

Cosmópolis:

Hacia una articulación productiva de la historia

Camilo Almario Zea

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Carrera de Filosofía

Bogotá, junio 30 de 2015

Cosmópolis:

Hacia una articulación productiva de la historia

Camilo Almario Zea

Trabajo de grado para optar al título de filósofo

Director: Francisco Sierra Gutiérrez, Ph.D.

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Carrera de Filosofía

Bogotá, junio 30 de 2015

Tabla de contenido

Agradecimientos	
Introducción	1
Capítulo Primero: El conocimiento legítimo y su diversidad	5
1.1 La comprensión en el proceso cognoscitivo	7
1.1.2 La experiencia de comprender	8
1.1.3 El <i>insight</i> , su acontecer y sus condiciones	9
1.1.4 Las formulaciones, la expresión de lo comprendido.....	13
1.1.5 Puntos de vista superiores	15
1.1.6 Los tipos de <i>insight</i> o actos de intelección, directo e inverso	17
1.1.7 Las estructuras heurísticas.....	18
1.2 La afirmación del conocimiento	26
1.2.1. El acto de comprensión refleja y los juicios.....	26
1.2.2 Noción de ser y noción de objetividad.....	30
1.3 La estructura cognitiva.....	37
1.3.1 Sujeto en tanto sujeto	39
1.4 La cuestión del método trascendental del conocimiento	41
Conclusiones:.....	47
Capítulo Segundo: La inteligibilidad dialéctica del sentido común	49
2.1 Delimitación del sentido común como modo legítimo de conocimiento	51
2.2 El campo subjetivo del sentido común	57
2.2.1 Configuraciones o patrones de la experiencia.....	57
2.2.2 La vida dramática	60
2.2.3 Horizontes	62

2.3 La finalidad práctica del sentido común	64
2.3.1 Creación y organización espontánea de la inteligencia práctica	65
2.3.2 El paso de la labor creativa y organizativa de la inteligencia práctica a la objetivación de estructuras	68
2.4 La comprensión dialéctica del sentido común	69
2.4.1 La noción de dialéctica.....	70
2.5 Dialéctica del sujeto.....	72
2.5.1 La aberración dramática	74
2.5.2 El psicoanálisis como método de comprensión dialéctica	76
2.6 Dialéctica de la sociedad.....	77
2.6.1 Dos principios opuestos del despliegue concreto de los eventos sociales: La espontaneidad intersubjetiva y la inteligencia práctica	78
2.6.2 La tensión de la comunidad.....	81
2.6.3 Aberración social del sentido común	82
2.7 Decadencia social en la historia.....	86
Conclusiones:	89
Capítulo Tercero: Cosmópolis: una mentalidad histórica, crítica y operativa	91
3.1 El papel de la cultura	92
3.2 Cosmópolis	94
3.3 Cosmópolis y cosmopolitismo.....	103
Conclusiones generales:.....	113
Bibliografía:	115

Agradecimientos

Este trabajo de grado solo ha sido posible gracias al apoyo de mi familia, profesores, amigos y compañeros. En primer lugar, agradezco a mis padres, que con mucho esfuerzo me brindaron la oportunidad de estudiar Filosofía. A mi hermano Ricardo, quien ayudó a fomentar en mí un pensamiento crítico a temprana edad. También agradezco, especialmente, la compañía de Francisco Sierra Gutiérrez tanto en el desarrollo del trabajo de grado como en el transcurso de mi formación académica. A la Facultad de Filosofía y a nuestros profesores, por generar un espacio tan agradable para la formación humana. Y por último, a mis amigos y compañeros que con su compañía, han hecho de una tarea tan difícil una carga más fácil de soportar.

Introducción

La existencia humana es una realidad contingente, compleja, conflictiva, polimórfica, dada en el tiempo y en el espacio que, de alguna manera, exige ser pensada. Asumir el pensamiento de esa existencia en el tiempo nos lleva, por lo pronto, a distinguir entre la historicidad –la historia en cuanto vivida, compartida, existencial– y, la historiografía, por cuanto esa conciencia histórica puede alcanzar un sentido más objetivado, a saber, la historia escrita –el registro, la interpretación y la representación de nuestro paso por el tiempo. Si bien, para una autoconciencia histórica existencial, conocer una historia escrita es indispensable para comprender su origen, la historiografía no reemplaza la visión existencial de comprender lo que hacemos como seres históricos atados al tiempo; esa es una exigencia en el presente que compromete nuestras acciones concretas y también compromete una responsabilidad con el futuro, en virtud de la proyección de nuestros cursos de acción.

La historia misma demanda ser pensada entonces por una mentalidad desde la historicidad y la historiografía, ya que ambas se retroalimentan. De hecho, juntas, configuran un modo particular comprensión que en sus alcances más especializados, ha llegado a formar la disciplina del estudio de la historia. No obstante, la disciplina del conocimiento histórico, por muy bien que se realice, tiene dificultades epistemológicas: ¿Cómo son comprendidos los datos concretos de nuestra historia? ¿Qué pasamos por alto en nuestra interpretación? ¿Qué datos se omitieron? ¿Quién está contando la historia y quiénes participan en su comprensión? Sin embargo, no solo debemos enfrentar las dificultades epistemológicas a la hora de comprender nuestro pasado. La dimensión existencial de la historia, resalta el valor de lo vivido y de nuestra conciencia en un ahora, ello le exige a nuestra conciencia

comprender los acontecimientos históricos presentes y asumir una posición frente a las probabilidades concretas. Es decir, una mentalidad histórica también debe enfrentar las dificultades epistemológicas que surgen en la comprensión de nuestras posibilidades en el futuro y las decisiones en el presente que están determinando una probabilidad emergente de los hechos. ¿Desde nuestra comprensión histórica estamos anticipando crítica y deliberativamente un curso de acción? ¿Somos conscientes y críticos respecto de nuestras las decisiones históricas?

Ahora bien, nuestro propósito no es centrarnos en la historicidad, ni en la historiografía, ni en la disciplina del conocimiento histórico sino, fundamentalmente, en el hecho de que nuestra existencia le demanda a nuestra conciencia una comprensión histórica cabal del sentido y el valor de la autoconstrucción concreta y dinámica de nuestros actos en el tiempo, como individuos, como comunidad, como cultura y como especie. Ahora bien, ¿qué mentalidad emerge de esta exigencia de comprensión histórica? ¿Qué características tiene? ¿Qué papel cumple en nuestra autoconstitución histórica? El filósofo jesuita Bernard Lonergan llama *cosmópolis* a la mentalidad que va a configurar la comprensión histórica del despliegue dinámico, crítico y existencial de nuestra conciencia. Es una mentalidad que resulta de una toma de posición frente a nuestro despliegue vital, concreto, dinámico y contradictorio como seres humanos. En consecuencia, para dar razón de esta mentalidad que comprende la historia de manera atenta, inteligente, reflexiva y responsable, es necesario enfrentar antes un problema epistemológico central, a saber, el dinamismo de la comprensión humana puesto que, para el canadiense, el núcleo fundacional de la noción de *cosmópolis* implica un proceso de autoapropiación crítico de nuestra interioridad consciente, intencional, cognitiva y autotrascendente, en cuanto constituyen las dimensiones más excelentes de nosotros como seres humanos.

Para ello, en *el capítulo primero*, vamos a explorar brevemente la naturaleza, legitimidad y diversidad del conocimiento humano, para mostrar así los límites y el alcance de nuestra comprensión. Lonergan considera que podemos dar cuenta de la comprensión en la medida en que prestemos atención al acto mismo de comprender (*insight*), el cual tiene un papel fundamental en el proceso del conocimiento humano. Es más, a partir de él, podemos

apropiarnos del contexto en el cual ocurre el proceso general del conocimiento. Este proceso comprende, en general, las fases de actividades complementarias e interrelacionadas del experimentar, el indagar inteligente, el comprender, el reflexionar críticamente, el juzgar, el deliberar práctico, y el decidir y actuar humanos. Es en nuestras mismas actividades, o formas de praxis, en las que podemos comprender la naturaleza del conocimiento humano, su estructura inmanente, su dinamismo y su normatividad inherente. Sin embargo, aunque la estructura sea básicamente la misma para los seres humanos, los objetos de conocimiento son múltiples y sus desarrollos variados. Por lo tanto, es indispensable la autoapropiación del dinamismo de la conciencia como sujetos cognoscentes, la cual debe darse en todos los despliegues de esta estructura inmanente; en especial, en el despliegue práctico de la conciencia. Lonergan reconoce el papel fundamental de la comprensión en el ámbito práctico de la vida, cuyo conocimiento le corresponde al campo que él denomina el sentido común de los seres humanos. Por otra parte, la comprensión de una inteligencia práctica, que demanda una acción, nos lleva a preguntarnos si la comprensión de nuestras situaciones concretas nos permite el diseño, la planeación y la implementación de una acción inteligente de nuestra historia, guiada por el dinamismo de esta modalidad legítima de conocimiento.

Por ello, en *el capítulo segundo*, vamos a comenzar por rescatar y hacer justicia al sentido común como uno de los desarrollos más espontáneos de la inteligencia y como un modo de conocimiento legítimo y válido en sus dominios. Posteriormente, señalaremos que su forma específica de comprensión es de naturaleza dialéctica lo cual tiene implicaciones en la comprensión humana en general. Si el desarrollo histórico depende en gran medida de este tipo de comprensión, es claro que una mentalidad histórica debe valerse también de un conocimiento práctico. Ahora bien, es con base en la comprensión dialéctica del sentido común y de la historicidad humana que pueden salir más a la luz los obstáculos, los inconvenientes y las resistencias al proceso de la comprensión. Los distintos sesgos en el proceso cognoscitivo, no solo pueden impedir el surgimiento de un *insight* o de un acto de comprensión, sino que también pueden bloquear o desviar sus posteriores desarrollos, causando que nuestro despliegue concreto en la historia no tienda hacia un progreso sino hacia una decadencia, una desintegración. En esta forma, vemos cómo, a partir de los

procesos espontáneos y autocorrectivos de aprendizaje del sentido común práctico, se levanta toda una problemática histórica en la que las desviaciones o resistencias a la inteligencia, o la hegemonía del modo practicalista del conocimiento común impiden una articulación productiva de la historia.

Por articulación productiva de la historia se entiende un complejo proceso dialéctico en el que los polos de las tensiones no tratan de eliminarse el uno al otro, lo que ocasiona siempre ciclos paralizantes de violencia incremental, sino que las tensiones se esfuerzan por descubrir, crear o construir, de manera cooperativa, una articulación de su tensión en un nivel superior productivo que no impida el despliegue concreto de la historia humana y afiance la inteligibilidad histórica posible de esta.

En este trabajo de grado, no se va a hacer una especie de crítica de la historiografía; el asunto que queremos plantear es cómo se va tejiendo la inteligibilidad histórica en los procesos de una inteligencia práctica en el dinamismo de la comprensión humana. Tal inteligibilidad nueva posible es el cometido de la noción de cosmópolis, en Lonergan. El filósofo canadiense señala que se trata de una mentalidad emergente al problema histórico de la decadencia y que es operativa en la cultura crítica de los sujetos.

En *el capítulo tercero*, delimitaremos las características de la noción de cosmópolis, para resaltar el potencial que esta tiene no solo en la comprensión de una dialéctica integral de la historia, sino en una articulación productiva de la misma. Finalmente, vamos a involucrar, de un modo meramente sugestivo, la noción lonerganiana de cosmópolis al debate actual acerca del cosmopolitismo, con el fin de señalar el papel fundamental que esta puede entrar a desarrollar en términos de una mentalidad y una toma de conciencia histórica frente a nuestra situación presente, advirtiendo que este es todo un nuevo campo de estudio que podría partir de aquí.

Capítulo Primero

El conocimiento legítimo y su diversidad

Las reflexiones acerca del conocimiento humano han tenido un gran alcance en la historia de la filosofía. El conocimiento ha sido un objeto de estudio e investigación, a partir del cual se han llegado a posicionar teorías cognoscitivas y corrientes de pensamiento que poco a poco han matizado, en última instancia, el mismo problema: ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es conocer? El filósofo jesuita Bernard Lonergan, orientó su formación académica por esta preocupación, mostrando sus primeros avances en Heythrop College, Oxford en 1926, investigando las formas lógicas, los silogismos, la inferencia matemática, los juicios científicos, entre otros temas¹. Estudio motivado por la lectura de *Grammar of Assent*, de John Henry Newman; obra en la cual se pone a consideración que en la percepción del mundo, hay una aprehensión nocional de la cosa, es decir, una comprensión general de ellas. Anticipamos generalmente la cosa en las preguntas que nos hacemos de ellas. Pero, para tener una aprehensión real, se requiere un paso más allá, paso que implica el hecho de afirmar algo. Afirmación que en últimas resulta ser una mera probabilidad y no una certeza (Morelli y Morelli, 1997, p. 5). Este problema sobre la aprehensión de lo real dirige la atención de Lonergan a autores como Agustín, Platón y Aristóteles, hasta llegar a la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. A partir de este último, realiza un estudio sobre la gracia, el conocimiento humano y la palabra interior (*verbum*)² donde termina examinando el dinamismo interno de la mente humana, a la luz del dinamismo interno de la gracia

¹Trabajos escritos en *Blandyke Papers*, los cuales incluyen: *The Form of Mathematical Inference*, *The Syllogism* y *True Judgment and Science* (Morelli y Morelli, 1997, p. 5).

²Estudio publicado en: *A History of St Thomas's Thought on Operative Grace*.

operante de Dios (Morelli y Morelli, 1997, p. 7). Por una parte, estos estudios le ofrecen un indicio para entender la dinámica del proceso de cognición humana. La dinámica de operaciones cognoscitivas, le permite a Lonergan establecer un estatuto general en la comprensión, a saber, que esta es parte central de toda actividad inteligente que atraviesa desde el nivel de la vida cotidiana, hasta las estructuras heurísticas científicas contemporáneas. Por otra parte, en estos trabajos teológicos la noción de la gracia y la libertad humana lo hacen reflexionar acerca de la determinación histórica del ser humano en relación con la comprensión y el papel de la Iglesia; pues, apoyándose en la lectura de autores como Marx, Husserl, Ricoeur y Hegel, Lonergan concibe que la comprensión humana, no solo tiene un papel dentro del conocimiento teórico, sino también de un conocimiento práctico. La comprensión marca un ritmo en el curso histórico en la transformación de los contextos o matrices culturales, modos de hacer, medios de producción, relaciones sociales, etc. En suma, teniendo como referente dos guerras mundiales, los totalitarismos del S. XX y, además, la Gran depresión económica de 1929, que muestra una estructura economía en decadencia, la preocupación de Lonergan por el modo de conocimiento humano, se transforma en por qué se llega a una crisis en la comprensión; cómo se llega a un punto donde las estructuras del poder tienen pretensiones de realidad que no se cumplen por estructuras incoherentes; cómo nuestras prácticas sociales establecen funcionamientos que no podemos comprender como el de una crisis económica, donde ni el modelo, ni la teoría, ni los expertos, llegan a dar una justificación del colapso en la práctica económica. En *Insight* (2004[1957])³, *Estudio sobre la comprensión humana*, escrito entre 1949 y 1953, Lonergan aborda el problema de la crisis de comprensión, tomando una postura epistemológica. Estableciendo en primera instancia que la pregunta sobre el conocimiento en el siglo XX no debería ser si el conocimiento existe o no, sino una serie de cuestionamientos como: ¿Qué hacemos cuando conocemos? ¿Por qué lo que hacemos es conocimiento y no otra cosa? y ¿Qué conocemos cuando conocemos? La primera en esta serie de preguntas, pretende un análisis cognitivo, la segunda pregunta apunta a una epistemología y, la tercera, pone a consideración una metafísica (Tekippe, 2003, p. xxi). Aunque son distintas, estas tres preguntas quieren fundamentar una apropiación de las operaciones del sujeto cognoscente, fundado en el

³ Las obras principales, *Insight* (2004) y *Método en teología* (2006), son tratados y citados por el autor de trabajo de grado en español.

autoconocimiento. “*Comprende cabalmente lo que es comprender, y así no solo habrás de comprender los lineamientos esenciales de todo lo que hay por comprender, sino también tendrás una base firme, un modelo invariante, abierto a todos los desarrollos posteriores de la comprensión*” (Lonergan, 2004, p. 31). Como el foco central es prestar atención al modo de conocer, *Insight* apunta a la experiencia de conocer del lector, para que gradualmente este comprenda la naturaleza de su propia comprensión en el desarrollo cognoscitivo.

Si nos hemos embarcado en la búsqueda de un modo común de comprensión histórica para los seres humanos, hay que resaltar, sin caer en esencialismos, cuál es la naturaleza de la comprensión humana y cuál es la estructura inmanente de operaciones que hace posible el proceso cognoscitivo. Y así, mostrar que dicha estructura es igual en los diversos tipos de conocimiento y, además, que hay una comprensión legítima de orden práctico en el quehacer humano que le corresponde al sentido común; modo de comprensión que vamos a desarrollar en el siguiente capítulo y a relacionar posteriormente con la comprensión histórica. Para lograr el objetivo del presente capítulo me propongo desarrollar los siguientes tópicos: 1) La comprensión en el proceso cognoscitivo. 2) La afirmación del conocimiento. 3) La estructura operacional de la dinámica cognitiva. 4) La cuestión del método trascendental del conocimiento.

1.1 La comprensión en el proceso cognoscitivo

La comprensión es el momento determinado en el cual la mente humana aprehende una relación inteligible en datos sensibles o en datos la conciencia a través de imágenes, dentro del proceso cognoscitivo. Ahora, la mente busca establecer esta forma inteligible a través de diferentes acciones, tales como: inquirir, preguntar, entender, relacionar, implicar, etc. Sin embargo, la comprensión como tal consiste en una actividad específica de la inteligencia, a saber, el acto de intelección, el *insight*⁴. Esta acción organiza, sintetiza y

⁴*Insight* es una palabra inglesa que tiene diversas traducciones al español como: Perspicacia, intuición, percepción, comprensión y entendimiento. Pero, como se ha señalado, para Lonergan, *insight*, es algo más; es un acto de entender creativo, un acto de entender discursivo y mediado en procesos de búsqueda que

proporciona unidad explicativa a las relaciones de elementos potencialmente inteligibles produciendo un sobresalto creativo; característica que le concede al *insight* una función capital en relación con los actos de la inteligencia, pues a partir de esta acción básica se empiezan a desarrollar, progresivamente, otros actos cognoscitivos como formular, definir, conceptualizar. En otras palabras, desde un *insight* sencillo la mente establece conceptos, términos, definiciones, leyes, normas, principios, etc.; y, estos elementos le permiten a la mente alcanzar progresivamente puntos de vista superiores, es decir, *insights* más complejos y comprensiones más amplias. En esa medida, si queremos comprender y apropiarnos del funcionamiento de nuestra inteligencia y su racionalidad, debemos precisar primero cuál es la naturaleza del acto de comprensión y su función en el conocimiento.

1.1.2 La experiencia de comprender

Por una parte, el sujeto no solo experimenta objetos, sino que tiene experiencia de sí mismo. Las acciones de los sujetos tienden a objetos y, por medio de ellas, hacen presente a los objetos. Por otra parte, en la acción el sujeto también se hace presente a sí mismo⁵. En esa medida, las operaciones intencionales tienen una dimensión psicológica, lo que significa que son experiencias conscientes. Por ejemplo, en el ver que tiende a un objeto, se hace presente para el sujeto lo que es visto, pero cuando el sujeto está viendo, también reconoce que realiza la acción, se hace presente a sí mismo como operador. Por lo tanto, el sujeto se hace consciente en la acción (Lonergan, 2006, p. 15). En palabras del canadiense:

Hablé del sujeto que se experimenta a sí mismo operando. Pero no se crea que experimentar es otra operación que se debe añadir a la lista, ya que este experimentar no consiste en tender-a, sino en ser consciente. No es otra operación fuera y además de la operación que se

involucran entre otros, imágenes. Nunca un acto inmediato o puramente intuitivo. Así que en este texto se toma *insight* y acto de intelección como sinónimos.

⁵ Lonergan aclara el uso de la expresión “hacer presente”, en la medida en que esta puede llegar a ser una expresión confusa: “He empleado el adjetivo presente refiriéndome tanto al objeto como al sujeto. Pero lo he empleado de manera ambigua, porque la presencia del objeto es totalmente diferente de la presencia del sujeto. El objeto está presente como aquello a lo que se mira, se atiende, o se tiende. Pero la presencia del sujeto consiste en el mirar, el atender, el tender-a. Por esta razón el sujeto puede ser consciente de sí mismo en cuanto atiende, y, con todo, presta íntegramente su atención al objeto en cuanto es atendido.” (Lonergan, 2006, p. 16).

experimenta. Es la misma operación, la que, además de ser intrínsecamente intencional, es también intrínsecamente consciente. (Lonergan, 2006, p. 16)

Ahora bien, del mismo modo como a través de los datos de los sentidos hacemos una serie de operaciones inteligentes como imaginar, preguntar, entender, reflexionar o juzgar, sobre los datos conscientes, como la experiencia de las operaciones, podemos hacer las mismas operaciones (Lonergan, 2006, p. 16). En otras palabras, del mismo modo como el sujeto vuelve objeto de conocimiento aquello que experimenta por la acción de los sentidos, la experiencia consciente de las operaciones intencionales puede ser, a la vez, objeto de conocimiento. Con todo, si queremos entender el *insight*, hay que apelar a la experiencia de la comprensión en cuanto dada, como operación consciente e intencional; no a *insight* como un concepto.

1.1.3 El *insight*, su acontecer y sus condiciones

De frente a este panorama de la comprensión, el *insight* o acto de intelección, se puede definir como la acción de descubrir aquello que había por entender. Es el sobre salto de nuestra inteligencia hacia la claridad y la distinción de un contenido, es la acción mental de sobrepasar un límite de nuestro conocimiento.

Para precisar algunas de las características universales del *insight*, Lonergan se remite a la expresión *¡Eureka!* de Arquímedes. Recordemos que Arquímedes, al ser cuestionado por si la corona que le obsequiaron al rey Hierón era o no de oro puro, buscó la manera de determinar la pureza de la corona. Y, en medio de sus investigaciones, encuentra la solución en los baños de Siracusa, cuando capta que al sumergirse en la tina hay un desplazamiento del agua. Gracias a ello Arquímedes obtuvo una clave para relacionar el desplazamiento del agua con el peso y el volumen del cuerpo y encontrar la solución al problema, a saber: hallar la fórmula de la densidad. En ese momento del descubrimiento, Arquímedes corre desnudo gritando *¡Eureka!*: *¡Lo encontré! ¡Entendí!* (Lonergan, 2004, p. 37, 38). En esta anécdota, la expresión *Eureka* resalta el acto de intelección como evento psíquico en el proceso de la cognición humana. Ilustra la comprensión como algo que

sobreviene a la manera de un chispazo en el proceso cognitivo. Sin embargo, hasta este punto el ejemplo solo muestra la aparición del acto, nos dice que es espontáneo e inoportuno y, además, que ocurre independientemente de nuestra voluntad, pues no se sabemos ni cuándo ni cómo va a llegar. Así que, para profundizar en la naturaleza del *insight* hay que explorar el deseo y el esfuerzo que está detrás de ese evento. Es necesario pensar, entonces, ¿bajo qué condiciones ocurre? ¿Qué otros rasgos generales permiten identificarlo?

Toda actividad cognitiva comienza su desarrollo a partir de un “periodo inicial de oscuridad” (Lonergan, 2004, p. 41), inquietud, incertidumbre o un problema formulado de forma concreta (en el caso de Arquímedes, si la corona del rey Hierón era o no de oro puro). Cuando existe una tensión con respecto a un problema, dificultad, duda, oscuridad o perplejidad, “el acto de intelección llega como una liberación de la tensión de la indagación” (Lonergan, 2004, p. 38). La pregunta tiene un papel fundamental en el acto de intelección, en el *Eureka*, pues este surge en virtud de una incertidumbre, una curiosidad vaga, o una pregunta formulada⁶. En otras palabras, hacer *insight* requiere de una inquietud capaz de mantener en estado de alerta la inteligencia, para encaminar una serie de actos cognoscitivos hacia el chispazo inteligente.

Por su parte, la *indagación inteligente* es el despliegue de la curiosidad, de la admiración hacia el mundo que nos aborda. En virtud de esta condición natural, espontáneamente comenzamos a formular preguntas directas: ¿cómo? ¿qué? y ¿por qué? Preguntas que se van haciendo más complejas en el desarrollo del lenguaje (Lonergan, 2004, p. 223). Así, hablamos de un espíritu indagador humano que es denominado un deseo innato e irrestricto de conocer. En cada uno de nosotros experimentamos el hecho de que, sin restricción alguna, nuestra vida se inunda por una cascada de preguntas y naturalmente deseamos responderlas; pero, ¿cómo llegamos a la comprensión a partir de ellas?

Las preguntas refieren en un primer momento a cosas o situaciones concretas. En ellas hay datos que pueden ser pertinentes para responder aquello por lo cual preguntamos. Ahora,

⁶ La pregunta se presenta como dispositivo que dispara la creatividad humana hacia la comprensión.

una situación concreta es lo dado, lo manifiesto en un tiempo y espacio determinado. Los datos son los elementos captados por los sentidos y representados por la imaginación. Entonces, cada dato es solo una instancia de lo dado según la organización de la experiencia (Lonergan, 2004, p. 156, 233). Y la inteligencia selecciona y organiza el material o información determinada para comprender algo determinado. Sin embargo, no es posible pensar que solo el material es suficiente para comprender; los datos por sí mismos no responden preguntas y no llevan a actos de intelección. Por eso, Lonergan afirma que “el acto de intelección ocurre en función no de circunstancias externas, sino de condiciones internas” (Lonergan, 2004, p. 39). El *insight* ocurre en la medida en que el sujeto es capaz de llevarlo a cabo, en virtud de que logra ordenar inteligentemente sus operaciones, hasta alcanzar organizar y sintetizar los datos. Las circunstancias externas no van a determinar la realización de un acto de intelección, porque ante una misma situación, ante los mismos datos, no todos los individuos llegan a entender lo mismo. “Muchos frecuentaban los baños de Siracusa, pero no llegaron a aprehender los principios de la hidrostática”, como Arquímedes (Lonergan, 2004, p. 39). Entonces, no es la cantidad o la disponibilidad de los datos lo que permite llegar a un acto de comprensión, es el hábito de estar atento a lo que necesitamos de los datos y ser selectivo y, además, ser creativo en su ordenamiento inteligible; esto permite que lleguemos a entender.

Si bien, el acto de intelección se da sobre datos concretos, se da entre lo sensible y las representaciones que hacemos de ello, capta un significado más allá que lo inmediatamente concreto. Arquímedes pensó en las propiedades de la corona y la solución ofrecía una aplicación concreta; sin embargo, el acto de intelección le permitió entender y establecer principios de hidrostática y una fórmula para calcular la densidad de los cuerpos. La comprensión solo alcanzó su expresión detallada en el acto de formular, definir, calcular, medir, etc. (Lonergan, 2004, p. 40). En esa medida, el acto de intelección es una bisagra entre lo concreto y lo abstracto. Los sentidos captan los datos potencialmente inteligibles, el *insight* establece relaciones, organiza, sintetiza y, posteriormente, se hace una formulación de lo comprendido; y, “lo que se conoce por el acto de intelección, lo que el acto de intelección añade a las presentaciones sensibles e imaginadas, no encuentran su expresión

adecuada sino en las formulaciones abstractas y recónditas de la ciencia” (Lonergan, 2004, p. 40).

Por último, el acto de intelección se interioriza y se apropia de tal manera que lo que en un momento fue difícil de comprender, luego parece obvio. Realizado un acto de intelección la inteligencia lo reproduce constantemente a voluntad (Lonergan, 2004, p. 41), porque al sobrepasar el límite de lo incomprendido, el acto de intelección avanza sobre un terreno conocido. La inteligencia hace propio lo comprendido y comienza un proceso de aprendizaje espontáneo y *autocorrectivo*, sumando nuevos actos de intelección. Sin una especie de guía o manual que indique cómo aprehender las respuestas a las preguntas o dificultades venideras en el proceso cognoscitivo, nuestro conocimiento se va completando y constituyendo acumulativamente. A partir de una consecución espontánea de preguntas y de la realización de actos de intelección, estos últimos se van sumando; los nuevos *insights* precisan y corrigen las deficiencias de los anteriores, a medida que cumplimos las condiciones impuestas por aquello que deseamos conocer. Además, los actos de intelección también se pueden comunicar. El diálogo permite el intercambio de datos, focos de atención, indicaciones, advertencias, para que alguien pueda llegar por sí mismo a un *insight*. Así que no solo nuestros actos de intelección se corrigen entre ellos, sino que se enfrentan a la comprensión de los otros. Se cotejan las experiencias, se someten al examen de otras preguntas y se hacen modificaciones. *La colaboración espontánea de los individuos* genera una educación conversacional para el aprendizaje de la inteligencia (Lonergan, 2004, p. 224, 225).

Las características universales del *insight*, nos revelan que: 1) Es un acto inteligente que se da naturalmente en ser humano, así que es una tendencia innata en él. 2) El *insight* está, en primera instancia, estrechamente relacionado con actos sensoriales e imaginativos. 3) Es un acto consciente e intencional de la mente, en virtud de que es un acto que tiende a buscar relaciones inteligibles, el cual se experimenta como un sobresalto creativo. 4) Su experiencia consciente produce un gozo, correspondiente a un deseo innato de conocer. En

alguna medida, trae consigo un *gozo intelectual*⁷. No obstante, estos elementos generales no agotan la naturaleza del *insight* y su papel capital dentro del conocimiento; es necesario ver su despliegue en la actividad cognitiva en un nivel intelectual posterior a un simple *Eureka*.

1.1.4 Las formulaciones, la expresión de lo comprendido

Notemos que los datos son potencialmente inteligibles al igual que las imágenes; no se entienden por sí mismas, como lo sería la obra *Blanco sobre blanco* de Malevich, para alguien no familiarizado con el arte. Es necesario que acontezca un acto de intelección sobre nuestras percepciones. Por ejemplo, una imagen circular inmediatamente no nos dice nada acerca de la circunferencia. Debemos hacer una pregunta precisa sobre la redondez de algo; orientados por la pregunta, tenemos que ver los elementos que están relacionados para dar razón de la redondez. Por ejemplo preguntar qué le permite a la rueda de una carreta ser redonda (Lonergan, 2004, p. 42) y, estableciendo relaciones, alcanzar un acto de intelección. Lonergan desarrolla este ejemplo, partiendo primero de la abstracción de las partes de la rueda y la formación de la imagen. Esta se compone un límite redondo, un centro y unas líneas que parten de él. Por el acto de intelección, podríamos captar que la rueda es redonda si sus radios son iguales. No obstante, puede ser que realmente la carreta no tenga la forma perfecta de circularidad, porque sus radios no tengan la misma distancia con el punto llamado centro, porque el eje de la carreta puede ser más grande en algunos puntos o la rueda puede tener abolladuras. De igual forma, tampoco podríamos materializar la forma perfecta del círculo, porque cualquier materialización tendría magnitud, longitud y anchura. Solo la imagen, en su forma pura, nos da el indicio y permite el acto de intelección. Pero el acto de intelección, solo encuentra una expresión adecuada en una relación de términos, que de razón de la circularidad de la rueda. Y llegar a definir la circularidad como una curva cerrada, cuyos puntos son equidistantes del centro (RAE), es suponer un objeto que no existe. Este acto específico de suponer es crear un concepto. Una

⁷ Es un elemento que Lonergan reconoce y resalta en la expresión ¡Eureka! como ejemplo del *insight*, aunque no se detiene mucho en ello. Sobre este detalle, Jorge Wagensberg (2007) profundiza más en su obra: *El gozo el intelectual. Teoría y práctica sobre la inteligibilidad y la belleza*.

suposición inteligente partiendo de un conjunto de más conceptos y de términos definidos⁸. Una relación de conceptos, definiciones y términos establece límites de significado en las partes captadas por el acto de intelección (Flanagan, 1990, p. 88).

Ahora bien, consideremos que si “la imagen actúa como una barrera para la mente”⁹ (Flanagan, 1990, p. 87), la mente solo puede transformarla en algo inteligible buscando un patrón de relaciones en las partes. Cuando sobre los datos ocurre un *insight* que descifra el patrón inteligible de las partes que la componen, la mente establece términos y conceptos para determinar la relación. Y, del mismo modo, para cambiar la inteligibilidad de algo, solo hay que alterar el orden del patrón inteligible. Por ejemplo, Arquímedes percibió relación en las propiedades físicas en las cosas, definió por medio de un grupo de términos, los elementos relacionados en los datos: densidad, masa y volumen. A través del cálculo, la medición y la suposición, expresó el significado del patrón inteligible de estos tres elementos en una fórmula $d=m/v$. Que puede variar según el caso; $dv=m$ o $v=m/d$ (Flanagan, 1990, p. 88). Sobre las definiciones básicas y el conjunto de conceptos se llega a hacer formulaciones, expresiones funcionales que se valen de símbolos o de números.

