (mayo-agosto 2007)

Ensayos: Manuel Sánchez, *Crítica del gusto y formación del conocimiento empírico en el marco de la Dissertatio: un estudio histórico a partir de los materiales del Légado póstumo manuscrito y los apuntes de lecciones*, Alejandro Tomasini Bassols y Sandra Maceri, *Demiurgo versus Motor inmóvil: cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles*, Carlos Gutiérrez, *La muerte de Dios y el último Dios. Nietzsche en los Aportes a la Filosofía de Martin Heidegger*, Bernard Schumacher, *¿Es siempre la muerte un mal? Prolegómenos a una ética de la muerte*, Julián Ferreyra, *Los pliegues del inconsciente: la metafísica materialista de Deleuze y Guattari*, Rodrigo Munguía, *El escéptico. El caso del soñador* .
Reseñas: Francisco Castro, Teresa de la Garza.

No. 120 (septiembre-diciembre 2007)

El debate actual en Filosofía: Paul Ricoeur, *Meta-fórico y Meta-físico*, Ana María Martínez de la Escalera, *Sobre la metáfora y la metonimia*, Luis Vergara, *Meta-fórico y meta-físico/meta-fórico y meta-histórico*, Fernando García Masip, *Metáfora, sonido y furia*, Tania Checchi González, *De Babel y el Sinaí: en torno a la ley, la traducción y la escucha*, Sara Fernández Barreiro, *El inconsciente se dice de muchas maneras*, Pablo de Robina Duhart, *La metáfora en sus textos. Reseñas de diez de los libros más influyentes en la tradición.*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Franco Volpi, *Ser y Tiempo: ¿una versión moderna de la Ética nicomáquea?*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Óscar Barroso Fernández, *Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri.*

No. 121 (enero-abril 2008)

El debate actual en Filosofía: Charles Taylor, *Comparison, History, Truth*, Pablo Lazo Briones, *Charles Taylor: pensador de los cruces culturales*, Ruth Abbey, *Comparativists and cosmopolitans on cross cultural conversations*, Leandro Catoggio, *Límites y alcances de la fusión de horizontes en la comprensión intercultural*, Juan Carlos Orejudo Pedrosa, *El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo*, Samuel Arriarán, *Hermenéutica y etnocentrismo: sobre "Comparación, historia y verdad"*.
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Sergio Pérez Cortés, *El pensamiento libre y la razón en la Fenomenología del espíritu de Hegel.*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Virginia Cano, *A la espera del olvido: Nietzsche y la cuestión de la hominización.*

No. 122 (mayo-agosto 2008)

El debate actual en Filosofía: Maurice Merleau-Ponty, *Hacia una crítica del materialismo histórico (versión bilingüe)*, Luis Guerrero Martínez, *La teoría existencial de la historia. Un análisis del siglo XX*, José Luis Barrios Lara, *Expresión, figuración y significación. Una mirada de sesgo sobre la noción de materialismo histórico en Merleau-Ponty a partir de sus estudios sobre Cézanne*, Mario Teodoro Ramírez, *La carne y la materia. Marx y Merleau-Ponty*, Valentin Y. Mudimbe, *Quam metuendus est locus iste.*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Sylvain Delcomminette, *Vie " biologique " et vie " morale " chez Platon*, Juan Cristóbal Cruz Revueltas, *Platón y la denuncia filosófica de la imagen.*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Ignacio Ayestarán, *La crítica de Wittgenstein a la antropología de Frazer y a la historia de México de Prescott*, Juan F. Franck, *Giovanni Gentile y la dialéctica hegeliana.*

No. 123 (septiembre-diciembre 2008)

El debate actual en Filosofía: Peter Sloterdijk, *Sobre grandes relatos*, Isidoro Reguera, *Palacio de cristal y globalizaciones*, Ana María Martínez de la Escalera, *Vocabularios teóricos para el nuevo siglo*, Francisco Castro, *La amplitud de espectro de la globalización*, Saskia Sassen, *Ni global ni nacional: nuevos ensamblajes de territorio, autoridades y derechos.*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Enrique Dussel, *Meditaciones Anti-cartesianas. Sobre el origen del discurso anti-filosófico de la modernidad*, Francisco Galán, *Heidegger: Algunas reflexiones epistemológicas sobre el destino del ser.*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Simon Critchley, *Violent thoughts about Slavoj Zizek.*

