

## LAS EXIGENCIAS DEL SENTIDO

Francisco Sierra G.

### RESUMEN

*La obra de Lonergan se presenta con posibilidades insospechadas para establecer una integración crítica con las principales tendencias metodológicas de las ciencias y la filosofía de hoy, a saber: la investigación meta-científica Anglosajona y Francesa, interesada en los procesos empírico-lógicos y, la investigación de corte hermenéutico-dialéctico que pretende comprender y reconstruir críticamente el sentido de la acción humana en la historia.*

### 1. IN MEMORIAM

Queríamos unirnos a la celebración del octogésimo cumpleaños del Filósofo y Teólogo Canadiense, B. J. F. Lonergan, escribiendo unas líneas muy apretadas que permitieran enmarcar de un modo general los principales aportes de su obra al interior de las tendencias metodológicas relevantes en el quehacer filosófico contemporáneo, pero su fallecimiento se anticipó a tal celebración y a la publicación de este artículo. Que éste haga pues, honor a su memoria como homenaje póstumo.

Con relativo silencio internacional, la mente exigente de Lonergan se entregó al examen de los problemas más acuciantes del hombre de hoy, asumiéndolos a la luz de un planteo riguroso que partió desde el interrogante por el estatuto general operatorio de la comprensión humana a nivel de la vida cotidiana y el examen de las estructuras heurísticas científicas contemporáneas, hasta los intrincados nudos de la moral económica actual, la dialéctica histórica, el sentido de la trascendencia religiosa y el quehacer teológico en el presente.

Su nombre no figuró profusamente en grandes congresos internacionales, ni cayó en el torrente del afán editor tan común en nuestra época. El examen crítico de autores, fuentes, acontecimientos de primera actualidad y calidad y su generosa atención en el diálogo enriquecedor con grupos reducidos de estudiantes, amigos, profesionales y especialistas, fue madurando lo que sin duda alguna Thomas S. Kuhn denominaría la gestación de un nuevo paradigma filosófico o el germen de una nueva revolución intelectual.

Si bien, en una gran parte de su carrera el pensamiento de Lonergan fue conocido solamente por sus estudiantes de Teología de la Universidad Gregoriana en Roma (1953-1965), la mayoría religiosos, estos mismos estudiantes, luego profesores en seminarios y universidades del mundo, fueron desplegando gradualmente su influencia. Pero, el Filósofo-Teólogo, ampliamente reconocido —con la Orden del Canadá en el grado de *Companion*, por la Academia Británica como Miembro Correspondiente, por Universidades de los Estados Unidos con cuatro reconocimientos superiores en Filosofía y Teología, numerosos grados 'Honoris Causa', por lo menos cien disertaciones doctorales dedicadas a su pensamiento, once años ininterrumpidos de seminarios en el verano, varios centros de investigación en el mundo, dos revistas y un periódico que llevan su nombre— no ha sido suficientemente comprendido.

Quizás, luego de su muerte, la estatura real del nuevo gigante empiece a ser evidente. La aprehensión crítica y contemporánea de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Hegel, plasmada en numerosos ensayos propios del canadiense y de sus estudiantes, se ve ahora complementada con las aproximaciones a la Dialéctica Marxista, la Fenomenología Husserliana, la Hermenéutica de H. G. Gadamer, la Antropología y la Simbólica crítica de P. Ricoeur, la Teoría Crítica de la Sociedad de J. Habermas, las estructuras de la comprensión humana de S. Toulmin, la dialéctica del sentido y de la historia en E. Voegelin y la macro-economía post-keynesiana, muy en la línea de M. Kalecki. Esta dialéctica enriquecerá sin duda el planteo de las intelecciones lonergianas del Sujeto-en-tanto-Sujeto y, a su vez, irá fermentando perspectivas de solución a las encrucijadas del hombre actual con el nuevo enfoque vigoroso de su pensamiento (1).

- 
- (1) Michael O'Callaghan y Terry J. Tekippe, con base en los archivos del Lonergan Center de Dublin y de Toronto, publicaron una bibliografía de las fuentes primarias de la obra de Lonergan, en edición fotostática, de 54 páginas, la cual arranca desde 1928 hasta su publicación en Abril 30 de 1983. Aparecen allí: Libros, manuscritos inéditos, ensayos publicados, conferencias en Institutos, conferencias y ensayos inéditos (o registrados en grabaciones), reseñas de libros, cursos dictados, respuestas y contribuciones a congresos, presentaciones y comentarios de contra carátulas de libros, entrevistas, anotaciones ocasionales, traducciones y notas tomadas por los estudiantes.

Los encuentros en torno a la obra de Lonergan se condensan principalmente en:  
— *Collection, Papers by B. Lonergan*, Ed. Fred. E. Crowe, Herder and Herder, N. York, 1967.

## 2. LAS EXIGENCIAS DEL SENTIDO

J. Habermas mostró cómo el avance de las ciencias empíricas erosionó incrementalmente las cosmovisiones y legitimaciones metafísico-teológicas subyacentes en las sociedades tradicionales (2). El giro hacia el sujeto, iniciado por Descartes y constituido revolucionariamente por Kant, gestó el paso de la Metafísica a la Teoría del Conocimiento. Más tarde, Wilhem Dilthey comprendió cómo el objetivismo del Idealismo Kantiano no podía contrarrestar el expansivo éxito de las ciencias naturales y sus filosofías —Positivismo y Empirismo— subyacentes y puso todo su empeño en elaborar una teoría del conocimiento que fundamentara las Ciencias del Espíritu. Sin embargo, Dilthey separó demasiado a estas últimas de las operaciones de las Ciencias Naturales y anticipó de ese modo su fracaso (3).

La obra de Lonergan se presenta con posibilidades insospechadas para establecer una integración crítica con las principales tendencias metodológicas de las ciencias y la filosofía de hoy, a saber: la investigación meta-científica Anglo-Sajona y Francesa, interesada en los procesos empírico-lógicos y, la investigación de corte hermenéutico-dialéctico que pretende comprender y reconstruir críticamente el sentido de la acción humana en la historia.

Lonergan, en cambio, realizó este giro desde la Teoría del Conocimiento hacia la Metodología evitando hacer inmunes ciertos dominios de la praxis humana frente a otros. Concedor de la crítica hegeliana a la teoría del conocimiento (4), desató al método del lastre cartesiano de axiomas, reglas de procedimiento, técnicas, exponiéndolo más como una tarea de auto-apropiación de la dinámica interna de la praxis humana en los dominios de la ciencia natural, los procesos de interacción social, la Filosofía, las Ciencias Humanas, la Historia, la Teología (5).