Así pues, ya se estableció que el acto de intelección es espontáneo, y que es la liberación de una tensión inquisitiva; que una cosa es llegar a entender algo y otra muy diferente es llegar a una definición o expresión detallada de ello. Sin embargo, es necesario considerar que con la realización de un *insight* y con su formulación, el conocimiento no se estanca y los *insights* no dejan de aparecer. Nuestra inteligencia es capaz de trascender aquello que ha comprendido, pues sus operaciones se pueden integrar en un punto de vista superior, un *insight* más complejo que unifica, organiza y sintetiza nuevos actos cognoscitivos, nuevas formulaciones y nuevos grupos de actos de intelección.

⁸ Para Lonergan hay tres tipos de definiciones: las nominales, las explicativas y las implícitas. Las definiciones nominales indican el uso correcto de los nombres. Suponen un acto de intelección sobre el uso del lenguaje y, por otro lado, las definiciones explicativas suponen un acto de intelección ulterior a aquello a lo que hace referencia el lenguaje. Hay una formulación sobre los objetos, se suponen cosas de él. Por último, por definición implícita, Lonergan concibe un conjunto de relaciones contenido en una definición explicativa de algo, sin las cuales no se puede entender (Lonergan, 2004, p. 46, 48).

⁹ De aquí en adelante, toda cita extraída originalmente del texto en inglés, es citada por traducción propia del autor del trabajo de grado.

1.1.5 Puntos de vista superiores

Comencemos por limitar un patrón de experiencia en un caso concreto. En un canasto identificamos manzanas, distinguimos entre las de color rojo y las de color verde. Todas comparten un significado común, ser manzanas. Pero, separándolas por color podemos formar y abstraer conjuntos de cosas. De los conjuntos podemos obtener una cantidad, una sumatoria de unidades. Dicha cantidad la establecemos gracias a la operación de contar, valiéndonos de una serie de números. A partir de ellos determinamos cuántas manzanas hay en cada conjunto: 1, 2, 3, 4... En esta operación podemos preguntar ¿cómo aumenta la serie? ¿Cómo se lleva a cabo esta operación de contar? Partiendo de esta pregunta podemos llegar a un *insight* básico en matemáticas. La serie numérica se establece al añadir una unidad a otra. Entonces, 1, 2, 3, 4, etc., es igual que $1+1=2$, $2+1=3$, $3+1=4$ etc., aquí ya relacionamos términos como número, suma y resultado. De este modo, comprendemos que la propiedad numérica no se determina por una serie, es decir, porque del 1 sigue el 2, sino que determina su significado por una operación mental que relaciona los números, limita el significado de las cantidades, a saber, la adición o la suma. Realizando este acto de intelección sobre la acción de contar, determinamos una forma inteligible de enumerar cantidades que nos evita en lo sucesivo seguir la sumatoria de $1+1$, $2+1$, etc., para poder determinar una cantidad. Pues, comprendida la operación fundamental, se puede aplicar a distintas unidades, obteniendo los mismos resultados. Por ejemplo, si contamos que hay 4 manzanas rojas y 5 verdes, y luego queremos saber cuántas hay en total, comprendiendo la propiedad de operativa de la adición, podemos sumar ambas cantidades y obtener el mismo resultado añadiendo una sola unidad: $4+5=9$; ya no tenemos que comenzar a contar desde el principio. Ahora bien, sobre un grupo de términos y actos de intelección que indican un modo de comprensión, se pueden realizar cambios en los patrones de significados para ampliar la comprensión. En el caso de la suma, los números se pueden relacionar no como una adición entre distintas cantidades, sino entre cantidades iguales: $5+5=10$ y $5+5+5=15$, $5+5+5+5=20$. Este patrón en la adición numérica concibe que un número sumado a sí mismo una determinada cantidad de veces, va a dar siempre un resultado más sintético que la suma de unidades unas tras otras. Este nuevo *insight* descubre, descifra una forma inteligible en los números y crea un nuevo sistema de operaciones: La multiplicación.

Entonces, la mente tiende a sistematizar los actos de intelección y las operaciones pero, además, es capaz de fijar un orden y un esquema en ellas. Teniendo un *insight* sobre las operaciones (contar), se puede formular y expresar en un conjunto de reglas un esquema de operaciones para realizar actos de intelección futuros sobre casos concretos (suma o adición). Del mismo modo, un nuevo *insight* puede recaer sobre las operaciones (contar, sumar), puede integrar los actos de intelección básicos, operaciones, definiciones, conceptos y términos (suma, número, resultado), en unas operaciones más complejas, concibiendo un nuevo sistema de significación (la multiplicación). Por lo tanto, un acto de intelección más complejo supone una expansión homogénea de definiciones y términos. En el caso de la aritmética el concepto de número y suma no cambia, el *insight* capta una inteligibilidad mayor en los mismos términos y conceptos cambiando el patrón relacional entre ellas.

Ahora bien, la multiplicación puede considerarse como un punto de vista superior con respecto a la adición (Tekippe, 2003, p. 33). En la medida en que añade una comprensión mayor e involucra actos de intelección más complejos que crecen en una serie de conceptos. Pero, en un sentido más amplio, la aritmética es la que integra en un mismo sistema, tanto las operaciones de sumar, multiplicar y exponenciar, como sus contrarias: resta, división y radicación. Por lo tanto, cada operación sería una etapa intermedia en el desarrollo de las matemáticas elementales a las matemáticas superiores (Lonergan, 2004, p.53). En general: “[l]os puntos de vista superiores se refieren a *insights* más complejos; ellos involucran una considerable acumulación de *insights* que no solo se fundamenta en un sistema de conceptos, sino que requieren un cambio en el sistema de las series de imágenes que permiten captar en esas imágenes la posibilidad de un sistema nuevo y superior de significados” (Flanagan, 1990, p. 88). En ese orden de ideas, es más acertado decir que el álgebra es un punto de vista superior con respecto a la aritmética. Porque, “surgen nuevos actos de intelección. Las deficiencias de la posición previa acaban por ser reconocidas. Se forjan nuevas definiciones y postulados. Se establece un campo de deducciones más vasto. Aplicaciones más amplias y más exactas se tornan posibles” (Lonergan, 2004, p. 49). El álgebra se abstrae del contenido numérico y se centra en las operaciones, determinando nuevas leyes, normas, conceptos y significados.

Entonces, el ejemplo esbozado más arriba muestra el desarrollo de las matemáticas en un primer nivel, como un progreso de puntos de vista superiores que se integran sucesivamente a medida que se van complementando. Así, pasamos de la aritmética al álgebra, luego a la geometría y al cálculo, etc. Pero, hasta este punto, las operaciones inteligentes parecen seguir un progreso lineal, algo que avanza sin interrupción alguna. Es una experiencia común el hecho de que a las preguntas que formulamos muchas veces no le encontramos solución o que, muchas veces, un procedimiento de operaciones no es útil para llevarnos a realizar el acto de intelección que deseamos. Cuando esto ocurre, nuestra inteligencia se vale de otro tipo de acto de intelección.

1.1.6 Los tipos de *insight* o actos de intelección, directo e inverso

Lo que hasta el momento se ha dicho sobre el *insight* en tanto operación cognitiva, se refiere únicamente a un tipo de acto; solo nos hemos referido al acto de intelección directo. Aquel que realizamos sobre un esquema de operaciones o sobre una mentalidad ya determinada por la inteligencia. Preguntar: ¿Cuánto suma $3+4$? Presupone un conjunto de actos de intelección, términos, conceptos y operaciones para responder. Como vimos, el aprendizaje aritmético habitúa a la mente, por la aprehensión de un sistema de operaciones—la suma—, para hallar la solución. Lo mismo sucede en el conocimiento del mundo físico y natural, al preguntar: ¿cuánto se demora un cuerpo en recorrer una distancia determinada? La pregunta ya se refiere a una comprensión de principios y leyes del desplazamiento, como expresión de una intelección directa. Presupone una apropiación de los actos de intelección y las operaciones, a partir de los cuales, la mente realiza un acto directo de intelección; pues por medio de las operaciones ya captó la inteligibilidad de aquello que la mente ha anticipado entender en una pregunta. Ahora, si preguntamos: ¿cuándo va a caer un rayo? El conocimiento matemático, físico y natural no basta para saberlo, pues no preguntamos por qué o cómo caen, sino cuándo va a caer uno. Ante estos casos la inteligencia exige un tipo distinto de inteligibilidad sobre la pregunta y los datos disponibles. “[E]n 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 clases de inteligibilidad” (Lonergan, 2004, p.55).

Entonces, el acto de intelección inverso, será no la negación de un acto de intelección, sino aprehender “que en cierto modo el punto es que no hay tal punto, o que la solución es negar la solución, o que la razón es que la racionalidad de lo real admite distinciones y cualificaciones” (Lonergan, 2004, p. 55). Llegamos a entender que la pregunta que orienta la actividad cognitiva no lleva a ninguna comprensión posible. Por ejemplo, en las matemáticas y en las ciencias, cuando se determina la formulación de un sistema de operaciones, se procede a hacer demostraciones y afirmaciones positivas con respecto a datos determinados. Y ocurre un acto de intelección inverso cuando la inteligencia concibe que no se puede responder a una pregunta demostrativamente.

Cuando el sujeto realiza un acto de intelección inverso, debe explorar nuevas estructuras de operaciones para alcanzar nuevos sistemas y así lograr formulaciones positivas con respecto a lo que entendió. En esa medida, de los actos de intelección inversos se siguen actos de intelección directos que van a permitir entender de un modo diferente esa inteligibilidad negada, logrando establecer otras estructuras y sistemas. En otras palabras, el acto de intelección inverso considera nuevos objetos de conocimiento y permite explorar nuevas estructuras inteligentes que revelen su inteligibilidad.

Si enlistáramos las disciplinas de hoy, sus prácticas y conocimientos, tal vez no terminaríamos. Vivimos en una época del saber especializado de la academia, donde cada disciplina trata de legitimarse como un modo propio y aislado de conocimiento. Y buscar en cada materia, disciplina y práctica rasgos comunes de la comprensión, sería una labor casi imposible. Por ese motivo, Lonergan opta por atraer nuestra atención como lectores a los métodos de conocimiento: El método clásico, estadístico, genético y dialéctico, para encontrar patrones normativos en la actividad cognitiva. Quiere mostrar la variedad del proceso acumulativo del pensamiento en la anticipación de formas inteligibles.

1.1.7 Las estructuras heurísticas

Como hemos visto, puesto que el desarrollo de las operaciones permite establecer leyes y reglas en un dominio particular del saber, ello implica que en este mismo despliegue

operatorio se encuentra un componente normativo que nos permite llegar a un fin. En consecuencia, puede hablarse de un procedimiento metódico en el conocimiento, de una ordenación normativa de operaciones para llegar a un fin (Lonergan, 2004, p.81). Es más, una propiedad inherente a las operaciones, en general y, a las operaciones de comprender, de reflexionar críticamente y de deliberar prácticamente, en especial, es su carácter anticipatorio (heurístico). Es decir, en las operaciones se anticipa eso que aún no se conoce, se anticipa una inteligibilidad. “[N]ómbrese lo desconocido; determínese sus propiedades; úsese las propiedades para dirigir, ordenar, guiar la investigación” (Lonergan, 2004, p. 81). Ya determinamos un fin, delimitamos en alguna medida aquello por lo cual preguntamos, y en la captación de las relaciones inteligibles aspiramos encontrar una explicación o una determinación mayor de lo anticipado. Una muestra de ello, es el hecho de esperar que salga el sol todos los días por el mismo lado; se trata de una anticipación de un fenómeno fundado en la experiencia sensible, en hábitos y en creencias. De igual manera, hay anticipaciones que no parten solo de una mera experiencia, sino de una inteligibilidad que anticipa lo que habrá de ser captado por un *insight*. Para ello, vamos a considerar las estructuras heurísticas científicas contemporáneas¹⁰. La siguiente cita de *Insight* compendia lo que queremos pasar a comprender.

[L]a comprensión conduce a la formulación de sistemas, y puede suponerse que los sistemas o bien son constantes a lo largo del tiempo o bien cambian con el tiempo. Por otra parte, además de la comprensión directa que establece los sistemas, está la comprensión inversa que se apoya en el supuesto contrario de la carencia de inteligibilidad. Por consiguiente, la anticipación de un sistema constante por descubrir sirve de fundamento al método clásico; la anticipación de una secuencia de sistemas vinculada de manera inteligible sirve de fundamento al método genético; la anticipación de que los datos no se conformarán a un sistema sirve de fundamento al método estadístico; y la anticipación de que las relaciones entre etapas sucesivas del sistema cambiante no serán directamente inteligibles sirve de fundamento al método dialéctico. Pero los datos deben o bien conformarse o bien no conformarse a un sistema, y los sistemas sucesivos deben estar o bien vinculados o bien no vinculados de una manera directamente inteligible. Por consiguiente, tomados en conjunto, los cuatro métodos son pertinentes para

¹⁰ Cabe advertir que Lonergan acomete el estudio de las distintas ciencias, no a partir de una clasificación representacional: naturales, sociales, formales, etc., sino desde las anticipaciones inteligibles de los actos de comprender directo e inverso.

cualquier campo de datos; no dictan lo que deben ser los datos; son capaces de hacerse cargo de los datos independientemente de lo que éstos son de hecho. (Lonergan, 2004, p. 568)¹¹

1.1.7.1 El método clásico

“El pensamiento científico implica una anticipación más exacta. Lo que ha de conocerse, en tanto los datos sean comprendidos, es cierta correlación o función que establece de manera universal no las relaciones de las cosas con nuestros sentidos, sino sus relaciones entre sí” (Lonergan, 2004, p. 81); es decir, cuando la ciencia busca la forma explicativa de las relaciones entre las cosas, se vale del método clásico (que Lonergan relaciona con Newton, Einstein) para establecer una forma inteligible en su completa generalidad. Recordemos que los datos relacionados con nuestros sentidos no tienen una inteligibilidad por sí mismos. Los sentidos solo nos permiten hacer una descripción de las diferencias de las cosas en su singularidad. Y, para el científico clásico, si nos fijamos en las diferencias singulares de cada cosa no vamos a encontrar una inteligibilidad que explique las diferencias. Así como no hay una inteligibilidad inmanente en la diferencia espacial de dos objetos, simplemente están ubicados en lugares distintos; del mismo modo, no podemos entender nada pensando en un color como dato singular, es necesaria una relación de más elementos. Cuando abstraemos las semejanzas en una relación de cosas y la representamos en una imagen, el acto de intelección llega a descifrar un patrón en la experiencia, un patrón en los elementos relacionados. Así comprendemos el significado de un determinado fenómeno. Y aquello que no podemos explicar en ese orden inteligible en un patrón de significados, Lonergan lo llama residuo empírico: “aspectos de la experiencia que los científicos espontáneamente abstraen porque sus mentes están orientados de forma espontánea hacia lo inteligible y, entonces, ellos se dan cuenta que se dan cuenta de que no hay nada inteligible en ciertos aspectos de la experiencia, como determinados lugares y momentos concretos” (Flanagan, 1990, p.91). Entonces, los actos de intelección de la ciencia empírica clásica hacen una abstracción de aquello que conoce, en la medida en que se centran en lo semejante, en que otras cosas se mantienen en igualdad de condiciones (*coeteris paribus*), y omiten la singularidad. Suponen que el patrón inteligible se presenta en casos donde las semejanzas

¹¹ Traducción ligeramente modificada por el autor del Trabajo de Grado.

fundamentales tienen lugar, independientemente de sus singularidades o la individualidad de los datos y, estos últimos, como tales, no requieren de una explicación dentro del orden inteligible del patrón de experiencia (estético, práctico, dramático, etc.). En otras palabras, la ciencia empírica clásica concibe relaciones inteligibles, mediante una suposición teórica: “La base de la suposición teórica es que, así como el mismo acto de comprensión se repite cuando el mismo conjunto de datos es aprehendido por segunda vez, de igual modo el mismo acto de comprensión se repite cuando se aprehende un segundo conjunto de datos que es semejante al primero en todos los aspectos” (Lonergan, 2004, p. 65).

Luego de la suposición teórica, expresamos en una formulación abstracta la inteligibilidad que unifica los datos en una unidad explicativa¹². “Tenemos aquí un procedimiento de tijeras, como lo llama Lonergan, que elige la expresión matemática que expresa la ley física buscada, operando simultáneamente, la hoja superior de las ecuaciones diferenciales y la hoja inferior de medidas y correlaciones empíricas. La hoja superior constituye propiamente la estructura heurística” (Sala, 1972, p. 2)¹³. Esto quiere decir que la anticipación de la inteligibilidad de los datos empíricos positivos, en el método empírico clásico, está dada en la expresión de la forma inteligible. El científico comprende las operaciones necesarias para explicar estas co-relaciones y, por medio de las leyes abstractas de la ciencia empírica clásica, establece una sistematicidad en las relaciones empleando conceptos, términos, ecuaciones matemáticas. Por eso, las leyes clásicas contienen la estructura heurística de la comprensión científica clásica y, estas son de una generalidad y abstracción muy compleja, dado que están orientadas a comprender la totalidad de los datos empíricos positivos, abstrayendo de los lugares y tiempos particulares en que suceden de hecho, así como de otros patrones de la experiencia –distintos a este patrón intelectual– en que puedan ser vividos por los seres humanos. Esta anticipación sistemática de la realidad espera una correspondencia empírica.

¹² “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” (Sierra, 1985, p. 14).

¹³El texto de Sala es traducción inédita de Francisco Sierra Gutiérrez y se cita con la paginación del traductor.

1.1.7.2 Estructura heurística del método estadístico

El método clásico ofrece, mediante su correspondiente estructura heurística de leyes físicas, una explicación formal de los datos y, de ese modo, la mente aprehende un orden sistemático altamente constante en el modo de darse de la realidad. Sin embargo, el científico en el conocimiento teórico o explicativo deja un residuo empírico al realizar su actividad cognitiva de la abstracción de semejanzas. Cuando selecciona los datos pertinentes para comprender un patrón de relaciones, omite o ignora datos positivos de los sentidos como la singularidad, el espacio y el tiempo, el hecho de que acontezcan o sucedan con mayor o menor frecuencia. En otras palabras, la estructura heurística clásica deja de lado los datos positivos en su acontecer concreto. Este acontecer es asistemático para ella; es decir, no es directamente inteligible por un orden sistemático de la realidad. Ahora bien, esto no implica que estos datos no puedan ser comprendidos. Su comprensión depende de un acto de intelección inverso mediante el cual se espera comprender lo que no es directamente inteligible de un modo sistemático; se trata de comprender, hasta cierto punto, el significado del azar. Es evidente para el científico empírico que un evento natural está condicionado por tantos elementos que hay un alto grado de azar en su determinación. El método estadístico expresa la inteligibilidad asistemática en la probabilidad recurrente de hechos. El método “consiste en encontrar, en el conjunto de un tipo determinado de eventos y de acontecimientos, una inteligibilidad diferente que concierne al conjunto. Es el momento positivo que se agrega a la ciencia de una unidad inteligible de un agregado accidental o coincidental” (Sala, 1972, p. 4). En otras palabras, la estructura heurística estadística, atiende a los eventos como tales, a la inteligibilidad de su frecuencia en el tiempo y de su distribución en el espacio, y pretende arrojar cierta inteligibilidad en estos elementos asistemáticos de la realidad. Es sobre la frecuencia ideal y actual de los eventos dados en el tiempo que puede encontrar un orden inteligible.

En la medida en que “la estadística nos permite identificar el residuo empírico y separar los aspectos que son inteligibles de los enteramente aleatorios e ininteligibles” (Ciroto, 2009, p. 119), el método estadístico puede hacer sistemático el agregado de eventos, unificando inteligiblemente las frecuencias de los mismos en la probabilidad (una norma ideal de que algo ocurra concretamente). Y, por su parte, las medidas y leyes matemáticas le anticipan a

la mente un posible agregado de eventos con cierto grado determinado de probabilidad. En esa medida, el método estadístico no toma lo sistemático y lo abstracto, sino rescata lo singular y lo concreto. Sin embargo, no logra explicarlo en su individualidad; solo da razón de un agregado de eventos, de rachas de acontecimientos, de tasas de frecuencias de los mismos, de tendencias, etc. Por ejemplo, la tasa de mortalidad de adultos por cáncer nunca predecirá si “x” individuo particular va a fallecer de esta enfermedad.

Entonces el método estadístico dirige el conocimiento empírico y matemático por una vía distinta de aquella de la intelección directa; por un camino inverso a la comprensión sistemática, procura ir hacia una inteligibilidad sistemática de lo asistemático buscando una ley ideal que brinde unidad inteligible a individualidades distintas y desvinculadas; singularidades determinadas por lo particular del espacio tiempo y su recurrencia en ellos. La ley ideal se expresa en un margen de probabilidad para que las singularidades se presenten de cierto modo dentro de un agregado de eventos recurrentes. “La investigación estadística descubre las normas ideales o las frecuencias para que los eventos y los acontecimientos no se desvíen de manera ininteligible” (Sala, 1972, p. 4).

1.1.7.3 Estructura heurística del método genético

Hasta ahora se han reconocido: la inteligibilidad sistemática abstracta en los datos positivos presentados, y la inteligibilidad asistemática de los datos presentados de manera concreta en su acontecer en el tiempo y en el espacio. Pero, ambas estructuras heurísticas no solo pueden ser constantes en el tiempo sino que su organización sistemática puede también estar sujeta a procesos de cambio. En otras palabras, podemos anticipar que los mismos sistemas de inteligibilidad pueden variar en el tiempo. No anticiparíamos ya, entonces, un solo sistema (clásico, altamente constante y estable), sino una sucesión inteligible (un desarrollo dinámico) de sistemas de inteligibilidad directa, y configuraríamos así, una estructura heurística genética que dé cuenta de procesos de desarrollo o evolución, tales como los de los seres vivos: el nacimiento, el crecimiento, reproducción y la muerte de un ser.

La noción de desarrollo, en consecuencia, anticipa un orden inteligible dentro de un proceso sucesivo de sistemas explicativos. Lonergan define la noción de desarrollo como: “Una secuencia flexible y vinculada de integraciones superiores dinámicas y cada vez más diferenciadas, las cuales corresponden a la tensión de multiplicidades subyacentes transformadas sucesivamente mediante aplicaciones sucesivas de los principios de correspondencia y emergencia” (Lonergan, 2004, 535). Para ilustrar esta noción, podemos referirnos al desarrollo de los seres vivos, o al desarrollo de la inteligencia del ser humano, o al desarrollo de una nación. En todos estos casos, el ordenamiento inteligible de los eventos implica una secuencia probable de sistemas de integración inteligentes, los cuales determinan un proceso regular de etapas que, de manera incremental hacen cada vez más inteligibles los datos. La secuencia de esos niveles de integración superior y dinámica, es ella misma, no una necesidad (en el sentido clásico de la palabra) sino que obedece a un patrón de probabilidades (Ciroto, 2009, 124). Cuando los sistemas se integran por etapas, la probabilidad determina el seguimiento de un sistema a una etapa posterior y un cambio genera una desviación de la frecuencia del proceso determinando otra secuencia de etapas. En virtud de que cada etapa tiene un orden inteligible determinado por un nivel previo de relaciones y, para que una nueva etapa emerja, deben seguir un cumplimiento previo de relaciones que posibilite un nivel superior de integración. Por lo tanto, necesitamos distinguir la situación emergente y su diferenciación con la etapa anterior. Pero, además, necesitamos comprender la totalidad de proceso, es decir, descubrir el orden inteligible que permite integrar progresivamente las etapas, a saber, el desarrollo.

La imagen que surge es la de una estructura jerárquica de sistemas que están en una relación causal entre sí por medio de conexiones, en el que la probabilidad asegura la exploración de las posibilidades de cambio. El nacimiento y la supervivencia de los nuevos sistemas es descrito en términos de probabilidad, lo que es, en términos Lonergan, la "probabilidad emergente". (Ciroto, 2009, 127)

Este método que busca hacer inteligible un desarrollo es el método genético. Esa comprensión de la forma de integración sucesiva de niveles superiores de integración dinámicos y abiertos, anticipa un movimiento emergente.

1.1.7.4 Estructura del método dialéctico

Los métodos que hemos mencionado hasta ahora, son utilizados para explicar y anticipar el entendimiento de los eventos estudiados por las llamadas ciencias naturales. Estos métodos anticipan la inteligibilidad en los datos de los sentidos mediante un ordenamiento inteligible de relaciones expresadas en sistemas abstractos, en frecuencias ideales y en la integración inteligible de estos sistemas clásico y estadístico. Sin embargo, también pueden ser empleados en las ciencias sociales y humanas, aunque en ellas, como veremos, la comprensión de los datos de la conciencia será siempre indispensable. Pero, así como mediante actos de inteligencia directos se aprehende, o bien un sistema abstracto que vale para todos los datos sensibles, *coeteris paribus* (estructura heurística clásica); o bien, una secuencia de sistemas abiertos de integración superior que se despliega a través del tiempo (estructura heurística genética; desarrollo); así mismo, por actos de intelección inversos, la inteligencia concibe que la secuencia de sistemas puede ser no directamente inteligible en cuanto puede no emerger un nuevo nivel de integración superior, o el alcanzado puede desintegrarse. En otras palabras, la integración no se alcanza con respecto a sus elementos a ser integrados, o no se abre a un nivel superior de integración sino que el sistema logrado entra en conflicto consigo mismo pues no da lugar al desarrollo. Así que la inteligencia no anticipa un desarrollo en el proceso sino un conflicto que está impidiendo la integración de las probabilidades que están emergiendo de un nivel inferior, o desde este mismo pero que no son tampoco integradas allí. Es decir, cuando hay dificultades en la integración de los eventos, los sistemas entran en conflicto. Cuando no pueden integrarse fracasan y declinan; si logran la integración, avanzan y generan desarrollo. Pero si este no se logra, hay colapso. En consecuencia, de la inteligibilidad propia de estos conflictos debe ocuparse una estructura heurística dialéctica. La dialéctica “se apoya en el fracaso de los esfuerzos por alcanzar coherencia y organización en una etapa dada, y consiste en hacer patente una nueva etapa en la cual la lógica se esforzará de nuevo por alcanzar coherencia y organización” (Lonergan, 2004, p. 341). Así pues, el método dialéctico no solo constata una falta de inteligibilidad en la presentación de un desarrollo, sino que anticipa que el conflicto resultante puede ser también comprendido. Sin embargo, ¿cómo hacemos inteligible el conflicto? Se trata de dar lugar a un acto de comprensión inverso que resulte de preguntar por cuáles son los principios opuestos pero vinculados de cambio que puedan dar cuenta de

un despliegue concreto que ya no es inteligible por las estructuras heurísticas previas: genética, estadística y clásica. Sin embargo, este punto será desarrollado en el siguiente capítulo al examinar la noción de dialéctica y la inteligibilidad dialéctica del sentido común.

1.2 La afirmación del conocimiento

Recapitulando, tenemos que, sobre las presentaciones sensibles acontece la comprensión, que se puede formular en definiciones y términos que, como hemos acabado de exponer, pueden configurar distintas estructuras heurísticas científicas. No obstante, “tales formulaciones son, de por sí, solo hipótesis; pueden ser exactas o inexactas, correctas o erróneas; y pronunciarse sobre ellas es obra de la reflexión y el juicio” (Lonergan, 2004, p. 339). Las operaciones inteligentes no agotan el proceso cognoscitivo. En el acto de intelección evidenciamos que el mundo es susceptible de ser inteligible gracias a una serie de actos inteligentes. Pero si hablamos de conocimiento, falta el elemento decisivo que determine por qué eso que realizamos en las operaciones intencionales y conscientes es conocimiento y no otra cosa.

Si aceptamos que la comprensión es algo que acontece en nuestra mente por un acto de la inteligencia, podemos establecer que la comprensión es solo un momento del proceso cognoscitivo. Y, en virtud de que la meta de dicho proceso es el conocimiento, es posible establecer que con la simple experiencia y la comprensión no culmina el conocimiento, es decir, comprender no es conocer. Así que falta llevar la comprensión de nuestras operaciones a un nivel de conciencia racional, donde tienen lugar los juicios, lo cuales también tienen un papel dentro del proceso cognoscitivo y contribuyen al establecimiento del conocimiento.

1.2.1. El acto de comprensión refleja y los juicios

En la actividad inteligente que tiene como finalidad la comprensión, identificamos preguntas en orden a entender, se requiere explicación y esta nos lleva a formulaciones.

Pero, además de estas, por el espíritu inquisitivo, surgen preguntas en orden a reflexionar: ¿Esto que hemos entendido es así? ¿Se da realmente? ¿Existe? Este tipo de interrogantes nos obliga a revisar nuestras afirmaciones, términos, conceptos y previos actos de intelección, relacionados directamente con nuestros datos y contenidos conscientes, para responder, centralmente, sí o no. Y esas proposiciones que, centralmente, afirman o niegan son los juicios¹⁴.

En el proceso cognoscitivo, las aprehensiones de una situación concreta y una pregunta en orden a entender, nos llevan al *insight*. La inteligibilidad captada como relaciones de los datos, se formula por medio de palabras, símbolos, términos y conceptos. Y, por último, las preguntas en orden a reflexionar, nos hacen revisar aquello que hemos entendido del mundo, para hacer una afirmación o una negación. Así que el juicio es el acto último en la serie del proceso cognoscitivo, le da término al proceso (Lonergan, 2004, p, 340)¹⁵. El conocimiento se integra en las operaciones inteligentes, haciendo más amplio el espectro de comprensión; pero, solo se afirma lo comprendido como conocimiento en el juicio. En otras palabras, la contribución del juicio al proceso cognoscitivo, consiste en asignarle a la síntesis de la comprensión previa, una posición afirmativa o negativa, centralmente. Sin embargo, ¿cómo llegamos a hacer un juicio y a saber si son correctos? Logramos hacer juicios cuando llegamos a captar que hay suficiente evidencia del cumplimiento del nexo entre el condicionado y sus condiciones que nos llevan, finalmente, a emitirlo; y, para Lonergan, esto significa que el juicio aprehende ahora lo condicionado como virtualmente incondicionado. Veámoslo.

El juicio, en primera instancia, es prospectivo pero, para poder llegar a formularlo nos exige pasar por un proceso que vamos a exponer brevemente: en primer lugar, lo que hemos entendido podrá ser cierto, probable, verdadero, real, en tanto en cuanto cumpla con

¹⁴ Los juicios de alguna manera comprometen a la persona que los enuncia, pues compromete una posición ante su comprensión y ante el mundo y, con ello, se abre a la posibilidad del error y el deber de asumirlo. “En este tercer nivel es donde surgen las nociones de la verdad y la falsedad, de la certeza, y de la probabilidad que no es una frecuencia sino una cualidad del juicio” (Lonergan, 2004, p. 338).

¹⁵ En el contexto de *Insight*, el proceso cognoscitivo termina con el juicio. Sin embargo, en textos posteriores y, en especial, a partir de *Método en Teología* (2006 [1972]), el proceso cognoscitivo involucra una etapa más, a saber, la de la deliberación práctica, el juicio de valor correspondiente, y la decisión y la acción consecuentes.

determinadas condiciones. Lo que hemos entendido es aprehendido como un condicionado, es decir, como algo que está sujeto a condiciones. En segundo lugar, es preciso investigar un nexo del condicionado con sus condiciones. En tercer lugar, hay que obtener una comprensión reflexiva del cumplimiento suficientemente evidente del nexo y, por último, se formula el juicio como la afirmación de un virtualmente incondicionado.

Aclaremos: lo que antes era condicionado, es decir, sujeto a condiciones, en virtud de que sus condiciones se han cumplido de hecho, pasa a ser un incondicionado. O, dicho de otra forma, pasa a ser, existir, ser verdadero. Pero, este incondicionado es solo virtual, es decir, solo se da mientras y en tanto en cuanto esté cumpliendo o haya cumplido con sus condiciones; de lo cual debemos tener una aprehensión suficientemente evidente. Ahora bien, para saber si ha habido este tipo de aprehensión, es preciso reconocer si hay o no, de hecho, más preguntas pertinentes que puedan hacer vulnerable la captación inicial. Si no las hay, el acto de intelección es correcto, de hecho; si las hay, es vulnerable o incorrecto, y las preguntas posteriores pueden llevarnos a concebir algo distinto. Y, las preguntas son pertinentes si la reflexión no puede prescindir de ellas para hacer invulnerable el cumplimiento de nexo entre el condicionado y sus condiciones. Esta última condición refuerza el carácter social de la construcción del conocimiento pues, otros sujetos competentes en el juicio en cuestión, deben interrogar o deben ser llamados a cuestionar el juicio que tentativamente se va a pronunciar. Ahora bien, el incondicionado virtual no debe confundirse con un incondicionado formal (algo que de ninguna manera está sujeto a condiciones sino que ya es de suyo), porque esa no es la naturaleza de nuestra forma finita, contingente y humana de conocer¹⁶.