No. 124-125 (enero-abril / mayo-agosto 2009)

El debate actual en Filosofía: Sören Kierkegaard, *La disputa entre la vieja y la nueva jabonería. Drama heroico-patriótico-cosmopolita-filantrópico-fatalista*, María J. Binetti, *Kierkegaard frente a la teología especulativa*, Nassim Bravo Jordán, *Entre la polémica y el conservadurismo. Alianzas y enemistades en "La disputa entre la vieja y la nueva jabonería*, José Alejandro González Contreras, *Sobre el modo indireto de comunicar la verdad.*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Julio Horta, *De Platón y Aristóteles. Convergencias y diferencias en la idea de virtud*, José Enrique Gómez Álvarez, *Los argumentos y principios racionales en la Defensa sobre la posición de la Tierra en Tolomeo y Copérnico*, Ricardo Horneffer, *En torno a la Fenomenología de Heidegger.*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Mario Teodoro Ramírez, *La presencia y el presente. Con Gumbrecht y Agamben: más allá del saber y de la historia*, Romina Conti, *Herbert Marcuse. La razón tecnológica como razón política*, María Jesús Cuende González, *La ética de la negritud senghoriana y su Vinculación a la cultura africana*, Ángel E. Garrido-Maturano, *Tiempo como esperanza. Una meditación hermenéutica acerca del sentido religioso del tiempo.*

No. 126 (septiembre-diciembre 2009)

El debate actual en Filosofía: Fernando Danel, *Una aporía noérgica en el De Anima II 5, 417a 2-9 y III 2, 425b 26-27*, Jesús Araiza, *Percepción sensorial y teoría del conocimiento en Aristóteles*, Ciro E. Schmidt Andrade, *La Sabiduría desde el "Quaerens intellectum" en Anselmo de Canterbury*, Jorge Francisco Aguirre Sala, *¿Cómo razonar la fe desde sí misma? Dos ejemplos medievales privilegiados.*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Carlos Fuentes López, *Sociedad anónima: anonimato e irresponsabilidad. Consideraciones a partir de la analítica del poder de Michel Foucault.*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Carlos Alfonso Garduño Comparán, *Un acercamiento teórico a la representación icónica entre el arte y la publicidad, en la era posmoderna.*
Reseñas: Laura Moure, *Pierre Hadot, Esercizi spirituali e filosofia antica. A cura e con una prefazione di Arnold I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005 (seconda edizione ampliata).*

No. 127 (enero-abril 2010)

El debate actual en Filosofía: John Rawls, *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica*, Oscar Mejía Quintana, *De la concepción metafísica a la concepción política de la justicia. El giro político en la* justicia como equidad *de John Rawls*, Paulette Dieterlene, *Un estudio sobre Rawls y la justicia como equidad: política, no metafísica*, Andrés Hernández Quiñones, *¿Qué tan republicano es John Rawls?*, Faviola Rivera Castro, *El constructivismo y el carácter político de la justicia como equidad: ¿cómo distinguirlos?*, Guillermo Sottil Achutegui, *La Prioridad de la Coexistencia*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Víctor Manuel Tirado San Juan, *Literatura y Realidad*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Verónica Granados, *La responsabilidad política de las culturas occidentales como posibilidad de un diálogo intercultural: reflexión desde el pensamiento de Frantz Fanon*

No. 128 (mayo-agosto 2010)

El debate actual en Filosofía: Charles Darwin, *The descent of man and selection in relation to sex*
Ensayos, Fernando Álvarez Ortega, *El valor epistemológico de las narraciones*, Alfonso Mendiola, *La naturaleza antes de Darwin: las curiosidades y los gabinetes*, Luis Guerrero Martínez, *La belleza en la naturaleza. Un ensayo sobre la teoría de la evolución de Darwin*, María Cristina Ríos Espinosa, *Préstamos de Darwin a la teoría de la población de Malthus*, Yuriditzi Pascacio Montijo, *IQ, inteligencia y heredabilidad: la influencia del darwinismo para explicar las capacidades humanas*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Sebatian Contreras, *Tomás de Aquino y el principio de inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Eliza Mizrahi, *La forma de la escritura*
Reseña: Elena Laris, *Ciencia políticamente incorrecta. Mario Biagioli. Galileo Cortesano: la práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo.*