- *A Second Collection*, Ed. Fred. E. Crowe, N. York, Herder and Herder, 1967.
  - *Lonergan Workshops Vols. I a IV*. Ed., Fred. Lawrence, Scholar Press, Missoula, Montana, 1978-1981-1982-1984.
  - *Foundations of Theology*, Ed., Philip McShane, Dublin, Gill and MacMillan, 1971.
  - *Language, Truth and Meaning*, Ed., P. McShane, Papers from the International Lonergan Congress, 1970, University of Notre Dame Press, Indiana, 1971.
- La revista bianual: *Method, Journal of Lonergan Studies*, Vols. 1 a 3, 1983-1984-1985, Ed., Mark D. Morelli, Loyola Marymount University, Los Angeles, California. El periódico: *Lonergan Studies Newsletter*, 1981-1985, que editan T. J. Tekkippe y M. O'Callaghan, informa sobre publicaciones de y sobre la obra de Lonergan, Disertaciones de Maestría y Doctorado, reuniones, congresos, conferencias; anuncia próximos eventos, y proyectos, noticias y una sección abierta de discusión. 2901 S. Carrollton Ave., New Orleans, LA. 70118, U. S. A.
- (2) Habermas, J.: *La Técnica y la Ciencia como Ideología*. Tecnos, Madrid, 1981.
  - (3) Lamb, Mathew, *Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and B. Lonergan's Meta-Methodology*, en *Language Truth and Meaning*, op. cit., pp. 115.116.
  - (4) Habermas, J.: *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 14-32.
  - (5) *Insight, a study of human understanding*, Philosophical Library, N. York, Third Ed., 1958. *Method in Theology*, Herder and Herder, N. York, 1972. *An Essay in Circulation Analysis*, fotocopias, 1941, N. P., 1978-1980-1983, Boston College.

Para Lonergan, los términos Intelección (*Insight*), entender (*Understanding*, comprender) reciben un uso

simultáneamente más preciso y tienen un campo más amplio que la connotación y denotación de *Verstehen*. La intelección acontece en todo conocimiento humano, en las matemáticas, la ciencia natural, el sentido común, la filosofía, las ciencias humanas, la historia, la teología. Acontece 1o. como respuesta a la investigación, 2o. con respecto a las presentaciones sensibles o a las representaciones incluyendo palabras y símbolos de todo tipo. La intelección consiste en una aprehensión de la unidad inteligible o la relación presente en los datos o las imágenes o los símbolos. Es el fundamento activo de donde proceden la conceptualización, la definición, las hipótesis, la teoría, el sistema (6).

El método, para el canadiense, es

una pauta normativa de operaciones recurrentes y relacionadas que produce resultados acumulativos y progresivos (7).

Estas operaciones, que no son propiamente reglas ni se limitan estrictamente a las operaciones lógicas (sobre proposiciones, términos, relaciones) mediante las cuales se consolida una gran parte de las adquisiciones de una ciencia, incluyen también operaciones no-lógicas y que permiten avanzar hacia descubrimientos ulteriores en un proceso dinámico, acumulativo y progresivo. Dicho proceso guarda diferencias explícitas con el interés aristotélico en lo necesario y lo inmutable y con la dialéctica hegeliana que encierra en un sistema conceptual completo todo el movimiento. Las operaciones no son otras que aquellas que realiza toda persona conciente en la medida en que se ocupe de hacerse preguntas, investigue, entienda, reflexione críticamente, delibere y decida responsablemente, transformando así el sentido y valor de su existencia (8).

La clave de la integración que arroja luz para el trabajo interdisciplinario es el análisis de diferentes exigencias del sentido que han dado lugar a modos distintos de realización de las actividades conscientes e intencionales y a sus correspondientes universos del discurso y de la acción. Tales exigencias, en sí mismas son 'constructos ideales', elaborados teniendo en cuenta la diferenciación o indiferenciación de la conciencia en el tiempo. Ellas son: la exigencia sistemática, la exigencia crítica, la exigencia metódica y la exigencia trascendental.

(6) Lonergan, B., *Method in Theology*, op. cit., pp. 212-213.

(7) *Ibid.*, Chp. 1 *Method*.

(8) Lonergan, B., *La Estructura Cognoscitiva* (1964), trad. F. Sierra G., 1981, mimeo., de *Collection papers by B. Lonergan*, Ed. F. Crowe, Herder and Herder, N. York, 1967, pp. 221-239. Más extensamente en *Insight*, op. cit., pp. 319-347; *Method*, pp. 6-20.

## 2.1. La exigencia sistemática

Este imperativo aparece por la insatisfacción de la búsqueda de sentido con los logros que alcanza en el nivel del sentido común, la vida cotidiana, el ámbito de lo circunstancial, lo inmediato, lo práctico. El sentido común es la esfera del lenguaje corriente, configurado por el medio cultural lingüístico en que nacemos y crecemos; implica un modo de aprendizaje auto-correctivo y concreto muy distinto del que se alcanza bajo el control científico del sentido; es en este universo donde espontáneamente establecemos la interacción comunicativa con las personas, las relaciones con cosas y eventos de manera significativa y valorativa (9).

La exigencia sistemática del sentido interviene para dar lugar a un universo distinto —pero relacionado con— el universo del sentido común: La Teoría. La exigencia sistemática plantea preguntas que el nivel de la vida cotidiana no puede responder desde su contexto, demandando así el surgimiento de otro punto de vista. Los objetos de la esfera teórica establecen y delimitan su propio contexto y es posible aproximarse a ellos desde el sentido común e inclusive, se puede apelar al sentido común para que corrija la teoría; sin embargo, dicha corrección no puede hacerse desde lo cotidiano, sino a nivel teórico y, las implicaciones y consecuencias no serán propiamente las requeridas por el sentido común, sino las conclusiones a que ha llegado la esfera teórica tras su corrección. Para hablar de estos dos universos empleamos diferentes lenguajes, según la diferencia de sociedades, condiciones económicas, políticas, históricas; según la diversidad de grupos humanos, especialidades e intereses.

Sócrates, con su insistencia en definiciones universales de esta o aquella virtud planteó la exigencia sistemática a los atenienses, quienes sólo acertaban a dar un significado de la virtud, la justicia, la templanza, en términos de atributos, con expresiones del lenguaje corriente y no en formulaciones universales como Sócrates lo pedía pues él mismo lo ignoraba.

Quizás las preguntas socráticas vinieron a responderse en el contexto aristotélico de la *Ética a Nicómaco*, donde ya encontramos definiciones de la virtud y el vicio en general, se especifican series de virtudes y se las limita por males opuestos: el exceso y el defecto (10). Aristóteles estableció un control propio del significado de tales términos y trascendió de esta forma el horizonte del sentido común con respecto a este asunto.

El nuevo ámbito de la teoría se desarrolló más que todo en la concepción metafísica de la ciencia. El Estagirita afirmaba que el conocimiento de las co-

---

(9) Lonergan, B., *Insight*, Op. cit., pp. 189-191; *Method*, pp. 72-3, 81-3, 86-90.

(10) *Method*, op. cit., p. 82.

sas por sus causas constituía un conocimiento cierto, seguro, necesario, universal; de allí su insistencia en las operaciones lógicas de la inducción y la deducción silogística. En parte, su comprensión de la praxis se puede entender ahora como una preparación catártica para la teoría, la contemplación.