Hay que recordar que, para Lonergan, emitimos juicios ya sobre un contexto de juicios pasados y dados en el proceso cognoscitivo; pero la finalidad de nuestro deseo de conocer es alcanzar juicios que cumplan, de hecho, sus condiciones.

¹⁶ En su artículo: Lonergan y Habermas. Contribuciones para la comprensión del ámbito moral, William Rehg (2013), desarrolla más ampliamente este último aspecto del juicio en relación una concepción discursiva de la verdad en Habermas.

Repitámoslo: para emitir un juicio como virtualmente incondicionado, debe existir un acto de intelección refleja, un acto distinto de intelección. Una comprensión reflexiva de la inteligencia que es capaz de aprehender el condicionado, el nexos con sus condiciones y el cumplimiento suficientemente evidente de las mismas. Entonces, “Lo que sabemos es que emitir un juicio sin esa aprehensión refleja es sencillamente adivinar; asimismo, lo que sabemos es que, una vez ocurrida esa aprehensión, rehusarse a juzgar es simplemente insensato” (Lonergan, 2004, p. 343).

En el capítulo once de *Insight*, para ilustrar el cumplimiento de un virtualmente incondicionado, Lonergan nos propone hacer un juicio, a saber: “yo soy un sujeto cognoscente”.

El condicionado pertinente es la aseveración: <<yo soy un sujeto cognoscente>>. El nexos entre el condicionado y sus condiciones puede quedar acuñado en la proposición: <<yo soy un sujeto cognoscente, si yo soy una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible, caracterizada por actos de sentir, imaginar, indagar, comprender, formular, reflexionar, aprehender el incondicionado y juzgar>>. El cumplimiento de las condiciones se da en la consciencia. (Lonergan, 2004, p. 385, 389)

La aprehensión del virtualmente incondicionado, consiste en el hecho de que el cumplimiento del nexos se da en la misma consciencia. Es la consciencia la que debe aprehenderse como unidad-identidad-totalidad, en los actos. Es decir, nos afirmamos, de hecho, como una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible. Este juicio de hecho nos brinda la plena certeza de conocernos a nosotros mismos en tanto sujetos cognoscentes, es decir, como sujetos que realizamos las actividades de experimentar, indagar, comprender, reflexionar y juzgar. Con todo, Lonergan insiste en que conocer que somos agentes de conocimiento, implica realizar este tipo de juicio de hecho; no, simplemente, un sentir o imaginar o un querer que lo somos.

Somos sujetos que comprendemos la inteligibilidad del mundo de forma creativa en el *insight* y, cuando lo aprehendemos como un virtualmente incondicionado, conocemos esa inteligibilidad y la expresamos en un juicio. Pero, ¿qué conocemos más allá de esa realidad

de ser sujetos cognoscentes? ¿Más allá de afirmarnos como cognoscentes en nuestras acciones conscientes e intencionales? ¿Qué conocemos en un juicio?

1.2.2 Noción de ser y noción de objetividad

Expuesta la indagación crítica y la aprehensión del juicio tenemos esbozadas las líneas principales del proceso cognoscitivo en su totalidad: principalmente sabemos que el proceso comienza por la experiencia sensible pasando hasta el comprensión; además, distinguimos que comprender no es conocer; y, por último, que el conocimiento se alcanza, se culmina y se establece en la aprensión de un virtualmente incondicionado y su afirmación en el juicio. En pocas palabras, ya establecimos qué hacemos cuando conocemos; pregunta específica de lo que Lonergan denomina una teoría del conocimiento. No obstante, la pregunta ahora es: ¿Por qué eso que hacemos cuando conocemos constituye propiamente conocimiento y no otra cosa? Esta es una pregunta que trasciende la pregunta anterior no obstante la supone. Ya no apunta a comprender el despliegue operativo, sino que apunta a comprender cuál es el objetivo propio del conocimiento y, a esto, Lonergan lo denomina una epistemología.

Si prestamos atención al proceso cognoscitivo en sus partes, cada operación y cada conjunto de actividades indicará de forma muy específica una tendencia del conocer. Por ejemplo, podemos señalar que las preguntas en orden a entender buscan un *insight*; que las preguntas en orden a reflexionar buscan un virtualmente incondicionado, etc. Pero tomado en su totalidad, sabemos que el proceso inquisitivo y reflexivo del conocimiento humano pretende alcanzar un objetivo más amplio, a saber, pretende determinar en una afirmación el carácter de realidad de lo comprendido. Pretende alcanzar lo que es, o lo real. De ese modo, podemos considerar que el objetivo del conocimiento se nos hace presente pero de forma muy general en la totalidad del proceso. Por su parte, Lonergan sostiene que en la raíz del proceso cognoscitivo hay un deseo innato de conocer que da cuenta del dinamismo del proceso cognoscitivo, así que se remite a él para definir de alguna manera qué es el ser o lo real en tanto objetivo del conocimiento.

Para desarrollar el problema Lonergan opta por definir el ser como todo aquello que sea objeto del deseo de conocer. En este caso, el autor ofrece una definición de segundo orden acerca del objetivo cognoscitivo; es decir, no nos presenta una definición directa sobre qué es el ser, sino que señala una noción de ser. Nos dice qué se va a entender por ser pero de acuerdo con el despliegue de ese particular deseo¹⁷.

Ahora bien, el ser, en cuanto correlato o meta del deseo puro de conocer, exige que se haga claridad primero con respecto a qué tipo de deseo es este. En primera instancia, Lonergan considera que: “Por el deseo de conocer, entendemos la orientación dinámica que se manifiesta en las preguntas en orden a entender y en orden a reflexionar [...] Es el impulso envolvente, que promueve el proceso cognoscitivo” (Lonergan, 2004, p. 417). Este deseo lo experimentamos en nosotros mismos en la tendencia espontánea a hacer preguntas y lo reconocemos propio o innato a nuestra naturaleza cognoscitiva. Es un deseo que, no obstante se pueda presentar de inmediato entremezclado con otros deseos más parciales, se puede distinguir de cualquier otro porque se muestra por sí mismo en la indagación inteligente y racional. En propiedad, el deseo de conocer es aquel nos conduce a la solución de problemas, a la investigación y la indagación, es decir, nos llama a gozar de la actividad inteligente y a disfrutar del descubrimiento de lo desconocido por nuestra inteligencia inquisitiva y nuestra racionalidad reflexiva.

Además, es un deseo que Lonergan llama ‘puro’, porque es dado *a priori* a la consciencia humana, es innato a su naturaleza y difiere de cualquier otro deseo. Por su parte, en tanto mero deseo, el deseo de conocer busca satisfacción en los actos de conocimiento. Sin embargo, es desinteresado y desprendido de la realización o la satisfacción del acto, porque su objetivo se centra en la satisfacción del contenido, a saber, lo que es. Por ello, no se satisface ante comprensiones erróneas¹⁸. En palabras del autor: “El objetivo del deseo puro

¹⁷ Lonergan no da una definición explícita de qué es el ser; simplemente, acude a la estructura espontánea de la inteligencia y señala esa noción presente en nuestro desarrollo cognoscitivo; noción igualmente ejercida de manera espontánea (Tekippe, 2003, p. 188, 189).

¹⁸ El problema acerca del cumplimiento del deseo radica en el hecho de que: “La satisfacción de la comprensión errónea, con tal de que no sepamos que es errónea, puede equipararse a la satisfacción de la comprensión correcta” (Lonergan, 2004, p. 418).

es el contenido del conocimiento más bien que el acto. Pero el deseo no es de suyo un conocimiento, por lo cual su alcance no es idéntico al alcance del conocimiento” (Lonergan, 2004, p. 418).

Con todo esto, Lonergan considera entonces que el deseo puro de conocer es anterior a toda pregunta y a toda respuesta que podamos dar dentro del proceso cognoscitivo, así que subyace a todo acto; no se reduce a la realización de ninguno de ellos, trasciende las etapas del proceso y, por lo tanto, tampoco se restringe al campo de lo conocido. Como dijimos, su objetivo está en todo lo que hay por conocer en el impulso del espíritu inquisitivo humano, así que tiende hacia todo lo susceptible de ser conocido. Entonces, su alcance es irrestricto (Lonergan, 2004, p. 422).

De lo anterior se sigue que el deseo puro, innato, irrestricto y desinteresado de conocer subyace, trasciende y acompaña todas las instancias del proceso cognoscitivo. En consecuencia, Lonergan define el objetivo del deseo de conocer de la siguiente manera: “El ser, es (1) todo lo que es conocido, y (2) todo lo que queda por conocer. Además, puesto que un incremento completo del conocimiento no ocurre sino en el juicio, el ser es aquello que ha de ser conocido mediante la totalidad de los juicios verdaderos” (Lonergan, 2004, p. 419). Puesto que si los juicios incrementan el conocimiento, el ser se conoce en los juicios correctos. Y si el ser es todo lo que puede ser conocido por el deseo irrestricto de conocer, un solo juicio no da cuenta de la totalidad del ser; este solo se puede conocer por la totalidad de los juicios correctos.

Con esta definición de segundo orden y el deseo que nos indica la naturaleza del objetivo del conocimiento, podemos concebir unas propiedades o características básicas de la noción de ser. Entre ellas, que el ser es una noción omnicomprensiva. Es una noción que abarca todo lo susceptible de ser conocido, porque en tanto que el deseo de conocer subyace a todo preguntar, concebir, formular y afirmar, este deseo define su objetivo omnicomprensivamente. Y si “[l]a noción del ser es anterior a la concepción y va más allá de esta; y es anterior al juicio y va más allá de este” (Lonergan, 2004, p. 423), implica que no podemos pensar y juzgar nada fuera del ser; este lo abarca todo.

Ahora bien, si el deseo es anterior al proceso y, además, lo trasciende en su realización, el ser como su objetivo tampoco se restringe a lo meramente preguntado, pensado, afirmado o concebido, la noción de ser también es una noción irrestricta. El ser resulta un objetivo irrestricto para el espíritu inquisitivo humano al ser un todo inclusivo. De hecho, en virtud de que la noción de ser es omnicomprendiva, irrestricta y espontánea, penetra y fundamenta todos los contenidos en tanto cognoscitivos; entonces, la noción de ser “Es la noción heurística suprema” (Lonergan, 2004, p. 426). Anticipa todo lo que ha de conocerse y fundamentarse en todo juicio.

En conclusión, la noción de ser, es una noción anticipatoria, muy general, acerca de qué es propiamente el objetivo o la meta del deseo de conocer. Por ello, es importante tener en cuenta que lo que termine siendo el ser de forma determinada, la noción de ser nos lo anticipa como contenido y objetivo del conocimiento; es decir, aunque no logremos todavía concebir o afirmar aquello que es de manera más determinada y concreta, la noción de ser estará siempre presente como el correlato de nuestras actividades cognitivas.

Capitalizando lo dicho sobre este punto, el deseo de conocer resulta ser una orientación que busca satisfacción en el contenido del juicio, contenido que exige la aprehensión de la noción de ser. Pues, en una pregunta anticipamos que queremos conocer algo que es, pero con solo preguntar y desear una respuesta no basta; es necesario un despliegue inteligente y reflexivo de operaciones donde el sujeto pueda discernir las operaciones correctas dentro del proceso para satisfacer la necesidad de contenido. Para ello, es necesario captar una relación inteligible, que luego sea formulada y en su formulación sea entendida y afirmada como un virtualmente incondicionado. En ese proceso de operaciones hay una aprehensión real del contenido, porque lo susceptible de ser conocido es captado en un juicio y es afirmado como real. Esta exigencia inteligente y racional del despliegue del deseo implica que el deseo puro de conocer no es una mera orientación, sino que tiene implícita una noción clara de ser, de lo real. “Es más, así como el deseo puro es la base inteligente y racional a partir de la cual discernimos entre las respuestas correctas, así mismo es la base inteligente y racional a partir de la cual discernimos entre las preguntas válidas y las

erróneas” (Lonergan, 2004, p. 421) para alcanzar la comprensión del ser como contenido determinado¹⁹.

Por otra parte, es necesario considerar que cuando afirmamos que algo *es*, lo afirmamos como algo independiente de nosotros, es decir, hacemos una distinción entre sujeto y objeto, pues lo aprehendido y afirmado como real se diferencia radicalmente del sujeto que lo enuncia en el juicio. En otras palabras, el objeto de conocimiento es aprehendido como tal en los juicios y es formulado como independiente de nosotros en ellos. Y de acuerdo con esto, Lonergan considera, entonces, que la noción de ser se hace indispensable para poder determinar si nuestro conocimiento es objetivo o no. Por tanto, pasamos ahora a abordar la noción de objetividad.

Para este efecto, Lonergan considera indispensable distinguir y relacionar tres nociones de objetividad: (i) una noción principal, (ii) una noción remota y (iii) una noción próxima de objetividad.

(i) La noción principal de objetividad consiste en la validez de un contexto. En general, un contexto está constituido por términos, relaciones y normas. Y, su validez no descansa en uno solo de estos elementos, y tampoco en un solo juicio dentro de un contexto, sino en el conjunto de juicios que son válidos en este. Por ejemplo, el juicio: ‘Esto es un bolígrafo’, es objetivo, en primera instancia, si explicitamos el contexto en el cual es hecho. El contexto tiene que ver no solo con nuestro actual uso de la lengua, sino con la denominación de algún artefacto o instrumento con el cual se escribe y que tiene propiedades insustituibles para tal efecto: tiene tinta, sirve o es eficaz para escribir; no es un lápiz; cuando marca no se puede borrar etc.; tamaño y peso específicos, colores, formas, etc. Es más, su origen y su elaboración dependen de condiciones de los sujetos que los inventan y los emplean, condiciones que abarcan incluso aspectos sociales y culturales. Y, en consecuencia, la validez del contexto no descansa en uno solo sino en todos los juicios que resultan involucrados en la delimitación de este contexto dentro del cual resulta objetivo decir: ‘Esto es un bolígrafo’. Evidentemente, soy yo el que lo afirma y cualquier otro sujeto que conoce

¹⁹ La distinción entre actividades y contenidos, en Lonergan, es meramente metodológica. (Lonergan, 2004, pp. 11-12; 20-22; 28-29; 386-395; *pássim*).

puede aprehenderlo como tal, siempre y cuando comparta el contexto mencionado. En un conjunto de juicios como este, está contenida la noción principal de objetividad. Sin delimitar un contexto, no se puede pasar a decir si algo es objetivo o no. Sobre este punto podríamos afirmar entonces que nada puede ser objeto de nuestro conocimiento sin antes primero captarlo en un contexto de significado por la experiencia y, posteriormente, sin que los datos comprendidos estén fijados en un contexto de juicios, pues “sin una pluralidad de juicios que satisfagan un patrón definido, la noción [principal de objetividad o de objeto] no surge” (Lonergan, 2004, p.448).

(ii) La noción remota de objetividad consiste en una relación de correspondencia o de adecuación o, en el caso límite, de identidad, entre el conocer y el ser. En otras palabras, este es el contexto en el que hablar de sujeto y objeto resulta más significativo porque, esta noción exige que separemos quién realiza el proceso de conocer y a qué horizonte apunta ese proceso. Sin un contexto de juicios no podemos decir que estamos hablando de un objeto. No obstante, hay que considerar también que como un objeto puede ser cualquier cosa que sea determinada en un contexto de juicios, el sujeto también puede ser determinado como objeto. Para Lonergan, “si bien el sujeto cognoscente puede experimentarse a sí mismo o pensar acerca de sí sin llegar a juzgar, con todo, no puede conocerse a sí mismo como tal hasta que ejerce la afirmación correcta yo soy, en cuyo caso se conoce a sí mismo en cuanto ser y en cuanto objeto” (Lonergan, 2004, p.449). En otras palabras, hay que ganar un contexto dentro del cual sea significativo denominar a algo un objeto cognoscible o conocido y, a otra entidad, denominarla sujeto, no solo como otro objeto a conocer sino como entidad que, al mismo tiempo realiza el dinamismo operatorio de conocer. Se trata de una noción remota porque la objetividad es concebida aquí como el ajuste o encaje perfecto entre el despliegue de la totalidad del dinamismo de conocer y el objetivo o la meta a que este apunta, a saber: el ser. Remota, porque esa identidad total aún no ha sido establecida plenamente. Pero, pese a no haberlo logrado, la noción remota es indispensable: demarca el contexto total a que apunta el conocimiento objetivo de los seres humanos y, a su vez, demarca que el ser es algo a ser comprendido de manera inteligente y crítica de forma cabal. En consecuencia, solo el ser en su totalidad puede satisfacer a un deseo puro, irrestricto, ilimitado y desprendido de conocer.

(iii) La noción próxima de objetividad consiste en la afirmación de un virtualmente incondicionado. Se la denomina ‘próxima’ porque, pese a que no conozcamos aún la totalidad del ser y que, el ser humano no haya realizado el despliegue total y completo de su deseo de conocer, ello no le impide conocer algo en particular como un modo de ser, como algo objetivo. Cuando realizamos un juicio que enuncia un virtualmente incondicionado llegamos a la afirmación de lo que algo es en el cumplimiento de sus condiciones. La aprehensión de un virtualmente incondicionado permite emitir un juicio absoluto de hecho; es decir, que algo en tanto está cumpliendo sus condiciones, es. Y, en virtud de ese cumplimiento, el objeto que conocemos adquiere para nosotros una cierta independencia con respecto del sujeto que lo conoce. El cumplimiento de sus condiciones, es solo un cumplimiento de hecho y, como tal, ese cumplimiento será eterno, inmutable y definitivo. Entonces, la aprehensión del virtualmente incondicionado se convierte en la noción de una objetividad que es aprehendida como absoluta de hecho, y contenida en un juicio verdadero, que alcanza una independencia del tiempo y el espacio y, además, una independencia del sujeto que lo enuncia. Por lo tanto, el objeto se aprehende como real en tanto sus condiciones se hallan cumplidas²⁰.

Expuestas estas tres nociones complementarias y diferenciadas de objetividad, podemos, con Lonergan hablar de que esta objetividad próxima o absoluta de hecho, que se presenta en los juicios, solo resulta de la objetividad de los dos niveles previos de operaciones que constituyen el conocimiento humano. Y, para tal efecto, es preciso hablar del carácter normativo de la objetividad, cuyo fundamento está en el deseo irrestricto de conocer, y que consiste en la dimensión lógica, o formal, o de las condiciones en general de los conocimientos, con sus exigencias de coherencia y consistencia. Y, asimismo, esta objetividad no se da si no se explicita el componente experiencial de donde procede. Por lo tanto, el nivel experiencial de la objetividad consiste en lo dado, en eso acerca de lo que preguntamos, pensamos y reflexionamos. “Pero lo dado no es la respuesta a ninguna

²⁰ “La objetividad absoluta es sencillamente una propiedad del incondicionado; y el incondicionado, en cuanto tal, no dice nada del espacio y el tiempo” (Lonergan, 2004, p.452). Es más, la objetividad no es una propiedad ni una cualidad primaria de las cosas, sino que es la modalidad de un juicio en el que se aprehende lo virtualmente incondicionado, como un absoluto de hecho.

pregunta; es anterior a la actividad de preguntar e independiente de cualquier respuesta” (Lonergan, 2004, p. 254). Es lo residual de nuestra actividad cognitiva, en lo cual los campos de conocimiento centra de formas diversas su atención y seleccionan sus elementos. Entonces, lo dado está fuera de duda, es lo que es, lo que existe y lo que acontece previo a toda pregunta y entendimiento. No obstante, “estamos desarrollando una teoría general de la objetividad, por lo cual tenemos que admitir como dado no solo los materiales sobre los cuales la ciencia natural indaga, sino también los materiales sobre los cuales indaga el psicólogo o el metodólogo o el historiador de la cultura” (Lonergan, 2004, p. 455). La noción de objetividad es experiencial por presuponer la existencia de un material (residuo empírico) sobre el cual indagamos y reflexionamos para comprender y emitir juicios²¹.

1.3 La estructura cognitiva²²

Hemos descrito el proceso cognoscitivo apelando a la experiencia de las operaciones y las operaciones han mostrado por sí mismas un dinamismo entre ellas. Este análisis, en última instancia, nos ha mostrado una misma estructura recurrente en cualquier operar cognoscitivo. Este esquema Lonergan lo objetiva en tres niveles de operaciones distintos. 1) Experimentar (ver, oír, oler, tocar, gustar, recordar, memorizar) 2) comprender (imaginar, abstraer, descubrir, inventar, relacionar, implicar, sintetizar, conceptualizar, definir, formular) y, 3) juzgar (reflexionar, ponderar, comparar evidencia, afirmar, negar).

Pero ¿por qué los niveles de operaciones componen una estructura? En primer lugar una estructura es una totalidad. Un agregado de partes relacionadas entre sí, las cuales, juntas, forman una unidad. En otras palabras, es un agregado de partes que resulta ser una totalidad en virtud de que, sin una de sus partes o con otra adicional, no es posible concebir la totalidad. Ahora, el proceso cognoscitivo puede ser considerado una estructura, en la

²¹ En síntesis, la objetividad del conocimiento humano implica un sonido armónico de la objetividad experiencial, normativa y absoluta de hecho. Pero, si involucramos un cuarto nivel, necesitamos también de la objetividad moral o autenticidad.

²² En *Insight*, Lonergan se refiere a una estructura dinámica de operaciones. No la denomina una estructura cognitiva hasta 1964 en su artículo *La estructura cognitiva* (1993^a [1964]); en este clarifica unos puntos centrales de su teoría del conocimiento y de su epistemología.

medida en que es un todo compuesto de partes que, en este caso son operaciones conscientes, sin las cuales no se construye la totalidad, a saber, el conocimiento (Lonergan, 1993^a).

De acuerdo con lo anterior podemos concluir, por un lado, que en la medida en que las partes de la estructura cognitiva son las operaciones, esta resulta ser materialmente dinámica. La estructura del conocimiento no es un agregado de cosas estático, sino una serie de operaciones que determinan entre ellas mismas su propio funcionamiento. Y, por otro lado, la estructura también es formalmente dinámica. Ya que se constituye así misma y se auto ensambla, porque como se dijo anteriormente, es una estructura que “[s]e compone a sí misma, una parte convocando a siguiente, hasta que se logra la totalidad” (Lonergan, 1993^a, p. 207)²³.

Como vimos, el conocimiento avanza de la experiencia, a la comprensión por medio de la indagación, hasta llegar a un juicio gracias a la indagación reflexiva de la racionalidad; para comenzar de nuevo y volver a la experiencia; y así alcanzar de nuevo otro juicio pasando otra vez por la comprensión. Cada operación exige el paso a la siguiente y de ese modo constituyen una totalidad, porque ninguna de las operaciones constituye por sí sola o aisladamente el conocimiento y, sin una de estas operaciones, el conocimiento no se puede alcanzar (Lonergan, 1993^a, p. 207, 208). No obstante, hay un cuarto nivel de operación que aún no se ha mencionado, a saber, el nivel de la deliberación práctica y la decisión, donde una situación suscita en nosotros el tener que deliberar para determinar el valor de algo y un curso de acción consecuente. Este nivel es desarrollado por Lonergan posteriormente a *Insight*, y expuesto en *Método en teología* (2006), en donde ya es integrado a la totalidad de la estructura del conocimiento, en especial, cuando considera la comprensión del bien humano²⁴.

²³ Traducción inédita de Francisco Sierra Gutiérrez; citación con la paginación de *Collected Works Lonergan*.

²⁴ Porque el bien pasa a ser un objeto de conocimiento que se alcanza igualmente en los juicios (ya no por juicios de hecho, sino por juicios de valor, que vienen precedidos de las preguntas prácticas acerca de qué se debe hacer, o qué hay que hacer o qué es lo realmente valioso); de ese modo el cuarto nivel se integra a la totalidad de la estructura cognoscitiva.

Sobre este punto, es de vital importancia insistir en el hecho de que la estructura es tan solo el esquema recurrente del proceso cognoscitivo. Lo cual implica que las operaciones solas organizadas en un esquema no nos dicen nada sobre el mundo, el ser o lo real, solo nos anticipan el orden y la dinámica del proceso. Es el despliegue concreto de la operación donde el conocimiento tiene lugar y logra establecerse como real y objetivo. Dicho de otro modo, la comprensión concreta le exige a la estructura general del conocimiento su despliegue y determinación concretos. Cada pregunta, cada problema, cada situación, cada inquietud, requiere un modo concreto de comprensión inteligente y de reflexión crítica. Por el contrario, la estructura del conocimiento humano también nos muestra que, del mismo modo como no podemos quitar una de las operaciones porque impide la realización total del proceso, y el proceso de conocimiento resultaría mutilado, tampoco podemos privilegiar una de ellas, ya que esto cierra las posibilidades, genera barreras contra los alcances múltiples y legítimos del conocimiento humano.

La siguiente pregunta que nos puede salir al paso sería: ¿pero, qué le da unidad operativa a la estructura? O, en otras palabras, ¿quién es el operador de la estructura de operaciones cognitivas? La respuesta es muy simple y tal vez obvia, el sujeto cognoscente. Sin embargo, esta es una noción que también reclama una precisión.

1.3.1 Sujeto en tanto sujeto

Con todo, este análisis sobre la estructura operatoria, consciente e intencional del conocimiento humano, es claro que hemos realizado un giro cognoscitivo hacia la interioridad humana. Por una parte, las operaciones se toman como objeto de conocimiento y el sujeto se aprehende como su operador en la experiencia consciente que él mismo tiene de sus operaciones. Y, por otra parte, la experiencia consciente nos dice que el sujeto se experimenta a sí mismo como centro de inmediatez en el proceso cognoscitivo.

En su carácter inmediato, la conciencia es indiferenciada, dada y polimórfica, debido a que el sujeto solo se ha hecho presente así mismo a través de las operaciones y no ha hecho distinción alguna al interior de la conciencia. No obstante, cuando el sujeto se afirma como

operador del proceso cognitivo, en el cumplimiento de sus condiciones, en el momento en que el sujeto se reconoce como el cumplimiento del virtualmente incondicionado: ‘Yo soy un sujeto que conoce por mis actos conscientes’; la conciencia deja de ser un centro inmediatez, para ser la unidad dada que acompaña todos mis contenidos y, además, todos mis actos como sujeto cognoscente. La conciencia en el autoconocimiento y la autoapropiación, logra diferenciar al interior de ella misma el significado del contenido y el nivel operativo de su acción consciente como sujeto. En conclusión, el sujeto en cuanto sujeto, el sujeto en cuanto operador e integrador de la estructura cognitiva, es una realidad dada en la conciencia, pero es una realidad que debe ser conocida y apropiada por la conciencia misma.

La conciencia juega, entonces, un papel mediador en la interioridad humana, porque el despliegue de la subjetividad como una realidad concreta, operativa y dinámica, va a depender de la aprehensión autoconsciente de la unidad de la conciencia. El sujeto se va a mediar a sí mismo, en la medida en que descubre su subjetividad en sus acciones conscientes, para luego determinarse en ellas como sujeto existente, concreto y actuante.

El sujeto-en-cuanto-sujeto es la realidad en el sentido que vivimos y morimos, amamos y odiamos, nos regocijamos y sufrimos, anhelamos y tememos, esperamos y soñamos, investigamos y dudamos. Se trata del *cogito* de Descartes traspuesto a la vida concreta. Es el sujeto mismo no como expuesto en una teoría o afirmación de la conciencia, sino como el pre-requisito *prioritario* de cualquier presentación, como condición *a priori* de cualquier flujo de conciencia (incluidos los sueños). (Lonergan, 2001, p. 215)

Entonces, el sujeto como operador, va a mediar la comprensión de sus propias operaciones y, además, la comprensión del objeto en cuanto tal. En otras palabras: “[S]on las operaciones del sujeto-en-cuanto-sujeto las que constituyen al sujeto-en cuanto-objeto y las que son mediadoras del objeto-en cuanto-objeto, en la medida en que toda objetividad consiste en una subjetividad que logra autotranscender” (Sierra, 2002, p. 88). Esto quiere decir que es el sujeto-en-tanto-sujeto el elemento relevante para descubrir la función operativa de la estructura del conocimiento. Ahora bien, hay que aclarar que la realidad del sujeto es ser, en propiedad, sujeto. No en que este se reduzca solamente a sus objetivaciones y, menos, que solo sea otro objeto entre los objetos. El sujeto-en-cuanto-

sujeto es el agente del conocimiento. Su identidad, en consecuencia, es una unidad dinámica y en tensión (de identidad y no-identidad) entre el sujeto en tanto objeto y el objeto en tanto objeto.

Por último, es importante mencionar que la subjetividad también está mediada por la significación y las valoraciones humanas. El sujeto no solo se media a sí mismo sino que es mediado por la comunidad. El sujeto convive, coopera con otros sujetos con los cuales, comparte “experiencias, interrogantes, formas imaginativas, mediaciones simbólicas y lingüísticas, formas comunes de comprensión, formulación, conceptualización, entendimiento y acuerdos mutuos en los juicios” (Sierra, 2002, p.97). Se trata de un sujeto existencial (“... del *cogito* de Descartes traspuesto a la vida concreta”). Esa significación común, es propiamente lo intersubjetivo. Desde esta raíz común, estamos constituidos existencialmente como sujetos y como comunidad por un “nosotros” que, de hecho, es previo a todo operar individual o a toda convención humana. Y si consideramos que la comunidad en tanto instancia inmediata de una conciencia colectiva humana, esta conciencia operante también puede aprehenderse como sujeto en las actividades cognitivas que son compartidas al igual que sus significados. Y, en virtud de ellos, la comunidad o el sujeto colectivo puede automediarse como sujeto concreto y existencial.

1.4 La cuestión del método trascendental del conocimiento

Conocer el conocer humano, nos permitió plantear la estructura inmanente del proceso cognoscitivo; ahora, objetivar la estructura, en última instancia, es reduplicar la estructura inmanente del conocimiento porque:

[S]i el conocimiento es una conjunción de experiencia, comprensión y juicio, conocer el conocimiento ha de ser una conjunción de: (1) Experimentar la experiencia, la comprensión y el juicio; (2) comprender la propia experiencia de la experiencia, la comprensión y el juicio, y (3) de juzgar la propia comprensión de la experiencia, la comprensión y de juzgar si esta es correcta. (Lonergan, 1993a, p. 208)

Pasamos de experimentar la estructura, a comprenderla y a emitir juicios sobre ella. Ahora, Lonergan al considerar la comprensión humana como un ámbito legítimo de conocimiento, el cual recae sobre la subjetividad, logra vislumbrar que la dinámica misma de la estructura de conocimiento nos puede brindar normas generales para la comprensión. En otras palabras, concibe que: conocer el modo de conocer humano en general, nos puede ayudar a concebir un método para todo tipo de proceso cognoscitivo. Nos permitiría constituir un método que brinde pautas generales a los distintos usos específicos de la inteligencia; un método que permita un acercamiento de los conocimientos regionales o de los distintos campos de conocimiento humanos y científicos basándose en la misma estructura de conocer²⁵. Se trata, entonces, de un método trascendental pero, cuyos elementos descansan en las realidades empíricas a ser apropiadas, a saber, las operaciones conscientes e intencionales de los sujetos que conocen.