No. 129 (septiembre-diciembre 2010)

El debate de la Filosofía: Gabriel Weisz, *Estética de las entrañas*, Luis Guerrero Martínez, *La vida se abre paso más allá de la razón. La ciudadela de Saint-Exupery*, Leticia Flores Farfán, *Lo que permanece, los poetas lo fundan*, Carlos Mendiola Mejía, *El autoconocimiento en Jakob von Gunten*, Alberto Constante, *La literatura... es la infancia por fin recuperada*, Juan Federico Arriola, *Filosofía y literatura en Miguel de Unamuno y Albert Camus*, Ignacio Díaz de la Serna, *Louis Sébastien Mercier: de cómo la mirada construye la ciudad*, Pablo Lazo Briones, *La literatura terrestre de Coetzee: crítica cultural y política*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Carlos Mendiola Mejía, *La biología en Kant*
Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: David Suárez Rivero, *Bidimensionalismo*
Reseñas: Fernando Montes de Oca Hernández, *Habitar en la época técnica.* Francisco Castro Merrifield, Demetrio Zavala Scherer, Volver sobre los pasos

andados: reflexión y determinación en Kant. Carlos Mendiola Mejía. El poder de juzgar en Immanuel Kant, Detlef R. Kehrmann, *Crítica del multiculturalismo. Resemantización de la multiculturalidad, Pablo Lazo Briones*

No. 130 (enero-junio 2011)

El debate de la Filosofía contemporánea: Loïc Wacquant, *Entre sociologie et philosophie: les racines de bourdieu, par une réflexion sur Pascal et Bourdie*, Isabel Jiménez, *Filosofía y Sociología ¿saberes entrelazados en la obra bourdieuna? Apuntes para el estudio de la crítica bourdieuna a la filosofía y a los filósofos: su lugar en la génesis de la obra de Pierre Bourdieu*, Louis Pinto, *L'héritage intellectuel de pierre bourdieu: peut-on transmettre une pratique?*, Marie-Anne Lescourret, *Critique du langage critique de la philosophie*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Raquel Aguilar García, *El concepto de participación en el* Parménides, Benjamín Porto López, *La influencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Laura Moure Cecchini, *Escribir para perder el rostro. La escritura de sí como práctica de desubjetivación en Michel Foucault*, Noelia Billi, *Morir sin muerte... Por un materialismo de los cuerpos muertos*, Antonio Gutiérrez Pozo, *Voluntad de razón versus voluntad de tragedia*, Glodel Mezilas, *La contra-conquista cultural de los esclavos en Haití y el Caribe. Reflexiones a partir de la política de la liberación de Enrique Dussel*

Reseñas: Ana Lucía Rodríguez F. *Belting, Hans*, La metáfora de la imagen. Antropología de la imagen, *Katz Editores; Buenos Aires, 2007*, Enrique Aguilar Vega. *Claves para la construcción ética de uno mismo.* ¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad, *de Luis Guerrero Martínez.*

No. 131 (julio-diciembre 2011)

El debate de la Filosofía contemporánea: Edward J. Grippe, *The Unlucky Occurrence of "Liberal Democracy": Rorty´s Paradoxical*

Notions of Freedom and Democracy, Felipe Curcó Cobos, *¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)*, Daniel Alvaro, *De una cierta "posibilidad de lo imposible": Adorno y Derrida*, Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica e interculturalidad*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Benjamín Porto López, *La influencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger***,** Lucero González Suárez, *Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino*, Rodrigo Sebatián Braicovich, *Eudaimonia y teología en Epicteto*, Ciro E. Schmidt Andrade, *Ser en el mundo en el modo de la ex-sistencia*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Loïc Wacquant, Habitus *como tópico. Reflexiones sobre convertirse en boxeador***,** Marco Antonio López Espinoza, *Historia, metafísica y poesía en J. J. Winckemann***,** Consuelo González Cruz, *Esa culpa siempre inminente. Convesación filosófica con Juan Villoro***,** Ricardo Mazón Fonseca, *Estoy en Facebook, luego existo. La identidad y las redes sociales*