Con el desarrollo de las ciencias naturales se planteó más adelante otra exigencia de carácter sistemático distinta a la del ideal griego de ciencia. Ya no se trataba tanto de buscar las esencias de las cosas como de determinar su funcionamiento de facto. Las correlaciones de los fenómenos establecidas empírica y matemáticamente demostraron tener un mayor alcance explicativo que la lógica aristotélica. Los procesos deductivos se acogieron a métodos más exactos de observación, a nuevas formas de establecer constructos, modelos de ideales hipotéticos y a nuevas técnicas de verificación y observación controlada. A la par, fue surgiendo un lenguaje técnico más refinado y se anudaron vínculos colaborativos gestando poco a poco comunidades especializadas de la práctica científica.

Tenemos, pues, que la exigencia sistemática del sentido nos ha permitido no sólo diferenciar las esferas de la vida cotidiana y la teoría, sino además, la concepción clásica de ciencia y la mentalidad científica moderna (11).

El estudio de M. Lamb (12) esboza cómo la exigencia sistemática del sentido es relevante para la comprensión de dos escuelas contemporáneas de meta-ciencia: la Anglo-Sajona y la Francesa. Los lineamientos de la corriente del Lenguaje Ordinario pretenden articular en el uso del sentido común, tanto el discurso técnico y teórico como el cotidiano. Por otra parte, el uso formalista del análisis lingüístico de Russell, Moore y el primer Wittgenstein, que busca el desarrollo de un lenguaje técnico-teórico ideal o reformado, parece tener validez sólo en el ámbito de la teoría. Los formalistas no se han desprendido de una concepción clásica de teoría, de la misma manera los Reconstruccionistas, por su interés en la Ontología, tras el giro lingüístico en la Filosofía.

Los Pragmatistas, en cambio, se han interesado más en el sujeto de ambos universos haciendo notar que el hombre es el usuario del lenguaje y el productor de la ciencia; empero, parecen incapaces de ir más allá para establecer un sistema conceptual extrínseco. N. Rescher, con su modelo de 'eligibilidad alética', que oscila entre los polos de la interpretación y la operación, intenta desplazar el racionalismo popperiano y el empirismo carnapiano. Si bien ha

---

(11) Insight, op. cit. pp. 366 - 396; Sierra F., *Modalidad del Conocer Histórico*, en Universidad Humanística, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras, Bogotá, Marzo de 1981, No. 14, pp. 24-38.

(12) Lamb, Mathew, *Methodology, Metascience, and Political Theology*, en Lonergan Workshop, Vol. 2, 1981, pp. 281 - 403. Nuestro trabajo se inspira y sigue los lineamientos de esta importante investigación.

ensayado con provecho en su modelo las ventajas de la formalización de Carnap (sin recibir las críticas de verificación inductivista, estatismo y psicologismo) y presenta los adelantos popperianos (falibilismo, dinamismo, deductivismo, papel creador de la imaginación), también se acoge a la enseñanza pragmatista al abordar el problema de las decisiones epistémicas. Allí interviene algo más que la lógica pura: se encuentran los intereses de la práctica, que Popper considera motivaciones irracionales. Rescher propone una lógica de la sistematización cognitiva como una nueva lógica de la investigación. La lógica se vuelve más una herramienta para la descripción del lenguaje y un instrumento de interpretación operatoria de la naturaleza (13). Pero el desarrollo del modelo de Rescher aún no se escapa con fuerza del objetivismo y del pragmatismo.

La razón por la cual ejemplos tan diversos ilustran la exigencia sistemática radica en que las tendencias meta-científicas Pragmatista y del Lenguaje Ordinario, se orientan más por el contexto del universo del sentido común, mientras que la esfera de la teoría predomina en el ideal formalista de un lenguaje purificado y de sus implicaciones para construir conceptos, normas de confirmación, procedimientos explicativos. La normatividad "a-histórica", "eternalista" de esta última corriente, imposibilita una comprensión y colaboración adecuadas con los métodos estadísticos (14).

Existe, pues, una tendencia reduccionista marcada por el hecho de asumir la lógica como la mejor coordinación sistemática del conocimiento. Aquí se concibe la metodología como un conjunto de leyes, axiomas, procedimientos sintácticos que describen regularidades lógicas o estructurales y en otros casos, como una tarea aproximativa a un ideal crítico (Popper). La Praxis en este contexto no tiene otra función aparte de "chequear hipótesis" apareciendo así la inclinación a considerar la práctica científica como libre de valores y como un discurso de rango superior al del sentido común (15).

El elitismo subsiste en las ciencias humanas; en este espacio se descalifican métodos propios posibles y se remplazan por teorías organizacionales, ingenierías sociales, administración total, con su completo desentendimiento y desprestigio de asuntos éticos y políticos (16).

Cuando la metafísica desempeñaba el control del ámbito de la Teoría suministrando los términos, las relaciones, las normas, la esfera del sentido común y la vida cotidiana se amparaba bajo una prudencia más o menos pri-

---

(13) Malherbe, J. F.: *Epistémologies Anglo-Saxonnes*, P. U. Namur, P.U.F., 1981, pp. 172-185.

(14) Lonergan, B.: *Insight*, op. cit., pp. 35-46,

(15) Ver *Method*, op. cit., pp. 248 ss.

(16) Habermas, J.: *Historia y Crítica de la Opinión Pública* G. Gili, Barcelona, 1980.

vada. Con la emergencia de nuevas metodologías científicas la vida práctica prudente se hizo aún más obsoleta. El viraje kantiano hacia la subjetividad, la teoría del conocimiento y la epistemología objetivista no fue suficientemente radical y no tardó en recibir las críticas de nuevas metodologías empiristas y del positivismo científico (17).

La exigencia sistemática ha entreabierto dos contextos, quizás dos culturas, pero aparece también una inmensa brecha entre ellas. ¿Será posible alguna integración crítica que impida la mutua inmunización? El problema se hace más difícil por la particularidad de las esferas del discurso y la acción propias del sentido común; por la concreción, variedad, rasgos autóctonos de los contextos histórico-culturales, mientras la esfera teórica deambula jactanciosa de su universalidad y abstracción (18). Nos preguntamos con M. Lamb, si todo modelo de integración científica, de epistemología interdisciplinaria, debe permanecer en el ámbito de la teoría; si toda norma científica para la comprensión de la historia debe ganarse como explicación histórica objetivista y sistemática. Una respuesta afirmativa daría la razón a la “muerte del hombre” y al “advenimiento de una era post-histórica” (Foucault); daría la razón a quienes tienden a sublimar personas, sociedades e historias con un nuevo régimen mega-computarizado propio del estructural-funcionalismo. Sin embargo, nuestra respuesta ensaya otra posibilidad.