Esta idea es la que motiva a Lonergan a escribir la obra *Método en Teología* (2006), allí explora la posibilidad de fijar un método basado en el dinamismo inmanente de las operaciones cognoscitivas. Pero, antes de eso, primero concibe tres formas de ahondar en el problema del método. Primero, considerando este como un arte más que como una ciencia, es decir, el método entendido como una guía, un maestro que indica el camino y hay que seguir el ejemplo que impone el modelo. Pero el problema de considerar un método de esta manera es que en disciplinas que no han alcanzado grandes avances, hay pocos orientadores y pocos modelos funcionales. El segundo camino para definir el método, es tomar el método científico como la guía de un método en general, porque ha sido el método que mejores resultados y más progresos ha conseguido. Pero, si tomamos esta segunda opción, resulta que el método científico descalifica o ubica a otras disciplinas o quehaceres humanos en una posición más abajo de sí en la jerarquía de conocimiento, por lo que hacen muy poco por otras disciplinas de menor éxito (Lonergan, 2006, p. 12). Por ese motivo, Lonergan opta por buscar un tercer camino. Este consiste en “aplicar las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes” (Lonergan, 2006, p. 21). Esta aplicación constituye lo que él denomina un giro hacia la interioridad; así pasamos a un

²⁵ El “análisis intencional [llevó a Lonergan], en su momento, a desplazar a la filosofía de una exigencia crítica de la significación regulada por la lógica, a una exigencia metódica y al descubrimiento del campo y el papel mediador de la interioridad humana” (Sierra, 2002, p. 82).

conocimiento explícito del método inherente a nuestra estructura cognitiva. Sin embargo, Lonergan precisa que este giro hacia la interioridad no es un fin en sí mismo, sino solo una mediación metódica a partir de la cual se pueda regresar a distinguir, fundamentar e integrar los distintos universos del discurso y de la acción humanos con base en los componentes normativos descubiertos (Lonergan, 2006, p. 97). Asimismo, precisa que el método no es todo ni en la filosofía ni en la teología ni en las ciencias; es solo una parte constitutiva de estas disciplinas (Lonergan, 2006, p. 32). Para ello, parte de cuatro puntos fundamentales:

- i. Tomar una noción de método en general desde las ciencias.
 - ii. Partir de los procedimientos de la mente humana (*Insight*); solo enfocarnos en lo fundamental y tomamos distancia de los procedimientos científicos.
 - iii. En el procedimiento discernimos un método trascendental; un esquema básico de operaciones que se realiza en todo proceso cognoscitivo.
 - iv. Indicar la relevancia de un método trascendental en la formulación de métodos específicos.
- (Lonergan, 2006, p. 12)

La noción preliminar de método que Lonergan establece a partir de las instancias de la ciencia es: “Método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí, que produce resultados acumulativos y progresivos” (Lonergan, 2006, p. 12). Esta noción la podemos hacer más explícita en el procedimiento de la ciencia natural, ya que esta parte de operaciones como la investigación, las observaciones, los descubrimientos, las hipótesis, los experimentos y las comprobaciones, y cada operación se relaciona y permite unos resultados acumulativos. En la ciencia, la observación detallada, logra hacer descubrimientos, que a su vez se reproducen en experimentos que le permiten plantearse hipótesis para llegar a nuevas deducciones. Estas operaciones se van a reproducir constantemente en nuevas investigaciones. En la observación también surgen nuevos problemas que requieren de revisión de datos, deducciones e hipótesis, exigen una corrección para implicar nuevos resultados y comprobaciones. A partir de la acumulación y la revisión de contenidos, se genera un esquema que lleva por un camino correcto a la investigación científica, con vistas al progreso. Sin embargo, dado que esta descripción es demasiado específica, para aplicarla a otros campos o disciplinas, tomamos solo la

definición que ilustra muy bien la naturaleza del método en general: *un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos*²⁶.

Esta noción preliminar se halla en la misma estructura inmanente de operaciones cognitivas. Lonergan puntualiza que las operaciones del conocimiento no se limitan a operaciones lógicas tales como, proposiciones, términos y relaciones que consolidan un acto de intelección. Sino que las operaciones también son no-lógicas. Son operaciones fundamentales las cuales mantienen abierta la comprensión y los resultados obtenidos a preguntas ulteriores, permiten revisión y la búsqueda de nuevas posibilidades. “Las operaciones del esquema son: ver, oír, oler, inquirir, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar, deliberar, evaluar, decidir, hablar y escribir” (Lonergan, 2006, p. 14). Una vez enlistadas las operaciones que componen la estructura y con las cuales ya estamos relacionados por el despliegue consciente de las operaciones mismas (*Insight*), Lonergan anota que las operaciones son transitivas gramaticalmente y, además, son transitivas psicológicamente. Dicen un estado del sujeto. Denotan la propiedad de la conciencia mediante la cual nos hacemos presentes a nosotros mismos. Recordemos, que en las operaciones el sujeto se hace presente a sí mismo, se hace sujeto en tanto sujeto, se experimenta a sí mismo como sujeto operador de las operaciones. Pero como operador que atiende a sus operaciones, el sujeto puede distinguir y entender que no todas las operaciones son iguales, sino que existen niveles de consciencia y niveles de intencionalidad (*intend*). Por ejemplo, cuando estamos dormidos y estamos soñando, soñar puede considerarse como una operación intencional de la mente, tiende a algo específico, pero en ese estado, tanto la operación como la conciencia son fragmentarias y carentes de coherencia. Pero una vez despiertos, para Lonergan experimentamos cuatro niveles conscientes, en virtud de las operaciones respectivas para cada nivel.

²⁶ Un método que pretende ser acumulativo y progresivo no puede entenderse solo como un conjunto de reglas que es preciso seguir para tener éxito de manera inevitable. Ya que un método entendido de ese modo, solo produce el mismo resultado, lleva siempre al mismo punto. Lonergan “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” (Sierra, 1985, p. 11).

1. Empírico: sentimos, percibimos, imaginamos.
2. Intelectual: inquirimos, entendemos, explicamos, hacemos implicaciones.
3. Racional: reflexionamos, juzgamos, hacemos diferencias.
4. Responsable: deliberamos acerca de posibles vías de acción, decidimos evaluando nuestras metas.

En cada nivel de operaciones conscientes se marcan diferencias de intencionalidad y conciencia. A medida en que la relación espontánea entre las operaciones avanza, la dinámica operativa de la estructura determina una normatividad a la hora de alcanzar una apropiación consciente, en diferentes grados, tanto del objeto, como de sus operaciones. Ya que la dinámica en las operaciones impone normas alcanzar un contenido (tales como, no se puede emitir un juicio correcto sin una comprensión previa de la cosa), y normas para ser consciente de la actividad de conocimiento (para ser un sujeto racional y reflexivo debes ser comprensivo y atento).

La conciencia se diferencia a sí misma y cambia cualitativamente porque, “[e]n cada uno de los cuatro niveles somos conscientes de nosotros mismos, pero al acceder de un nivel a otro es más pleno el yo del que somos conscientes” (Lonergan, 2006, p. 18). Un sujeto sensible, suscita un sujeto inteligente. La comprensión exige hacer juicios. Y la aprehensión reflexiva de un juicio, le exige al sujeto responsabilidad a la hora de actuar. Pero, en segundo lugar, hay que considerar que del mismo modo como cambia cualitativamente la conciencia, también cambia cualitativamente la intencionalidad. Ya que las operaciones pueden ser selectivas, representativas, creativas, organizativas, etc., (Lonergan, 2006, p. 18), pero la diferencia en la intencionalidad, en la naturaleza del tender-a, de su apertura y referencialidad, es como las operaciones pueden ser categoriales o trascendentales. “Los trascendentales son comprensivos en la connotación, irrestrictos en la denotación, invariables en los cambios culturales. Mientras que las categoriales se necesitan para determinadas cuestiones y determinadas respuestas, los trascendentales se hallan contenidos en las cuestiones, previamente a las respuestas” (Lonergan, 2006, p. 19). La sensibilidad, la inteligencia, la racionalidad y la responsabilidad como niveles de la conciencia intencional, van más allá del tender a un objeto particular, estas tienden a lo desconocido. Al tiempo que nos denotan que en las operaciones hay un elemento, experimentable, inteligible, razonable

o real, algo bueno o un bien verdadero. En la operación se anticipa una posibilidad de que el objeto se le presente a la conciencia como sensible, inteligible, real, justo y bueno. Entonces, la auto-apropiación y el autoconocimiento del dinamismo inmanente de las operaciones, permite una diferenciación de la conciencia humana en su intencionalidad, fijando un orden normativo en su despliegue. En la comprensión del dinamismo captamos el impulso innato de la conciencia de moverse de un nivel a otro y así nos apropiamos de la normatividad del dinamismo como tal. “Cuando no sólo experimentamos esta estructura dinámica en nosotros mismos, sino que también, comprendemos y cuestionamos críticamente nuestra propia comprensión hasta que las oscuridades y contradicciones se desvanezcan, habremos logrado en términos de Lonergan una auto-apropiación” (Nordquest, 1994, p. 78).

De acuerdo con el análisis que hemos realizado, es posible formular un método del conocimiento humano en la medida en que el conocimiento humano por sí mismo determina un esquema normativo de operaciones recurrentes, relacionadas entre sí, las cuales producen resultados acumulativos y progresivos. Hemos visto que su naturaleza cíclica y acumulativa exige en su despliegue dinámico la sucesión normativa de nuevas operaciones. “[E]l proceso cognoscitivo avanza a partir de la experiencia, mediante la indagación y la reflexión, hasta el juicio, sólo para volver a la experiencia y recomenzar su ascenso hasta otro juicio” (Lonergan, 2004, p. 447). Así que, partiendo de esta noción preliminar del método, es claro que un método general del conocimiento humano debe funcionar como directriz normativa de las operaciones dinámicas en el proceso cognitivo de la mente humana basándose en el surgimiento de reglas generales de dinámica normativa de la comprensión. Y, por último, en la medida en que las operaciones de la estructura dinámica inmanente del conocimiento son trascendentales, el método también debe serlo. Porque un método de la comprensión humana no puede estar atado a ningún tipo de conocimiento ni a una disciplina en virtud de que “los resultados considerados no se limitan a categorías de un sujeto o de un campo particular, sino que se refiere a cualquier resultado a que puedan tender las nociones trascendentales, que son totalmente abiertas” (Lonergan, 2006, p. 21).

La explicitación del componente normativo de las operaciones lleva a Lonergan a formular cuatro grandes preceptos trascendentales del método: Prestar atención, ser inteligentes, ser razonables, y ser responsables; preceptos que están en correspondencia con cada uno de los niveles del despliegue de nuestras operaciones cognitivas. Se precisa de estos preceptos pues, en nuestro despliegue espontáneo de nuestras operaciones, con frecuencia, pasamos por alto datos y situaciones concretos o, no hacemos las preguntas inteligentes; o, nuestros juicios resultan infundados o, nuestros actos son hechos de manera irresponsable. Por lo tanto, no solo hay que apropiarse de las operaciones como tales sino de su normatividad metódica²⁷.

Conclusiones:

El proceso cognoscitivo y la dinámica de las operaciones, se ha realizado a partir de un giro hacia la interioridad del sujeto. Apelando al sujeto en tanto operador del proceso cognoscitivo, hemos comprendido la estructura inmanente y dinámica presente en todo conocimiento y en toda comprensión. Este giro nos permitió comprender una estructura inmanente y dinámica de operaciones cognitivas que se auto-constituye normativamente en el operar mismo del sujeto. Análisis del cual podemos concluir que: 1) comprender no es conocer. 2) Que el conocimiento es un proceso que implica distintas operaciones y que no se reduce a ninguna de ellas exclusivamente. 3) Que la dinámica cognitiva sobre la inteligibilidad, sobre lo sistemático y asistemático, muestra una tendencia a organizarse en esquemas específicos, en métodos de conocimiento. 4) Que la auto-trascendencia del conocimiento llega a nociones tales como verdad, ser y objetividad. 5) Que el funcionamiento de las operaciones revela una normatividad inmanente en el proceder cognitivo ofreciendo unas pautas para un método trascendental. 6) Que el conocimiento es legítimo en virtud de la acción misma del sujeto, es decir, no es el objeto el que hace que un conocimiento sea legítimo, sino el despliegue apropiado de la estructura inmanente dinámica y normativa de operaciones en relación con sus contenidos. Estructura normativa que exige prestar atención, ser inteligente, ser racional y ser responsable.

²⁷ Solo hacemos referencia a la noción de método planteada por Lonergan (2006), sin entrar a desarrollar su planteamiento de las ocho especialidades funcionales en que este debe ser implementado en una matriz cultural (Lonergan, 2006, pp. 125-353).

Para terminar, una vez establecidos los componentes básicos de lo que, en general, puede denominarse un proceso legítimo del conocimiento humano y de su diversidad, podemos pasar, en el siguiente capítulo, a analizar el campo del sentido común y el modo de conocimiento legítimo que este implica.

Capítulo Segundo

La inteligibilidad dialéctica del sentido común

Hasta el momento, hemos establecido los rasgos generales y principales del conocimiento humano, entendido como un proceso de diversas operaciones que conforman una misma estructura dinámica cuyo operador es un sujeto autoconsciente. Es más, hemos ilustrado la naturaleza del conocimiento humano refiriéndonos, también, al conocimiento de las relaciones de las cosas entre sí, es decir, al conocimiento teórico-explicativo donde los sujetos buscan captar (*acto de intelección*) las relaciones inteligibles entre los datos de la experiencia sensible. Ahora, si queremos tener una noción más amplia de la comprensión humana es necesario dar cuenta de la legitimidad del conocimiento en un dominio diferente, a saber, el campo del sentido común: el campo de las relaciones de las cosas con nosotros y el campo concreto de las relaciones entre las personas. Aquí cuentan no solo los datos de la experiencia sensible externa, sino también los datos de la conciencia; es decir, el hecho de que podamos percatarnos de nuestras vivencias en nuestras relaciones con nuestros semejantes, y con las cosas y situaciones de vida. Dicho de otro modo, basados en que “la inteligencia nos sale al paso en cualquier género de la vida” (Lonergan, 2004, p. 223), vamos a mostrar que la comprensión inteligente no es únicamente un rasgo propio del pensamiento teórico-científico sino que, en la medida en que el *insight* se da espontáneamente en la vida consciente, la captación de formas inteligibles también se presenta en un terreno común que comprende nuestras relaciones con las cosas y entre nosotros mismos.

En primer lugar, hay que considerar que, para Lonergan, el sentido común en cuanto desarrollo práctico de la inteligencia, involucra técnicas, hábitos, tecnologías, quehaceres, rutinas, industrias, trabajos, tareas, labores etc., en un nivel individual y grupal. Sin embargo, estos procesos se presentan de manera conflictiva, porque son generados por una realidad dinámica y en tensión, al interior del individuo y al interior de una comunidad. Y los eventos que emergen de manera conflictiva y violenta por el despliegue del sentido común, no pueden ser entendidos por medio del método heurístico clásico-sistemático, ni genético, ni estadístico. En efecto, es necesario un acto de intelección inverso que aprehenda la dinámica concreta y conflictiva del despliegue de la actividad humana en la vida cotidiana; se hace necesaria una comprensión dialéctica. Entonces, para precisar la inteligibilidad dialéctica del sentido común, es necesario tener claro: primero, cuál es la naturaleza del sentido común como actividad inteligente mediante la cual, el sujeto (individual y colectivo) se constituye como sujeto en la praxis. Segundo, hay que hacer una precisión sobre la noción de dialéctica y el papel que esta desempeña en el terreno del sentido común. Y, tercero, teniendo presentes estos elementos, ya podemos mostrar el desenvolvimiento dialéctico de la actividad humana al interior del sentido común en su aspecto individual y grupal.

Además, en este capítulo, por una parte, señalaremos que la inteligencia práctica es propensa a desviarse de su objetivo de comprensión, porque en la realidad dialéctica del sentido común surgen deseos, sesgos o incomprensiones (*bias, oversights*), aberraciones, incoherencias e inconsistencias que, en última instancia, bloquean, desvían y ponen resistencia a la intencionalidad consciente del comprender humano concreto y existencial. Por otra parte, en la naturaleza del comprender del sentido común, encontraremos que este se inclina, espontáneamente, a una falta de auto-reflexión que le impide a la inteligencia prever a largo plazo las consecuencias de las lógicas prácticas operantes en la vida concreta, y que se han establecido por sesgos de la inteligencia, los cuales están guiando las acciones humanas concretas, y terminan por afectar el despliegue los eventos históricos concretos, generando periodos distintos de decadencia en la historia de la humanidad.

Para ello, vamos a desarrollar los siguientes tópicos 1) La delimitación del sentido común como modo legítimo de conocimiento. 2) El campo subjetivo del sentido común. 3) La finalidad práctica del sentido común. 4) La comprensión dialéctica del sentido común. 5) La dialéctica individual 6) La dialéctica social. 7) La decadencia en la historia.

2.1 Delimitación del sentido común como modo legítimo de conocimiento

Al hablar de sentido común es usual que pensamos en un uso básico y elemental de nuestra inteligencia que se ocupa de aquello que asumimos como sobreentendido, como obvio, y que no requiere explicación porque simplemente es sabido por todos. Es más, el sentido común es entendido como un uso público de la inteligencia donde todos podemos entendernos de manera espontánea. No obstante, es un modo de comprender más complejo que eso. Es un desarrollo práctico y concreto de la inteligencia humana y debe matizarse como tal. Quizá sea esta complejidad la que haya dado lugar al dicho: “El sentido común es el menos común de los sentidos”.

Para Lonergan, el sentido común es la comprensión inteligente que establece relaciones inteligibles en lo concreto, particular, práctico e inmediato de nuestras relaciones con las cosas y, también, en nuestras relaciones concretas como seres humanos. Se trata de un modo de comprensión que establece una determinada inteligibilidad en nuestras relaciones con el mundo por medio de preguntas prácticas. Así que podemos comenzar por hacer una distinción básica sobre las preguntas de orden teórico y de orden práctico que nos indiquen la naturaleza del sentido común como actividad inteligente.

Cuando preguntamos: ¿qué es la lluvia?, estamos buscando un acto de intelección que capte la relación explicativa entre los datos de carácter sensible. La anterior, es una pregunta directa que exige la captación de una relación explicativa de las cosas como relacionadas entre sí. Es una pregunta que, como hemos visto, nos lleva a un conocimiento científico, gracias a una serie de preguntas y actos de intelección que se corrigen, se acumulan y se precisan unos a otros para establecer relaciones inteligibles de manera general, universal y

abstracta. Por ejemplo, a partir de la pregunta, qué es la lluvia, podemos alcanzar un conocimiento explicativo, ya sea por medio de una anticipación sistemática sobre la relación de los elementos químicos y físicos; o bien, por una anticipación estadística de un agregado de eventos de carácter climático; o bien, por una anticipación genética del proceso natural de la lluvia. Sin embargo, es diferente que una persona que vive junto a un río, en una temporada de lluvia, se pregunte: ¿qué hago si llueve hoy y el río se crece? ¿Si llueve, aumentará el caudal del río y afectará mi casa? ¿Si el río se crece dañará mis cultivos o se llevará mis reses? La pregunta no demanda explicación, sino que es de naturaleza práctica. Podemos notar que este tipo de preguntas ya no le exigen a la mente captar sobre los mismos datos de la experiencia, una relación explicativa entre ellos, sino que le exigen a la mente una comprensión de los datos en cuanto relacionados de forma circunstancial, particular, inmediata, práctica y temporal con el sujeto que pregunta. Un individuo puede comprender que si el río se crece, puede construir una barrera que le permita alejarse del peligro y de la amenaza de una creciente; en este caso particular, un *insight* puede indicarle el mejor modo de protegerse a sí mismo y a su comunidad.

En ese sentido, de acuerdo con la distinción entre preguntas teóricas y prácticas, podemos demarcar dos dominios de la inteligencia. Primero, el campo de lo universal, lo abstracto e invariante, donde el sujeto busca aprehender las relaciones de las cosas entre sí y, segundo, el campo experiencial, particular, concreto, práctico y relativo que busca entender las relaciones de las cosas-con-nosotros (Lonergan, 2004, p. 361). El primero es objeto de conocimiento para la ciencia y el segundo es objeto de conocimiento para el sentido común.

Ahora bien, en la medida en que el sentido común se ocupa de lo práctico, lo inmediato, lo concreto, lo particular, lo circunstancial, lo variable, lo contradictorio, de las relaciones de las cosas con nosotros, Lonergan sostiene que el sentido común debe entenderse, propiamente, como un conjunto incompleto de actos de intelección que requiere siempre de una actualización. Las situaciones concretas y determinadas por el tiempo, determinan constantemente el modo de relacionarnos con ellas; por eso lo concreto y lo particular exigen siempre una nueva pregunta, un nuevo acto de comprensión, un nuevo juicio; como ninguna situación es exactamente igual a la otra, una situación concreta le exige a la mente

un modo distinto de proceder de manera inteligente y práctica. Volviendo al ejemplo, no es lo mismo para la persona que tiene su casa junto al río que llueva en temporada de sequía. Los mismos datos relacionados ya no representan para la inteligencia un peligro y protegerse no es una comprensión práctica en ese momento. Entonces, ante un cambio espacio-temporal de la situación, el sujeto podría establecer una nueva relación inteligible con los datos. Es más, si pensamos ahora en alguien que vive en un desierto, la lluvia en cuanto relacionada con él puede significar algo distinto. Si falta agua, él y la comunidad pueden recoger agua potable para sus necesidades y otros fines prácticos. Con todo, así como la ciencia o el conocimiento de las cosas relacionadas entre sí tiene dentro de ella misma divisiones, sectores especializados, procedimientos y métodos concretos de conocimiento, el sentido común, como el modo de comprender de las cosas relacionadas con nosotros también las tiene. “Por cada diferencia geográfica, por cada ocupación diferente, por cada diferencia en las convenciones sociales, hay una variante correspondiente del sentido común” (Lonergan, 2004, p. 231). Cuando un individuo cambia de entorno, las exigencias prácticas comportan una comprensión distinta por parte de la inteligencia de las determinaciones fácticas; el sujeto debe adaptarse y aprender a familiarizarse con los nuevos elementos involucrados en la comprensión. “La diferencia, por supuesto, no es meramente temporal; se trata de una diferencia total en la actitud hacia la vida y hacia la forma en que se van a realizar” (Lonergan, 1990, p. 91). El sujeto constantemente necesita establecer un nuevo grupo de comprensiones que determinen esa situación como algo común, para actuar, inteligente y razonablemente, en sentido práctico. En síntesis, el sentido común adapta a un individuo particular a una situación concreta y lo familiariza con ella a partir de las preguntas prácticas: ¿Para qué?, ¿cómo?, etc.

Sin embargo, aunque el sentido común y la ciencia son distintos, no hay que olvidar que, en primera instancia, ambos modos de conocimiento se valen de la descripción de lo dado. Ambos parten de las relaciones de las cosas con nosotros, es decir, de lo captado por la experiencia en una situación concreta; solo que uno lo describe con una pretensión explicativa y el otro con una pretensión práctica. El científico “considera [que] esas relaciones de las cosas con nosotros son sólo un peldaño, una herramienta, una manera de acercarse a los objetos, mientras que su profundo conocimiento científico es de las cosas en

sus relaciones mutuas” (Lonergan, 1990, p.86). Por una parte, el sentido común describe las cosas en sus relaciones con nosotros en un lenguaje familiar y ordinario; y, por otra parte, como este lenguaje es insuficiente para dar una explicación universal, precisa y detallada de las cosas, la ciencia desarrolla un lenguaje técnico. Porque: “Las ciencias deben expresarse con precisión y con validez universal; en cambio, el sentido común debe hablar únicamente a las personas y únicamente acerca de lo concreto y lo particular” (Lonergan, 2004, p.230); por lo tanto, este último se expresa de manera diferente; pero, ¿cómo lo hace?

El sentido común, al igual que la ciencia, generaliza las situaciones estableciendo semejanzas entre ellas, aunque con ello no formaliza una regla general para todos los casos. Ante una situación concreta, el sentido común la considera como análoga a otra semejante y, de ese modo, se previene. Lonergan considera que: “El sentido común no necesita dos situaciones idénticas que le permitan poder entender exactamente de la misma manera” (Lonergan, 1990, p. 92). Así que formula y expresa la semejanza haciendo analogías entre ellas usando un lenguaje ordinario y familiar. Un ejemplo de las formulaciones del sentido común son los proverbios: “reglas generales que usualmente uno encuentra que vale la pena prestarles atención” (Lonergan, 1990, p. 92) porque completan un núcleo habitual o común de *insights*. Es decir, son expresiones del sentido común que no formalizan la explicación de un hecho, pero sí constituyen una descripción general y análoga de las semejanzas entre dos situaciones que previene al sujeto. “Ni huerta en el sombrío ni casa junto al río”, “hombre precavido vale por dos”, etc. Sus expresiones son simbólicas y análogas. Entonces, la formulación no permite una deducción directa o sistemática sobre lo concreto, solo previenen la comprensión del sujeto. En síntesis, la ciencia sale de las presentaciones sensibles, con el fin de buscar las relaciones universales de las cosas entre sí y obliga a la inteligencia a buscar métodos para alcanzar lo universal, general y abstracto de la relación y la semejanza. Pero este es un requisito que el sentido común no se ve obligado a cumplir, ya que es un modo de comprensión que se relaciona con lo más cercano a nosotros o lo más familiar, con el fin de solucionar situaciones apremiantes cotidianas; así que, para ello, cuenta con su conjunto incompleto de intelecciones sobre esas experiencias que lo previenen. Por eso, en virtud de la analogía y la generalización espontáneas, el sentido común opera casi de inmediato no solo para comprender los datos de la experiencia sino

para obrar en consecuencia con la situación apremiante. “Para ponerlo de otro modo, los científicos viven el conocimiento; pero las personas de sentido común saben cómo vivir” (Tekkipe, 2003, p. 93); son especialidades distintas de la inteligencia, pero que en la vida concreta se requieren mutuamente y se complementan²⁸.

Para enfatizar en la distinción entre ciencia y sentido común, el autor añade que el sentido común tampoco tiene aspiraciones teóricas porque restringe toda pregunta posterior que lo saque de lo inmediato y lo práctico. Una vez su comprensión se corresponde con la situación concreta, deja de hacerse nuevas preguntas. Por ejemplo, ¿cómo puedo llevar más manzanas de las que puedo cargar? Alguien dirá: ‘en un cesto’. Pero, hasta que el sujeto no vea la necesidad de cargar más manzanas que las que el cesto le permite, no se hará una nueva pregunta al respecto. En palabras del autor:

Esta diferencia fundamental en el criterio de pertinencia de las nuevas preguntas es lo que establece la enorme separación entre la actitud científica y una actitud de sentido común. Puesto que busca una explicación última, el científico tiene que seguir preguntando -¿por qué?- hasta alcanzar la explicación última. Puesto que el lego busca conocer las cosas en cuanto relacionadas con nosotros, en cuanto entran en el ámbito de los seres humanos, cesa de preguntar tan pronto como una indagación ulterior ya no conduciría a diferencias apreciables inmediatas en la vida cotidiana de la gente. (Lonergan, 2004, p. 361)

Ahora bien, en la medida en que las preguntas prácticas son espontáneas al igual que los *insights* que se siguen de ellas, el sujeto acumulativa y progresivamente adquiere una comprensión familiar sobre su relación con el mundo. Por ello, emprende, igualmente, un proceso auto-correctivo de aprendizaje. Según sea el modo de relacionarse con la situación concreta, el sentido común hace las preguntas pertinentes, revisa sus presupuestos, sus

²⁸ La distinción que Lonergan hace entre el pensamiento científico y sentido común no implica que ambas dimensiones sean irreconciliables o que estén radicalmente separadas, ni que exista jerarquía de una sobre otra. De hecho, el autor considera ambos desarrollos de la inteligencia como complementarios: “el contraste entre ciencia y sentido común es útil para entender sus respectivos modos de operación intelectual, esta distinción no debería ser presentada radicalmente como una clasificación de tipos de personas” (Tekkipe, 2003, p. 95). Por ejemplo, la ciencia empírica tanto en la verificación como en la aplicación concreta de su saber, requiere de una comprensión concreta con las cosas relacionadas con nosotros. Es más, requiere de una comprensión práctica con sus instrumentos de estudio, de medición y de verificación. Y, por su parte, el sentido común, requiere de un saber especializado en las relaciones entre cosas, para establecer con el mundo una relación práctica de un más complejo y efectivo.

términos y evalúa sus juicios anteriores. No obstante, hay que recordar que la comunicación y la colaboración espontánea de los sujetos son el correlato de este proceso de conocimiento. Así como el científico aprehende y se apropia de logros de sus antecesores para emprender una actividad inteligente, las personas de sentido común en la conversación que nace en el seno de una comunidad, es decir, en la comunicación de tradiciones, de los quehaceres, de las labores, de las técnicas, de los saberes, los sujetos se familiarizan con las situaciones concretas y, de ese modo, comprenden las nuevas situaciones futuras. La colaboración espontánea de los individuos señala nuevas pistas, plantea nuevas preguntas y revisa los juicios del sentido común. Lo comprendido de forma práctica en el quehacer colectivo de forma concreta, inmediata y particular, pasa poco a poco al dominio de todos. En otras palabras, el sentido de lo familiar para nuestra experiencia inmediata se hace común para un “nosotros”.

Por último, Lonergan considera que si el objetivo del sentido común es entender y conocer la relación inteligible de las cosas con nosotros, en un sentido, práctico, inmediato y concreto, este objetivo debe ser conocido por medio de juicios fácticos concretos. La afirmación del cumplimiento suficientemente del nexo entre el condicionado y sus condiciones de hecho en la situación concreta actual a la cual se enfrenta. En ese sentido, lo concreto, particular, inmediato y práctico:

Es un objeto del conocimiento tanto como cualquier otro, pues se alcanza comenzando por el nivel de las presentaciones, al avanzar mediante la indagación, las intelecciones y formulaciones, y cuando culmina en la indagación crítica de la comprensión refleja, la aprehensión del incondicionado y el pronunciamiento del juicio por coerción racional. Anticipando un vocabulario que vendrá después, el dominio de la descripción ordinaria es una sección del universo del ser, de aquello que es aprehendido inteligente y razonablemente. (Lonergan, 2004, p. 357)

Con base en lo dicho, podríamos concluir que el sentido común se presenta legítimamente como un modo de conocer, en tanto: 1) el sujeto de sentido común opera con las mismas operaciones del esquema dinámico del proceso cognoscitivo. 2) Por las operaciones el sujeto es consciente de su actividad práctica. 3) La inteligibilidad práctica la afirma como

real y objetiva solo que bajo sus propios términos. Y, para verificarlo, solo hace falta prestar atención al despliegue consciente de las operaciones llevadas a cabo por el sentido común en el interior de su contexto.

2.2 El campo subjetivo del sentido común

Realizada la apropiación sobre la dimensión intelectual del sentido común, hay que considerar que “el sentido común no solo relaciona los objetos con un sujeto, sino también constituye las relaciones del sujeto con los objetos” (Lonergan, 2004, p. 232). Las relaciones sujeto-objeto que le corresponden conocer al sentido común, están mediadas por el papel subjetivo, organizativo y selectivo de la inteligencia que, en último término, determina el contexto en el cual ha de ser comprendido y conocido el objeto. Para precisar la naturaleza del campo subjetivo, vamos a comenzar por señalar los diferentes esquemas o patrones espontáneos de la experiencia que de alguna manera median las relaciones de nosotros con las cosas: vamos a resaltar la configuración biológica, artística, inteligente y dramática de la experiencia. Luego, vamos a exponer brevemente la vida anímica y psicológica como un constitutivo de la subjetividad en el drama de la vida. Y, por último, en esta sección, vamos a considerar la noción de horizonte como una noción complementaria de esta dimensión subjetiva del sentido común.

2.2.1 Configuraciones o patrones de la experiencia

En primer lugar, hay que recordar que la experiencia humana no es una instancia pasiva del sujeto, sino que es un nivel primario de operaciones conscientes e intencionales. Estas seleccionan y organizan los datos sensibles, las impresiones y las imágenes en el proceso cognoscitivo. Sin embargo, tales operaciones no ocurren aisladamente, ocurren con regularidad en muchos eventos diferentes y al mismo tiempo. Mientras hacemos una actividad consciente: vemos, oímos, sentimos, palpamos, olemos determinadas cosas, aunque no nos percatemos de ello. Es más, tales operaciones “tienen una base corporal; están relacionadas funcionalmente con movimientos corporales; y ocurren dentro de un contexto dinámico, que unifica de algún modo una multiplicidad de contenidos sensoriales

y de actos de sentir” (Lonergan, 2004, p. 233). De hecho, si pensamos en una experiencia concreta, podemos notar que experimentar es una síntesis organizada de actos y de datos seleccionados por la conciencia. En adición a esto, hay un factor inmanente en la conciencia humana que constituye de forma diversa la experiencia, llámese: conato, interés, atención o propósito. Es una tendencia o un esfuerzo de la conciencia que imprime de alguna manera dirección a la experiencia concreta y al proceso cognoscitivo. En la medida en que la conciencia selecciona el material de la experiencia, organiza las operaciones y direcciona la experiencia sensible en una unidad sensorial y corporal, Lonergan concibe que la experiencia es organizada por una configuración consciente en la cual podemos diferenciar unos patrones o unos esquemas recurrentes en los modos espontáneos de experimentar. Así que, por configuración de la experiencia, vamos a entender, entonces, el foco de convergencia de los elementos que participan en la experiencia concreta de la conciencia. Abordemos ahora de algunas configuraciones de la experiencia.