Reseñas: Carlos Oliva Mendoza, *Materia y Corporalidad. Sobre* Corporalidades, *Maya Aguiluz y Pablo Lazo Briones (comps.)*

No. 132 (enero-junio 2012)

El debate de la Filosofía contemporánea: David Suárez Rivero, *Argumentos Trascendentales*, Robert Stern, *Taylor, transcendental arguments, and Hegel on consciousness*, Gustavo Macedo, *¿Filosofía trascendental o Historia de la autoconciencia en Hegel?*, Pablo Lazo Briones, *Sobre las implicaciones* ontológicas-hermenéuticas del uso de los argumentos *trascendentales en Hegel.*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: María Rosa Palazón Mayoral, *El yo es el nos-otros y nos-otros, el yo*, Ileana P. Beade, *Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía*, Cristian Eduardo Benavides, *El despliegue de la libertad en el pensamiento moderno: del cogito cartesiano al trascendenteal kantiano en la interpretación de Cornelio Fabro*, Carlos Alfonso Garduño Comparán, *La ética y la estética lacanianas.*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: José Antonio Pardo Oláguez, *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?*, Virgilio Ruíz Rodríguez, *Violencia: la sinrazón en el aspecto irascible del ser humano*, Emma Laura Rubio Ballesteros, *El habla y el silencio como un atisbo de la demencia*, Diego Abadi, *Las nociones derrideanas de texto y escritura en el marco de una disputa con la lingüística estructuralista.*
Reseñas: Dora Elvira García, *Reseña a: Pablo Ayala Enríquez y Salvador Leetoy López (coords), Repensar la ciudadanía. Los desafíos de un nuevo pacto global*, Mariano Chávez, *Hacia un desarrollo de la ciencia después del fin de la modernidad.*

No. 133 (julio-diciembre 2012)

El debate de la Filosofía contemporánea: Juliana Merçon, *Lecturas de la Carta XXXII de Spinoza a Oldenburg*, B. de Spinoza, *Carta XXXII de Spinoza a Oldenburg*, Miriam van Reijen, *Spinoza, Oldenburg y van Blijenbergh*, Emanuel Angelo Da Rocha Fragoso, *Considerações sobre a expressão nec per somnium cogitant da Carta*, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *"Um verme no sangue" - considerações sobre a relação Todo/ partes na filosofia de Espinosa*, Juliana Merçon, *La filosofía de Spinoza y el pensamiento sistémico contemporáneo*
Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Juan Pablo Vázquez Gutiérrez, Las formas elementales de la vida religiosa, en el primer centenario de su publicación. Ensayos sobre la actualidad de un clásico de la teoría social, Ramón Ramos Torre, Breves apuntes sobre la relevancia filosófica de Las Formas Elementales de la Vida Religiosa en ocasión de su centenario, Jorge Ramírez Plascencia, Símbolos inconscientes. Apunte sobre el problema de la hermenéutica en el pensamiento tardío de Durkheim, Pablo Gaitán Rossi, Durkheim y la construcción de la realidad social. Semejanzas con Schütz, Sergio Tapia López, El individualismo como fundamentación ética de la sociedad: una breve recuperación del pensamiento de Simmel y Durkheim, Alejandro Agudo Sanchíz, La influencia de Durkheim y Las formas elementales de la vida religiosa en la antropología, Isabel Jiménez, Herencia crítica: de Durkheim a Bourdieu, Héctor Vera, Émile Durkheim, Wilhelm Jerusalem y los orígenes de la sociología del conocimiento.