## 2.2. La exigencia crítica

Lonergan comprendió la insuficiencia de la exigencia sistemática a menos que ésta diera lugar paulatinamente a la exigencia crítica. En ella, el ser humano se confina a responder tres preguntas básicas 1o. La pregunta de teoría y praxis ¿Qué hacemos cuando conocemos?, 2o. la pregunta epistemológica ¿por qué esas actividades son propiamente conocimiento? y 3o. la pregunta metafísica u ontológica ¿qué conocemos cuando conocemos?

Este tipo de preguntas nos arranca más allá del ámbito del sentido común y de la teoría hacia el dominio de la autoapropiación de la interioridad (individual o colectiva), de la subjetividad, las propias operaciones, sus estructuras, sus normas, sus potencialidades. Dicha auto-apropiación se parece a la teoría en su expresión técnica, pero en sí misma no es más que un sopesar la conciencia intencional, un atender —ya no tanto a los objetos— cuanto al sujeto o sujetos que entienden y a sus actos (19). Este encuadre hacia la interioridad no constituye un fin en sí mismo, por ello es preciso detenernos un momento y examinar esta peculiar forma de concebir la conciencia crítica.

---

(17) Habermas, J.: *Conocimiento e Interés*, op. cit., pp. 75-96.

(18) Lonergan, B.: *Method*, pp. 175-196.

(19) *Ibid.*, pp. 82-3.



Desde que Kant despertó de su sueño dogmático se ha tratado de hacer justicia a esta exigencia buscando una interrelación apropiada entre los universos del sentido común y la teoría en términos de interioridad (20).

Más recientemente, las escuelas hermenéutico-dialécticas han insistido en sobrepasar la exigencia sistemática con el imperativo crítico que demanda atención a la subjetividad y a la praxis histórica concreta; sobre este suelo común quieren hacer descansar tanto la vida corriente como el quehacer científico.

El campo novedoso que Lonergan denomina de la interioridad conforma una unidad de identidad y no-identidad con las esferas de la vida cotidiana y de la teoría previniendo así a la meta-ciencia de un regreso infinito a meta, meta, etc., sistemas teóricos (21). Lonergan muestra la insuficiencia de las objetivaciones puramente sistemáticas y define el núcleo central de su propuesta:

“El sujeto en tanto sujeto es la realidad en el sentido que vivimos y morimos, amamos y odiamos, nos regocijamos y sufrimos, deseamos y tememos, esperamos y soñamos, investigamos y dudamos. Se trata del cogito cartesiano traspuesto a la vida concreta. Hablamos del sujeto presente a sí mismo, y no presentado a sí mismo en alguna teoría o afirmación de la conciencia, sino como el pre-requisito prioritario (sin ausencia) de cualquier presentación, como una condición a priori de cualquier torrente de la conciencia incluyendo los sueños. El argumento señala que la realidad prioritaria no es el objeto en cuanto objeto, ni el sujeto como objeto; sólo queda el sujeto-en-tanto-sujeto; quien es simultáneamente realidad y algo que se descubre por la conciencia. El argumento no demuestra que en el sujeto como sujeto encontremos la evidencia, las normas, las constantes, los principios para una crítica de los horizontes; el argumento sólo prueba que si no encontramos allí al sujeto, quizás nunca lo descubramos del todo (22)”.

Las objeciones de subjetivismo y psicologismo que el anterior argumento despierta desaparecen al remover los vestigios cartesianos, kantianos y hegelianos en la comprensión del sujeto, la conciencia, el ser, la objetividad, el conocimiento (23). Atender a las propias operaciones conscientes, intencionales, cognoscitivas, auto-trascendentes origina una normatividad y un significado primitivo básico no sólo de la realidad misma del sujeto sino también del mundo del cual forma parte. Las exigencias normativas son los imperativos del obrar auténticamente humano que se constituyen dialécticamente en

(20) Ibid., pp. 93-96.

(21) Lonergan, B.: *Insight*, op. cit., pp. xxiv-xxvi.

(22) Ibid.; también en *The Subject*, en *A Second Collection*, ver nota (1); y. Sierra, F., *El Realismo Crítico de B. J. F. Lonergan*, T. D. cit., pp. 320-354.

(23) Doran, R.: *Subject and Psyche*, University Press of America, 1980.

contraste con la mera pasión, la estupidez o la voluntad ciega. Obviamente su objetividad no es la objetividad propia del suelo que pisamos "ya-allí-afuera-ahora", sino la objetividad en un mundo mediado por el sentido y motivado por los valores, anclados todos en los símbolos y sentimientos. Toda subjetividad auténtica pasa por el reconocimiento de estas exigencias ineludibles de la condición humana y, a su vez, toda objetividad (experiencial, normativa, absoluta, moral e histórica en las ciencias y en el sentido común) se gana mediante la praxis atenta, inteligente, crítica, razonable y libre del sujeto en cuanto sujeto. La atención lonergiana al sujeto no es un salto al vacío ni un vuelo en medio de entidades ocultas (24).

M. Lamb subraya cómo las escuelas hermenéutico-dialécticas han intentado responder los cuestionamientos básicos de las preguntas ontológica, epistemológica y de teoría cognoscitiva que plantea la exigencia crítica. El Idealismo Alemán mostró la impotencia filosófica al intentar responder desde la exigencia sistemática dichas preguntas; los sistemas conceptuales no fueron completamente coherentes y por fortuna no tuvieron una aplicación histórica completa.

W. Dilthey, interesado en saber qué hacen las ciencias cuando conocen y al distinguir entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, no hizo más que atender al imperativo crítico; no se podía correr el riesgo de la anarquía en la constitución de la historia; Dilthey encontró normas en la comprensión de la experiencia de la interioridad consciente como funda-

(24) La concepción lonergiana del Sujeto, se aparta de la consideración substancialista cartesiana y se enruta más por Kierkegaard, Heidegger, Buber, Sartre. Lonergan no comparte el 'olvido del sujeto' presente en los recuentos y explicaciones metafísicas del alma en Aristóteles; el alma termina siguiendo un concepto teórico y no un dato de conciencia. Por otra parte, su enfoque del sujeto existencial muestra la incompletez de la postura behaviorista cuando enfatiza los datos de los sentidos y las definiciones operacionales que emerjan de los datos de conciencia del sujeto; muestra la incompletez del positivismo al confinar el horizonte del sentido a referentes empíricos y a estructuras lógico-matemáticas. Explicación incompleta es también la del pragmatismo cuando presta atención a la normatividad de las acciones y a sus resultados prescindiendo de los sujetos concretos en cuanto tales. Existen también explicaciones inmanentistas del sujeto que Lonergan no comparte; en ellas el sujeto es algo así que está como 'adentro', misterioso, recóndito, inabordable, completamente ficticio que, en el mejor de los casos es unidad de conciencia pura 'yo pienso'. Finalmente, el sujeto existencial de Lonergan difiere del énfasis existencialista en la descriptividad de la angustia, la dificultad de la auto-trascendencia, la individualidad atrapada en la fascinación por la vida azarosa de la psique y la vitalidad sensorial. La subjetividad existencial lonergiana implica una praxis en los hombres tal y como son para que logren su auto-conocimiento, se auto-constituyan por sus propias acciones libres, responsables. Desde un esquematismo de las categorías, desde una explicación psicológica racional de las facultades del alma, desde una distinción entre actividades teóricas y prácticas del ser humano, era imposible atender a la autoconstitución de los sujetos concretos y sus mundos, que la antigüedad reiteraba como una vida moral aparte de la vida cognoscitiva de los mismos. Ver también *Method*, Capítulo 10, *DIALECTIC*, pp. 255-257.

mento de las ciencias culturales. Marx, a su turno, protestó contra el totalitarismo del concepto ejercido contra la historia de los grupos humanos y su interés por la dialéctica no fue más que un interés por la praxis de la vida social como lugar específico de producción y reproducción de las formaciones sociales.