Lonergan identifica *la configuración biológica* de la experiencia: es el ordenamiento espontáneo de los contenidos de la conciencia para responder a las necesidades de reproducción y supervivencia en una situación concreta. Lo biológico resulta espontáneamente un foco de atención para la conciencia, el cual “no se interesa por los aspectos inmanentes de la vida, sino por sus condiciones y oportunidades externas” (Lonergan, 2004, p. 235). Espontáneamente respondemos a estímulos internos y externos para dar una respuesta. En ese sentido, la extroversión es la característica principal de la configuración biológica. Ahora bien, nadie puede negar que, espontáneamente, también nuestra experiencia es dada por el simple gozo de vivir. El individuo realiza actividades por el hecho mismo de hacerlas. Por ejemplo, actividades lúdicas, el juego, la recreación, etc., son actividades que son constitutivas del gozo vital. En la experiencia se da, además, una *configuración estética*, un foco de atención recreativo, sin ningún fin práctico²⁹. Otro foco de atención es propio del despliegue espontáneo del espíritu de indagación; para Lonergan

²⁹ Al hablar acerca de la configuración estética de la experiencia, Lonergan añade que la posibilidad de una experiencia libre va de la mano de la creación libre. Y la creación artística tiene un lugar aquí, donde el artista refina su sensibilidad e inteligencia para lograr nuevas formas de plasmar diferentes y diversos sentimientos humanos. “Al gozo espontáneo de la vida consciente se suma el gozo espontáneo de la creación intelectual libre” (Lonergan, 2004, p. 236); por eso, el arte puede ser también un ejercicio libre y placentero de la inteligencia.

el sujeto espontáneamente tiende a querer entender. Es la *configuración intelectual* donde el sujeto se plantea preguntas y trata de responderlas con sus contenidos conscientes y sus actos de intelección anteriores. Sus datos de la experiencia deben focalizarse en comprender, porque la espontaneidad sensible también debe responder a las exigencias de la mente³⁰. Por último, hay una multiplicidad y variedad de motivos y propósitos sobre los cuales se configura la experiencia consciente de una situación concreta. Sin embargo, para Lonergan los seres humanos también moldean dichos focos de atención, transforman sus necesidades, revisten sus acciones con diversas convenciones, buscan llenar los espacios de la vida diaria con dignidad y reglas de comportamiento. En pocas palabras, los seres humanos moldean su vida para satisfacer sus deseos y necesidades. En ese sentido, no solo hay una creación artística que proviene de la liberación estética, sino que los seres humanos hacen creación sobre sí mismos; su propia vida es una obra de arte. Lonergan nos pone como eje central, en la experiencia intersubjetiva, la dignidad: una instancia propia que cada individuo, en su relación con los otros, debe poder expresar y, además, artísticamente. Y, así como todo artista tiene un medio de expresión, el medio para revestir la vida de dignidad es el drama, es el arte dramático. Por otra parte, en el drama concreto de la vida, cada uno está esperando aprobación de los demás por hacerlo bien; se espera la admiración, el respeto y el afecto por ello; es decir, por el hecho de lograr encarnar el valor de la intersubjetividad humana que cada quien capta en la vida. Así, la *configuración dramática de la experiencia*, se focaliza en poder desarrollar un papel dentro del gran escenario donde todos están puestos a actuar o ya se encuentran actuando; cada quien se encuentra frente a otros dramatizando sin saber cómo hacerlo, y busca ser reconocido y aceptado por otros³¹. Cada quien va haciendo para sí un papel dramático –en interacción con los demás– y lo va

³⁰ Aunque se puede resaltar el espíritu científico, el espíritu investigador, la configuración intelectual de la experiencia no es algo dado solo en la mente de los científicos, porque ante una situación concreta, la conciencia puede determinar como foco de atención querer comprender en un ámbito práctico. En situaciones donde, igualmente, desea un *insight*. Un artista puede hacerse preguntas en orden a entender su arte; también, lo puede hacer una persona disfrutando de una puesta de sol; o un campesino puede hacerse preguntas trabajando la tierra, etc.

³¹ Para Lonergan, la base fundamental de la dramatización es la imitación. El sujeto constituye espontáneamente su experiencia concreta imitando a otro y, a su vez, en ese contexto enseña, al dar ejemplo para ser imitado; y, dado que no hay un establecimiento previo de las relaciones que se entablan ni roles que asumir en el terreno de la intersubjetividad, terminamos por moldearnos sobre la marcha del drama mismo en el escenario de la vida cuyo telón ya se encuentra siempre abierto.

adaptando sin ningún tipo de preparación; por medio de intelecciones que se complementan y se auto-corrigien, se muestran nuevos papeles posibles, influidos por criterios intersubjetivos, artísticos, estéticos y afectivos.

Para concluir, es necesario precisar que las configuraciones no son compartimentos separados; Lonergan los expone de esta manera como un ejercicio analítico y de objetivación de tales procesos inteligentes pero, en principio, estas ocurren espontáneamente de manera simultánea, se yuxtaponen o se traslapan. Se puede decir también que: “Las distintas configuraciones de la experiencia no son sino toscas indicaciones de las posibilidades de diversidad, de las diferencias entre personas y sus diferentes modos de vida, y de los diferentes componentes y potencialidades que pueden entrar en estas, y dentro de los cuales uno se puede preguntar por ¿cuál es el sentido de la vida?” (Sierra, 2013, p. 11)³².

2.2.2 La vida dramática

Lonergan concibe que el papel dramático de las personas no se puede configurar únicamente por las exigencias de la vida consciente, sino que este despliegue concreto debe poder integrar y satisfacer las demandas o descargas de las pulsiones y deseos inconscientes. El sujeto, para configurar su papel dramático en las relaciones intersubjetivas, debe lidiar con una tensión entre la intencionalidad consciente y las energías psíquicas inconscientes, ya que “los datos de la ciencia del hombre se extienden más allá de los datos confinados en una conciencia sola, y un ejemplo de estos son las relaciones entre la conciencia y su base neural” (Doran, 1993, p.65).

Por una parte, la psicología profunda, el psicoanálisis o los estudios sobre el origen de las funciones y los problemas psíquicos, nos han mostrado de alguna manera que el papel

³² En último término, las configuraciones como organizaciones espontáneas de la experiencia concreta, nos indican el papel subjetivo de la acción consciente en el sentido común; las configuraciones son un ejemplo del modo de relacionarnos de forma espontánea con lo inmediato, lo particular, lo concreto, lo contradictorio y lo práctico que, igualmente, es constituido de forma variada por cada sujeto.

dramático, los roles sociales, “el yo”, la imagen consciente que configuramos de nosotros mismos en la vida dramática, no es un papel que cada individuo puede organizar y desarrollar de forma tan autónoma. En primer lugar, podemos identificar que las energías psíquicas, las pulsiones y los deseos que tienen una base biológica, son dados como procesos neurales. En segundo lugar, en cuanto tales, nuestras pulsiones y deseos son energías o fuerzas inconscientes que esperan satisfacerse por medio de una representación psíquica o una imagen consciente. Sin embargo, en el estudio de estas dos instancias dinámicas, desarrollado primariamente por Freud y Jung, podemos notar, en tercer lugar, que los contenidos inconscientes de la psique no pueden pasar directamente a la conciencia sin antes pasar por un censor; una ‘instancia preconscious’. E, igualmente, no todo contenido consciente es admitido en nuestro más profundo inconsciente. El censor tiene allí también una función que desempeñar. Nuestras pulsiones y deseos son organizados previamente por este censor antes de que estos pasen a ser contenidos conscientes. Por lo tanto, según estos tres elementos, la configuración dramática de la experiencia no está organizada en un plano puramente consciente, sino que sobre nuestras pulsiones y deseos biológicos son configurados por un censor inconsciente o preconscious. En pocas palabras, la configuración dramática depende de una tensión existente entre dos dinamismos constitutivos de la psique humana operados por un censor que se sitúa entre lo consciente y lo inconsciente.

Por otra parte, los estudios psicoanalíticos de las enfermedades anímicas de la vida psíquica, han evidenciado también que, gran parte de las enfermedades mentales, surgen debido a una interferencia o una falla en el dinamismo psíquico que distorsiona las funciones del censor entre la conciencia y lo inconsciente; situación que desde el análisis del proceso cognitivo de Lonergan, indica un bloqueo en el acto de comprensión, indica una aberración o un sesgo en la comprensión de las representaciones psíquicas sobre las demandas neurales. Lonergan considera que, gracias a una interferencia o entorpecimiento en el dinamismo psíquico (escotoma), el censor preconscious puede distorsionarse y, al mismo tiempo, puede generar conductas aberrantes e incomprensibles por los sujetos y la sociedad. Porque, al igual que podemos desear un acto de intelección, podemos también desear rechazarlo (Lonergan, 2004, p. 243); en especial, en un terreno que suscita en

nosotros temor a la anormalidad, a no encajar, a no ser reconocido por los otros. Así como en la ciencia no está garantizado un acto de intelección, en la vida concreta del sentido común tampoco y, además, el sentido común, en cuanto supone una tensión al interior del individuo, es posible que sus procesos se vean interrumpidos y desviemos el objetivo de nuestra comprensión. Este punto será tratado más adelante cuando examinemos con propiedad el despliegue dialéctico del individuo y los sesgos dramáticos.

2.2.3 Horizontes

En *Insight*, Capítulo 6, Lonergan nos habla de la configuración de la experiencia para mostrar las orientaciones diversas de la atención y las operaciones humanas, a partir de las cuales lo concreto, lo particular y lo inmediato es constituido de formas diversas por el sujeto consciente. Pero, en *Método en teología* (2006[1972]), Lonergan considera que la intencionalidad humana configura horizontes³³. No solo configura focos de atención, sino que la vida humana, la vida consciente, se enmarca y se proyecta dentro de un horizonte amplio de cosas e intereses.

Por horizonte se entiende, el campo de visión que tiene una persona desde un punto de vista particular; lo cual implica que existen diferentes horizontes dependiendo de la ubicación del sujeto. Un sujeto puede avanzar, retroceder, ir de un lado a otro en un horizonte determinado. Puede ir a un punto más alto, o puede bajar para tener una nueva perspectiva; esto le permite cerrar o abrir el campo visual y las cosas que quedan dentro de él. Sin embargo, un sujeto también puede cambiar de horizonte. Puede dar un giro radical de 180° y abrir para sí un nuevo campo de visión con nuevos elementos que no entraban en su anterior perspectiva. Ahora, al igual que el campo visual, el mundo en el que vivimos es limitado por el radio de intereses de nuestra acción e intencionalidad. En la vida consciente del ser humano, en su tendencia a los objetos y a los demás, podemos percibir que hay unos objetos que son de mayor o menor importancia que otros; es como si el sujeto tuviera un campo de visión, que él mismo delimita de acuerdo con sus intereses. Su acto de atender a

³³ La noción de horizonte se introduce en este capítulo como una noción complementaria para comprender la orientación concreta de la conciencia, y su naturaleza polimórfica y conflictiva expuesta en *Insight*.

ellos crea un campo visual, donde resaltan más unas cosas que otras, algunas son omitidas y otras rechazadas. Ahora bien, aparte de tener un horizonte delimitado por nuestros intereses, deseos y conatos, también hay cosas que podemos conocer según el desarrollo de nuestra inteligencia, según los actos de intelección que se hayan tenido. Así, los sujetos forman diversos horizontes, campos diversos de conocimiento e interés. Lo cual indica que “el ejercicio de la inteligencia acontece dentro del contexto o la orientación de un modo de vida” (Sierra, 2013, p.11). En virtud de su propio horizonte, cada quien vive –hasta cierto punto– en su propio mundo.

En cierto sentido se puede decir que cada uno de nosotros vive en su propio mundo. Por lo general, es un mundo limitado cuyos linderos los fija el radio de acción de nuestros intereses y nuestro conocimiento. Hay cosas que existen y que son conocidas por otros hombres, pero sobre los cuales yo no sé absolutamente nada. Hay objetos de interés que captan la atención de otros seres humanos y acerca de los cuales yo no me interesaría en lo más mínimo. En esta forma, la extensión de nuestro conocimiento y el alcance de nuestros intereses demarcan un horizonte y en él estamos confinados. (Lonergan, 1968, p. 35)³⁴

Tenemos así que, la forma de configurar la propia vida, se compone de horizontes particulares, donde cada quien mira cómo se mueve en ellos y cómo los hace compatibles. Cada quien, en su vida concreta, piensa cómo y cuándo cambia de horizonte, cómo se mueve de un horizonte al otro. De ese modo, se constituye un horizonte vital o, si se quiere, un horizonte histórico y existencial. Por lo tanto, cada horizonte de vida, “varía[n] según el periodo en el que uno vive, según su contexto y ambiente social, según su educación y desarrollo personal” (Lonergan, 2006, p. 230). Con todo, en la delimitación del horizonte propio también intervienen los horizontes de los demás.

Las diferencias que se presentan entre horizontes pueden ser de distintos tipos. En primer lugar, pueden ser complementarias; hay personas que están más familiarizadas con un mundo propio, con intereses particulares y actividades propias pero, por ser diferentes, estos no excluyen los otros horizontes: simplemente reconocen que existen y que todos se complementan; como si formaran parte de un mismo mundo. En otras palabras, cada

³⁴ Traducción inédita de Francisco Sierra Gutiérrez; citación con la paginación de *Collected Works of Bernard Lonergan*.

persona o grupo reconoce la diversidad de mundos y la necesidad de que existan diversos intereses, pues son complementarios para el funcionamiento de un mundo común compartido por todos los individuos en concreto de forma existencial. También, las diferencias pueden ser genéticas, los horizontes se diferencian entre ellos como si fueran etapas diferentes dentro de un mismo proceso; cada etapa supone una antes y otra después, lo que implica que son diferentes porque no se dan simultáneamente. Y, por último, las diferencias también pueden ser dialécticas; los horizontes pueden presentarse como puntos de vista opuestos, donde lo que se afirma en un lado, se niega en el otro y viceversa. Hablando en términos de horizontes, la noción de dialéctica (en *Método en Teología*), hace referencia a un conflicto entre horizontes opuestos e irreductibles.

2.3 La finalidad práctica del sentido común

Las configuraciones de la experiencia nos hablan de un cambio en el sujeto consciente, donde la determinación de la conciencia implica una demanda o exigencia interna de la subjetividad. Sin embargo, el sentido común, en cuanto piensa nuestras relaciones inmediatas y particulares, también obedece a cambios y demandas externas de la situación concreta como tal. Determinada una experiencia concreta, el sentido común debe comprender los ritmos de la naturaleza relacionados consigo mismo, para establecer una relación inteligible entre los dos; relación que le permita al sujeto desenvolverse en tareas y labores cotidianas. Por ejemplo, la lluvia como evento natural tiene unos ritmos propios, pero en relación con el sujeto, se puede establecer una relación inteligible con fines prácticos. Por ejemplo, en la agricultura, el sentido común puede establecer qué sembrar en determinadas épocas según las temporadas de lluvia. Según su necesidad, su interés particular y concreto, el sujeto determina un modo de relacionarse con los ritmos recurrentes en las situaciones concretas.

Ahora, la finalidad práctica del sentido común en alguna medida le exige invención y creatividad en la transformación efectiva, constitutiva y fáctica de la situación misma. Como las situaciones son cambiantes, el sentido común debe asegurar y determinar de algún modo la relación inteligible que estableció por un acto de intelección. En eso consiste

propriadamente su desarrollo práctico. Para ello, vamos a centrarnos en la creación e invención espontánea de objetos y esquemas de recurrencia en las actividades de la inteligencia práctica, ya que estos elementos le permiten una cierta independencia con respecto a las determinaciones del curso natural de las cosas.

2.3.1 Creación y organización espontánea de la inteligencia práctica

Dado que el sentido común es un desarrollo de la inteligencia que piensa las cosas en tanto relacionadas con nosotros y, además, las relaciones entre nosotros, su inteligencia es una inteligencia práctica. Por inteligencia práctica se entiende, no solo la capacidad creativa e inventiva en su realización efectiva, sino también en su ejercicio constitutivo. Un punto de partida del desarrollo de la inteligencia práctica se ha centrado en la creación y la transformación de los objetos de manera que resulten eficaces en la solución de problemas en una situación concreta; tales como la creación de lugares para habitar, herramientas, armas, recipientes, instrumentos, maquinaria, etc. (Lonergan, 2004, p. 264)³⁵.

Para Lonergan, por una parte, cuando una persona aprehende que puede ganar mayor eficacia y efectividad en la realización de sus tareas por medio de objetos útiles, invierte tiempo en su fabricación y en hacer mejoras, pues con ello va a ahorrar esfuerzo y tiempo. Por otra parte, cuando los logros espontáneos de la inteligencia práctica se van sumando y acumulando, estos van alcanzando progresivamente una mayor efectividad, debido a una comprensión práctica más amplia. Los inventos nuevos van complementando los anteriores, superando las deficiencias del anterior. En ese sentido, es posible afirmar que los inventos y los objetos creados por el ser humano también operan como actos de intelección incompletos, en tanto que los nuevos actos de intelección completan el conjunto acumulado; los nuevos inventos resaltan nuevos avances y posibilidades de efectividad mayor. Se da, entonces, perfectibilidad y plasticidad en la inteligencia práctica.

³⁵ La creación inteligente no es, en propiedad, un producto del mero deseo, sino que es el despliegue espontáneo del ingenio del sentido común para facilitar tareas humanas e, igualmente, es una respuesta a necesidades y requerimientos de la vida concreta.

Entonces, el sentido común como el modo de comprensión inmediato, particular y concreto, da lugar a la creación espontánea de la inteligencia práctica y se vale de esta para solucionar las tareas prácticas de la vida concreta; de modo que juntos funcionan como conjuntos incompletos y auto-correctivos de actos espontáneos de intelección. Sin embargo, la creación espontánea de herramientas no solo permite la efectividad del sentido común, sino que también le facilita al individuo el aumento de la producción de otros materiales para su sustento. La creación espontánea alcanza un desarrollo tecnológico que permite acumulación en el progreso material del hombre. Así como un cesto permite llevar alimento más fácil, un arma permite cazar con mayor rapidez y efectividad permitiéndonos recolectar más alimento. En esta forma, la creación espontánea de objetos permite un desarrollo material del ser humano. Por su parte, los objetos que permiten conseguir material para el sustento diario, empiezan a ocupar lugares y tareas específicas. Pero, del mismo modo, espontáneamente la inteligencia piensa el modo de distribuir y racionar el material disponible para llevar a cabo las tareas cotidianas y, a su vez, dar sustento a las personas encargadas de llevarlas a cabo. Así, se atribuyen unas tareas específicas a los objetos y estos requieren de un operador igualmente específico. Se clasifican y determinan conocimientos específicos de orden práctico y se divide el trabajo. Se crea una multiplicidad de ocupaciones disponibles que conforman horizontes complementarios. La sociedad divide el trabajo; no solo se define quién y en dónde va a trabajar, sino que ella misma influye al individuo a especializarse o a adiestrarse en la utilización de los objetos creados y su tecnología. En últimas:

Se da un monto y una estructura de la formación del capital, es decir, de las cosas producidas y ordenadas no porque sean deseadas de por sí, sino porque agilizan y aceleran el proceso de proveer los bienes y servicios requeridos por los consumidores. (Lonergan, 2004, p. 264)

De ese modo, en la recurrencia de la invención tecnológica del sentido común, se necesita establecer un equilibrio o una ordenación entre el consumo y la producción del capital, para distribuir lo producido y saber cómo ofrecerlo; se requiere de otro tipo de proceder igualmente creativo y práctico. El sentido común da lugar a una economía: “Requiere de algún sistema económico, algún modo de proceder que establezca el equilibrio entre la

producción de bienes de consumo y una formación de capital” (Lonergan, 2004, p. 265). En otras palabras, una economía es un tipo de inteligencia práctica que investiga y transforma las potencialidades dadas en la naturaleza y el ingenio humano para elevar la calidad de vida de las personas. Por otra parte, este saber económico que busca establecer ciertos parámetros de producción, distribución y consumo, da lugar a que emerja un comportamiento político que configure una autoridad legítima que ordene la producción y la distribución, sino también convocar al establecimiento de un consenso común, no solo acerca de lo económico sino de todo el funcionamiento de una sociedad. Se necesita, entonces, poder enfocar las distintas opiniones, creencias e ideas de los sujetos que están dispersas y que muchas veces son contrarias, para que puedan cooperar en el funcionamiento tecnológico, económico y político mismo de la sociedad. Pues una vez surge un nuevo invento tecnológico y un desarrollo económico, una vez surge un nuevo acto de intelección en estos campos, hay que comunicarlo y enfocarlo como un propósito de cooperación, pero hay que hacerlo bien para que no se presente desacuerdo. “Lo que se requiere es la persuasión, y quien es más eficaz en persuadir se convierte en líder, un jefe, un político, un estadista” (Lonergan, 2004, p. 265). En pocas palabras, la decisión común es el objetivo de la función política del sentido común. La política como desarrollo práctico debe poder hacer concordar las distintas mentalidades de los individuos en la cooperación, la cual busca no solo la efectividad práctica del sentido común, sino la constitución de algún ordenamiento social y político que garantice una cierta permanencia de una sociedad y de su bien común.

El sentido común se despliega en niveles de comprensión práctica y de integración superior cada vez más complejos, desde la creación de herramientas y el desarrollo tecnológico, a la generación de una idea de ‘capital’ y, de un sistema de producción, circulación y consumo de bienes y servicios, y de bienes de capital, hasta la emergencia de un nivel superior de los mecanismos de acuerdo y de toma de decisiones de orden político. En este punto, el sentido común se nos presenta en su totalidad como un desarrollo de la inteligencia práctica altamente compleja y diferenciada.

2.3.2 El paso de la labor creativa y organizativa de la inteligencia práctica a la objetivación de estructuras

Ahora bien, el despliegue práctico de la inteligencia del sentido común no solo produce técnica, economía y política en circunstancias particulares, sino que genera y hace posible que estos tres tipos de actos de comprensión se puedan sistematizar y den lugar a esquemas de recurrencia probables. Por ejemplo, el capital, para Lonergan, es una condición material y efectiva para que las cosas ocurran. Pero, para que los esquemas económicos logren una buena producción deben funcionar correctamente para imprimir movimiento al capital. Sin embargo, Lonergan es consciente de que un esquema económico no emerge sin capital que permita la recurrencia de las actividades productivas. Las condiciones materiales pueden impedir el establecimiento del esquema. Hay una relación de dependencia mutua entre el capital y el esquema económico. Los esquemas se instituyen cuando se logra tal síntesis de estos dos elementos, una suerte de leyes abstractas que organizan y determinan un material concreto: “hay esquemas humanos que surgen y funcionan automáticamente, una vez que ocurre una conjunción conveniente de leyes abstractas y circunstancia concretas” (Lonergan, 2004, p. 267).

En otras palabras, tecnología, economía y política constituyen secuencias probables de esquemas de recurrencia de actos prácticos de comprensión. Sin embargo, esta recurrencia no sólo es comprensible desde un punto de vista práctico, sino que da lugar al despliegue de un pensamiento abstracto que puede hacer de la técnica una tecnología, de una economía una ciencia económica y, de comportamientos políticos concretos unas ciencias políticas. Entonces, lo que se establece allí como esquema recurrente es, además de la apropiación de las condiciones materiales, una conjunción de leyes abstractas que, en última instancia, vienen dictadas por la comprensión práctica del sentido común.

Lonergan otorga un mayor peso a los factores abstractos del esquema que a los materiales como tales. Pues, si bien pueden existir civilizaciones que no lograron progresar de una u otra manera por sus determinaciones materiales y tangibles, son los actos de intelección de la comunidad los que lograron establecer buenos funcionamientos de los esquemas alcanzados a nivel técnico, económico y político. Pero, también, sucede que, no obstante

tener condiciones materiales favorables, se presenten fallas en los procesos de comunicación, persuasión y accesibilidad a tales actos de intelección, y una comunidad no haya logrado compartir los actos de intelección de las leyes que funcionan en estos esquemas y, en consecuencia, estos no sean operativos en la comunidad como conjunto dinámico. Es la comunidad la que debe estar dispuesta a comprender y consensuar también estas leyes, porque:

Así como, en el individuo, la corriente de la conciencia selecciona normalmente su propio cauce de entre la serie de alternativas neuralmente determinadas, así también, en el grupo, los actos de intelección accesibles a todo el mundo, difundidos por la comunicación y la persuasión, modifican y ajustan las mentalidades en orden a determinar el curso de la historia de entre las alternativas que ofrece la probabilidad emergente. (Lonergan, 2004, p. 267)

2.4 La comprensión dialéctica del sentido común

Lo anterior nos lleva a considerar que el sentido común como una especialidad práctica de la inteligencia, no se limita a ser solo un núcleo de actos de comprensión particulares, inmediatos, cambiantes y concretos en situaciones dadas, sino que estos se pueden configurar a manera de esquemas probables de recurrencia en un sistema técnico, un sistema económico y una organización política; sistemas que organizan la inteligencia práctica y que son susceptibles de especialización intelectual y científica. Es más, estos esquemas guardan relación con la probabilidad emergente que es posible discernir en la convergencia de las estructuras heurísticas clásica, estadística y genética ya expuestas. Sin embargo, la naturaleza cambiante del sentido común a través de la historia, le impide a la inteligencia anticipar un desarrollo (estructura heurística genética) en la comprensión de todos sus procesos y despliegues concretos. De hecho, cuando los sistemas prácticos de orden técnico, económico y político, y los despliegues de la intersubjetividad espontánea no logran ser integrados en un proceso de desarrollo de integraciones superiores dinámicas y abiertas, la inteligencia humana no puede menos que anticipar conflictos, los cuales busca comprender mediante la estructura heurística dialéctica. Así lo confirma R.M. Doran, cuando sostiene:

Captar con claridad el significado de dialéctica es una condición necesaria para entender el *Insight*, y puesto que *Insight* es un ensayo para ayudar a la autoapropiación, comprender la dialéctica es en último análisis necesario para entenderse a sí mismo, para apropiarse esas dimensiones de sí mismo a las que la dialéctica es aplicable –las relaciones de la conciencia del sujeto inconsciente, a otros sujetos conscientes y al entorno social. (Doran, 1993, p. 66)

2.4.1 La noción de dialéctica

En el capítulo anterior, hicimos referencia a la estructura heurística dialéctica, como un tipo de acto de intelección inverso que anticipa una carencia de inteligibilidad en los procesos humanos, los cuales no quedan suficientemente comprendidos por las estructuras heurísticas clásica, estadística y genética, en la medida en que estos procesos son de carácter conflictivo. Ahora bien, nuestro propósito en este capítulo no es explicitar el método dialéctico en Lonergan con todas sus implicaciones filosóficas y a lo largo de todas sus obras (asunto que sigue siendo objeto de discusión entre estudiosos de su pensamiento), sino que nuestro propósito es mostrar cómo se presentan los conflictos en los dominios subjetivo y objetivo del sentido común, y cómo estos se pueden entender a partir de los lineamientos de la estructura heurística dialéctica. Para comenzar, es preciso delimitar la noción de dialéctica de Lonergan en *Insight*. En el capítulo 7, la dialéctica es definida como:

[U]n despliegue concreto de ciertos principios de cambio vinculados pero opuestos. Por lo tanto, habrá una dialéctica si (1) se da un agregado de eventos de un carácter determinado, (2) los eventos pueden ser reducidos a uno u otro de dos principios o a ambos, (3) los principios son opuestos pero están estrechamente vinculados, y (4) son modificados por los cambios que resultan sucesivamente de ellos mismos. (Lonergan, 2004, p. 274)

En otras palabras, la dialéctica es la realidad inteligible de (1) un agregado de eventos contradictorios o conflictivos, (2) cuyo despliegue concreto exige captar dos principios opuestos y articulados de cambio que den razón de ese despliegue, cada uno a su manera, porque cada principio busca reducir la explicación de ese despliegue a sí mismo. Pero, la comprensión dialéctica exige, además, (3) descubrir de qué manera ambos principios opuestos pueden vincularse estrechamente para dar razón juntos del despliegue concreto; de

ese modo, ambos principios pueden cooperar creativamente en la búsqueda de una estrategia que de razón del despliegue concreto. Además, (4) estos principios en su relación dinámica y conflictiva, se van modificando, y esas modificaciones tienen lugar en el despliegue concreto en cuestión y, en esta forma, es posible comprender el origen, las implicaciones y consecuencias de una realidad dinámica y contradictoria.

Ahora bien, Robert M. Doran, estudioso y comentarista de la obra de Lonergan, considera que en la dialéctica los principios opuestos pueden ser considerados de dos maneras: (i) como contrarios o (ii) como contradictorios (Doran, 1993, p. 66). Primero, cuando los elementos opuestos en cuestión son contrarios, la tensión dinámica que los vincula y articula en el proceso dialéctico tiende hacia una cooperación creativa. Segundo, cuando los elementos opuestos son contradictorios entre sí generan una tensión que solo se resuelve por la elección entre una de las dos alternativas. De ese modo, Robert Doran afirma: “Llamo dialéctica de elementos contrarios a la tensión que tiene que preservarse, mientras que a la tensión que tiene que resolverse por la elección entre dos alternativas la llamo dialéctica de contradictorios” (Doran, 1993, p. 66). En consecuencia, si la dialéctica opta por una resolución de los conflictos por la vía de la eliminación de uno de los opuestos por el otro, el despliegue concreto y dinámico se verá afectado profundamente originando, por lo general, confrontaciones violentas. La tensión solo genera aquí una espiral de violencia. No así, cuando ambos principios opuestos, aun manteniendo su naturaleza de contrarios, buscan de forma cooperativa que esta tensión sea creativa y productiva y, en esta forma, el despliegue concreto pueda recrear, reinventar su vitalidad dinámica.

Lonergan insiste en que la estructura heurística dialéctica es, ante todo, una forma pura con implicaciones generales (Lonergan, 2004, p. 303). En cuanto forma pura, la dialéctica se aplica a cualquier despliegue concreto de principios vinculados pero opuestos, los cuales se modifican acumulativamente a través de su despliegue; la dialéctica puede involucrar un despliegue de los acontecimientos bajo una línea ideal de puro progreso o una línea de desintegración por una acumulación progresiva de evasiones de la comprensión; la dialéctica puede referirse a la tensión entre lo consciente y lo inconsciente en el individuo dramático; o, a la tensión histórica entre progreso y decadencia; o a la tensión entre actos de

comprensión y actos de evasión de los mismos. Además, en cuanto forma pura, la dialéctica es una combinación de actitudes de orden crítico y empírico que son fundamentales en las ciencias sociales y humanas. La dialéctica es “la forma general de una actitud crítica” (Lonergan, 2004, p. 304).

Expuesta ya la noción de dialéctica como una “forma pura con implicaciones generales”, se trata ahora de concebirla de manera más concreta en los dominios de la subjetividad humana y de las objetivaciones de su inteligencia práctica; todo ello sin salirnos del campo del sentido común. En otras palabras, la dialéctica es una herramienta indispensable para analizar la vida anímica y psicológica concreta, porque nos suministra una guía heurística para comprender las relaciones de la conciencia con las demandas neurales de la intencionalidad inconsciente (Doran, 1993, p. 72). Así que la dialéctica es una realidad presente en la tensión existente entre las tendencias inconscientes y conscientes del sujeto que generan conflictos en las representaciones y los deseos. Por otro lado, la dialéctica también está presente en el establecimiento concreto de un orden social, a través de la tensión entre la intersubjetividad espontánea y la inteligencia práctica, donde se llegan a contraponer diversas estructuras del ordenamiento de la actividad humana. Podemos identificar, por lo menos heurísticamente, principios vinculados pero opuestos de cambio que dan razón de un agregado de eventos determinados de la vida concreta e inmediata de los sujetos dentro del sentido común. Pero si en efecto, dichos eventos humanos surgen en virtud de la oposición y tensión entre los principios que se relacionan, es necesario responder: ¿cómo y por qué son opuestos, y cómo se relacionan y articulan para permitir el surgimiento de situaciones concretas de eventos humanos particulares?

2.5 Dialéctica del sujeto

Hemos señalado antes que el despliegue concreto del personaje dramático del sujeto individual, en el sentido común, depende de alguna manera de la tensión dinámica existente entre las demandas neurales inconscientes y la representación psíquica en afectos e imágenes conscientes; y que, esta tensión viene regulada por la función de censura. Además, Lonergan, basado en su interpretación de Freud y de Jung, sostiene que las

demandas neurales pertenecen a una instancia inconsciente de la vida psíquica y a su relación con la energía biológica. Segundo, que en la vida anímica, en un nivel psíquico, las demandas de representación consciente por imágenes y afectos, entran como uno de los principios en tensión con respecto al nivel biológico de las demandas neurales (Tekippe, 2003, p. 98, 111). En esa medida, podemos considerar que ambos elementos se encuentran opuestos pero estrechamente vinculados en la dinámica de la psique humana y que, a partir de ellos, podemos dar razón de los eventos que tienen lugar en la vida dramática de los sujetos. En ese sentido, de acuerdo con la noción de dialéctica, podemos anticiparlos como principios vinculados pero opuestos de cambio del despliegue dramático del sujeto en el campo del sentido común.