Presentación de "El problema sociológico del conocimiento", Émile Durkheim, El problema sociológico del conocimiento

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: María Elizabeth de los Ríos Uriarte, *Nuevas morfologías de la belleza: de la estética del desarraigo a la estética de lo sublime*, Diego Fonti, *Razón de la ley. Sobre el origen, la justificación y la memoria de la alianza en Rosenzweig y Levinas*, Matías Silva Rojas, *Filosofía intercultural como transformación de las prácticas de la filosofía*

Reseñas: Victoria Romano Betech, *Una perspectiva ética basada en la adhesión sentimental de la norma moral*, Israel Covarrubias, *¿Es posible pensar la política como simulacro?*

No. 134 (enero-junio 2013)

El debate de la Filosofía contemporánea: Pablo Lazo Briones, *Presentación del Dossier*, David Attwell, *Mortal Politics: J.M. Coetzee´s Age of Iron*, Michael Bell, *J.M. Coetzee: The novelist as ethical thinker*, Mike Marais, *"A road that may lead nowhere": J. M. Coetzee, Tayeb Salih, and the Hospitality of Vagrant Writing*, Arthur Rose, *Coetzee´s Reciprocal Differends*, Carlos Mendiola Mejía, *La identidad fracturada. Infancia de J. M. Coetzee*, Dante Ariel Aragón, *La lucha por el reconocimiento: una propuesta de resistencia y transformación como política pedagógica a través del análisis de la obra "Diario de un mal año", de J. M. Coetzee*, Pablo Lazo Briones, *Autoridad y poder, una crítica desde Foe de J. M. Coetzee*

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía: Catalina Elena Dobre, *Søren Kierkegaard y Martin Buber: el mundo de la relación y el diálogo*, Pedro A. Reyes Linares, *El Lenguaje en el Misterio*, Julio Horta, *Ludwig Wittgenstein: las fronteras del significado*, Donovan Adrián Hernández Castellanos, *#Yo soy 132: El coraje de la verdad*

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea: Francisco Castro Merrifield, *Presentación del Dossier*, Edwin Culp Morando, *Los Signos Del Tiempo: El afecto y la vida como potencias de la historia*, Fernando Juan García Masip, *Signos institucionales. Socioanálisis lourauneano y semiótica peirceana*, Mónica Luengas Restrepo y Estela Margarita Torres

Almanza, *Realidad y representación en el periodismo digital*, Fernando Álvarez Ortega, *Actos de Habla como base de la Teoría de la Comunicación*, Francisco Castro Merrifield, *La retórica de los argumentos visuales*

Datos de los colaboradores

Francisco Sierra

Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. ; Director y Editor de la Revista *Universitas Philosophica* del mismo Departamento. Estudios Postdoctorales en Filosofía de la Comunicación en Boston College y University of Toronto. Miembro de la *Lonergan Philosophical Society.* Director del Grupo "Cosmópolis". *Áreas de trabajo:* B.J.F. Lonergan, Epistemología y Método en las Ciencias Sociales y Humanas, Filosofía de la Comunicación y Política, Filosofía y Violencia, Vida cotidiana y Filosofía

Andrew Beards

Director y profesor de los cursos de Filosofía en el Maryvale Institute, Birmingham, Inglaterra. Es autor de *Insight and Analysis: Essays in Applying Lonergan's Thought*, New York-London, Continuum, 2010; *Method in Metaphysics: Lonergan and the future of Analytical Philosophy*, Toronto-London-Buffalo, University of Toronto Press, 2008; *Objectivity and Historical Understanding*, Aldershot-Brookfield-Hong Kong-Singapore-Sydney, Averbury, 1997. Áreas de interés: Filosofía analítica, Epistemología, Metafísica, Filosofía y Teología de Bernard Lonergan.

David Oyler

En un estudioso independiente que reside en Phoenix, Arizona. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Toronto. Sus intereses incluyen estudios sobre la conciencia, la filosofía de la ciencia, epistemología y metafísica.

Patrick H. Byrne

Profesor de tiempo completodel Departamento de Filosofía del Boston College. Entre sus publicaciones se cuentan: "What is an Evolutionary Explanation? —Darwin and Lonergan," *Lonergan Workshop* (2012), "Is the Universe on Our Side? Scientific Understanding and Religious Faith," *The Lonergan Review* 3 (2011), "Lonergan's Transformation of the Darwinian World View" (with Frank Budenholzer) in *Darwinism and Catholicism* (2009); "Evolution, Randomness and Divine Purpose: A Reply

to Cardinal Schörnborn," (2006); *Analysis and Science in Aristotle* (1997). Sus áreas de interés son: La Filosofía de la ciencia; la relación entre ciencia, evolución y filosofía; el pensamiento de Lonergan, Einstein y Aristóteles.