El intento de Dilthey fracasó al reducir la experiencia del sujeto en cuanto sujeto al espacio de las ciencias del espíritu, sin establecer una ligazón o integración crítica con las ciencias naturales; fracasó también por su dicotomía entre la experiencia y el concepto. Husserl trató de subsanar el error con la exigencia crítica fenomenológica de comprender el quehacer científico a partir de la afirmación de la intención de los objetos en la conciencia. Con todo, el esfuerzo husserliano no resolvió la ambigüedad a nivel de la teoría del conocimiento, del análisis de la constitución intencional por una parte y el apoyo en la intuición como criterio de verificación determinante epistemológicamente, por la otra. En consecuencia, la Fenomenología quedó corta también para articular el mundo de la vida cotidiana con las implicaciones del concepto de constitución del mundo a nivel de la praxis histórico-social concreta.

Heidegger descubrió algunas inadecuaciones de la epistemología husserliana como bien señala J. Rubio (25), y propuso una intervención hacia la ontología fundamental del Dasein. Pero el proyecto inicial de Heidegger de un análisis de los orígenes de la ciencia como emergiendo de la existencia auténtica, pronto se abandonó por la falla en elaborar la pregunta prioritaria de teoría cognoscitiva; quizás por eso no supo distinguir entre cómo funcionan realmente las ciencias y cuáles son los cuentos que positivistas y empiristas arman para narrar lo que saben y lo que hacen. No bastó, pues, con reprochar un olvido del ser en medio de la apoteosis de la ciencia y la tecnología moderna; el sujeto en tanto sujeto se hallaba aún más escondido!

El desarrollo de la dialéctica en el Marxismo tomó un camino diferente. K. Marx obedeció a la conciencia crítica marcando un viraje contundente desde el sentido común y la teoría a la praxis social; aunque no estuvo preocupado propiamente por la pregunta de la teoría cognoscitiva, sino más bien por sobrepasar la oposición entre el Idealismo y el Materialismo, puso su empeño en tematizar la acción auto-consciente del proletariado en la historia; de esta forma, Marx subrayó el papel del sujeto en la crítica a Feuerbach sobre la constitución de la realidad objetiva juntamente con la praxis de la acción subjetiva. Además, fue consciente de que no hay una base para la vida y otra para la ciencia sino que juntas se enraizan en la transformación de la naturaleza mediante la acción histórica y vital del hombre. Marx no contem-

---

(25) Rubio, Jaime.: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*. Colección Cuadernos de Cátedra, No. 1, Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana, Bogotá, Capítulo V, pp. 75-84, 1982, 218 pp.

pló un dualismo de métodos; para él toda ciencia es una actividad histórica. Lamentablemente, la carencia de una teoría cognoscitiva adecuada originó una defensa de la reificación de la historia de un modo abstracto. Engels transformó la historia orientada por la praxis de los sujetos y los grupos humanos concretos en un proceso dialéctico objetivo de la naturaleza; reemplazó la unidad de la praxis histórica por una teoría de la evolución y redujo así la pregunta epistemológica a saber cómo las ciencias “reflejaban” y eran “espejo” de los procesos naturales. Lenin, a su turno, forzó las intelecciones de Marx hacia una epistemología empirista y de allí Stalin no tardó en solidificar la fidelidad absoluta al partido por tener éste el privilegio de saber qué es lo que verdaderamente conocemos cuando decimos que aplicamos científicamente las ‘leyes’ de la historia (26).

No es extraño, pues, que ahora se retome la pregunta teórico-práctica cognoscitiva. Apel y Habermas han encontrado que el pensamiento dialéctico y hermenéutico anteriores no eran suficientemente críticos y han emprendido la búsqueda de normas para la acción que fundamenten simultáneamente los espacios complementarios de la vida cotidiana y la práctica científica. Las escuelas empírico-lógicas insisten en dicho fundamento pero en cumplimiento de la exigencia sistemática. El aporte Lonergiano no se da en términos de una teoría cognoscitiva en cuanto teoría y tampoco se suscribe a un proceso hermenéutico-dialéctico que no tenga una aprehensión clara de la exigencia crítica. La reconocida insuficiencia de la epistemología fenomenológica y de la ontología heideggeriana en la hermenéutica, y la insuficiencia de una epistemología materialista ingenua o de una dialéctica naturalista ontologizada, ha reabierto el interés por la pregunta prioritaria de una auto-apropiación metódica del cuestionamiento cognoscitivo: ¿qué hace Usted cuando dice que conoce? ¿qué hacemos cuando decimos que hacemos filosofía? .

### 2.3 La exigencia metódica

La distinción entre las esferas de la vida corriente y la teoría no implica la exclusión mutua. La exigencia crítica, en la medida en que acentúa la problemática de la teoría cognoscitiva se convierte en una exigencia metódica (y quizás pedagógica) de tipo trascendental.

El método —que sencillamente consiste en aprehender y ejercer la dinámica coherente y normativa de las operaciones concientes, intencionales, cognoscitivas y auto-trascendentes del sujeto-en-tanto-sujeto, fundando toda praxis histórica humana personal y colectiva— es una noción sumamente relevante en el último pensamiento Lonergiano. Dicha noción, despojada de los ideales deductivistas, racionalistas, logicistas o meramente instrumentalistas

---

(26) Cuadernos de Filosofía y Letras, *Iring Fetscher en Colombia*, Volúmen VI, Nos. 3-4; Julio-Diciembre de 1983.

y técnicos, nos permite tender un lazo coherente y sistemático entre las tendencias hermenéutico-dialécticas, las tendencias empírico-lógicas y la reciente crítica de ideologías.

Para Lonergan,

“El surgimiento de ciencias autónomas ha repercutido en la filosofía. Dado que las ciencias se ocupan entre sí de explicar todos los datos sensibles, se podría concluir con los positivistas que la función de la filosofía es anunciar que ella misma no tiene nada que decir. Puesto que la filosofía no tiene una función teórica, se podría concluir con los analistas del lenguaje que la función de la filosofía consiste en elaborar una hermenéutica esclarecedora de la variedad locativa del lenguaje corriente. Pero queda la posibilidad —y esa es nuestra opción— que la filosofía no es una teoría a la manera de la ciencia ni una forma más o menos técnica del sentido común, ni siquiera es un regreso a una sabiduría Pre-Socrática. La filosofía encuentra sus datos específicos en la conciencia intencional. Su función primaria consiste en promover la auto-apropiación que corte de raíz las diferencias e incomprensiones filosóficas. La filosofía tiene, además, funciones secundarias en las que distingue, relaciona, fundamenta los diversos universos del sentido y, no menos, fundamenta los métodos de las ciencias promoviendo de esta forma su unificación” (27).