Ahora bien, para Lonergan, el pre-consciente opera como un censor de la psique, es decir, tiene una función de censura en la relación dinámica entre ambos principios. Por su parte, esta función es “primordialmente constructiva” (Lonergan 2004, p. 245), porque selecciona y ordena los elementos conscientes e inconscientes con el fin positivo de satisfacer la vida anímica del sujeto. El pre-consciente selecciona qué elementos pueden ser representados y con qué imágenes pueden representarse, teniendo como criterio el contexto dramático del sujeto y la imagen del *Yo*, que el sujeto está desempeñando en su dramatización; “pues ciertos contenidos pueden o ser dolorosos o atacar estética y moralmente su dramatización (Lonergan, 2004, p.250)³⁶.

No obstante, la función de censura también puede ser represiva. Ante una pulsión inconveniente en un contexto dramático para el sujeto, si la configuración pre-consciente no encuentra un modo representación o una satisfacción en los sueños, termina por inhibir las demandas neurales de imágenes y afectos de toda representación consciente. Al dejar

³⁶ Sobre este punto, Lonergan señala que si una demanda neural no puede ser representada en una imagen u objeto de deseo directamente relacionado con la situación dramática concreta, el pre-consciente selecciona otras imágenes u objetos incongruentes, para satisfacer la pulsión inconsciente, para que se pueda satisfacer de otro modo en ese contexto cultural y social determinado al cual se enfrenta el sujeto. Y añade que los sueños son otro mecanismo de la vida psíquica donde la censura se relaja y el sujeto logra satisfacer aquellos deseos que conscientemente o inconsciente no pudo cumplir. “El velo de los sueños es esencial a su función de garantizar un equilibrio entre las demandas neurales y los eventos psíquicos, y de preservar a la vez la integridad de la corriente consciente de la experiencia” (Lonergan, 2004, p. 249).

aislado un contenido pulsional o un deseo en el inconsciente, sin posibilidad de representación, el dinamismo psíquico se ve impedido para producir una actuación consciente en un drama específico. Esto quiere decir que, el sujeto se estanca y se bloquea en su vida anímica; es incapaz de entender cómo actuar y desempeñar un papel dentro de sus propios círculos sociales. Así, se puede establecer una enfermedad neurótica de la psique. En este punto, la vida dramática es controlada por las demandas inconscientes y el sujeto no es capaz de entender sus comportamientos, hábitos y sentimientos. El sujeto es controlado por ellos de forma inconsciente.

En tal caso, las demandas neurales irrumpen de por sí en la conciencia en estado de vigilia mediante los desajustes, compulsiones, angustias y ansiedades de la psiconeurosis. La vida dramática acaba por sacrificar su autonomía, y solo mediante engaños puede fingir que goza de su antiguo señorío. (Lonergan, 2004, p. 251)

Por lo tanto, la función de censura pre-consciente debe permitir un funcionamiento armónico entre los dos principios dinámicos de la psique para que el sujeto pueda tener una comprensión del contexto dramático en el que se encuentra. En ello, el Psicoanálisis se revela como una disciplina humana muy valiosa para la consecución de una tensión creativa y productiva de una personalidad autónoma.

2.5.1 La aberración dramática

Cuando la censura se distorsiona, desvía la atención consciente a imágenes que nos llevan a comprender algo distinto y nos alejan de algo que no queremos comprender. Esto es, para Lonergan, una escotosis³⁷. Una conducta inconsciente que lleva al surgimiento de intelecciones contrarias a un contenido psíquico que no se quiere entender. El escotoma es un punto ciego que oculta una pulsión dolorosa; inconscientemente, nos disponemos para no representar de forma consciente una demanda nerviosa, de manera que el dinamismo psíquico se dispone a comprender algo distinto mediante representaciones diferentes que

³⁷ Este término es adaptado de la palabra griega *skotos*, que significa oscuridad (*darkness*), (Tekippe, 2003, p. 97). Lonergan lo emplea para indicar un sesgo o un punto ciego en la comprensión anímica.

nos alejan de eso indeseado. A partir de intelecciones contrarias tomamos otro curso de entendimiento y evitamos preguntas pertinentes que nos lleven a comprender nuestra pulsión original, impidiendo que se desvanezca la función de ocultamiento o censura sobre los contenidos psíquicos indeseados. Sin embargo, cuando la censura se relaja un poco y logran emerger intelecciones sobre nuestros deseos oscuros, algunas veces las rechazamos al tomarlas como incorrectas, haciéndolas pasar por ideas sin fundamento, logrando así racionalizar la escotosis. Pero, cuando una intelección contraria quiere alcanzar un nivel de conciencia crítico o reflexivo, es decir, cuando quiere ir más allá de lo que la censura le permite, “es rechazado por una reacción emotiva de disgusto, orgullo, temor, horror, repulsión” (Lonergan, 2004, p. 244). Se crea una aprehensión afectiva de forma negativa sobre los objetos que puedan remitir al contenido psíquico indeseado, para causar repulsión e imposibilitar la comprensión del contenido psíquico o dramático indeseado. La aberración del sujeto dramático emerge entonces como una consecuencia de la distorsión de la censura en el dinamismo psíquico, cuando este impide a toda costa un acto de comprensión indeseado, bien sea por inhibición de imágenes o represión de contenidos conscientes³⁸. En otras palabras, el sesgo dramático del sujeto “es más o menos una interferencia inconsciente con la producción de imágenes que podrían ocasionar el acto de intelección indeseado” (Tekippe, 2003, p. 104).

No hay que olvidar que en la medida en que el drama es vivido en comunidad por la regulación del comportamiento a partir de normas, leyes y castigos, esto condiciona también el modo como deben o pueden ser satisfechos subjetiva o públicamente las demandas neurales. Las prohibiciones y roles en los escenarios sociales también logran establecer especies de tótems, creencias y estatutos que se deben respetar, para formar una cultura en la cual el sujeto tiene que desarrollar su acción dramática³⁹. En ese sentido,

³⁸ El sesgo de la intelección quiere conectarse como un factor inicial en la psiconeurosis, pues, cuando el estudio analítico de la psique logra descartar un desorden somático o la presencia de una psicosis en un paciente, la opción restante es suponer el padecimiento de un escotoma, hay algo que el paciente no quiere comprender.

³⁹ Por su parte, las obligaciones morales también influyen. La sociedad se regula a sí misma por la elección razonable del bien y los sentimientos morales se adaptan a un juicio razonable capaz de imponer una obligación moral. El problema es que muchas veces, es el juicio el que se adapta al sentimiento. Y sobre los sentimientos que son influidos socialmente se logra establecer un tabú, que impone la obligación de actuar de acuerdo al sentimiento, lo que ocasiona una especie de ampliación arbitraria del código moral, pasando por

también se puede generar una neurosis colectiva que hace a los individuos incapaces de comprender y afrontar conscientemente su censura, además de impedir que aparezcan imágenes que puedan determinar la comprensión de su papel con respecto a ciertas circunstancias concretas.

No obstante, la incompreensión del escotoma también tiene un límite, porque los actos de intelección que expanden la escotosis, los actos de intelección contrarios, pueden ser reconocidos como no válidos y se pueden someter a un examen por parte de una conciencia reflexiva que siga el dinamismo del entendimiento. Un sujeto que esté abierto al esquema de la inteligencia y a preguntas posteriores, puede llegar a entender sus incompreensiones psíquicas sobrepasando su propia censura y revirtiendo el proceso de escotosis. Sin embargo, si hay una represión, una representación anímica, afectiva o psicológica que lo impide, la resistencia a entender va a ser más fuerte; entonces, ¿cómo podemos llegar a comprender nuestra aberración psíquica que ha surgido por la escotosis, represiones e inhibiciones imaginativas y hasta enfermedades psiconeuróticas?

2.5.2 El psicoanálisis como método de comprensión dialéctica

En el estudio de los casos clínicos y en el estudio sobre los sueños, el psicoanálisis, como teoría, nos permite entender el funcionamiento psíquico de los sujetos, así como la relación del psiquismo con la comprensión humana en situaciones dramáticas concretas, tal como lo enfatiza Lonergan. Pero, además, el psicoanálisis cumple una función terapéutica; es una práctica que ayuda al sujeto a llegar a una vida anímica saludable, cuando se ve interrumpida por comportamientos incomprensidos, lo que para Lonergan implicaría una ayuda al sujeto a comprender algo de sí y de la situación concreta a la que se enfrenta.

Para Lonergan, ante una escotosis que genera un bloqueo del sentido común que además impide una actuación psíquica sana, es de gran importancia entablar una relación analista-

alto las coerciones morales internas impuestas por un juicio razonable. En esa medida, los sentimientos pueden ser distorsionados inconscientemente por los individuos, es decir, puede existir una escotosis social que nos lleve a rechazar la comprensión de ciertas emociones y representaciones psíquicas.

paciente en la que el analista, que es el guía, debe liberarse de su propia aberración de la censura psíquica, así como ser muy asertivo en conectar aquellos datos arrojados por el paciente, para poder burlar su resistencia⁴⁰. Además, para ello, debe tener un bagaje teórico y de experiencias personales, como una acumulación de actos de intelección sobre la vida anímica que le van a permitir ayudar a sus pacientes a dar con sus propias soluciones a los problemas concretos de su existencia. Una vez se avanza en la terapia y el paciente admite ciertos elementos burlando su resistencia, el analista debe llegar a un acuerdo o a una conclusión del tratamiento con el paciente pues, en cierto modo, este último ha logrado una comprensión de sí y una confianza en sí mismo para admitir la perturbación inicial que generó la escotosis. Así, Lonergan también pone de presente la dimensión social del psicoanálisis que sus fundadores también le concedieron.

Entonces, los desvíos de la comprensión nos muestran que el despliegue dialéctico del sujeto es un proceso que está lleno de contradicciones: entre deseos y representaciones, contradicción entre las demandadas biológicas y el contexto social. Lo que genera una resistencia e interrupciones en el proceso. Pero, en el psicoanálisis encontramos una posibilidad de estudio, comprensión y tratamiento de este procedimiento dialéctico. Lo cual implica que sujeto no está condenado a un determinismo psicológico, sino que puede guiarse a sí mismo con base en su auto-comprensión dramática o, en un caso complicado, con la ayuda de un analista. Las aberraciones sociales inciden en las del individuo y estas también repercuten en lo social.

2.6 Dialéctica de la sociedad

La vida dramática del sujeto individual hace parte de un entramado social cuyas estructuras buscan garantizar de alguna manera la recurrencia de las condiciones que hacen posible la realización de los proyectos del drama. Sin embargo, en la organización práctica de la sociedad también se generan conflictos. Las tecnologías, los sistemas económicos y las

⁴⁰ El analista es solo un guía y un intérprete. Por la resistencia evidenciada en la terapia no podemos suponer que el sujeto está en capacidad de auto-curación, pues el simple hecho de la censura y la represión imposibilitarían la cura: requiere de una ayuda, requiere de los conocimientos del analista.

organizaciones políticas muchas veces no logran integrarse operativamente o no alcanzan a configurar un desarrollo entendido en los términos ya expuestos de una estructura heurística genética. En cambio, generan un entorno social incoherente y aparentemente ininteligible o, constatan la desintegración de los resultados alcanzados. Así, el sentido común no solo exige una comprensión dialéctica de los eventos psíquicos sino, también, de los distintos sistemas y organizaciones de la sociedad.

2.6.1 Dos principios opuestos del despliegue concreto de los eventos sociales: La espontaneidad intersubjetiva y la inteligencia práctica

Es posible concebir distintos principios vinculados y articulados de cambio de los eventos sociales. Por ejemplo, M.R. Doran sostiene que a partir de Marx, podríamos concebir que los medios de producción (tecnología), las fuerzas, los modos de producción y las relaciones sociales de producción (sistema económico), configuran la base dinámica de una sociedad, en la que se presentan los conflictos en la producción de la vida material de los seres humanos a través de su historia; conflictos determinantes de todo el edificio social y que, por ello, inciden en su supraestructura institucional y cultural.

Pero, Lonergan está pensando en una dialéctica en la que, por decirlo así, la base sobre la que descansa la vida social, es mucho más amplia y compleja. Ella involucra una instancia más espontánea y primordial que constituye la comunidad misma, a saber, la intersubjetividad espontánea: la tendencia humana a estar asociados en acciones conscientes e inteligentes a través de los afectos y de los logros de nuestra comprensión común y nuestras prácticas de comunicación y cooperación. Para Lonergan, los lazos inmediatos, cotidianos, comunes, espontáneos y familiares, son la base de la cooperación; los sentimientos de pertenencia, la asociación, la comunicación y la simpatía, son la premisa dinámica que permite una empresa común. A ello se suman logros humanos que son aceptados por su evidencia efectiva en la vida concreta, los cuales facilitan las relaciones entre individuos para adelantar tareas en grupo⁴¹. En pocas palabras, los lazos

⁴¹ Lonergan, en la configuración de la intersubjetividad espontánea, le concede un mayor peso a los afectos que a los logros prácticos, porque estos últimos se pueden derrumbar y olvidar cuando un pueblo desaparece;

intersubjetivos creados espontáneamente, permiten realizar efectivamente las tareas sin descuidar otras y crean un funcionamiento humano efectivo sobre lo concreto y particular. “La intersubjetividad espontánea, pues, debe reconocerse como poseedora de un papel constitutivo autónomo en el conjunto de procesos fundamentales de los que se originan los eventos sociales” (Doran, 1993, p. 305).

Ahora bien, en el interior de esa misma base del edificio social –para continuar con la metáfora arquitectónica propia del marxismo– el sentido común no solo establece convenciones que regulan el comportamiento y la acción dramática de los sujetos, sino que también establece estructuras, instituciones, normas, leyes, códigos, etc., que determinan las relaciones dadas en la intersubjetividad espontánea y, de la misma manera, configuran otras formas de cooperación e interacción social entre los individuos y los grupos de una sociedad. De hecho, en el desarrollo de una civilización, podemos notar que poco a poco el ser humano matiza las relaciones que espontáneamente establece en la intersubjetividad, en la medida en que primero, los simples afectos dejan de ser suficientes para motivar y realizar la acción común y, segundo, los logros básicos del sentido común a nivel de la intersubjetividad espontánea, no bastan ya para el ordenamiento social y práctico de la sociedad. En consecuencia, junto con las relaciones espontáneas de una comunidad, el sentido común también pretende alcanzar cierto bien de orden, el cual:

Consiste en un patrón inteligible de relaciones, las cuales hacen que la satisfacción de los deseos de cada individuo dependa de sus contribuciones a la satisfacción de los deseos de los demás, e igualmente protegen a cada uno del objeto de sus temores en la medida en que contribuye a ahuyentar los objetos temidos por los demás. (Lonergan, 2004, p. 270)

Sin embargo, con respecto al bien del orden existe, por un lado, una demanda de asociación con otros (intersubjetividad espontánea = nosotros vital); y, por otro, existe una exigencia de la inteligencia práctica que se expresa mediante reglas generales para toda la comunidad (Comunidad civil = nosotros funcional), con el fin de que los individuos y los grupos puedan dar libre curso a su realización dramática subjetiva e intersubjetiva y, además,

mientras que los afectos y sentimientos intersubjetivos son previos a toda civilización y, por lo general, se mantienen una vez la civilización ha caído (Lonergan, 2004, p. 269).

puedan cooperar de distinta manera con la división social del trabajo, con el funcionamiento de la tecnología y el sistema económico, así como con organización política que la sociedad se haya dado o se quiera dar. Por lo tanto, Lonergan amplía la base de la totalidad social con los elementos mencionados y no la restringe a las relaciones sociales de producción de la vida material, en el esquema de Marx.

El canadiense sostiene, además, que es en esta base ampliada que se presenta un conflicto de orden social, toda vez que la intersubjetividad espontánea muestra su incompatibilidad con los desarrollos sistemáticos y organizativos de una inteligencia práctica. “La inteligencia práctica del ser humano concibe ordenamientos para la vida humana; y, en la medida en que tales ordenamientos son comprendidos y aceptados, resulta necesariamente el patrón inteligible de relaciones, que hemos llamado el bien del orden” (Lonergan, 2004, p. 271)⁴². La intersubjetividad espontánea y la inteligencia práctica, en relación con el bien de orden, son aprehendidos como los principios articulados, opuestos pero, vinculados, de cambio de la realidad social. Por lo tanto, Lonergan no desconoce los conflictos en el orden de la producción de la vida material de los seres humanos; ellos hacen parte de una dialéctica más amplia a nivel social e infra-estructural entre los dos principios opuestos mencionados⁴³. Es más, Lonergan ubica en la supra-estructura de la totalidad social a la cultura, la cual, a diferencia de Marx, no es un epifenómeno que oculta ideológicamente el conflicto económico-social, sino que incide –como veremos más adelante– de manera activa en el cambio de la sociedad.

Por último, vale la pena aclarar que las relaciones espontáneas y los esquemas de recurrencia prácticos que hacen inteligible el orden de la sociedad no se quedan replegados geográficamente en un lugar o en un país. Los afectos pueden sobrepasar barreras y lazos particulares y, el ordenamiento social, puede ampliarse más allá de sus fronteras iniciales.

⁴² El bien de orden amplía la noción de bienestar de la intersubjetividad social, porque el bien ya no consiste en la realización inmediata de un deseo gracias a un logro de la inteligencia práctica, sino que debe contribuir al deseo de los demás y los deseos colectivos. Sin un buen funcionamiento de los esquemas de recurrencia de la vida social, hay una ausencia de cierto bien de orden y la civilización decae. No progresa.

⁴³ De hecho, Lonergan produjo dos ensayos (inéditos hasta ahora) sobre la crisis económica de los años 30 del siglo pasado en Norte América, los cuales fueron recientemente publicados: Lonergan (1998) y Lonergan (1999). Sus reflexiones económicas son nuevamente significativas ante la nueva crisis financiera europea y norteamericana a partir de 2007.

Así como se asocian espontáneamente los individuos, las civilizaciones, grupos y países también lo hacen. Las condiciones de cada sociedad crean necesidades que vinculan, en una interdependencia, las vidas en distintos territorios; se crean relaciones entre distintas sociedades y países, formando unos esquemas de funcionamiento más complejos. De hecho, hoy día el mecanismo de funcionamiento global ha determinado relaciones de interdependencia y, con ellas, estructuras y esquemas prácticos recurrentes que pretenden alcanzar un bien de orden mundial.

2.6.2 La tensión de la comunidad

El individuo no es responsable individualmente del orden social en el cual trabaja, vive y sufre. Nace en un mundo ya estructurado. Su inteligencia no solo aprende a resolver problemas recurrentes, sino que se adapta al orden establecido y al modo de hacer las cosas en su círculo social y civil. Además, se ve obligado a darse nuevas leyes únicamente con aprobación de los otros, es decir, si pueden ser aceptadas dentro del orden social. Asimismo, las relaciones de la intersubjetividad espontánea solo logran adaptarse al orden social bajo ciertas circunstancias concretas y por medio de una serie de esfuerzos tales como la aprehensión y la aplicación recurrente de actos de intelección prácticos. Cuando se logra la cooperación creativa y adaptación entre ambos principios articulados de cambio, cuando los intereses intersubjetivos coinciden y promueven el funcionamiento práctico de la sociedad, esta se desarrolla, crece o progresa. Mientras que si no logran adaptarse ni cooperar creativamente entre sí, vienen las crisis, las divisiones, las guerras y otras perturbaciones; se interrumpe el espacio de paz. Se genera un conflicto entre lo establecido y las nuevas expectativas del bien de orden alcanzadas por la comprensión práctica del sentido común. La realidad en tensión se hace violenta. Por lo tanto, las crisis exigen una comprensión de la dialéctica de la comunidad:

Así como la serenidad de las buenas épocas pasadas se apoya en una integración del sentido común y del sentimiento humano, así también los tiempos tormentosos de crisis exigen el descubrimiento y la comunicación de nuevos actos de intelección y una adaptación consiguiente de las actitudes espontáneas. (Lonergan, 2004, p. 273)

Con todo, la dialéctica de la comunidad no se encuentra aislada del despliegue dialéctico individual. Por ejemplo, las demandas inconscientes inciden en la determinación de las relaciones intersubjetivas, los deseos, temores y necesidades que como aspiraciones sociales que esperan cumplirse luego van a expresarse como un bien de orden; al mismo tiempo que la normatividad social y las costumbres sociales van a incidir de algún modo en la configuración de la censura en la acción dramática de los sujetos⁴⁴. En ese orden de ideas, podemos considerar que las dialécticas mencionadas que dan razón del despliegue histórico y concreto del ser humano, constan de dos elementos: primero, una multiplicidad de dialécticas individuales, que debe desenvolverse en una dialéctica social. Segundo, una dialéctica social ya instaurada por todo el despliegue histórico del ser humano que condiciona las dialécticas individuales (Lonergan, 2004, p. 276). En síntesis, las dialécticas se retroalimentan.

2.6.3 Aberración social del sentido común

La constitución del bien de orden de una sociedad no está exenta de desviaciones, sesgos, contradicciones. Las intelecciones o los sentimientos que se requieren para la cooperación y la constitución del bien de orden se enfrentan a resistencias dentro de la comunidad. En otras palabras, puede que tales ideas o sentimientos no emerjan; puede que resulten bloqueadas o interrumpidas; pueden que pasen inadvertidas; todo por un sesgo en la comprensión de la comunidad⁴⁵, lo cual impide que se establezca un orden social coherente y emerjan contradicciones en el entorno social. Lonergan distingue tres tipos de sesgos de la inteligencia que entorpecen la dialéctica de la comunidad, a saber, el sesgo individual, el social y el general del sentido común.

⁴⁴ Para Lonergan, existe un predominio de la dialéctica de la comunidad, pues es al interior de esta que se generan situaciones que van a despertar o estimular ciertas demandas neurales. Sin embargo, el predominio no es absoluto, pues las demandas neurales de los individuos también inciden en el comportamiento social.

⁴⁵ Recordemos que al hablar de las aberraciones del sentido común, Lonergan está mostrando cuál es la fuente de nuestras inadvertencias, de nuestras resistencias a comprender o de nuestra negación a la exigencia de comprensión inteligible de la realidad, en general.

A nivel individual, podemos identificar el egoísmo como un sesgo de la inteligencia⁴⁶. No hablamos del egoísmo como un principio dado en la subjetividad humana. No nos referimos a un sujeto emplazado en un yo irreductible a partir del cual el individuo se desenvuelve. Sino que el egoísmo surge como una interferencia en el desarrollo dialéctico de la inteligencia práctica y la inteligencia desinteresada de un individuo. En este orden de ideas, el egoísta es aquel que desarrolla espontáneamente su inteligencia bajo los intereses inmediatos de sí mismo; así que restringe los alcances de la comprensión de la inteligencia cuando sobrepasan o vulneran sus intereses particulares⁴⁷. Es un individuo que no se deja persuadir por otros argumentos, crea estrategias para eludir las nuevas preguntas que otros le plantean, y reflexiona únicamente sobre sus marcos de referencia familiares, con el fin de poner la comprensión de la inteligencia a su favor (Tekippe, 2003, p.105). El egoísta piensa que los demás habitan en el mito o en grados inferiores a su propio grado de desarrollo intelectual o, finalmente, no tienen la razón. Cuando una pregunta posterior amenaza los presupuestos del egoísta, este rechaza el señorío de la inteligencia excluyendo su indagación libre. No obstante, si en la inteligencia habita el deseo puro de comprender, el egoísta tendrá su conciencia perturbada al percatarse de que sus soluciones prácticas no resultan efectivas. No es totalmente inconsciente de su autoengaño.

No obstante, el individuo no es el único que se resiste a comprender; los grupos, los clanes, los partidos, las clases, las familias, las sectas, también⁴⁸. Recordemos que la adaptación de los individuos a un orden social no solo se da por el ejercicio de la inteligencia práctica del

⁴⁶ El uso que Lonergan hace del término egoísmo no hace referencia a las actitudes espontáneas e instintivas orientadas al propio bienestar tales como la sobrevivencia o la búsqueda de alimento, porque son comportamientos guiados con fines e intereses biológicos. Tampoco entiende el egoísmo como la base de las relaciones sociales. Pues la intersubjetividad no se reduce a la noción de egoísmo, como una especie de contrato social donde pacto con el otro solo por mi interés. Pues, para Lonergan, en las relaciones espontáneas de la intersubjetividad se deja a un lado el amor propio. E, igualmente, donde la inteligencia logra establecer órdenes sociales, como se ha dicho anteriormente, también se descarta el egoísmo y el altruismo como categorías últimas pues, en todo orden social, se asume que “cuidar de sí mismo y contribuir a la vez al bienestar de los demás tienen su lugar legítimo y su función necesaria” (Lonergan, 2004, p. 277).

⁴⁷ El hecho de que el egoísta de alguna manera excluya la inteligencia, no significa que no la posea. Sí realiza actos de intelección o razonamientos inteligentes. El sesgo del egoísta radica en que reduce la inteligencia a su propia inteligencia. La inteligencia para él no puede sino abarcar hasta donde llega su conjunto de actos de intelección.

⁴⁸ “Básicamente, los grupos sociales se definen implícitamente por el patrón de relaciones de un orden social, y son constituidos por la realización de esas relaciones dinámicas” (Lonergan, 2004, p. 280).

sentido común, sino que también se realiza gracias a los sentimientos intersubjetivos. Al interior los grupos y las comunidades no solo existe un orden social, sino un *ethos*; hay unos comportamientos aceptados de acuerdo con las dramatizaciones adquiridas, elementos afectivos en las comunidades que de alguna manera se resisten a las imposiciones de nuevos órdenes sociales. En esa medida, puede que los grupos se opongan a nuevas ideas porque van en contra de sus intereses, tradiciones y afectos o, porque tales ideas no entran en la lógica práctica del grupo. Así, “el grupo es proclive a tener un punto ciego con respecto a los actos de intelección que revelan que su bienestar es excesivo o que su utilidad se acabó” (Lonergan, 2004, p. 281). Cuando esto ocurre, cada grupo empieza a adoptar mecanismos defensivos y ofensivos en pro de sus intereses y de un determinado orden social. Cada grupo excluye las ideas prácticas que no son eficaces para los intereses del grupo. El desarrollo social se distorsiona en la medida en que las ideas prácticas resultan eficaces si procuran el éxito y el triunfo del grupo, dejando atrás a quienes no pueden hacer operativas dichas ideas. Así, la sociedad termina por estratificarse (Lonergan, 2004, p. 282).

Es más, el curso del desarrollo queda distorsionado. El orden social que ha sido plasmado no corresponde a ningún conjunto de ideas prácticas desarrollado coherentemente. Representa la fracción de ideas prácticas que acabaron por ser eficaces en virtud de su contubernio con el poder. (Lonergan, 2004, p. 282)

Sin embargo, Lonergan analiza una aberración más problemática y amplia. Una aberración general del sentido común. Ya no es el individuo o el grupo el que se niega a seguir las exigencias de la inteligencia y el deseo de comprender, sino que ahora es el sentido común mismo que se niega a entender fuera de su funcionalidad práctica y se impone como el único modo de comprensión. El sentido común “[e]s fácilmente dado a racionalizar sus limitaciones, al engendrar una convicción de que otras formas de conocimiento humano son inútiles o de validez dudosa” (Lonergan, 2004, p. 284). Es un sesgo que no puede revertirse con facilidad porque el sentido común, en tanto desarrollo especializado de la inteligencia, no se examina a sí mismo; “no es capaz de llegar a aprehender que su peligro peculiar es extender su interés legítimo por lo concreto y lo inmediatamente práctico hasta un

desprecio de los problemas más amplios y una indiferencia ante los resultados a largo plazo” (Lonergan, 2004, p. 284).

Con todo, la aberración general del sentido común permite hacer una distinción entre dos ciclos de decadencia humana que se generan: uno corto y uno largo. Las aberraciones, individuales y grupales crean realidades sociales incoherentes y conflictivas. Pero estas pueden ser corregidas rápidamente en el enfrentamiento de distintos individuos y grupos; alguno de los polos opuestos cede. Por ejemplo, un egoísta cede ante otro más terco, o un grupo con más poder termina suprimiendo o subyugando a otro grupo. En este tipo de aberraciones, cíclicamente se producen lógicas incomprensivas, pero estas se interrumpen rápidamente; es un ciclo corto del declive de la comunidad el cual “gira en torno a ideas que son desdeñadas por los grupos dominantes solo para ser esgrimidas por los grupos oprimidos” (Lonergan, 2004, p. 285). Se trata de un ciclo relativamente breve: se cierra rápido y se abre un nuevo ciclo de aberraciones que constantemente distorsiona la comprensión dialéctica de los grupos, puesto que ellos mismos crean los principios de su propia reversión: la guerra, la violencia, el poder, la lucha de clases, etc. (Lonergan, 2004, p. 282). Pero, la aberración general del sentido común inaugura un ciclo amplio de decadencia en la realidad social.

El ciclo amplio se caracteriza por el menosprecio de ciertas ideas frente a las cuales todos los grupos acaban por ser indiferentes en virtud de la aberración general del sentido común. Con todo, esta explicación del ciclo amplio es principalmente negativa; para aprehender su naturaleza y sus implicaciones, debemos volver a ciertas nociones fundamentales. (Lonergan 2004, p. 285)

Entonces, la aberración de grupo y la aberración general del sentido común nos permiten enmarcar la dialéctica distorsionada de la comunidad⁴⁹. Al privilegiar uno de los principios que generan los eventos sociales, los sesgos del sentido común terminan por establecer

⁴⁹ Los tres tipos de sesgo (individual, grupal y general) de la inteligencia, se retroalimentan; pero, es la aberración general del sentido común el factor que inaugura una decadencia en la historia humana, en la medida en que tiende a dogmatizar el modo de ser inteligente y reduce la inteligencia a la practicidad; es decir, propone una modalidad de conocimiento exclusivo y excluyente, mutilando así la capacidad de comprensión y de creatividad de la conciencia humana en otros dominios.

como un único foco de atención el desarrollo de la inteligencia práctica, olvidando el despliegue espontáneo de la intersubjetividad y su papel autónomo en la dialéctica de la comunidad.

2.7 Decadencia social en la historia

Los agregados de eventos humanos obedecen a la probabilidad emergente: “la realización acumulativa de los esquemas de recurrencia concretamente posibles según ciertas tablas sucesivas de probabilidades” (Lonergan, 2004, p. 285). Pero, si integramos ahora en ella los esquemas con los que el ser humano constituye su despliegue concreto y los ordenamientos sociales (mediante la discusión, la deliberación y la participación), la probabilidad emergente la podemos denominar con Lonergan “probabilidad emergente generalizada” o Historia. En ella, el ser humano no solo se percata de cómo se desarrollan los esquemas probables de recurrencia en la naturaleza sino que determina para sí nuevas probabilidades emergentes en el funcionamiento del sentido común, ejerciendo un control sobre condiciones materiales necesarias para que se cumplan los esquemas previos y los nuevos. Sus decisiones actuales pueden estar orientadas a decisiones futuras. De ese modo, “el ser humano acaba por ser para sí mismo el ejecutor de la probabilidad emergente en los asuntos humanos. En vez de que su medio ambiente haga que se desarrolle, el ser humano hace que su ambiente se transforme en su propio autodesarrollo” (Lonergan, 2004, p. 285).

Con todo, podemos señalar dos cosas: primero, que la libertad humana opera como el principio del progreso en la historia y, segundo, que el sentido común tiene un papel fundamental en su determinación. Sin embargo, las aberraciones del sentido común nos han mostrado que dicho progreso no es automático y no se da en una línea ascendente de progreso necesario. La historia enfrenta resistencias, bloqueos, callejones sin salida, conflictos, violencia, desintegración, decadencia, etc. Entonces:

El reto que la historia plantea al ser humano es que restrinja progresivamente el ámbito del azar o la casualidad o el destino y que amplíe progresivamente el ámbito de la aprehensión consciente y la elección deliberada. El sentido común acepta el reto, pero

no lo hace sino en parte. Necesita ser guiado, pero es incompetente al escoger su guía.
(Lonergan 2004, p. 286)

El sentido común puede de alguna manera revertir y ser consciente de los sesgos de la inteligencia que surgen en su despliegue: escotosis, aberración individual y aberración grupal. Puede revertir el ciclo corto de la decadencia. No admite cambios radicales en la comprensión sino al llegar a una revolución o a una crisis social. Pero, el sesgo general del sentido común supone una visión a largo plazo, integraciones superiores y solución de problemas que el sentido común no posee. Es más, su tendencia a sesgar las posibilidades de comprensión sobre situaciones inteligibles fuera del ámbito práctico, ha impedido que los presupuestos sobre los cuales se han construido comunidades y civilizaciones enteras sean revisados.