TerranceQuinn

Es profesor en el Departamento de Ciencias Matemáticas de Middle Tennessee State University. Sus áreas de interés son: Matemáticas, Fundamentos de la ciencia, Educación, Colaboración funcional.

Philip McShane

M.Sc., Lic. Phil., S.T.L., D.Phil. (Oxon.) Es profesor emérito de filosofía en Mt. St. Vincent University, Halifax, Canada. Su formación central es en matemáticas y física, pero ha estado trabajando en la teoría económica por varias décadas. Es autor de alrededor de veinte libros sobre la metodología de las ciencias y de las humanidades, el centro de sus esfuerzos ha estado en la colaboración 'omnidisciplinaria' conocida como especialización funcional. Editor de *Collected works of Bernard Lonergan Vol. 18: Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, 2001. Y de *Collected works of Bernard Lonergan Vol. 21: For a New Political Economy*, 1998.

Hugo A. Meynell

Profesoremérito de la Universidad de Calgary, autor de los libros: *The Epistemological Argument Against Atheism: Why a Knowledge of God Is Implied in Everything We Know, Lewiston*, Nueva York, Edwin Mellen Press, 2011; *Postmodernism and the New Enlightenment*, Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 1999; *Redirecting philosophy: Reflections of the Nature of Knowledge from Plato to Lonergan*, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1998; *The Theology of Bernard Lonergan*, Atlanta, Ga. : Scholars Press, 1986.

Mark D. Morelli

Es el autor de *At the Threshold of the Halfway House: Bernard Lonergan's Encounter with John Alexander Stewart* y varios artículos sobre la relación entre Lonergan y Hegel. Es editor del volumen 5 de *The Collected Works of Bernard Lonergan: Understanding and Being*,

co-editor de *The Lonergan Reader*, y editor fundador de *Method: Journal of Lonergan Studies*. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad Loyola Marymount, Los Ángeles, California y director del Centro Lonergan de Los Ángeles.

Ivo Coelho, SDB

Es doctor en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma. Fue Rector de Divyadaan: Instituto Salesiano de Filosofía en la India, y Secretario de la Asociación de Filósofos Cristianos de la India. Actualmente es Rector del Studium Theologicum Salesianum en Jerusalem, y director de Divyadaan: Journal of Philosophy and Education. Entre sus publicaciones están: *Understanding Śaṅkara: Essays by Richard De Smet* (2013); "Lonergan and Indian Thought" (2007); *Hermeneutics and Method: The "Universal Viewpoint" in Bernard Lonergan*, (2001); *Hermeneutics and the Inner Word: Jean Grondin's Introduction to Philosophical Hermeneutics* (1999).

Francisco V. Galán Vélez

Profesor de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Es autor del libro: *Una metafísica para tiempos post-metafísicos: la propuesta de Bernard Lonergan de una meta-metodología*, Universidad Iberoamericana (en prensa), y es coautor de *El futuro de la filosofía*, Universidad Iberoamericana, 2004. Entre sus áreas de interés están la Epistemología, la Metafísica, la filosofía del juego, el pensamiento de Bernard Lonergan.

Germán Neira, S.J.

Profesor Titular del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Doctor en Teología por esta misma Universidad; Maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana; Miembro del Grupo de Investigación *Cosmópolis* de la misma Universidad.

Jorge Vélez-Gutiérrez

Abogado por la Universidad Nacional, Bogotá; Maestría en Economía por la Universidad de los Andes, Bogotá; Magister en Teología por la

Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, Bogotá; Miembro del Grupo de Investigación *Cosmópolis* de la Universidad Javeriana. Notario por nueve años en la Notaría de Suba (Cundinamarca).