La importancia del método en su relación con el lenguaje y con la comprensión de lo sistemático y lo no-sistemático en la historia es un tópico relevante que nos permitirá poner a prueba nuevamente los aportes del canadiense.

Habermas y Apel han tratado de encontrar posibles convergencias entre las escuelas hermenéutico-dialécticas y las lógico-empíricas, usando como marco metodológico al lenguaje para responder desde allí la pregunta cognoscitiva de dimensiones teórico-prácticas. Pero estas dos corrientes se aproximan de diversa manera al lenguaje (28). En general, el empirismo lógico considera al lenguaje como un fenómeno objetivo y público susceptible de análisis empírico-positivos. Por lo contrario, las escuelas hermenéutico-dialécticas conciben el lenguaje como una manifestación del ‘ser-en-el-mundo’ del sujeto, o de las estructuras ontológicamente asequibles únicamente a la tematización fenomenológica y hermenéutica.

Las anteriores aproximaciones tienen como rasgo común el desplazar la pregunta cognoscitiva del contexto del análisis intencional (amparado en Hu-

(27) Lonergan, B.: *Method* op. cit., pp. 57-99; especialmente, pp. 94-5.

(28) Lamb, Mathew, *Methodology, Meta-Science and Political Theology*, art. cit., pp. 299-306.

sserl, generalmente) al contexto del lenguaje. A primera vista parecería que la exigencia metódica Lonergiana ha sido trascendida por los logros metodológicos desde el lenguaje y su propuesta ha sido liquidada por la repetida crítica de solipsismo metodológico que apela a actividades mentales privadas (29).

Sin embargo, este cuestionamiento puede rebatirse mostrando cómo toda la labor lonergiana no ha hecho más que romper con los errores idealistas y empiristas de concebir al sujeto en el estrecho espacio de los actos mentales privados. Así como el término y los confines del sentido están constituidos por el ser, así mismo el núcleo de los actos del sentido consiste en la intención de ser, de modo que el deseo irrestricto de conocer del sujeto-como-sujeto en su apuntamiento al ser suministra una unidad de identidad y no-identidad entre la lingüisticidad y el sentido (30). Identidad, porque existe un isomorfismo entre el desarrollo del conocimiento y el desarrollo del lenguaje; no-identidad, porque ningún juego categorial del lenguaje ni ningún sistema lingüístico puede agotar la reflexión trascendental del sujeto que apunta al ser.

Por eso, afirma Lamb, la relación que Lonergan establece entre el ser y el sentido suministra un contexto válido para la integración de la labor hermenéutica de Heidegger y Gadamer con la preocupación metodológica de Apel; integración que muestra cómo todo lenguaje implica una aceptación del juego trascendental del mismo, en la medida en que es competente para llegar a establecer un consenso conmesurado con el ideal de una comunidad ilimitada de comunicación (31). De hecho, Lonergan es quizás más explícito en su normatividad metódica que Apel puesto que el criterio público en su noción del virtualmente incondicionado (preguntando, por ejemplo, ¿se han cumplido de hecho todas las condiciones a que deben referirse todas las preguntas ulteriores relevantes pertinentes?) le permite ofrecer un análisis muy detallado de la intención de verdad en todas las formas del pensamiento y la acción humana (32).

Por otra parte, a diferencia de la tradición idealista que tanto Apel como Habermas comparten, Lonergan proporciona a nuestro entender, un contexto más adecuado para formular el carácter reflexivo del lenguaje; y los alemanes, a su vez, con la elaboración de la competencia lingüística para lograr un consenso no distorsionado, suministran una articulación socio-lingüística del deseo irrestricto de conocer de Lonergan. Ahora bien, para ase-

(29) Lonergan, B.: *Method*, op. cit., pp. 255-257; analizar la objeción de E. McKinnon y la respuesta del autor.

(30) *Insight*, op. cit., pp. 357-59; 553-558.

(31) Habermas, J.: *¿Qué es la Pragmática Universal?*, trad. español mim. F. Sierra G., del texto traducido al inglés por Th. McCarthy, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 1 - 68. También, *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Taurus, Madrid, 1983.

(32) Ver *Insight*, op. cit., pp. 279-316.

gurar la libertad sin relativismos que haga posible la competencia para el consenso, Habermas tiene que apelar a la noción fichteana de los intereses puros de la razón y Apel a las Ideas Regulativas de Kant (33). De esta forma quedan siempre brechas entre la normatividad crítica y la facticidad empírica y, si la competencia para la comunicación y el consenso no ha de ser meramente un ideal regulativo, la facticidad y normatividad deben constituirse recíprocamente ya que tanto la observancia como la no-observancia de los preceptos trascendentales de las operaciones del sujeto-en-tanto-sujeto (ser atento, inteligente-razonable y libre) son hechos con connotaciones normativas (34). Con el aporte lonergiano, el viraje filosófico hacia el lenguaje ya no cae en ideales objetivistas de meta, meta, lenguajes infinitos ya que el juego del lenguaje de tipo trascendental no se convierte en la objetivación de un conjunto de reglas sino en la orientación intencional del sujeto en cuanto tal hacia el sentido y el valor.

Retomando la noción lonergiana de objetividad se pueden rebatir las consideraciones devaluadas acerca de un lenguaje privado; Lamb muestra el carácter público del lenguaje en términos de una sintáctica, una semántica, una sigmática y enfatizando una pragmática metódica de unidad de identidad y no-identidad entre sentido y lenguaje.

Aplicando la noción de especialización funcional (Method) se puede elaborar un boceto metodológico para integrar gran parte del trabajo meta-científico en este nivel. Las correlaciones semióticas serían:

“nivel Empírico	—	Sintáctica
nivel Inteligente	—	Semántica
nivel Racional	—	Sigmática
nivel Moral	—	Pragmática” (35).

El nivel sintáctico comprende las relaciones formalizadas empíricamente entre símbolos o entre signos. Las relaciones gramaticales se dan entre las partes convencionales del discurso. Las relaciones lógicas enfatizan las leyes de formación y transformación propias de las proposiciones analíticas. Operan en este nivel una gran parte de la lógica clásica y los esfuerzos del empirismo lógico por protocolizar las proposiciones que expresen observación empírica. Las relaciones meta-científicas del nivel sintáctico obedecen al ideal formalista de una ciencia unificada.

El nivel semántico estudia el significado de los símbolos y los signos que pueden recibir una formalización más allá de las relaciones sintácticas. Su

(33) Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, op. cit., pp. 193-215.