Cuando el sesgo general del sentido común sacrifica el desarrollo desinteresado de la inteligencia, para reducir la comprensión a lo meramente práctico, rentable, funcional y efectivo, lo que queda como residuo empírico es la realidad social. El dominio de la comprensión práctica deja relegada a la sociedad y sus conflictos como un cúmulo de cosas ininteligible y la realidad social se asume como un absurdo. “La inteligibilidad fragmentaria e incoherente de la situación objetiva establece la medida a la cual la inteligencia de sentido común debe conformarse” (Lonergan, 2004, p. 289).

Ahora bien, del mismo modo como la aberración de grupo excluye las ideas fructíferas para el funcionamiento de la comunidad, el sesgo general del sentido común también rechaza las preguntas reflexivas capaces de permear sus presupuestos practicalistas; no da cabida a críticas teóricas que vulneren y transformen esa realidad que se ha hecho ininteligible. Rechaza la normatividad de la inteligencia volviéndola acrítica. Por lo tanto, “[c]arece de un punto de partida desde el cual pueda distinguir entre el avance social y el absurdo social” (Lonergan, 2004, p. 289).

La carencia de preguntas teóricas y críticas genera una comprensión estrecha de reformas y soluciones únicamente prácticas, creando lógicas operantes hacia una decadencia social, en la medida en que las aberraciones excluyen tales ideas fructíferas para el desarrollo. Hay

privación de nuevas etapas en el desarrollo social, es decir, privación de puntos de vista superiores coherentes y comprensivos en nuevas situaciones problemáticas. “El cuerpo social es desgarrado de muchas maneras, y su alma cultural llega a hacerse incapaz de convicciones razonables y de compromisos razonables” (Lonergan, 2006, p. 238). Al sentido común se le escapa la inteligibilidad de sus esquemas y la causa de los problemas que de él surgen. No puede captar la falta de coherencia de las ideas del esquema probable emergente, porque al hacerse cargo solo de lo concreto, las abstrae para hacerlas inteligibles dejando como residuo empírico la incoherencia del esquema; ocultándose el absurdo social en el cual vive y justifica en sus esquemas recurrentes y acciones.

Inaugurar un ciclo amplio de decadencia emergente por el sesgo general del sentido común tiene tres consecuencias que enmarcan de manera muy general la decadencia histórica: La primera es que la situación social se deteriora de forma acumulativa, porque no se admiten ideas y preguntas sociales críticas. El esquema establecido deja de ser un conjunto coherente que espera ser completado cada vez más, haciéndose cada vez más incoherente y, por otro lado, el conjunto de la objetividad social se vuelve cada vez más incomprensible. Las situaciones objetivas acaban por quedar compenetradas de anomalías, pierden su poder de sugerir nuevas ideas y, cuando estas son implementadas, de responder con más y mejores sugerencias (Lonergan, 2004, p. 287). Por esa misma línea llegamos a una segunda consecuencia: La irrelevancia del pensamiento, se asume como irrelevante la inteligencia desasida en la comprensión social. Pues la aberración del sentido común termina separando los asuntos de la inteligencia y los asuntos prácticos, con el fin de dejar a la inteligencia en otro terreno que no sea la objetividad social, y este terreno lo restringe como terreno exclusivo suyo. Así, la aberración le quita importancia y alcance a la inteligencia dentro del mundo práctico, la relega a cosas idealistas y considera ilusoria la distancia de la vida concreta y cotidiana.

Debido a esto, la tercera consecuencia es la búsqueda de consuelos y justificaciones por parte de la inteligencia desasida. Pues como la coherencia de los esquemas es cada vez menor y la inteligibilidad se fragmenta, dejando la realidad social ininteligible, la inteligencia no encuentra espacio para su indagación, no puede innovar, no puede dar

nuevas ideas o puntos de vista superiores que establezcan otros esquemas probables. “[L]a situación objetiva establece una medida a la cual la inteligencia del sentido común debe conformarse” (Lonergan, 2004, p. 289). Pero, para no dar la cara a su aberración, la inteligencia del sentido común se adapta a la vida diaria y la indagación inteligente busca alivio en la filosofía o en la religión. Estos espacios se convierten en calmantes para no pensar la realidad social y satisfacer los requerimientos de la inteligencia sin afectar el absurdo que se está viviendo. No obstante, hay una capitulación mayor a nivel especulativo. Pues, cuando la inteligencia se rechaza como la fundadora de normas independientes del pensamiento, se le asigna pensar los hechos en tanto datos, la inteligencia se vuelve acrítica, “carece de un punto de partida desde el cual pueda distinguir el avance social y el absurdo social” (Lonergan, 2004, p.289). Pues, una vez la ciencia humana se subyuga a lo que la inteligencia humana misma produjo, se subordina a la inteligencia sesgada y aberrante de los que produjeron tal realidad. Cuando la inteligencia admite pensar los asuntos humanos únicamente como hechos, como datos, ella misma se impide pasar más allá de la aberración, por lo que es incapaz de pensar la historia como una probabilidad de progreso a partir de decisiones humanas conjuntas⁵⁰. Así, la especulación adopta igualmente una lógica práctica, causando que el absurdo siga creciendo y haciendo a la inteligencia más conforme con la incoherencia en la cual está sumergida en el sentido común.

Conclusiones:

De acuerdo con las consideraciones hechas, el sentido común (término que, para muchos, sigue significando el mundo inofensivo de lo obvio y lo incuestionable) tiene, nada más ni nada menos que cargar, en última instancia, con la responsabilidad de la acción histórica humana; y, esto, por cuanto se ocupa de la inteligibilidad práctica y concreta para encauzar probabilidades emergentes de orden social e histórico y, al mismo tiempo, se ocupa de los ricos dinamismos de la intersubjetividad espontánea de los pueblos. Es más, la responsabilidad para con la historia humana reposa, en gran medida, en nuestra vida

⁵⁰ Incluso, se piensa que la historia humana no es susceptible de una conducción libre, razonable, emancipatoria a largo plazo, sino que hay que sujetarse a sus condicionamientos aberrantes presentes.

cotidiana y nuestro sentido común. Y, por eso, es necesario rescatar la importancia innegable del sentido común que la filosofía ha invisibilizado por tanto tiempo. No obstante, hay que admitir que el sentido común, como especialización de la inteligencia práctica y de la intersubjetividad espontánea, necesita de un pensamiento crítico, ya que no puede pensar a un nivel histórico, a largo plazo, sino solo a nivel concreto y muy próximo. Por eso, el sentido común debe ser guiado no solo por una auto-reflexión a la cual debe ser motivado, sino por una especialización superior de la inteligencia capaz de afrontar la exigencia de una inteligibilidad de la historia humana, a saber, un punto de vista superior que integre las ciencias humanas críticas en una articulación creativa y cooperativa de los principios opuestos constitutivos de su dialéctica. Ello nos permitirá abrir nuevos caminos para hacer frente a la dialéctica distorsionada de nuestra historia; se tratará de indagar por la posibilidad de que surja un punto de vista superior que nos brinde mayor comprensión y acción sobre nosotros mismos, como sujetos existenciales, en nuestro despliegue histórico concreto. En palabras de Lonergan:

El ciclo amplio habrá de ser confrontado no por una idea o un conjunto de ideas en el nivel de la tecnología, la economía o la política, sino únicamente por el logro de un punto de vista superior en la comprensión y formación del ser humano por el propio ser humano (Lonergan, 2004, p. 292).

Para terminar, podemos considerar que si nuestros conflictos se presentan dialécticamente y en su noción se nos hacen comprensibles e inteligibles, podemos dejar abierta la siguiente pregunta: ¿qué oportunidades o posibilidades nos ofrece la comprensión dialéctica para revertir los ciclos de decadencia formados por nuestra incompreensión y aberración?

Capítulo Tercero

Cosmópolis: una mentalidad histórica, crítica y operativa

Con base en el análisis realizado sobre la inteligibilidad dialéctica del sentido común y los sesgos de la inteligencia, podemos establecer dos cosas: primero, la autoconstitución histórica de los seres humanos demanda una comprensión integral de las dialécticas propias del universo del sentido común. Segundo, la dialéctica distorsionada de la comunidad, junto con los sesgos grupales y los sesgos generales del sentido común, exigen un punto de vista superior capaz de hacer inteligible la realidad social; capaz de revertir las desviaciones de la comprensión y de articular entre los principios opuestos pero vinculados de cambio, a saber, la intersubjetividad espontánea y la inteligencia práctica, una cooperación creativa y productiva de la tensión existente.

Ahora bien, Lonergan considera que este punto de vista superior debe ser una mentalidad operativa en la cultura, para que así pueda posibilitar la integridad emergente de los principios de la dialéctica de la comunidad y promover la autoconstitución histórica de los seres humanos. A esta mentalidad, Lonergan la denomina 'cosmópolis'. En este capítulo trataremos de delimitar y enmarcar la noción de cosmópolis que emerge del problema histórico suscitado por el ciclo más amplio de la decadencia. Sin embargo, antes de delimitar qué es o qué entiende el canadiense por cosmópolis, es necesario analizar en qué sentido la cultura es un factor influyente en la reversión del ciclo amplio de la decadencia.

3.1 El papel de la cultura

Los sujetos dramáticos, la intersubjetividad espontánea, la inteligencia práctica (sistema técnico, sistema económico y organización política), y los sesgos de la inteligencia se desarrollan al interior de una cultura. “En un primer nivel, cultura es el conjunto de significados, sentidos y valores con los cuales una comunidad conforma su modo de vida concreto y particular” (Sierra, 1995, p. 884). Y, “hay tantas culturas cuantos conjuntos diferentes de significados y valores” (Lonergan, 2006, p. 292). De un modo más amplio, M.R. Doran señala que la cultura opera en dos niveles, uno cotidiano, como una inteligencia común, concreta y comunitaria (infraestructura); y, un nivel reflexivo o crítico que configura sectores especializados del conocimiento humano (superestructura) (Doran, 1993, p. 309). Sin duda, esto hace referencia a la distinción que Lonergan elabora entre una cultura empírica, mencionada antes en la cita de Sierra, y una noción de cultura crítica cuando nos dice en *Insight*, acerca del sujeto dramático, que: “Su cultura es su capacidad de preguntar, de reflexionar, de obtener una respuesta que satisfaga a su inteligencia y a la vez hable a su corazón” (Lonergan, 2004, p. 295). La segunda noción de cultura no nos remite a una cultura distinta de la empírica sino a esta misma, cuando logra hacer una crítica de sí misma; cuando va más allá de configurar sus formas de vida y se interroga por cómo reorientarse en su devenir histórico a partir de estas formas de vida. Se trata de que la cultura empírica alcance un punto de vista superior sobre ella misma en su historia.

Ahora, la distorsión al interior de la dialéctica de la comunidad impide el funcionamiento armónico de la dialéctica al interior de la cultura. El dominio de uno de los principios opuestos pero vinculados de cambio de una comunidad (intersubjetividad espontánea e inteligencia práctica), solo permitiría hacer operativa las ideas en la cultura empírica, o bien, a favor de los lazos espontáneos de un grupo o bien, a los logros prácticos de otro grupo, excluyendo, igualmente, todas las ideas fructíferas que puedan surgir en un nivel crítico de la cultura. Pero, por otra parte, la cultura no solo puede estar influida por los intereses de un grupo, también puede estar mediada por la distorsión de la inteligencia generada por el sesgo general del sentido común. En la medida en que el sesgo general instrumentaliza la inteligencia y la subordina a la practicalidad, logra invadir los sectores especializados del pensamiento (ciencias sociales, humanas, filosofía, arte, etc.), propios de

la cultura, y los somete a cumplir fines prácticos; los obliga a satisfacer exigencias a corto plazo o los relega a ser solo formas de comprensión de asuntos lejanos a la realidad social inmediata. Entonces, Lonergan es consciente de que la cultura empírica y, en cierto modo, la cultura crítica, puede estar atrapada por el practicalismo del sesgo general del sentido común. “La aberración humana convierte en rehén a una cultura acrítica” (Lonergan, 2004, p. 296). De ese modo, podemos pensar que la cultura se convierte en el punto de vista superior que permite una articulación productiva de los principios opuestos, siempre y cuando la cultura empírica se haga crítica. Ello implica que la cultura, dentro de la totalidad social, deje de ser un mero ‘epifenómeno’ que no incide en ella, y se convierta en un agente crítico y productivo del cambio significativo de la totalidad social y logre proponer nuevos rumbos para esta. Esta cultura crítica constituye la parte supra estructural del todo social y, a diferencia de Marx, sí pretende incidir en el cambio histórico de la sociedad. Por lo tanto, el sesgo general del sentido común y el ciclo amplio que este inaugura en la historia, deben ser revertidos también por una cultura crítica.

Entonces, hay que insistir en que la autodeterminación de la historia humana se enfrenta a resistencias, interferencias y desviaciones en la comprensión inteligente. Y los puntos de vistas inferiores que se han establecido como orden y parámetro de la realidad humana, deben ser revertidos por un punto de vista superior de la inteligencia. Pero, la instrumentalización de esta a manos de la practicalidad del sentido común, exige de una u otra manera la restablecimiento o reintegración de una inteligencia desprendida de los sesgos dramáticos, individuales, grupales y generales de la inteligencia; debe resistirse a los intereses y las lógicas incoherentes que operan en la totalidad social (Tekippe, 2003, p. 114). Pero, para revertir el ciclo amplio de la decadencia, este punto de vista superior de la inteligencia no puede quedar recluido en la mente de unos cuantos, debe ser operativa en la cultura porque allí los *insights* pueden comunicarse, corregirse y hacerse efectivos en la cooperación de los sujetos. El punto de vista superior de la inteligencia debe establecerse como mentalidad (*mind-set*) comunitaria y común. Guiada por el desprendimiento de la inteligencia y la lealtad a lo humano. En consecuencia, para revertir el ciclo amplio de la decadencia histórica, Lonergan considera que:

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 está fundada en el desasimiento y desinterés innatos de toda inteligencia, que exige al ser humano la lealtad primera, que se implementa así misma primordialmente por esa lealtad, que es demasiado universal como para ser sobornada, demasiado intangible como para ser sojuzgada, demasiado eficaz como para ser ignorada. (Lonergan, 2004, p. 297)

Entonces, ¿en qué consiste, en propiedad, la noción de cosmópolis? ¿Qué no debe entenderse por esa noción? ¿Cuáles son sus rasgos característicos?

3.2 Cosmópolis

Cosmópolis es una noción que emerge como el punto de vista superior de la inteligencia que enfrenta la decadencia histórica. Pero en tanto noción, Cosmópolis es una 'x' (Lonergan, 2004, p. 297). Es un objeto de nuestro conocimiento, es un contenido aún desconocido; es la anticipación de algo que debemos descubrir. Sin embargo, como todo objeto de conocimiento, es claro que no es algo completamente desconocido para nosotros porque ya anticipamos los aspectos que configuran su significado. Sabemos que 'x' es un punto de vista superior de la inteligencia que asume la actitud crítica de la forma dialéctica, capaz de distinguir entre el principio del progreso y el principio de la decadencia; tal actitud afronta la aberración general del sentido común y sus implicaciones históricas. Además, consiste en una mentalidad que busca hacer operativas las ideas de la inteligencia en una cultura crítica. Entonces, no definimos explícitamente qué es 'x', pero si delimitamos cómo llegar a comprenderla. En otras palabras, 'x' es una variable y la ecuación que determina su valor está compuesta por los aspectos mencionados anteriormente. Y, si vamos más allá, podríamos decir que 'x' es una variable dinámica, porque la ecuación está compuesta de sistemas, operaciones, procesos, eventos concretos, sujetos particulares, despliegues dialécticos; todos sujetos a la probabilidad emergente; y, es desde allí que debemos despejar o determinar el sentido concreto de esa 'x'.

Dicho esto, para precisar la relación que existe entre los elementos que componen la noción de cosmópolis como mentalidad, Lonergan nos dice qué debe y qué no debe entenderse por cosmópolis:

Primero, no podemos entenderla como una fuerza policíaca porque no se fundamenta en el uso de la fuerza. Para el filósofo canadiense, este es un mecanismo residual con respecto a nuestro punto de vista superior y a su objeto de comprensión (el despliegue histórico). Las ideas que esta mentalidad hace operativas en la cultura, son aquellas que cooperen con una dialéctica integral proporcionada por una actitud crítica. Es decir, cosmópolis no obedece a los intereses egoístas de los individuos o grupos dominantes que imponen su poder, sino que sus ideas se consideran fructíferas en virtud de su función crítica, creativa y cooperativa dentro de cultura y la historia. De ese modo, tampoco se agota en una liga de naciones o en una organización mundial (ONU, por ejemplo)⁵¹, porque no se reduce a una instancia política en el desarrollo de la inteligencia práctica. Es un punto de vista superior demasiado universal para ser institucionalizado. La cosmópolis evita ser manejada por cualquier tipo de consenso de un grupo dominante y cerrado. Su postura, aunque busca una organización y cooperación social, no es netamente política, va más allá de esta.

Segundo, cosmópolis no es una imposición del orden; es una mentalidad que hace operativas las ideas del ingenio humano. “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” (Lonergan, 2004, p. 298). Un orden social que no puede dar testimonio y razón de cómo y de por qué sus ideas resultan oportunas o fructíferas con respecto a un bien de orden, sin acudir al uso de la fuerza y la coerción, nos indica que tal orden ha sido impuesto por un absurdo social. Un establecimiento de relaciones sociales incoherentes e

⁵¹ Podemos decir que la noción de cosmópolis en Lonergan se distancia de la postura kantiana de *La paz perpetua*, por cuanto Lonergan pone en duda el hecho de que una liga de naciones, un estado universal establecido por la razón, sea el mejor medio para determinar de forma armónica y coherente un curso histórico. Sin embargo, con esto Lonergan no desprestigia la utilidad o la importancia que pueda tener una organización mundial que legisle y modere de alguna manera los procesos globales en la historia humana. El canadiense, solo separa su noción de cosmópolis de este tipo de pretensiones (Lonergan, 2004, p. 298). Cosmópolis busca volver a posibilitar los elementos que fueron excluidos por las aberraciones, pero no hacerlo desde la fuerza ni desde instancias políticas prácticas; por el contrario, es más una mentalidad que critica las políticas existentes.

incomprensibles. Por ello, la cosmópolis sobreviene o emerge como la mentalidad que va a repensar el modo de lograr una cooperación que dinamice el desarrollo histórico para hacer nuevamente operativas las ideas que se habían descartado por no respaldarse en el uso de la fuerza o el temor. Como mentalidad guiada por la normatividad de la inteligencia, cosmópolis se resiste a toda lógica totalitaria, practicalista y tirana.

Tercero, cosmópolis no puede ser un grupo activista, porque es un punto superior de la inteligencia que se opone y se resiste a los límites y a la racionalización al interior de un grupo, nación o clase. Es más, “está bien decidida a impedir que los grupos dominantes engañen a la humanidad mediante la racionalización de sus pecados” (Lonergan, 2004, p. 299). Porque, cuando sus acciones en contra de la humanidad se imponen como principios universales, entramos en un ciclo amplio de decadencia que divide a la humanidad; permitiendo la segregación y la violencia contra otros grupos más débiles. Además, su comprensión dialéctica le permite anticipar que los cálculos parcializados de un grupo terminan siendo contrarrestados por otro. Por ese motivo, cosmópolis tampoco confía en que el acenso o predominio de un grupo o de una clase va a permitir un curso histórico ascendente (Lonergan, 2004, p. 299). Esto solo revela un modo de mitificar a los anteriores logros humanos como inservibles e ineficaces, y concebirse a sí mismo como un orden mesiánico de la humanidad.

El cometido de esta cosmópolis es impedir la formación de los recuerdos encubridores, mediante los cuales un ascenso al poder oculta su vileza; su cometido es evitar la falsificación de la historia, mediante la cual el nuevo grupo sobrevalora su posición; su cometido es satirizar las consignas y la faramalla e impedir con ello que las nociones expresadas por todo esto se combinen con las pasiones y los resentimientos para engendrar dislates obsesivos en las futuras generaciones; su cometido es alentar y sostener a quienes dirían la verdad llana, aunque la verdad llana hubiese pasado de moda. (Lonergan, 2004, pp. 299, 300).

Cuarto, debe ser una postura crítica frente a los alcances de la historia. Debe enfrentar los logros, los fracasos, los abusos, los crímenes, las costumbres, los mitos, las opiniones y las actitudes desde su origen hasta el presente histórico. Debe rastrear desde las distintas narrativas de la historia y los enfrentamientos dialécticos en ella para revertir los sesgos de

la inteligencia humana en sus distintas etapas. Por eso, ser cosmopolita también es asumir una mentalidad histórica que debe pensarse y cuestionarse a sí misma. La cosmópolis debe recuperar la dialéctica del ser humano y asumirla, pensar responsablemente la historia de forma no violenta, sin pretender eliminar la dialéctica destruyendo uno de sus principios articulados y vinculados de cambio. Por eso, frente al sesgo general del sentido común y la distorsión del ciclo amplio de decadencia, debe huir de la practicidad en la solución de sus conflictos, sus soluciones no deben ser como tal practicistas, sino fructíferas en vistas al principio del progreso. En ese sentido, podemos afirmar que cosmópolis huye de la la practicalidad del sesgo general del sentido común para afrontar las preguntas directas, críticas y prácticas de la inteligencia, para reorientar el sentido práctico de la misma.

Entonces, como mentalidad histórica, la cosmópolis nos va a permitir preguntar y reflexionar críticamente: ¿Qué ha impedido plantear preguntas nuevas en situaciones concretas de la historia? ¿Qué es lo que aún no se ha preguntado en un contexto histórico determinado? ¿Por qué no hemos podido dar curso a nuestras decisiones guiados por nuestras ideas más claras y nuestras convicciones más fuertes? ¿Por qué se ha entorpecido una articulación productiva de la historia desde los alcances de nuestra inteligencia? Pero, cabe añadir que debemos pensar esto teniendo tres herramientas fundamentales, a saber, la historicidad, la historia vivida y la historia como ciencia. En el artículo de Lonergan, *Derecho natural y mentalidad histórica* (1985), el filósofo insiste en que cuando hablamos de historia, podemos referirnos a ella por lo menos en dos sentidos. Fundamentalmente, sabemos, por una parte, que estamos refiriéndonos al despliegue de nuestra naturaleza en la vida concreta como seres humanos, es decir, a nuestra experiencia de ello en el tiempo. Y, por otra, cuando hablamos de historia también nos referimos al registro, a la inscripción, a la memoria escrita, a la recreación de esa experiencia desde los relatos, los mitos, las leyendas, hasta las crónicas, diarios, biografías, etc. Con estos dos parámetros, Lonergan hace una distinción entre la historia vivida y la historia escrita. A la primera la llama historicidad y a la otra, historiografía. Ambas apuntan al hecho concreto de lo que podemos llamar nuestra historia como probabilidad emergente generalizada. Y como un punto de vista superior y crítico de ambas, se encuentra la historia como ciencia. Que, si bien es una

tarea empírica de las humanidades no se reduce a los meros datos, es también una especialidad crítica e interpretativa de la inteligencia. De hecho, en *Método en teología* (2006), Lonergan le dedica dos capítulos para precisar el papel de la historia como especialidad funcional dentro del método (capítulos 8 y 9).

Entonces, nuestra historicidad y nuestra historiografía se asumen como una tarea empírica y reconstructiva de nuestros procesos más propios. Sobre ellas, asumimos también que tales procesos se hacen cada vez más amplios porque de una u otra manera tienden a un desarrollo y así, tratamos de rastrear su origen. Pero, la comprensión que tenemos de nuestro desarrollo natural, biológico y temporal, es conflictiva y variante. Lo que impide no solo la interpretación de aquellos datos por una ciencia histórica, sino que impide la proyección de un progreso histórico. “Más concretamente, Cosmópolis intenta una síntesis entre la tesis liberal del progreso automático de la historia y la antítesis marxista que activó la consciencia de clase de las masas a partir del hecho de un abuso histórico, para esperar la utopía apocalíptica de una decadencia acelerada” (Sierra, 1995, p. 886). Es decir, la cosmópolis como mentalidad histórica crítica no concibe la historia como un progreso automático, ni como un conflicto cerrado en un ciclo de decadencia; por el contrario, comprende que la historia puede estar sujeta, en gran medida, al control deliberado y libre de los seres humanos, en virtud de que su realidad empírica es generada por él mismo en cuanto influye en la probabilidad emergente. Y, en la medida en que la cosmópolis es una dimensión de la conciencia que aprehende integralmente los orígenes, los desarrollos y los conflictos históricos, es también un descubrimiento de las responsabilidades históricas, local y globalmente, como fundamentos de un diálogo universal con la lealtad humana (Sierra, 1995, p. 886). Y, la historia, como especialidad del pensamiento humano, le permite a la mentalidad cosmopolita hacer una reflexión crítica sobre nuestra comprensión del pasado, el presente y las proyecciones futuras.

Con lo anterior, es necesario considerar que para que cosmópolis emerja como una mentalidad crítica e histórica, también debe asumir la responsabilidad de valerse de las ciencias humanas críticas para hacer operativa la inteligencia en un nivel supraestructural de la cultura; y, asimismo, para reorientarlas:

Se necesita una colaboración intelectual que asuma la integridad de la cultura como su principal responsabilidad, y que cumpla con esa responsabilidad reorientando tanto las ciencias humanas como la practicalidad del sentido común, de manera que promueva en la sociedad y en la historia una dialéctica integral entre la intersubjetividad espontánea y la creación de instituciones tecnológicas, económicas y políticas. (Doran, 1993, p. 311)

Es decir, si la cultura es la síntesis superior donde la dialéctica es operativa, el punto de vista superior de la inteligencia es la mentalidad crítica que debe promover la emergencia de una cultura igualmente crítica, alejada de la instrumentalización de la inteligencia. La cosmópolis, como mentalidad se aleja de la practicalidad del sentido común, pero en cuanto debe hacerse operativa en la cultura, cada individuo, cada grupo, cada comunidad, cada país, cada nación, debe responder a la exigencia de este punto de vista superior desde un conjunto de significados, sentidos y valores con los cuales una comunidad conforma su modo de vida. “[C]osmópolis crearía una cultura; para que los problemas sociales no se resuelvan simplemente en un nivel teórico; las soluciones deben ser comunicadas de manera efectiva a las personas tanto a nivel intelectual e intersubjetivo” (Tekippe, 2003, p. 115). Entonces, cosmópolis rescata la practicalidad, en virtud de que cada comunidad en su dialéctica concreta, debe discernir qué es hacer y cómo se hacen las cosas cosmopolitamente a partir de los elementos que están emergiendo o gestándose en las culturas. Cada sujeto individual y social concreto debe hallar el valor de esa ‘x’ resolviendo la ecuación. Sin embargo, cosmópolis no puede tampoco ser reducida a ninguna cultura concreta: “es más diversa, transnacional, numerosa, a la manera de la comunidad científica. Es una comunidad amplia constituida por la comunicación, como opción, esfuerzo, proceso y resultados de compartir sentido” (Sierra, 1995, p. 884). Más bien, como mentalidad, la cosmópolis debe asumir el factor común superior de un agregado de culturas, “[f]actor común que radica en el dinamismo operatorio irrestricto de atención espontánea, la creatividad inteligente, la racionalidad crítica y la decisión responsable de los seres humanos” (Sierra, 1995, p. 884), para hacer operativas las ideas en un nivel cotidiano y crítico. Ahora bien, no se debe pensar que, en la medida en que cosmópolis pretende hacer operativa las ideas del ingenio humano en la cultura, esta resulte ser una especie de síntesis de todas ellas o una especie de cultura global y universal. Aunque reconoce la pluralidad, la

cosmópolis no es la integración o unificación de las culturas a partir de un factor inferior, ni tampoco es un agregado de culturas como tal. “Esta cosmópolis no es una Babel; es más, ¿cómo podemos romper con esa Babel? Este es el problema” (Lonergan, 2004, p. 301). Aún más, en palabras más concretas del profesor Sierra, podemos considerar que cosmópolis: “Como empresa cultural que redimensiona y se nutre de las matrices culturales particulares y sus procesos autocorrectivos de aprendizaje de cooperación laboral, comunicación y poder” (Sierra, 1995, p. 884).

No obstante, como la cultura puede ser presa del sesgo general del sentido común y convertirse en una cultura acrítica, hay que señalar los elementos que cosmópolis debe hacer operativos dentro de la cultura. En primer lugar, debe hacer operativas alternativas de acción política para fortalecer la cooperación espontánea de los individuos y resaltar el papel autónomo de la intersubjetividad espontánea en la constitución activa y participativa de la totalidad social. Para decirlo de otra manera, cosmópolis podría fomentar una política *no-política* (Sierra, 1995, 887). Una política distinta que ponga su acento en la intersubjetividad espontánea más que en los mecanismos sistemáticos y burocráticos del orden social; es una alternativa que surge de los afectos, las relaciones próximas, los valores y expectativas de vida. Es una política abierta “a la configuración de una comunidad que comparte significados y valores de una manera más explícita y libre” (Sierra, 2002, p. 101). La fuente del poder para la organización reposa en el ejercicio de la comunicación y el diálogo, en la asociación libre y en los afectos humanos, no está en las instituciones ni las autoridades. Por lo tanto, podríamos considerar que su portador legítimo es la comunidad⁵² (Sierra, 2002, p. 110).

Otro elemento constitutivo e influyente en la cultura es el arte y, cosmópolis debe hacer operativas sus ideas desde un arte como un espacio de creación libre y búsqueda de nuevas posibilidades. Recordemos que la configuración estética de la experiencia, no solo libera los sentidos de ciertos parámetros de la experiencia, sino que también libera a la

⁵² Lonergan no substancializa la comunidad; esta es frágil e imperfecta; varía en extensión y es de muchos géneros. Está condicionada por el grado de significación común experiencial, comprensiva, razonable, libre y de enamoramiento que logren compartir los seres humanos. Puede ser auténtica e inauténtica, en mayor o en menor medida. Con todo, es el fundamento ideal de la sociedad (Lonergan, 2006, pp. 82-84; 283; 343-346).

inteligencia de sus preocupaciones más inmediatas para enfocar su atención a una posible experiencia estética (Lonergan, 2004, p. 236). Es más, el sujeto, desde la experiencia estética, puede plasmar los valores y sentimientos en una forma artística (pintura, escritura, arte, poesía, música, danza, etc.) Ahora, un arte que fomente la configuración estética de nuestra experiencia, por un lado, nos permite explorar nuevas formas de sentir y de comprender nuevos valores estéticos. Y, por otro, la experiencia de creación libre nos permite buscar alternativas culturales para la vida de una comunidad; y, esto, porque la configuración libre de las artes, le permite tomar distancia crítica de los sistemas dominantes y, a su vez, de formular, a su manera, juicios independientes sobre el entorno social y natural, así como ser visionarias de otros mundos posibles.

Por último, cosmópolis, no solo surge de, sino que debe valerse de una educación y de una comunicación críticas. Las ideas fructíferas solo podrán ser comunicadas por una nueva educación amplia y emancipada de la instrumentalización de la inteligencia y de la practicalidad del sentido común. La educación es un elemento de la cultura que no puede ponerse únicamente en función de la efectividad o la productividad. Es más, una educación debe resistir a los intereses egoístas de los individuos y los grupos dominantes. Por lo tanto, las entidades e instituciones educativas también deben emanciparse del juego de la practicalidad y del dominio de los sesgos grupales de una comunidad⁵³. A la hora de reorientar los fines de una educación, es importante insistir en el papel fundamental que tienen las ciencias humanas críticas. En el artículo *Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita* (2011), el profesor Guillermo Hoyos Vásquez, insiste:

Se piensa en las humanidades como si marcharan a contramano de los objetivos prioritarios de la educación. Preocupados solo por el crecimiento económico tratamos la educación cada vez

⁵³ Hoy día, es posible poner en duda el papel que cumplen las universidades como centros de enseñanza y de los ministerios de educación como su entidad reguladora, puesto que, poco a poco, han cedido ante las exigencias a corto plazo de la practicalidad del sesgo general del sentido común. De hecho, en gran parte de América Latina, los modelos educativos han dado la espalda a una educación crítica. Su papel se ha puesto en función de la efectividad, el desarrollo técnico y tecnológico, la productividad y la rentabilidad, olvidando de esta manera su papel constitutivo dentro de una cultura crítica. Es más, el mismo Lonergan en los artículos, “*The Response of the Jesuit, as Priest and Apostle, in the Modern World*” (1996), y en “*The Role of the Catholic University in the Modern World*” (1993b), cuestiona el papel de la educación tanto de la universidad católica como de la universidad secularizada. Más recientemente, ver: Flanagan, J. (1992). *The Jesuit University as a Counterculture*.

más como si su objetivo primario fuera enseñar a los estudiantes a ser productivos económicamente, competitivos en el desarrollo de su profesión y en el mercado de trabajo, más que a pensar críticamente y a formarse como capaces de aprender de su experiencia y de comprender a las instituciones y a sus conciudadanos. Esta visión tan corta acerca de la utilidad de la educación y de nuestras urgencias ha socavado la habilidad para criticar la autoridad, actitud necesaria en una política deliberativa y en una democracia participativa. (Hoyos, 2011, p. 6)

Así que, cosmópolis, como realidad emergente de nuevas prácticas comunicativas, también debe promover nuevas formas y medios de comunicación; como un nuevo periodismo, nuevos medios informativos que no sean dominados por entidades privadas o grupos cerrados capaces de distorsionar la realidad social. Pues tales grupos que controlan los medios de comunicación pueden influir directamente en el curso histórico y las decisiones de las comunidades e individuos. Así que, debe existir tanto libertad de investigación como la libertad de prensa. Cosmópolis debe impedir a toda costa que la información que se mueve al interior de una cultura sea parcializada, difuminada, excluyente y, sobre todo, acrítica. Tal vez así, se pueda promover también una difusión más amplia del conocimiento⁵⁴.

Con lo anterior, podemos considerar que la actitud crítica de cosmópolis debe influir en el papel de la educación y de los medios de comunicación en la cultura, con la finalidad de que los *insights* que se están gestando en los procesos educativos y, en la comprensión común y comunitaria de una comunidad, tengan cada vez más resonancia y se impongan en la realidad social. Ello, permite la participación activa en la creación inteligente de la historia. Cosmópolis:

Se apoya en un análisis básico del compuesto-en-tensión que es el ser humano; encarna los problemas de los cuales la gente se da cuenta; 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 periodismo y una historia, una escuela y una

⁵⁴ Actualmente, internet es un fenómeno tecnológico que contribuye de forma positiva y negativa en la difusión de información y comunicación entre sujetos. Pero, más allá de sus ventajas y desventajas, internet nos permite analizar el contexto global en expansión, frente al cual cosmópolis asume una responsabilidad histórica.

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 del sentido común. (Lonergan, 2004, p. 301)

Para concluir, cosmópolis es una mentalidad crítica que funciona como ejercicio terapéutico para la historia y hace operativa la actitud crítica de la dialéctica humana en la cultura; nos motiva a salir de la lógica de la decadencia, apunta a mostrarnos que hay otras posibilidades y cursos de acción históricos. No obstante, somos nosotros mismos los que debemos determinar nuestras incoherencias dentro de la dialéctica y qué errores se han cometido dentro de ella. Cosmópolis es un punto de vista superior de la inteligencia y de los sentimientos humanos que debe gestarse y emerger dentro de la comunidad y no en la mente aislada de unos cuantos intelectuales. Por lo tanto, apunta a una mentalidad comunitaria, común y concreta; cosmópolis resulta ser una comunidad amplia constituida por el compromiso y lealtad de lo propiamente humano y del bien común emergentes en la cultura. Igualmente, es tarea y responsabilidad de cosmópolis ejercer una rigurosa y continua auto-crítica; de otra forma: “un ciego que guía a otro ciego, caerán ambos al foso”.

Ahora bien, una vez demarcada cuál es la noción de cosmópolis en Lonergan, es preciso abordar, así sea de manera general, el tema del cosmopolitismo más reciente y señalar, cómo las ideas de Lonergan podrían entrar con justo derecho en este debate.

3.3 Cosmópolis y cosmopolitismo

A mediados del S. XX, tras la experiencia de los totalitarismos y las grandes crisis económicas, se empezó a considerar que la excesiva intervención del Estado era perjudicial para el desarrollo económico y, además, el exceso de poder y control estatal era una señal clara de dictadura y del inicio de periodos de violencia. Con todo, la gran pregunta era: ¿cómo poder regular y establecer límites al papel interventor del Estado para evitar una nueva crisis económica y una nueva guerra? Algunos de los economistas de la época (Keynes, Schumpeter, Hayek) consideraron que la solución era establecer un mercado de

libre comercio. Basados en que la economía podía regularse por sus propios ritmos, estos teóricos, introdujeron la idea de que un libre mercado permitiría poner en desarrollo la economía, superar eficazmente las crisis y mantener un equilibrio económico sin la intervención estatal. Además, consideraron que la apertura de las relaciones económicas, permitiría que las relaciones internacionales fueran mediadas por las lógicas del libre mercado regulando, de igual forma, las relaciones entre los Estados soberanos.

La apertura de las barreras proteccionistas y el comercio internacional guiado por una lógica de libre comercio, poco a poco, generó un proceso de globalización: una “integración más estrecha de los países y los pueblos del mundo, producida por la enorme reducción de los costes de transporte y comunicación, y el desmantelamiento de las barreras artificiales a los flujos de bienes, servicios, capitales, conocimientos y (en menor grado) personas a través de fronteras” (Stiglitz, 2002, p. 34). Sin embargo, muy pronto, el nuevo contexto del mercado mundial exigía la formación de una política global. El libre mercado no ofrecía por si solo las condiciones para que se diera una libre competencia; las desigualdades existentes en el sistema comercial hicieron necesaria una entidad reguladora. Pero, como el Estado no podía ser su directo interventor, se crearon instituciones internacionales para procurar una estabilidad económica tales como: el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial de Comercio (OMC). No obstante, el mantenimiento de una estabilidad económica, también requería de la implementación de políticas de Estado. Así que se crean instituciones internacionales para procurar conseguir una estabilidad política en el nuevo orden mundial del mercado, entidades como: la Organización de Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo y la Organización Mundial de la Salud (Stiglitz, 2002, p. 34), cuya principal preocupación es establecer reglas, normas y medidas bajo las cuales los Estados soberanos entrarían al juego del mercado mundial, con la finalidad de reducir cada vez más las brechas y proteger los países más débiles. No obstante, el siguiente problema en la lista era que las instituciones mundiales están, en gran medida, influenciadas por los países desarrollados e industrializados; los procesos económicos resultan guiados por sus ideologías políticas particulares y son manejados a favor de sus intereses nacionales.

Muchos han sido conscientes de este problema y han planteado que la desigualdad en la toma de decisiones dentro del orden mundial, imposibilita la acción colectiva de distintas culturas y sociedades para un beneficio común o igualitario. Ello, ha impulsado la exploración de alternativas políticas que puedan enfrentar los retos de un orden global. Una política global pensada para asumir retos tales como el cambio climático, la pobreza extrema o la falta de recursos; problemas que demandan una responsabilidad de nosotros como agentes de nuestra historia y conciudadanos del gran contexto social que vivimos hoy. En pocas palabras, determinados hechos globales reclaman nuestra atención y nuestra responsabilidad histórica. Por ejemplo:

El bárbaro atentado del 11 de septiembre ha aclarado con toda nitidez que todos compartimos un único planeta. Constituimos una comunidad global y como todas las comunidades debemos cumplir una serie de reglas para convivir. Estas reglas deben ser –y deben parecer– equitativas y justas, deben atender a los pobres y a los poderosos, y reflejar un sentimiento básico de decencia y justicia social. En el mundo de hoy, dichas reglas deben ser el desenlace de procesos democráticos; las reglas bajo las que operan las autoridades y cuerpos gubernativos deben asegurar que escuchen y respondan a los deseos y necesidades de los afectados por políticas y decisiones adoptadas en lugares distantes. (Stiglitz, 2002, p. 17)

Una de las esas alternativas políticas es el cosmopolitismo: una posición intelectual que asume a todos los seres humanos como iguales y ciudadanos de un mismo mundo. Por lo tanto, debe enfrentar la variedad y la diferencia de creencias, culturas, ideologías, etc.

La palabra cosmopolita es originaria de la expresión griega *kosmopolitēs*, que significa ‘ciudadano del mundo’ (Bilbeny, 2007, p. 51). El cosmopolita es aquel que piensa en términos universales (*kosmos*) la comunidad local o la ciudad (*polis*). Es alguien que reconoce su identidad y la de los demás más allá de las fronteras de su propia tierra, nación o país; además, es alguien que considera que los seres humanos comparten el mundo como una ciudad universal⁵⁵. De hecho, desde distintas corrientes de pensamiento y en distintas épocas, se ha tratado de fundamentar y consolidar de alguna manera esta posición.

⁵⁵ “En el lenguaje corriente, el adjetivo ‘cosmopolita’ designa lo que es común a todo el mundo, el estar familiarizado con todas las partes del mundo o con muchas esferas de interés” (Sierra, 1995, p. 881).

Podemos resaltar tres grandes criterios históricos que se han enfrentado desde una concepción cosmopolita: (i) Cosmopolitismo clásico: la postura de los antiguos cínicos y estoicos hasta los humanistas del Renacimiento, quienes resaltan el espíritu humano y la razón como principios universales que pueden unir a los individuos. (ii) Cosmopolitismo moderno: tiene un carácter más político-jurídico; donde lo cosmopolita es la expresión universal del derecho (derecho internacional); apunta a la unión civil de todos en un estado republicano. (iii) Cosmopolitismo postmoderno: es dado en el contexto neoliberal de la globalización económica anteriormente mencionado, donde lo que se impone como universal en el mundo es el mercado (Bilbeny, 2007, p. 58, 59).

Actualmente, a partir de los diferentes problemas que nacen de la globalización, se ha tratado de retomar, rescatar y reconstruir, desde criterios históricos y teóricos, lo que significa ser ‘cosmopolita’ en un nuevo orden mundial. A grandes rasgos, podemos decir que se dan cuatro enfoques diferentes (Pogge, 2010, p. 143). Uno, es considerar que un diálogo abierto sobre las conductas, los valores y las concepciones de vida buena nos van a permitir unir lazos interpersonales e internacionales más fuertes capaces de motivar a realizar acciones morales y a asumir nuevos compromisos éticos dentro del orden mundial (*Cosmopolitismo ético*). Ahora, en la medida en que reconocemos que compartimos un mismo mundo, hay quienes asumen que una institución social debe cobijarnos e incluirnos a todos los seres humanos como seres iguales. Se entiende el mundo como una ciudad universal y se exige de alguna manera una organización legal unificadora (*Cosmopolitismo legal*). Sin embargo, en vez de exigir un diseño institucional particular para dar una unidad a la ciudad universal, se puede pensar más bien en un criterio moral a partir del cual las instituciones existentes puedan ser evaluadas. El foco no es un orden institucional global, sino un sistema de estados soberanos. Se pretende alcanzar un consenso traslapado dentro de un contexto social e institucional dado, para establecer unos límites de justicia (*Cosmopolitismo de justicia social*). Por último, también se puede afrontar la problemática de organización mundial desde una perspectiva única, desde un objetivo común que asuma todas las problemáticas una seguida de otra. “El cosmopolitismo monista coordina a todos los agentes humanos y a todos los factores moldeables humanamente hacia un objetivo

único: hacer el mundo tan justo como nos sea posible” (Pogge, 2010, p. 156) (*Cosmopolitismo monista*).

Demarcado de manera general el debate contemporáneo sobre el cosmopolitismo, podemos pasar a señalar algunos elementos constitutivos de esta problemática en discusión. Para comenzar, podemos decir que un cosmopolita es alguien que trasciende lo particular y lo local; el mundo lo considera su hogar y lo universal lo considera su principio. En ese sentido, el cosmopolita podría identificarse como un viajero o alguien que pretende ampliar sus intereses y afectos más allá de sus lazos inmediatos ligados a la tierra natal. Con todo, el cosmopolitismo no se reduce a una toma de posición personal. Antes bien, el cosmopolitismo contiene y asume de suyo, una problemática de carácter mundial y trata de responder a las preguntas críticas, reflexivas y prácticas que allí surgen. Así, el cosmopolitismo resulta siendo un ideal universal que pretende alcanzar instancias globales, es una postura que inevitablemente propende a la “mundialización” o al ensanchamiento territorial y social; no obstante, mundialización y cosmopolitismo no pueden asumirse como instancias iguales.

Como hemos visto, el cosmopolitismo pretende sobrepasar barreras locales para alcanzar una cooperación mundial. Pero, ello no implica que el cosmopolita pretenda desarraigarse por completo sus lazos locales, particulares, inmediatos y espontáneos, tales como: su tierra natal, su singularidad, su historia concreta, su familia, su cultura efectiva o la educación que recibió. Esto hace parte nuestro despliegue concreto y particular como seres humanos y de nuestra intersubjetividad espontánea. Es algo constitutivo de nuestra identidad, es un ropaje que no nos podemos quitar y, por lo tanto, ninguna posición cosmopolita puede ignorar, eliminar o pasarlo por alto. En esa medida, el cosmopolitismo resalta la actitud del cosmopolita de estar abierto al mundo; pero, como mentalidad, se resiste a los límites que impiden la cooperación y la organización humana en términos globales, tales como el patriotismo y, en gran medida, los límites de las soberanías nacionales.

Sin embargo, el cosmopolita no puede oponerse radicalmente a los ideales o sentimientos locales. Este se opone más bien a los límites políticos. Norbert Bilbeny insiste en la

distinción entre el patriotismo doméstico y el patriotismo político. El primero puede identificarse con un apego sentimental a la tierra, a lo local o a lo familiar. Pero, cuando se pasa a configurar una identidad política, cuando el afecto de la tierra es desplazado por un amor a la patria política o la nación, en este caso, cosmopolitismo y patriotismo ya no solo se enfrentan como modos de ser o actuar, sino que difieren en la identidad política; porque los intereses locales y ordenes políticos suscitados por una nación, difieren de los intereses mundiales expresados por un principio universal.

Ser patriota o cosmopolita no son dos maneras de estar sino de ser. Más aún: de pensar. Son una mentalidad. Ser viajero o nómada no implica querer ser ciudadano del mundo. Del mismo modo, ser patriota no presupone vivir de manera sedentaria. Son dos mentalidades opuestas, pero con una referencia común: La identidad política. Para el patriota, primero es su país. Para el cosmopolita, es el mundo. La oposición se establece, pues, en torno a la polis, la ciudad o lugar de vida en común. Están reñidos por la identidad, pero en su relación con la política. (Bilbeny, 2007, p. 69)

Es posible pensar que hay órdenes políticos (patriotismos nacionalistas) que se hacen pasar por visiones universalistas y mundialistas pero, en últimas, favorecen a un patriotismo político y van en contra de una posición cosmopolita. Por ejemplo, los globalizadores, aquellos que promueven el mercado como el orden mundial que va a trascender los límites patrióticos asentando lazos de interdependencia (globalismo neoliberal), terminan siempre por favorecer a las naciones desarrolladas. Están los fundamentalistas, quienes se oponen a los globalizadores porque creen que deben conservar los fundamentos tradicionales que forjaron una civilización, y se oponen fervientemente a un universalismo pero, su creencia tiene una pretensión global de expansión (régimen religioso). Por último, podríamos señalar a los antiglobalizadores, quienes consideran la humanidad como su causa primera y aceptan la diversidad. Pretenden un orden político pero respetando la diversidad y la diferencia. Son una especie de patriotas de la cultura que propenden por un mundialismo desde un orden liberal. Finalmente, una de las opciones más acordes con una postura cosmopolita, sostiene N. Bilbeny, es un mundialismo democrático. Una política democrática sostenida desde la actitud cosmopolita que trata de evitar el patriotismo político (Bilbeny, 2007, p. 27).

Dicho esto, podemos concluir que el cosmopolitismo no puede ser entendido simplemente como una especie de ‘mundialismo’, porque es más que una pretensión ingenua de unificar el mundo y, además, no es una imposición totalitaria de una identidad global. Tampoco es una posición completamente opuesta al patriotismo (sentimiento de amor a la tierra, a lo local). Es una mentalidad que piensa ambas instancias; es un punto intermedio entre ambos. El cosmopolita debe poder reconocer y valorar tanto los sentimientos como los logros particulares y locales de una comunidad, para poder trascenderlos; es decir, debe apropiarse de lo local y particular para promover un modo de ser, una actitud y una posición política en términos globales o mundiales (un universal concreto).

Hemos descrito en otros términos lo que se puede entender por cosmopolita y por cosmopolitismo, pero no hemos dicho explícitamente cuál es el orden político que propende, cuáles son sus medios de acción, cuáles son los principios morales y políticos de esa ‘x’. De hecho, si hay diferentes tipos de cosmopolitismo, no hemos tomado posición sobre si hay o no un cosmopolitismo genuino.

Por ejemplo, Bilbeny, en su libro *La identidad cosmopolita* (2007), identifica tres formas como se han configurado lo mundial y lo patriótico en posturas cosmopolitas: (i) Hay quienes ocultan intereses patrióticos en una postura global o mundialista (pseudo-cosmopolitismo). (ii) Otros se plantan más allá del conflicto entre lo local y lo global (cosmopolitismo negativo). (iii) Por último, están los que optan por una posición claramente mundialista, pero sin preferencia alguna, es un universalismo a-patriótico (cosmopolitismo positivo). Pero, con lo dicho anteriormente, es claro que es necesario un cosmopolitismo inclusivo. Más que constituir una ideología, es crear una mentalidad capaz de hacer creativa la tensión entre lo global y lo local. Desde Lonergan, podríamos anticipar el patriotismo y el ‘mundialismo’ (tendencia suscitada por el proceso de globalización) como principios opuestos pero vinculados de cambio, que dan razón de la realidad global emergente en el último siglo.

Ahora, ¿qué cosmopolitismo es este? Es una 'x' que debemos despejar. Es más, podemos establecer que, tanto en Lonergan, como en la idea más general, cosmópolis es una mentalidad, es una actitud que debe asumir cada individuo, comunidad y país en concreto. Mentalidad que debe resistir a los límites que pueden impedir trascender a comprensiones más amplias. Por último, desde los sesgos grupales e individuales señalados por Lonergan, sabemos que un patriotismo puede ser propenso a cerrarse en sus propias razones e intereses, a tener un sesgo en la inteligencia.

La idea de un Manifiesto Cosmopolita es que existe una nueva dialéctica de cuestiones globales y locales que no tiene cabida en la política nacional. Estas cuestiones que podríamos denominar "glocales" ya forman parte de la agenda política en los municipios y regiones, en los gobiernos y esferas públicas nacionales e internacionales. Pero solo se puede plantear, debatir y resolver adecuadamente en un marco transnacional. Para esto tiene que producirse una reinención de la política, una fundación y fundamentación del nuevo sujeto político; es decir, partidos cosmopolitas. (Beck, 2002, p. 23)

Podemos establecer desde Lonergan y N. Bilbeny que, a partir la comprensión histórica global emerge la exigencia de una mentalidad cosmopolita. Pero, como señala Lonergan, si es una mentalidad que debe hacerse operativa en la cultura requiere de un elemento constitutivo en ella. A este respecto, autores como Martha C. Nussbaum, en particular, señalan que para alcanzar una cooperación fundada en una responsabilidad mundial, es necesaria una educación cosmopolita. En su libro, *Los límites del patriotismo* (1999), la filósofa estadounidense muestra una profunda preocupación por el peso que se le ha otorgado al patriotismo para incentivar a la acción política. Nussbaum dice: "creo que este énfasis en el orgullo patriótico es moralmente peligroso y que, en última instancia, subvierte alguno de los objetivos más dignos que el patriotismo pretende alcanzar: por ejemplo, el de la unidad nacional en la lealtad a los ideales morales de justicia e igualdad" (Nussbaum, 1999, p. 14). De alguna forma, un orden mundial exige una coherencia moral como un todo, es decir, entre las concepciones morales de las instituciones sociales reguladoras y las que surgen de las conductas éticas de sus agentes (Pogge, 2010, p. 145). En otras palabras, podríamos decir que no es posible tener una concepción moral amplia, hasta que consideremos que nuestras acciones y valores no tienden al bien, si perjudican a otros seres humanos, aunque no compartamos con ellos un lazo inmediato o una misma

identidad. Esta concepción moral pone énfasis en un compromiso y en una responsabilidad más amplia. Nussbaum rescata la postura estoica del ciudadano del mundo: “nuestra máxima lealtad no debe ser otorgada a ninguna mera forma de gobierno, ni a ningún poder temporal, sino a la comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos” (Nussbaum, 1999, p. 18).

Ahora bien, esta posición se enfrenta directamente con el patriotismo, porque puede resultar un sentimiento estrecho. La educación fomentada por el patriotismo, generalmente, solo refuerza la comprensión sobre la propia cultura, lo cual impide un diálogo abierto con otros. Resulta moralmente peligroso porque opta por una sola concepción moral sobre otro tipo de concepciones de vida buena. Por otra parte, el patriotismo también afecta la cooperación mundial, porque los problemas globales necesitan de una colaboración internacional y de mutua comprensión mientras el patriotismo, por su parte, puede cerrar las barreras y suscitar un sesgo grupal. Entonces, Nussbaum estima necesaria una educación cosmopolita que fomente el compromiso que se tiene con otras personas de otros países. Una educación que ponga como foco de atención los valores del mutuo respeto y la dignidad humana, nos puede conducir hacia el respeto y la responsabilidad con los seres humanos más allá de nuestras fronteras nacionales. En conclusión, una educación moral, con raíces cosmopolitas puede purificar el patriotismo estrecho; nos va a permitir una comprensión más amplia del espectro global en el cual somos agentes históricos:

Un patriotismo purificado, argumenta Nussbaum, requiere que cinco elementos: 1) Derecho constitucional y un poder judicial independiente; 2) una separación de poderes que haga que ir a la guerra sea más difícil; 3) protección de los derechos de los inmigrantes; 4) educación acerca de las culturas y minorías domésticas, y 5) una vigorosa cultura crítica. (Kidder, 2010, p. 181)

Con todo, podemos señalar puntos en común entre Lonergan y la postura educativa de Nussbaum. Primero, la actitud cosmopolita trasciende las fronteras. Para Lonergan, la autoapropiación del dinamismo de la inteligencia y el corazón humanos nos lleva a una comprensión más amplia. Para Nussbaum, la capacidad moral puede sobrepasar los límites inmediatos de nuestros afectos. Segundo, el que una postura cosmopolita pretenda

sobrepasar las barreras locales no implica que su meta última sea la instauración de un Estado mundial (recordemos que cosmópolis no es solo un Estado, para Lonergan). Tercero, la postura crítica frente al patriotismo, desde la cultura, nos permite resaltar los sesgos que generan las barreras locales y nuestras lealtades nacionales (Kidder, 2010, p. 177), asuntos que para Lonergan darían pie a nuevos sesgos grupales.

En síntesis, el debate cosmopolita actual nos señala el nuevo contexto global, las problemáticas y los retos que constituyen un gran laberinto histórico de orden social, económico, político, jurídico, moral, ético, religioso, cultural del cual no logramos todavía salir. Desde allí podemos pensar nuestra circunstancia histórica global y local más inmediata. Ahora bien, la noción de cosmópolis, como una mentalidad dispuesta a apropiarse crítica y operativamente del despliegue dinámico de la realidad histórica y social, puede incorporarse a este debate con legítimo derecho, ya que parte de la comprensión y la autoapropiación de nuestras propias prácticas, conocimientos, saberes, actividades, operaciones, creencias, valores, costumbres. Lonergan acierta en asignarle una dimensión profundamente humana al problema de la comprensión de nuestro despliegue dinámico y contradictorio en nuestra autoconstitución histórica. Así, cosmópolis permite vislumbrar nuevas formas de comprensión dialéctica en el interior de este cosmopolitismo más reciente, cuya cooperación creativa y productiva, aún no se logra, mientras se exploran varias posibilidades nuevas no vislumbradas, claramente, por el canadiense.

A esto último, cabe añadir que la complejidad del gran laberinto histórico al cual nos enfrentamos nos demanda un nuevo sentido común, una clara conciencia de los nuevos sesgos, unas nuevas responsabilidades históricas, unos nuevos procesos autocorrectivos y críticos de aprendizaje acerca de la cooperación, la comunicación, el poder, así como nuevas instituciones sociales y la colaboración imprescindible de nuevas ciencias sociales y humanas críticas, y nuevos estudios (ambientales, sociales, culturales, políticos, religiosos, etc.) que estén a la altura de los tiempos.

Conclusiones generales

En este Trabajo de Grado hemos explorado una articulación productiva de las tensiones históricas del ser humano a partir de la noción de Cosmópolis del canadiense Bernard J.F. Lonergan. Para ello, fue indispensable adentrarnos en su teoría epistemológica, la cual nos mostró la necesidad de centrar nuestra atención en el despliegue concreto de las operaciones conscientes e intencionales del sujeto cognoscente, para permitirnos conocer y apropiarnos de sus dinamismos normativos, en general.

Con base en ello, destacamos el ámbito del sentido común como un modo legítimo de conocimiento (a la par de las ciencias, las filosofías, las artes) cuya inteligencia práctica e intersubjetividad espontánea resultan tener un papel fundamental en la construcción y autoconstitución histórica de los seres humanos. Además, especificamos su complejo modo de comprensión dialéctico que nos proporciona una actitud crítica para captar las tensiones constitutivas de orden dramático, individual, social, general y cultural, propias de lo que podemos llamar la probabilidad emergente generalizada o, la historia. A la luz de esta dialéctica, fue posible reconocer distintos sesgos de la inteligencia humana que tienen lugar en el despliegue concreto del sentido común; ellos nos permitieron detectar las dificultades epistemológicas a las cuales se enfrenta nuestra inteligencia práctica, concreta, e inmediata del mundo.

Desde estas tensiones y desde la actitud crítica proporcionada por la comprensión dialéctica del sentido común, el dinamismo normativo de la consciencia intencional nos exige, como agentes históricos, superar el sesgo general de este ámbito de la realidad para revertir el ciclo amplio de la decadencia histórica que enfrentamos hoy. Este dinamismo nos llama a asumir una toma de posición histórica desde un punto de vista superior de la inteligencia, a saber: cosmópolis. Mentalidad que de alguna manera debe hacer operativas las ideas

fructíferas del ingenio humano en las matrices culturales en las que las ciencias sociales y humanas críticas juegan también un papel fundamental para configurar así una cultura crítica y emancipatoria de la humanidad.

Si bien, hemos delimitado a partir de cosmópolis, la posibilidad de una articulación productiva de la historia que emerge de la comprensión integral de la dialéctica de nuestro despliegue concreto y existencial como seres humanos, vimos la necesidad de incorporar, así fuera de un modo general, la propuesta de Lonergan al debate cosmopolita contemporáneo, el cual nos ha permitido esbozar los retos que las condiciones globales y locales nos plantean hoy. Así que nos queda como trabajo posterior analizar las problemáticas concretas, las probabilidades emergentes, las ideas oportunas y fructíferas en nuestro despliegue histórico más próximo y presente.

Bibliografía

Obras de Lonergan:

Lonergan, B.J.F. (2004). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana.* (F. Quijano, Trad.) Salamanca: Sígueme y México: UIA.

Lonergan, B.J.F. (2006). *Método en Teología.* (G. Remolina, Trad.) Salamanca: Sígueme.

Artículos de Lonergan:

Lonergan, B.J.F. (1968). The Subject. *The Aquinas Lecture 1968.* Under the auspices of Wisconsin-Alpha Chapter of Sigma Tau. Milwaukee: Markette University Press. 1968, pp.35. (F.Sierra Trad. inédita disponible en: <http://problemasconocimiento.wordpress.com>),

Lonergan, B.J.F. (1985). Natural Right and Historical Mindedness. *A Third Collection. Papers by B.J.F. Lonergan.* (F.E. Crowe, Edit). N.York: Paulist Press/ London: G. Chapman, pp. 169-183.

Lonergan, B.J.F. (1990). Common sense. *Understanding and Being.* CWL (Vol. 5). (Elizabeth A. Morelli, Mark D. Morelli, Edits.). Toronto: University of Toronto Press, pp. 84-109.

Lonergan, B.J.F. (1993a). Structure of Cognition. *Collection.* CWL. (Vol. 4). (F.E. Crowe & R.M. Doran, Eds.). Toronto: University of Toronto Press, pp. 203-231. (F. Sierra, Trad. Inédita disponible en: <https://problemasconocimiento.files.wordpress.com/2014/04/lonergan-1993-1964-la-estructura-cognitiva.pdf>)

Lonergan, B.J.F. (1993b). The Role of the Catholic University in the Modern World. *Collection.* CWL. (Vol. 4). (Frederick Crow, R.M. Doran Eds.). Toronto: University of Toronto Press.

Lonergan, B.J.F. (1996). The Response of the Jesuit, as Priest and Apostle, in the Modern World. *A Second Collection: Papers by B.J.F. Lonergan.* (Robert C. Croken, Frederick E. Crowe. Eds.). Toronto: University of Toronto Press.

Lonergan, B.J.F. (1998). *For a New Political Economy*. CWL. (Vol. 21). (Philip McShane, Ed.). Toronto: University of Toronto Press.

Lonergan, B.J.F. (1999). *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*. CWL (Vol. 15). (F.G. Lawrence, P.H. Byrne, and Ch. G. Hefling, Jr. Eds.). Toronto: University of Toronto Press.

Lonergan, B.J.F. (2001). Notes on Existentialism. (F. Sierra. Trad. inédita). *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*. CWL (Vol. 18). (Philip J. McShane Edit.). Toronto: University of Toronto Press, pp. 167- 215.

Bibliografía secundaria:

Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. (J. Alborés Rey, Trad.). Madrid: Siglo XXI.

Bilbeny, N. (2007). *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Kairós.

Cirotto, C. (2009). Method: Chance and Probability. *The Lonergan Review. The Journal of the Bernard Lonergan Institute -Generalized Empirical Method-* (Vol. 1). (Richard M. Liddy, Edit.). New Jersey: pp. 118-130.

Doran, M. R. (1993). *La teología y las dialécticas de la historia*. (J. Pérez Valera, Trad.). México: Ed. JUS. Universidad Iberoamericana.

Hoyos, Guillermo. (2011) Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita. *Revista Iberoamericana*. N° 55 Enero-abril. OEI. Disponible en:
http://www.rieoei.org/rie_revista.php?numero=rie55a08&titulo=Educaci%F3n%20y%20%E9tica%20para%20una%20ciudadan%EDa%20cosmopolita

Flanagan, J. (1990). Chapters 1-5. *Lonergan workshop*. (Vol. 8). (Fred Lawrence, Edit.) Atlanta: Scholar Press, pp. 85-107

Flanagan, J. (1992). The Jesuit University as a Counterculture. *Method: Journal of Lonergan Studies* (Vol. 10.2). Boston: Lonergan Institute at Boston College, pp. 127- 146.

Kidder, P. (2010). Cosmopolis and cosmopolitanism. *Lonergan Workshop*, (Vol. 24). (Fred Lawrence, Edit.) Boston: The Lonergan Institute at Boston College, pp. 169-186.

Morelli, E.A. y Morelli, M. D. (1997). *The Lonergan Reader*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Nordquest, D. A. (1994). Lonergan's cognitional Theory: toward a critical human science. *The Review of Politics* (Vol.56) N°1. London: Cambridge University Press, pp. 71-99.

- Nussbaum, M.C. (1999). *Los límites del patriotismo*. (C. Castells, Edit.). Barcelona: Paidós.
- Pogge, Thomas. (2010). Cosmopolitismo. Disponible en:
https://www.icesi.edu.co/precedente/ediciones/2010/07_Pogge.pdf
- Sala, Giovanni, (1972). La métaphysique comme structure heuristique selon B. Lonergan. *Archives de Philosophie*, 35 (1972): 451-467. (Trad. inédita F. Sierra G. Estructuras heurísticas clásicas, estadísticas, genéticas y dialécticas (1984/95). Este título ha sido puesto por el traductor). Documento pdf, extraído de:
<http://problemasconocimiento.wordpress.com/>.
- Sierra, F. (1985). Las exigencias del sentido. *Universitas Philosophica*. Año 2 (Vol. 2) N°4. Bogotá: Publicaciones Universidad Javeriana, pp. 9-28.
- Sierra, F. (1995). Cosmópolis una incógnita. *Memorias del XIII Congreso Latinoamericano de Filosofía*. Bogotá: S.I.F./S.C.F, ABC, pp. 881-890.
- Sierra, F. (2002). La comunidad como sujeto. *Universitas Philosophica* (Vol. 19) Revista N° 39. Bogotá: Publicaciones Universidad Javeriana, pp.79-118.
- Sierra, F. (2013). Vida cotidiana y filosofía. *Revista de Filosofía* año 45, (Vol. 2). México: Publicaciones Universidad Iberoamericana, pp. 9-42.
- Stiglitz, J.E. (2002). *El malestar en la globalización*. (C. Braun, Trad.). Bogotá: Taurus.
- Tekippe, T.J. (2003). *Bernard Lonergan's Insight. A comprehensive commentary*. Oxford: University Press of America.
- Wasenberg, J. (2007). *El gozo intelectual, Teoría y práctica sobre la inteligibilidad y la belleza*. Barcelona: Tusquets.