Proyecto de Investigación del Grupo "Cosmópolis", Universidad Javeriana, Bogotá

Proyecto de Investigación 4072 (Grupo de Investigación *Cosmópolis*, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), "Reflexión teológica sistemática sobre las nociones de conflicto y solución del conflicto en el estudio de la situación colombiana hoy, desde el horizonte de Bernard Lonergan" (15 mayo 2011 - 14 mayo, 2012). Los participantes han sido los siguientes: *Profesores:* Jaime Barrera (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes); Germán Neira, S.J (Coordinador de la investigación), Mario Gutiérrez, S.J., Carlos Román, Rodolfo de Roux, S.J., Octavio Romero, S.J., Consuelo Vélez, María Lucía de Zitzmann, Jorge Zurek, O.C.D. (Facultad de Teología, Universidad Javeriana); Francisco Sierra G. (Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana). *Alumnos de Maestría, Facultad de Teología Universidad Javeriana:* Alicia Acuña, Vicente Alcalá, Alexander Echeverry, C.J.M.; Jairo Forero, Albenis Jaramillo, Álvaro Trujillo. *Profesionales independientes:* Roberto Neira, Octavio Rodríguez, Santiago Tobar y Jorge Vélez.

James Gerard Duffy

Doctor en filosofía porFordhamUniversity en Nueva York. Imparte clases de ética y seminarios de epistemología y complejidad, en la Universidad Nova Spania (Morelia) y en el I.T.E.S.M. campus Morelia. Sus áreas de interés incluyen: métodos de la investigación, la educación humanizante e integral, la filosofía de la economía y la colaboración interdisciplinaria.

José Eduardo Pérez Valera S.J.

Es doctor en Filosofía por el BerchmansKolleg (Munich). Es Profesor Emérito de Sophia University (Tokio). Entre sus libros están: (1992). *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, México, JUS. (El primer libro de divulgación de la obra de Lonergan escrito en español); (1994) *Una nueva lectura del Quijote*, México, UIA.

REQUISITOS PARA LAS COLABORACIONES

La Revista de Filosofía recibe para su publicación propuestas en español e inglés de ensayos filosóficos inéditos, así como reseñas bibliográficas de obras filosóficas de reciente publicación. Los temas tratados por los ensayos propuestos habrán de versar sobre tópicos definidos por sus secciones:

El debate actual en Filosofía
Dossier constituido por un tema de actualidad filosófica.

Hermenéutica y estudio de los clásicos en Filosofía
Entendiendo por clásicos todos los grandes referentes dentro del campo filosófico, incluso autores contemporáneos.

Filosofía y análisis de la cultura contemporánea
En donde se podrán abordar los temas y problemática de la filosofía actual.

Además del texto constitutivo del ensayo, los artículos deberán ir acompañados de un resumen en español e inglés, así como de un listado de palabras clave (4 como mínimo, 6 como máximo), igualmente en español e inglés; además, en un archivo anexo deberá enviarse una corta relación de los datos curriculares del autor y la dirección electrónica a la que podrán dirigirse los lectores que deseen comunicarse con él.

La Revista de Filosofía comunicará a los autores la recepción de los trabajos que le sean enviados. Para decidir sobre la pertinencia de su publicación los textos propuestos seguirán un proceso de dictaminación que incluye al Comité Editorial y a un grupo de expertos en el tema abordado. Los autores serán notificados del resultado de la dictaminación en un plazo no mayor a ocho semanas.

Los artículos sometidos a evaluación para su publicación dentro de la Revista de Filosofía no podrán ser puestos a consideración de otras revistas durante el proceso de dictaminación.

A. INDICACIONES FORMALES

Los artículos o las reseñas deberán ser entregados en copia impresa, sobre papel DIN A4 o CARTA (tres tantos) y en archivos correspondientes al formato Word (*.doc o *.docx).

Los artículos deberán presentarse de acuerdo a lo establecido en los *Parámetros para la presentación de escritos originales*, el cual puede ser consultado en
http://www.uia.mx/web/files/filosofia/parametros_presentacion_escritos_originales.pdf.

Los originales que no cumplan con las especificaciones no serán considerados para su evaluación.