(34) Lonergan, B.: *Method*, pp. 20-25.

(35) Lamb, Mathew, *Methodology, Meta-Science and Political Theology*, art. cit. pp. 303-5.

gramática pasa de la sintaxis a la filología y la lexicografía; su lógica integra términos formales del sentido y principios analíticos provisionales. Gran parte del trabajo de Chomsky se puede integrar aquí. Las relaciones meta-científicas se aprecian en el cambio de contexto semántico en Dilthey, en algunos apartes de la obra de Husserl referentes a la matemática y la ciencia natural y en algunos intentos de la Teoría General de Sistemas.

En el nivel sigmático, que generalmente se asocia con la semántica, se da un análisis del significado, de lo simbolizado. En Lonergan corresponde a los términos completos del sentido, a los principios analíticos y a los métodos estadísticos que marcan el paso de significados posibles a significados actuales. La gramática pasa de la lexicografía a los métodos enciclopédicos; la lógica discute el valor de verdad problemático. (El modelo lógico de las transposiciones de Heelan elabora esta aproximación meta-contextual al lenguaje) (36). Su proyección meta-científica integra la primera ontología de Heidegger, la posición procesual de Whitehead y la transformación ontológica de la metafísica crítica lonergiana.

En el nivel pragmático se abordan las relaciones de los símbolos y los signos con sus usuarios. La gramática, Chomsky la ha desarrollado generativamente; la lógica es la performativa y busca articular los diversos usos del lenguaje corriente. La proyección meta-científica la destacan los praxiologistas, la Pragmática Universal de Habermas y la Lingüística trascendental post-kantiana de Apel; además, el énfasis en la transformación ética del presente del mismo Lonergan (37).

La sugestiva idea de Lamb se presenta como un horizonte aún por explorar que permitiría establecer la complementariedad semiótica entre las corrientes hermenéutico-dialécticas y las empírico-lógicas.

Ahora bien, la exigencia metódica no minimiza las dimensiones concretas del vivir histórico. Como Lonergan mostró en *Insight*, los métodos explanatorios sistemáticos no pueden suplir los métodos estadísticos. De la misma manera éstos últimos no sólo hacen posible articular la importante noción de probabilidad emergente, sino que desde allí es posible articular tanto el método genético de integraciones superiores sucesivas y el método dialéctico para la asunción libre e históricamente responsable del control de la probabilidad emergente generalizada al ámbito de lo humano.

Dicho método dialéctico —punto de pivote entre las ocho especializaciones funcionales de la conciencia, como aparece en *Method in Theology*—

---

(36) Ibidem.

(37) Ver Habermas, J.: *¿Qué es la Pragmática Universal?*. Cfr. Nota (31) y Lonergan, B., *Method*, Cp. 2. *The Human Good*, y Cp. 11, *Foundations*. Trad. Español, mim. Gerardo Remolina, SJ, 1982, uso en clases.



permite sacar a la luz, tematizar y promover el encuentro de orientaciones, opciones, acciones en conflicto que emergen en el esfuerzo de auto-apropiación crítica de la tradición histórica y cultural. Pero la hermenéutica y la dialéctica lonergiana, a diferencia de otras aproximaciones actuales, no se queda unidimensionalmente protendida hacia el pasado sino que suscita y articula las opciones y la toma de decisiones responsables (individuales y colectivas) para asumir una acción transformadora en el presente y en el futuro (38).

La exigencia metódica no consiste en una absorción Hegeliana del que-hacer histórico en una esfera conceptual sistemática. Lo no-sistemático fundamenta la posibilidad del desarrollo y de la decadencia, del éxito y del fracaso. El desarrollo humano, siempre en tensión, no presenta garantía de progreso histórico automático. Por ello, al anclar Lonergan, tanto la primera fase metódica de la recuperación crítica de la tradición, como la segunda fase de ejercicio de la autonomía cultural en el presente y en el futuro, sobre la base de la auto-apropiación de las estructuras de la libertad (espontaneidad sensitiva, creatividad inteligente, razonabilidad crítica y libertad responsable) ha desenmascarado las pretensiones objetivistas de identificar la autonomía del hombre moderno con el éxito tecnológico, el desafío de las galaxias, el sometimiento de los débiles (39).

Si hay motivos para que algunos hombres se enorgullezcan en el presente por la autonomía de la racionalidad científica y tecnológica, esta autonomía se ha convertido en heteronomía objetivista al recaer sobre el mismo hombre controlándolo cual maniquí mecánico. El hecho del sufrimiento, la muerte, la culpa se cree desaparecer con el avance de las ciencias, las técnicas psicoanalíticas, las conquistas de la lucha de clases, las distracciones del consumismo ilimitado y la entretención permanente. Al identificar la autonomía con un proceso sistemático, el hombre va negando proporcionalmente el éxito del sistema.

Pero, igualmente hay motivos de vergüenza humana como la violencia, la dominación, la injusticia, el hambre que apabulla a la subjetividad individual y colectiva son un sentido cínico de la existencia; se enarbola la anarquía como expresión de la autonomía negando a lo a-sistemático algún valor u orientación inherentes. Este dilema de motivos de vergüenza y orgullo parece recurrentemente inevitable pues se encuentra objetivado y yuxtapuesto. La exigencia metódica nos abre horizontes creativos y críticos para contrarrestar la irresponsabilidad histórica; sin embargo, todo su aporte acontece dentro de un "ser-en-el-mundo secular".

(38) Lonergan, B.: *Method*, op. cit., Cp. V *Functional Specialties*, pp. 125-149. Trd. español, Gerardo Remolina SJ., Bogotá, mim., 1982, uso en clases.

Además en *Insight*, op. cit. Cp. XVII, *Metaphysics as Dialectic*, pp. 530-594. Trad. español, F. Sierra G., uso en clase, 1984.

(39) *Ibidem*.

Así existiera la comunidad consensual y dialogalmente fundada, no se alcanzarían a resolver los problemas que la no-identidad, el sufrimiento, la culpa, la muerte plantean. Por lo tanto, si las orientaciones hermenéutico-dialécticas y las empírico-lógicas van a ser consecuentes con sus programas de atender a las preguntas ulteriores relevantes pertinentes, no pueden cerrar el paso a una exigencia trascendental. Tal como Ureña señala a Habermas, el hombre no puede absorber racionalmente la facticidad de una sociedad humana en la que sí existe un cierto sentido para la historia en su conjunto, pero no para individuos o grupos en particular (40). Una emancipación real no abraza simplemente una liberación psíquica, afectiva, estética, ni solamente una conversión intelectual y racional, o una emancipación moral estrictamente horizontal, por lo menos cabe abrirse al sentido de la pregunta por la trascendencia. Un rechazo del asunto generaría más esterilidad en el regreso infinito a meta, meta, sistemas científicos.

#### 2.4. La exigencia trascendental

La trascendencia consiste en la experiencia humana de hacer preguntas ulteriores; así, no basta con preguntar para encontrar alguna información, sino que se va más allá a cuestionar críticamente los fundamentos y, una vez establecidos éstos, se cuestiona sobre su valor, efectividad, modos de transformación y acción de lo conocido.

La trascendencia se aprehende, en segunda instancia, reflexionando sobre el hecho de hacernos preguntas y detectándonos en los momentos en que irritados rechazamos oscurantismos y dogmatismos. La trascendencia se hace patente cuando preguntamos si algún día de la historia humana se aquietarán todos los interrogantes humanos por haberlos contestado en su totalidad. La trascendencia, pues, no significa conocimiento absoluto, ego trascendental o formas innatas a priori. No es más que otro nombre para designar el esfuerzo y la investigación concretas que por su recurrencia hacen posible la historia humana.

Hablamos de auto-trascendencia cognoscitiva pues se encuentra presente en las ciencias, las artes, la filosofía, el desarrollo intelectual. También, de auto-trascendencia moral, cuando se han percibido logros personales y colectivos en la objetivación y realización de valores políticos, sociales, económicos, personales, que liberan al hombre. Auto-trascendencia que no encontramos en las vidas destrozadas, en las víctimas que reclaman solidaridad y apoyo, en los deprimidos y los alienados. (41).

Pero, podríamos preguntarnos si basta con la exhilarante experiencia de la trascendencia sin el trascendente (Bloch); si el fundamento de la modernidad

(40) Ureña, E., *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 1981.

(41) Lamb, Mathew.: *Solidarity with Victims*, Crossroad, N. Y., 1982.

es el proyecto visible ilimitado; si no hay otras formas de trascendencia más allá de la cognitiva y la moral (42).

Lonergan observa que el desarrollo humano continuo está limitado genéticamente y dialécticamente. Genéticamente, porque la naturaleza no puede sostener un progreso material ilimitado y porque carecería de sentido vivir una época histórica solamente en función de otra posterior superior y así hasta el infinito (43). Dialécticamente, porque si la meta de la trascendencia cognitiva es la estrategia militar y el lucro mientras millones de naciones quedan condenadas a vivir y morir infrahumanamente, se puede cuestionar la “ética del trabajo” que de Calvino a Marx y de éste a Hitler, supuso encontrar la gran recompensa trascendente por el ascetismo laboral de una prosperidad material y una libertad incremental.

Si la ciencia del hombre ha de ser verdaderamente crítica de toda perversión, escotosis y sesgos personales y totalitarios, debe reconocer una apertura a otras fuentes de normatividad moral distintas a las del mismo hombre, pero coherentes con su dinámica libertad. El sujeto-en-cuanto-sujeto en su búsqueda del sentido y del valor, va más allá de toda instancia histórica particular en que limitadamente se experimentan. Su deseo va más allá e incluye una orientación hacia sentidos y valores ilimitados. Tal es el contexto donde emerge la pregunta por Dios (44).

No falta quien esté preguntando qué tiene qué ver la exigencia trascendental con las esferas de la vida cotidiana, la teoría, la meta-ciencia, la interioridad. La pregunta por Dios reconoce la experiencia histórica religiosa pero de allí no pasa a legitimar todas las expresiones religiosas; la experiencia de Dios en la historia es más de cuestionamiento y de Misterio que de una respuesta divina que transformaría toda la historia humana. La exigencia trascendental no interfiere el desarrollo de exigencias previas ni el paulatino proceso de diferenciación de la conciencia. Pero cabe anotar que esta pregunta no se plantea a nivel teórico de exigencia sistemática como en Spinoza, Leibniz, Hegel. Ni tampoco se ubica la pregunta por Dios en el campo de la exigencia crítica para tener un *Intuitus Originarius* que medie entre el fenómeno y el noúmeno en la historia, como en Kant y en Schelling.

El lugar de esta pregunta no es la exigencia metódica ya que habría un ‘corto-circuito’ en la reflexión que el sujeto hace sobre su propio desarrollo autónomo. La pregunta por Dios se hace una pregunta real sólo en el esfuerzo de auto-apropiación crítica de las operaciones que fundamentan todas las exigencias anteriores. Como exigencia trascendental, desenmas-

(42) Lamb, M.: *Methodology* . . . , art. cit., pp. 309 ss.

(43) Lonergan, B.: *Insight*, op. cit., pp. 634-730.

(44) Lonergan, B.: *Method*, op. cit., p. 103.

cara los intentos emancipatorios abstractos a que tiende la meta-ciencia; señala insistentemente que un consenso ideal sobre el sentido del sufrimiento, la culpa, la muerte, no es posible si se excluyen por principio a aquellos que viven sin esperanza. Los intentos meta-científicos, lógico-empíricos, como hermenéutico-dialécticos deben integrar críticamente la pregunta por Dios; no deben desahuciar una teología contemporánea que se proponga ser mediación crítica entre una matriz cultural y el papel de la religión en esa matriz, tal como Lonergan la concibió. Quizás ese tipo de teología sí sea capaz de volver a entrar en escena tras el incansable esfuerzo contemporáneo por hacer de la ciencia humana algo práctico aunque prescindiera de Dios (45).

### 3. CONCLUSIONES

Las exigencias del sentido constituyen el transcurrir de las diferenciaciones de la conciencia en su tarea de auto-apropiación. Todos los hombres partimos de un conocimiento indiferenciado de los procedimientos propios del sentido común y de una lengua materna ordinaria concreta pero sólo con un gran esfuerzo podremos pasar a comprender otros lenguajes corrientes, otros variados estilos en la realización de las diferenciaciones de la conciencia.

Sólo con un gran esfuerzo culturas e individuos podrán poseer unidad, no la unidad del polimorfismo mítico, sino la del auto-conocimiento que comprende diferentes universos del discurso y la acción humanos y sabrán pasar de uno a otro con familiaridad.

La herencia lonergiana, denominada por el más caro amigo de Lonergan, Frederick Crowe: el *Organon* para nuestro tiempo (46), se constituye en un reto a la meta-ciencia y a la interdisciplinariedad, invitando a una colaboración dinámica, abierta y creativa entre hombres de ciencia y hombres de la calle; esta herencia exige comprender muy bien el estudio permanente de Lonergan en economía política de su inédito *Essay in Circulation Analysis*. Pero todas estas pistas, mapas, sugerencias heurísticas convergen en su insistencia radical por profundizar nuestra atención, inteligencia, espíritu crítico, libertad y amor en el universo de nuestra experiencia. Quizás ningún gran pensador ha abandonado a sus discípulos sin antes presentarles la no pequeña excusa de que deben pensar por sí mismos. El tiempo corre y la dinámica exigente del sujeto-en-tanto-sujeto no puede alienarse en los sesgos objetivistas que nos hacen presentir consecuencias catastróficas.

---

(45) Lonergan, B.: *Insight*, op. cit., p. 745.

(46) Crowe, Frederick, *The Lonergan Enterprise*, Cowley Publications, Cambridge, Mass., 1982.