B. EXTENSIÓN

La extensión máxima de los ensayos no deberá exceder los 50,000 caracteres.

C. ENVÍO

Las tres copias impresas de los trabajos se deberán enviar a la siguiente dirección de correo postal: *Revista de Filosofía*, Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, México D.F., México.
Los archivos electrónicos deberán ser enviados a las siguientes direcciones de correo electrónico:
pablo.lazo@uia.mx / asistente.filosofia1@ibero.mx

Publicaciones periódicas

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

JURÍDICA

Jurídica
Anuario del Departamento Derecho

Revista de **FILOSOFÍA**

Revista de Filosofía
Publicación cuatrimestral del
Departamento de Filosofía

Historia y grafía

Historia y grafía
Publicación semestral del
Departamento de Historia

PSICOLOGÍA IBEROAMERICANA

Psicología Iberoamericana
Publicación semestral del
departamento de Psicología

didac

Didac
Publicación semestral de la
Dirección de Servicios para
la Formación Integral

Arqui tectónica

Arqui tectónica
Publicación semestral del Departamento
de Arquitectura y Urbanismo

REVISTA IBEROAMERICANA DE COMUNICACIÓN

Revista Iberoamericana de Comunicación
Publicación semestral del
Departamento de Comunicación

AlterTexto

Altertexto
Publicación semestral del
Departamento de Letras

Revista Iberoamericana de Teología

Revista Iberoamericana de Teología
Publicación semestral del
Departamento de Ciencias Religiosas

Para mayor información
comunicarse a la Universidad Iberoamericana,
Prol. Paseo de la Reforma 880,
Col. Lomas de Santa Fe, C. P. 01210, México, D.F.
Tel. 59-50-4000 / 91-77-4400
ext. 7330, 4919 y 7600
Fax. 59-50-4331
publica@uia.mx
www.uia.mx

Revista de Filosofía

Universidad Iberoamericana

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN

• Nombre completo _____

_____

• Dirección (calle, número exterior e interior) _____

_____

• Código postal _____ • Ciudad _____ • País _____

• Correo electrónico _____ • Teléfono _____

Año	2013 (pesos)	2013 (dólares)
Ejemplar suelto	$170.00	US$ 30.00
Suscripción	$300.00	US$ 40.00

Depósitos Nacionales:

Banco:	Banco Nacional de México, S.A.
Nombre:	Universidad Iberoamericana, A.C.
No. de Cuenta:	12592
Sucursal:	4254
CLABE:	002180425400125923
Moneda:	Pesos Mexicanos
Referencia 1 (numérica):	4000011904
Referencia 2 (alfanumérica):	Nombre de quien deposita
Ficha de depósito:	Línea Banamex
Swift Code:	BNMXMXMM (sólo para transferencias en moneda extranjera)

Es necesario que en cualquier depósito se otorguen tanto la referencia numérica como la alfanumérica para fines de identificación y aceptación del Banco.

Depósitos del Extranjero:

Beneficiario: Universidad Iberoamericana, A.C.
Banco: Banco Nacional de México (Banamex)
Domicilio del Banco: Prolongación Paseo de la Reforma 880,
Lomas de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón,
México, D.F. C.P. 01219
Sucursal: 525
Cuenta: 52509525626
CLABE: 002180052595256264
SWIFT: BNMXMXMM

Para suscribirse, complete esta forma y envíela acompañada de su comprobante de pago, al número de fax (55) 5950-4331 o al correo electrónico publica@uia.mx

---

Universidad Iberoamericana · Dirección de Publicaciones
Prolongación Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F.
Tels. (55) 5950-4330 y (55) 5950-4000, ext. 4919, 7600 y 7330, Fax: (55) 5950-4331
e-mail: publica@uia.mx

ISSN 0185-6383

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

invierno 2013

107

Obsesiones wagnerianas
Ricardo Miranda

José María Lafragua
Reynaldo Sordo Cedeño

Graham Greene:
México, el país de la intolerancia
Armando Pereira

Diálogo de poetas
Mariana Bernárdez

Dossier
Alberto Mercado

Creación
Jean-Luc Nancy

SECCIÓN *especial*

El hambre en México
Miguel del Castillo

Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM