



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

México

COVARRUBIAS, ALLAN CRHISTIAN
LA HERMENÉUTICA DE LA RECUPERACIÓN SEGÚN PAUL RICOEUR Y BERNARD
LONERGAN

Signos Filosóficos, vol. XIX, núm. 37, enero-junio, 2017, pp. 38-65

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34350519002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

THE HERMENEUTICS OF RECOVERY ACCORDING TO PAUL RICŒUR AND BERNARD LONERGAN

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS*

Abstract: *Paul Ricœur develops a critique of the hermeneutic position of the school of suspicion to complement their assumptions the recovery of a historical epistemology. Through arises a new hermeneutic understanding whereby it will be necessary to analyze the signs and symbols spreaded throughout history. Bernard Lonergan assumes this work and deepens in a transcendental epistemology in which subjectivity is recovered. This subjectivity, comprehending its way of understanding, will be capable of self-knowledge, hence becoming a validation reference for the understanding of hermeneutic meaning.*

KEYWORDS: SUSPICION; INTERPRETATION; METHOD; EPISTEMOLOGY; HISTORY.

Reception: 25/06/2016

Acceptance: 10/10/2016

* Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía/Universidad Anáhuac,
Facultad de Humanidades, México, Campus Norte, crhstiancovarrubias@gmail.com

LA HERMENÉUTICA DE LA RECUPERACIÓN SEGÚN PAUL RICŒUR Y BERNARD LONERGAN

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS*

Resumen: Paul Ricœur elabora una crítica a la postura hermenéutica de la escuela de la sospecha con el fin de complementar sus supuestos con la recuperación de una epistemología histórica. De esta manera surge una nueva comprensión hermenéutica según la cual han de analizarse los signos y símbolos diseminados en la historia. Bernard Lonergan asume esta empresa y profundiza en una epistemología trascendental que recupera la subjetividad, cuya forma de conocer será capaz de autoapropiarse y, con ello, instaurarse como referente de validación en la comprensión de la significación hermenéutica.

PALABRAS CLAVE: SOSPECHA; INTERPRETACIÓN; MÉTODO; EPISTEMOLOGÍA;
HISTORIA.

Recibido: 25/06/2016

Aceptado: 10/10/2016

* Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía/Universidad Anáhuac,
Facultad de Humanidades, México, Campus Norte, crhistiancovarrubias@gmail.com

LA DUDA METÓDICA Y LA SOSPECHA

El edificio del conocimiento cierto de sí, que comenzó a construir René Descartes, se cimentó sobre la devaluación de todo conocimiento previo como supuesto fundamental. Sin embargo, esta actitud crítica curiosamente pasó por alto el escrutinio con respecto a su primera certeza: la conciencia misma. Paul Ricœur considera que la certeza de la conciencia se sostuvo hasta que los llamados *maestros de la sospecha* —es decir, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche y Karl Marx— comenzaron a pulverizar aquel roqueño utilizando la duda como herramienta, misma que sirvió a Descartes para suprimir la tradición en aras de la manufactura de su método científico. De este modo, el filósofo francés, quien inicialmente había confinado la certeza del conocimiento en el pensamiento o la conciencia misma,¹ inauguró una estirpe que pronto utilizaría la duda como la actitud permanente de crítica al conocimiento.

Sin embargo, el sistema de la duda metódica no tardó en gestar el llamado *fracaso de la conciencia*. El supuesto *a priori* de todo conocimiento fundamentado en el paradigma de la conciencia racional comenzó a ceder su lugar a otros términos que, incluso, lo condicionaron. Para Ricœur, esta actitud suspensoria, de cuño cartesiano, presenta su versión más madura y definitiva en la crítica del psicoanálisis de Sigmund Freud, en la crítica social de Karl Marx y en la cualificación del superhombre de Friedrich Nietzsche. Estos grandes pensadores también atribuyen al pretendido univocismo racionalista la crisis de decadencia cultural occidental que comenzó a gestarse en el siglo XIX. Fue entonces necesario inhabilitar al hombre de su afán de dominio cognoscitivo. En su lugar debía darse cabida a una *fuerza vital* que habría de fluir sin ninguna restricción, renunciando así a establecer *reglas o métodos* trascendentales que intentaran reducir el interés epistemológico a una mera subjetividad indagadora de la verdad.²

1 “Por el término ‘pensamiento’ entiendo todo lo que se forma en nosotros de modo tal que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso, no sólo ‘entender’, ‘querer’, ‘imaginar’, sino también ‘sentir’, equivalen aquí a ‘pensar’” (Descartes, 1995: Art. 9).

2 “Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!” (Nietzsche, 2000: 177).

La hermenéutica de la recuperación...

Esta indeterminación esencial que sustentó, por ejemplo, la teoría del inconsciente freudiano, incluso adquirió un carácter ontológico. La situación se complicó aún más, pues la descripción del inconsciente como entidad se mantuvo como un misterio insondable. Se dio lugar a un terreno inexplorado que, por otro lado, fungía como el autor desconocido del ser-conocer-hacer del hombre: podía saberse que tal inconsciente estaba ahí, pero no era plausible describir su naturaleza. A esto se le denominó: *el problema de la génesis pasiva* que fragmentó al hombre en dos polos aparentemente opuestos.³

Esta escisión antropológica redujo la accesibilidad del sujeto al conocimiento y a la comprensión de la raíz de su expresión sobre lo circundante, pues la actitud de la sospecha permanente evitaba la necesidad de certezas epistemológicas, al tiempo que suspendía todo pretendido conocimiento heredado del pasado. El problema de la *génesis pasiva* rompió así con la historia y con la necesidad de establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento halladas en la subjetividad trascendental. En vez de esto, consiguió que el sujeto tendiera a autodeterminarse por un subconsciente desconocido. La interpretación se redujo al atisbo aproximativo y siempre dubitativo sobre la expresión humana fincada en las *sinrazones* de tal subconsciente. Ya no existían interpretaciones adecuadas, sino nuevas comprensiones y expresiones acerca de alguna expresión original que no eran capaces de encontrarse en un punto de equivalencia o de sentido: se instauró incluso una apertura hacia la divergencia.

Ante este panorama, *el desacuerdo* fungió como un consecuente natural de la hermenéutica, mientras que el intérprete seguía huyendo de la necesidad de recurrir a una metodología universal, pues justo en este punto se instauró la crítica de la filosofía de la sospecha. Sin embargo, a la larga, este desacuerdo resultó incómodo y la necesidad de revisar una nueva posibilidad de acuerdo, alejada de la visión unilateral racionalista, comenzó a cobrar más fuerza. En este punto, el presente artículo se propone revisar la raíz de la crisis de la conciencia que llevó a nobles pensadores, como los maestros de la sospecha, a ejercer su denuncia, por demás justificable. En el camino, debo reconocer los méritos de la labor crítica

3 “La *génesis pasiva* es el problema propio del enemigo gratuito de la sospecha, aquél que eleva a la categoría de ‘indescifrable’ al inconsciente. Entonces, este último se convierte en un ‘ente’ pensante y ‘dominante’ sobre el que tal vez no haya nada qué hacer” (Ricoeur, 2003: 98).

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

que establecieron contra aquél roqueño cartesiano con el fin de encontrar una razón más humilde, pero tal vez más consciente de sí. También, cuáles son los efectos de la sobreponderación del inconsciente desconocido en la trama interpretativa contemporánea incapaz de reconciliar las voces alternativas. En este sentido, analizaré críticamente si el inconsciente, abandonado a la sospecha misma, ha creado o no una nueva alienación donde, a diferencia de la Modernidad, se desconoce su objeto o punto de llegada.

Será necesario plantear una nueva crítica que se sumerja en los abismos soterrados de tal inconsciente. Esta empresa tal vez deba rescatar cierta comprensión sobre el sentido de la historia, cuyo naufragio había traído cierta resignación bajo el desamparo del eterno presente posmoderno. El punto de llegada ha de ser el de escisión, donde el sujeto se ha fragmentado en dos polos aparentemente irreconciliables: el consciente y el inconsciente. Respecto a esta escisión antropológica, intentaré hacer una aproximación crítica desde el pensamiento hermenéutico, histórico y dialéctico de Bernard Lonergan en consonancia con la crítica ricœuriana. Así, la inaccesibilidad del inconsciente, propia de la escuela de la sospecha, se contrastará con las posturas de los autores descritos a fin de explorar horizontes que finquen nuevos edificios del conocimiento *más allá* del inconsciente mismo.⁴

EL FRACASO DE LA CONCIENCIA Y LA GÉNESIS DE LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA

Con respecto a Marx, Freud y Nietzsche, Ricœur afirma sin ambages que no obstante los diversos cauces de sus filosofías, éstos convienen en una intención similar al liberar el sentido del enclaustramiento de la conciencia (2003: 138-143). Su búsqueda de la verdad no conviene simplemente con una pulverización de la conciencia para habilitarse sobre sus despojos, sin resolver propiamente su

4 En la exposición no intentaré agotar de modo exhaustivo la propuesta epistemológica de cada autor. Haré énfasis justo en la descripción de los temas fronterizos emanados de sus respectivas tesis con el fin de proponer una síntesis renovada.

problema y el de la interpretación en consecuencia. Para Ricoeur, los elementos diversos de sus filosofías, más bien, orientan la actitud cartesiana a un nivel superior, permitiendo con ello la liberación del dogmatismo filosófico sustentado en la certeza de la conciencia, que había intentado mantenerse hasta la Modernidad. No obstante su prevalencia en la duda misma, estos maestros renuncian a la objetivación de los supuestos epistemológicos para establecer otros supuestos que permitan realizar una hermenéutica. Por lo tanto, la cuestión no consiste en identificar, conocer o dominar el supuesto de la conciencia, ya que la actitud dubitativa no dejó este problema al abandono del absurdo, pues se propuso entonces una decodificación de las expresiones de la conciencia que, sin embargo, sólo darían una referencia indirecta del inconsciente, de suyo incognoscible.⁵

De este modo surge la llamada *hermenéutica de la sospecha*, que mantiene el mismo objetivo cartesiano: la superación de las contradicciones en las expresiones o discursos, en aras de un mayor entendimiento entre los científicos o interlocutores. De esta manera, se intenta construir un soporte básico —pero no estático— que pueda orientar adecuadamente las cuestiones pertinentes a través del trepidante estado de la duda. Para ello, ha de mantenerse la renuncia a la tradición como supuesto necesario; de ahí que la crítica a la cultura sea una actitud constante que permea diversos discursos beligerantes en sus autores representativos.⁶

Ricoeur señala que el error en la interpretación de los maestros de la sospecha consiste en superponer un elemento energético con carácter ontológico, cuando en realidad es inexistente como tal. Esto se logra por medio de una operación idealista que Ricoeur explica detalladamente en su apartado del “Consciente e

5 “Marx, Nietzsche y Freud despejan el horizonte en pos de una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica destructora, sino por la invención de un arte de interpretar. Descartes vence la duda sobre la cosa por medio de la evidencia de la conciencia. Ellos vencen la duda sobre la conciencia por medio de una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, de ahora en más, no es deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones” (Ricoeur, 2003: 139).

6 “La hermenéutica de la sospecha aspira a revocar el sentido y el alcance de la tradición, así como a tematizar las razones del malentendido que se interponen entre los interlocutores y en su interior, en sus conciencias, reconociendo en el malentendido una comunicación distorsionada, que es superada por un proceso emancipador” (Ferraris, 2002: 145).

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

inconsciente” en el *Conflicto de las interpretaciones* (Ricoeur, 2003: 95-114). De este modo, se hace un llamado para recuperar la actitud fundamental de los filósofos de la sospecha con el fin de fiscalizar el discurso en el encuentro constante de sentido sin preponderar ninguna de sus expresiones,⁷ al mismo tiempo se sucede el carácter deconstructivo en pos del descubrimiento de un nivel de racionalidad e historia suficientes para habilitar la función propiamente hermenéutica.

EL INCONSCIENTE Y LA HERMENÉUTICA

Ricoeur admite que el fracaso de la conciencia gestado en la Modernidad tardía se manufactura con Marx y Nietzsche y se consume en la propuesta freudiana del inconsciente. Para mi objetivo, en este apartado me concentraré en la crítica freudiana a la racionalidad moderna para ubicar el problema epistemológico de la sospecha con mayor precisión. Al respecto, cabe señalar que Ricoeur utiliza los supuestos de la hermenéutica contemporánea para analogarlos con una faceta hermenéutica que conviene con la labor del descubrimiento del *inconsciente* freudiano. En este tenor, utilizaré los elementos comunes con el propósito de desarrollar la crítica que pondera el descubrimiento de los elementos subyacentes a la conciencia racional y condicionan la comprensión y expresión dialógica del mundo.

Ricoeur invoca de esta forma un nuevo tipo de epistemología que luego incluirá en la historia o tradición, en aras de estudiar atentamente el desarrollo lingüístico cultural; más aún, una epistemología que renuncie a esta necesidad no es nada.⁸

7 “El sujeto no es, para Freud y Nietzsche más que una supraestructura cuyas determinaciones profundas son de tipo energético (los impulsos, la voluntad de poder) [...] más que al acuerdo, una hermenéutica de la sospecha debería aspirar a descomponer los presupuestos de la conciencia del diálogo” (Ferraris, 2002: 144).

8 “[El *ego cogito*] Es una verdad que se postula a sí misma, por lo cual no puede ser verificada ni deducida; es, simultáneamente, el planteamiento de un ser y de un acto, de una existencia y de una operación de pensamiento; yo soy, yo pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso. Sin embargo, esta verdad es vana y no se puede seguir hasta que el *ego* del *ego cogito* no se capte nuevamente en el espejo de sus objetos, de sus obras, y finalmente, de sus actos” (Ricoeur, 2003: 21-22).

En este sentido, se muestra escéptico con un planteamiento trascendental.⁹ La hermenéutica entonces es decodificable en sus supuestos *noemáticos*, es decir, en el contenido de una conciencia influida por distintos factores que han de identificarse, resolverse y adecuarse a las expresiones concretas según la metodología pertinente; de tal modo que la epistemología ya no es un punto de partida, sino de llegada. Para lograr seguir el *camino largo* de Ricœur, tal vez resulte pertinente seguirlo en otros estudios que recorren el análisis del lenguaje y la simbología con la finalidad de realizar lo que denomina *traslación de sentido*; es decir, la adquisición del sentido original de la expresión para interpretarla con autenticidad. El problema del *inconsciente-hermenéutica*¹⁰ puede resolverse después de recorrer esta trama, renunciando así a su halo de misterio insondable e inaccesible.

Para Ricœur, el problema psíquico del inconsciente freudiano es análogo —conservando las distancias y valores propios— al problema del sentido epistemológico de la hermenéutica, y por lo tanto, involucra no sólo al inconsciente del *analizado*, sino también a la incursión de otra subjetividad capaz de ayudar a decodificar los elementos inconexos de la historia, de modo que la labor del intérprete genera un sentido mayor al operado en la subjetividad analizada. Sin embargo, el involucramiento entre el intérprete y el analizado no queda acotado por una determinación epistemológica que derivaría en un nuevo cientificismo, como lo ha querido siempre el psicologismo racionalista; pero tampoco se reduce a una interpretación *sui generis* alejada de toda ciencia, pues de ser así, la interpretación misma quedaría expuesta a lo que la crítica gadameriana establecía: la

9 El criterio trascendental kantiano que desecha Ricœur se refiere a las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento. Estas condiciones exentas de determinaciones empíricas constituyentes descartaban, por ende, el condicionamiento histórico de la comprensión. La raíz atemporal correspondía con un sujeto trascendental sobre el que habría de describirse la estructura apriorística que luego habría de corresponder con el universo objetual. Como lo veremos detalladamente, Ricœur apuesta por una vía inversa.

10 “Debe decirse más bien que la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica, en un sentido epistemológico y trascendental [...] el inconsciente es un objeto, en el sentido de que está ‘constituido’ por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que lo descifran, una hermenéutica que es método y diálogo. Por eso no se debe ver al inconsciente una realidad fantástica que tiene el poder de pensar en mi lugar” (Ricœur, 2003: 100-101).

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

imposibilidad de resolver el problema de la sospecha, ya que éste siempre prevalecería como un fiscal detractor de toda afirmación. De este modo, Ricœur niega la necesidad de establecer un método universal o apriorístico hermenéutico, pero tampoco quiere *abandonar el método*, lo cual derivaría en una hermenéutica siempre circunstancial. La conciencia histórica, carente de método *a priori*, figurará siempre esbozando la metodividad desde su haber exterior, por lo que tal vez nunca exista un método acabado:

[...] la implicación del intérprete en su “objeto” es la evidencia de una situación ineludible, pero es también la premisa para una toma de distancia activa al enfrentarse con el texto que evite el objetivismo de una epistemología ingenua, sin por eso desembocar en resultados puramente anti-científicos. La extrametodividad prevalece sobre la antimetodividad. (Ricœur, 2003: 72)

El hermeneuta ha de facilitar entonces la traslación del sentido hallado en lo interpretado, según los textos. Para esto, tomará en cuenta el conocimiento acumulado, la lingüística y la tradición sobre los que ha de enfocarse tomando en cuenta también la relativa pluralidad de expresiones que al final habrán de condensarse en una expresión más enriquecida.¹¹ El trabajo de la hermenéutica no consiste en la invención de una realidad superpuesta al texto analizado. La traslación de sentido¹² involucra más bien la síntesis del haber epistemológico o del lenguaje y de la lectura histórica del sujeto. Será necesario recurrir a las consi-

11 “[...] es necesario tomar en cuenta, no una relatividad subjetiva, sino una relatividad puramente epistemológica del objeto psíquico descubierto en la constelación hermenéutica que juntos componen el síntoma. El segundo tipo de relatividad puede ser llamado relatividad intersubjetiva [...] Es cierto que, en última instancia, eso sólo tiene sentido si puedo retomar para mí las significaciones que otro elaboró sobre mí y para mí” (Ricœur, 2003: 72).

12 En el sentido plenamente hermenéutico, Ricœur admite que el análisis estructural de un texto debe hallar el mismo sentido o significado, el cual debe ser *trasladado* mediante la crítica objetivante de la tradición y la lingüística que le subyacieron. “Ningún análisis estructural, sin inteligencia hermenéutica de la transferencia de sentido (sin metáfora, sin traslación), sin esta donación indirecta *de sentido* que instituye el campo semántico, a partir del cual pueden ser identificadas las homologías estructurales” (Ricœur, 2003: 75).

deraciones ricœurianas sobre el símbolo, las cuales permiten comprender que la unidad de interpretación buscada se expresa en un movimiento inicial hacia un objeto que no puede comprenderse en todas sus complejas relaciones. La hermenéutica deberá estar consciente de esta limitación, aunque ello no implique que la empresa en pos de la búsqueda de la unidad interpretativa sea inválida.¹³ Por otro lado, la unidad interpretativa es un asunto que cobra prioridad en la temática ricœuriana, pues coincide con la orientación teleológica de la integración de su trabajo: la relación equilibrada entre el individuo mismo, con los demás y las instituciones. De esta forma, la dispersión de comprensión sobre los signos diseminados en la historia trae como consecuencia la disparidad entre las relaciones humanas e institucionales, generando conflictos. Sin embargo, el horizonte ricœuriano atiende a la posibilidad del reconocimiento del otro a través del reconocimiento de sí mismo. Esta relación se sostiene en una “justicia que no se encuentra en algún cielo intemporal, sino en el instrumento institucional por el que muchas libertades pueden coexistir” (Ricœur, 1993: 107). Así, en el entramado ricœuriano, la coexistencia implica la orientación de la libertad frente a otras a través de la mediación de diversos objetos prácticos que han de fungir como bienes comunes transformados y distribuidos bajo la regulación de las instituciones. En este sentido, la hermenéutica se orienta a la coexistencia de las alteridades a partir de la identificación de lo común para promover asimismo su desarrollo.

Finalmente, en consonancia con esta necesidad de fundamentación teleológica, es preciso decir que Ricœur considera la necesidad de desarrollar la libertad según el dinamismo del poder —decisión en su noción del *hombre capaz*—. ¹⁴ Ricœur se orienta hacia la adquisición de hábitos como potencialidades a través del despliegue de lo corporal tendiente hacia un auténtico querer que se identifique, al menos aproximativamente, con el de las alteridades. En términos hermenéuticos, esto tendría una relevancia interesante, pues el análisis lingüístico de los signos y símbolos diseminados en la historia tendría la función de desarrollar su

¹³ “El símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza” (Ricœur, 2007: 19).

¹⁴ Véase, por ejemplo, el trabajo de Eduardo Casarotti (2012: 266-279), quien atiende al desarrollo de este concepto en una especie de actualización del concepto de *virtud* aristotélica, donde la actividad humana se replantea frente a los avances de la técnica contemporánea.

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

libertad a través de la comprensión de libertades alternativas que se han expresado contextualmente.

LA REFLEXIÓN DE LA CONCIENCIA EN EL PROBLEMA HERMENÉUTICO RICOEURIANO

La historia codificada en la diseminación de signos diversificados es recuperada y tiene como meta la empresa ontológico-descriptiva del conocimiento. Se desarrolla una epistemología que también se ha despojado del procedimiento trascendental de corte kantiano por el cual se intentaba dilucidar las condiciones del conocimiento de modo *a priori* y desprovistas de historia. En el despojo, Ricœur también se hace cargo del pretendido confinamiento hacia un sólo modelo metodológico tal como lo pretendían las ciencias naturales sobre las ciencias humanas. Ricœur enuncia todo esto de modo claro:

La reflexión debe devenir interpretación, en cuanto no me es posible afirmar el acto de existir en otro lugar más que en los signos diseminados, los métodos y los presupuestos de todas las ciencias que buscan descifrar e interpretar los signos del hombre. (2007: 63)

Pero el sujeto que se interpreta interpretando los signos no es más un *cogito*, es un existente que descubre, mediante la exégesis de su vida que es situado en el ser aun antes de situarse y poseerse [...] Sólo la reflexión aboliéndose como reflexión puede reconducir a las raíces ontológicas de la comprensión. Pero es todo lo que llega continuamente al lenguaje mediante el movimiento de la reflexión. (2003: 25)

EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DE LA TRANSICIÓN DE LAS CONDICIONES DEL CONOCIMIENTO A SU EXPRESIÓN HISTÓRICA

Ahora bien, para aproximarme al objetivo del trabajo, es decir, la integración de diversos factores que involucran la hermenéutica, he de atender previamente al

problema de la transición epistemológica.¹⁵ Para tal efecto, recurriré inicialmente a una propuesta de solución del canadiense Bernard Lonergan, según la lectura que Ivo Coelho hace sobre su obra *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Lonergan, 1997). Coelho (2014) hace una síntesis del planteamiento lonerganeano en relación con el problema crítico del conocimiento. En primer lugar, atiende a la necesidad de ir a las fuentes originales del conocimiento, que en el contexto de la epistemología histórica suponen revisar una nueva versión de la subjetividad, desprovista de la disfuncionalidad atemporal, para afirmar la capacidad de aprehender las operaciones por las que realiza conocimientos objetivos y válidos a partir del conocimiento operante en el decurso histórico y nunca sin éste. A este punto volveré más tarde.

Resulta relevante saber que esta aprehensión conlleva un autoconocimiento que permitirá conocer la proporcionalidad de nuestro conocimiento con respecto a la realidad misma. Así, se llega a la conclusión de que el entendimiento es *potens omnia facere et fieri*, en otras palabras, tiene una disposición infinita para captar las formas de todo el universo de lo cognoscible. Ahora bien, para resolver la ruptura aparente entre el ser de hecho y el conocer como condición de posibilidad —esa que funda cualquier tipo de escepticismo, incluido el de la escuela de la sospecha—, será necesario advertir al menos cierto tipo de identidad entre *lo conocido* y *el ser por conocer*.

En este sentido, Coelho sigue la postura lonerganeana afirmando que, tanto el conocimiento como nosotros mismos, somos instancias del ser. Esta postura fue desarrollada ampliamente en la interesante exposición de *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, donde Lonergan establece una correspondencia proporcional entre el conocimiento y lo conocido. Esta relación fincará un concepto clave para

¹⁵ En palabras de Ricœur, este problema consiste en: “saber cómo llevar las cuestiones de método a su raigambre ontológico. Pero no se ve cómo se puede regresar de ese fundamento a las dificultades propiamente epistemológicas que surgen de la interpretación de los textos o de la vida misma. En particular, la subordinación general del círculo epistemológico no permite zanjar la cuestión en torno a las diversas maneras de comportarse con relación a un texto” (Ricœur, 2012: 95). Esto equivale al problema clásico de la epistemología: ¿cómo se hace pasar un criterio pretendidamente *apriorístico*, atemporal y universal a la expresión diversificada de la historia? ¿Cómo garantizamos que este criterio previo sea realmente constitutivo de toda experiencia posible?

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

la temática epistemológica lonerganeana: el *isomorfismo entre la conciencia y el ser*.¹⁶ Esta vertiente asume la postura clásica de Aristóteles, para quien *el alma es de cierto modo todas las cosas*; e incluso, de cierto modo, asume también la crítica kantiana que apuesta por un método trascendental capaz de explicitar la concatenación de la razón descrita apriorísticamente con todo universo objetual posible.

LA RECUPERACIÓN DE LA CONCIENCIA TRASCENDENTAL EN LA DINÁMICA DE LA RECUPERACIÓN HISTÓRICA SEGÚN BERNARD LONERGAN

Bernard Lonergan elabora una recuperación de la epistemología con carácter trascendental¹⁷ de cara a la necesidad del análisis de la subjetividad. De este modo,

16 “El isomorfismo se da entre la estructura del ejercicio del conocimiento y la estructura de lo conocido. Si el ejercicio del conocimiento consiste en un conjunto relacionado de actos y lo conocido es el conjunto relacionado de los contenidos de estos actos, entonces el patrón de las relaciones entre los actos es semejante en su forma al patrón de las relaciones entre los contenidos de los actos. Esta premisa es analítica” (Lonergan, 1999: 475).

17 Francisco Galán (2015: 259) realiza una oportuna precisión sobre la palabra “trascendental” en la filosofía de Lonergan, la cual “es empleada en un doble sentido. Por una parte en el sentido kantiano de que estas operaciones son condición de posibilidad necesaria y universal del conocimiento. Son *a priori* en el sentido de que en su funcionamiento se orientan hacia un objeto (objetivo) parcial en el conocimiento y en su operación conjunta se orientan hacia el objeto (objetivo) integral del conocimiento, que es el ser o la realidad. Pero son trascendentales también en el sentido escolástico en el que se aludía a las nociones literalmente *sui generis*, como el ser o la unidad que están más allá de las determinaciones categoriales y que no son propiamente universales sino universalísimas, pues penetran y subyacen a todo contenido conceptual”. Anoto, asimismo que, a diferencia del criterio trascendental kantiano, Lonergan (1972: 16) asume que dicho esquema incluye la “realización de operaciones en las que el sujeto es consciente de sí mismo operando, está presente a sí mismo operando, y se experimenta a sí mismo operando”. De modo que el criterio apriorístico sufre una cualificación que lo desmonta de la trama atemporal para insertarlo necesariamente en la temporalidad histórica. Es decir, el sujeto se hace

desarrolla un método el cual consiste en conocer cómo se conoce, es decir, una duplicación del conocimiento sobre sí mismo. A este método, en su obra del *Insight* de 1957 le denomina: *método empírico generalizado*, y en su obra de 1971, *Método en teología*, le denomina *método trascendental*. Cabe decir que es trascendental al describir las operaciones del conocimiento que se verifican en todo sujeto consciente. Por este método han de realizarse conocimientos válidos, y consiste en experimentar, entender, juzgar y actuar sobre los objetos, adquiriendo con ello mayor conciencia sobre el ser.¹⁸ Cabe destacar que mientras el sujeto efectúa estas operaciones, también va haciéndose presente para sí mismo, de modo que está implicado en un esquema de nivel *trascendental-histórico*, en razón de una conciencia que se ejecuta mientras conoce los objetos. Esta conciencia puede apropiarse a la vez de sus operaciones cognoscitivas con el fin de acceder con mayor objetividad a lo que es verdadero y bueno.

Ahora bien, el análisis de la subjetividad también permite comprender cómo se despliega e influye el conocimiento en la trama de la historia según la diversidad de sujetos cognoscentes, y por ende, en el desarrollo de la intersubjetividad.

presente a sí mismo operando, pues de otro modo, no podría cobrar conciencia de su haber en el mundo, y mucho menos de su operación cognoscitiva. Ahora bien, para efectos de la crítica que me concierne, utilizaré preferentemente la crítica lonerganeana a la filosofía de la sospecha en su obra del *Insight: Un estudio sobre la comprensión humana*, con el fin de explorar la fase de superación intelectual propuesta por el autor frente al tema del inconsciente. En estudios posteriores, habrá de profundizarse el campo de la significación hermenéutica que comprende una versión antropológica.

- 18 “Está el nivel empírico en el cual tenemos sensaciones, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. Está el nivel ‘intelectual’, en el cual inquirimos, llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos las presuposiciones e implicaciones de nuestra expresión. Se da el nivel ‘racional’, en el cual reflexionamos, ordenamos nuestras evidencias, hacemos juicios, ya sea sobre la verdad o falsedad de una afirmación, ya sea sobre su certeza o probabilidad. Se da el nivel ‘responsable’, en el cual nos interesamos por nosotros mismos, por nuestras operaciones, nuestras metas, etc., y deliberamos acerca de las posibles vías de acción, las evaluamos, decidimos y tomamos nuestras decisiones” (Lonergan, 1972: 16-17).

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

Así pues, Lonergan considera que la omisión de cualquiera de los elementos de las operaciones cognoscitivas dificulta un conocimiento correcto, y con ello se permean sesgos lamentables que generan desacuerdo y, a la postre, dialécticas violentas que obstaculizan el decurso histórico aproximándolo al caos.

De lo anterior puede subrayarse el carácter trascendental del método¹⁹ en combinación necesaria con la recuperación histórica, pues su carácter *apriorístico* no implica el desdén hacia el decurso histórico mismo, según el estilo de los filósofos de estirpe cartesiana. Antes bien, la filosofía trascendental de Lonergan encuentra su soporte en la historia y a la inversa: el despliegue del conocimiento, de la expresión y acción intersubjetiva encuentra su soporte en la verificación de los niveles del conocimiento referidos en el método trascendental. Este método no apuesta por una comprensión absoluta del universo de comprensiones y expresiones posibles; antes bien, se involucra como patrón de posibilidad de todo aquello que ha de conocerse y afirmarse razonablemente.

LAS NOCIONES TRASCENDENTES LONERGANEANAS Y SU RELEVANCIA EN EL ESTUDIO DE LA CONCIENCIA

Lonergan admite que el conocimiento de la verdad y los actos de la voluntad, es decir, aquello que evidencia el nivel de conciencia, están influidos por lo que denomina *nociones trascendentes del ser y del valor*. Por medio de ellas, el sujeto tiende a adquirir *lo verdadero y lo bueno*. Fungen como anticipadoras (es decir, por ellas se formulan las cuestiones de lo que habrá de seguirse en el esquema del conocer y hacer), además de integrar qué conocer para incidir en el mundo. Lonergan apela a estas nociones trascendentes sin separarlas realmente de la historia: las involucra íntimamente con ésta para conferirle, a su vez, estructuración y sentido. Estas nociones trascendentes son:

¹⁹ El *método* es definido como “un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionados entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. [...] Sus resultados considerados no se limitan a las categorías de un sujeto o de un campo particular, sino que se refieren a cualquier resultado al que puedan tender las nociones trascendentes que son totalmente abiertas” (Lonergan, 1972: 13, 21).

La hermenéutica de la recuperación...

[...] el dinamismo de la intencionalidad consciente que hacen pasar al sujeto de los niveles inferiores a los niveles superiores de la conciencia; dirigen a los sujetos a sus propios objetivos y lo proveen de criterios que le permiten conocer si está alcanzando dichos objetivos. (Lonergan, 1972: 40)

Las nociones trascendentales promueven la acumulación del conocimiento objetivo, mientras el sujeto se apropia de su acceso cognoscitivo al mundo. Esto es posible sólo si se ha experimentado, entendido y reflexionado para afirmar lo que *es de hecho* o bien, para decidir qué se *muestra como mejor opción plausible* para una elección. Este dinamismo promueve también el conocimiento acumulativo y progresivo.

La autoapropiación²⁰ implica el desarrollo de esta conciencia cuando el sujeto experimente, entienda y afirme en sí mismo lo que es experimentar, entender y juzgar; es decir, cuando sea capaz de aprehender las operaciones por las que establece juicios válidos y objetivos, o bien, cuando determine los mejores cursos de acción posible. De este modo, el sujeto será capaz de apropiarse de su conciencia, desarrollará su autenticidad²¹ y, por ende, será capaz de conducirla con mayor precisión con el fin de evitar los embates de la inconsciencia y sus consecuentes.

20 La autoapropiación implica “Alcanzar la estructura dinámica cognoscitiva que es la estructura de nuestro propio experimentar, de nuestra propia indagación inteligente y nuestras intelecciones, de nuestra propia reflexión crítica, nuestro juicio y nuestra decisión [...] una autoconsciencia racional que tome posesión de sí de manera clara y distinta en cuanto autoconsciencia racional. Todo conduce hasta ese logro decisivo. De él todo se sigue [...]. El acto es íntimo tanto en sus antecedentes como sus consecuentes, pero con manifestación pública” (Lonergan, 1999: 21).

21 En este punto, Lonergan sigue de cerca a J. Henry Newman, quien considera que el desarrollo habitual del conocimiento, atendiendo a los hechos afirmables, trae como consecuencia el desarrollo de la *phronesis*, virtud epistémica que encauza toda afirmación posible bajo la constante reproducción de las operaciones del conocimiento: “Aristotle calls the faculty which guides the mind in matter of conduct, by the name of *phronesis* or judgment. This is the directing, controlling and determining principle in such matters, personal and social. What it is to be virtuous, how we are to attain the just idea and standard of virtue, what is right and wrong in a particular case” (Newman, 1870: 277).

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

Ahora bien, para tratar el concepto de inautenticidad es necesario describir las llamadas *configuraciones de la experiencia*.²² Ellas están presentes ordinariamente y de diversos modos en el flujo cognoscitivo cualificando la concreción de éste sobre determinados objetos. Sin embargo:

Estas configuraciones se alternan; se combinan o se mezclan; pueden interferirse, entrar en conflicto, desviarse de su cauce, desintegrarse [...] [Su producto] puede ser incoherente con respecto a las actividades de la aprehensión inteligente o la afirmación razonable. (Lonergan, 1999: 459)

De este modo, la inautenticidad tiene que ver con el sesgo, la privación total o parcial del flujo del conocimiento debido a los conflictos de tales configuraciones.

INCONSCIENCIA Y AUTENTICIDAD

En este tenor, será necesario ampliar lo dicho antes acerca de la *noción de inconsciencia*, la cual sufre una detonante cualificación en la postura lonerganeana. Freud

²² La experiencia está organizada por varias configuraciones que se deben a un factor inmanente llamado: conato, interés, atención, propósito. Existe *la configuración biológica* de la experiencia que conjunta relaciones inteligibles las cuales se vinculan entre sí secuencias de sensaciones, recuerdos, imágenes, conatos, emociones y movimientos corporales. Estas secuencias convergen en actividades terminales de intususcepción o reproducción y autoconservación. También está la *configuración estética* según la cuál hay una admiración muy profunda, un gozo espontáneo de la vida consciente unido a la creación intelectual libre por la que el sujeto se expresa. En la *configuración intelectual*, la liberación estética hace dócil al espíritu de indagación que se perfecciona según las aptitudes innatas, en el entrenamiento, la edad y el desarrollo, las circunstancias externas, la casualidad que nos depara problemas para llegar cada vez más con precisión a una solución, pues los sentidos externos se agudizan para percibir el detalle significativo. Finalmente, en la *configuración dramática*, el sujeto procura actuar en presencia de los demás para ser admirado por ellos y obtener así la objetividad que da la satisfacción por haber actuado bien y eficientemente según ese reconocimiento (Lonergan, 1999: 232-241).

y sus seguidores admitieron que el inconsciente posee cierta preconización en el consciente y, por ende, en la acción humana misma en términos generales. Por otro lado, la postura lonerganeana relativiza al primado incuestionable de la *inconsciencia* desconocida para dar paso a un análisis minucioso del desarrollo de la conciencia o su involución en relación directa con el desarrollo o decadencia histórica.²³ En este punto, el desarrollo histórico está involucrado con el control de la conciencia, el cual se logra cuando el individuo efectúa su autoapropiación para establecer mecanismos constantes de revisión sobre sus propios sesgos que pueden hallarse en cualquiera de las operaciones del conocimiento o elección del bien.

La inconsciencia puede convenir con el incremento exponencial y lamentable de algunos sesgos de la inteligencia o de la voluntad y, por su influencia comunitaria, puede expandirse en la decadencia de la misma historia. De este modo, se observa que la posición lonerganeana acerca de la inconsciencia conviene con el desconocimiento de los propios mecanismos de operación en el conocimiento, o bien, la incidencia de aquellas posturas contextuales no reconocidas que han permeado nuestra disposición mental actual. La conciencia, por su parte, corresponde al libre despliegue de las operaciones del conocimiento: experimentar, entender y juzgar. Ello corresponde a la expresión auténtica del sujeto.²⁴

23 “La naturaleza de la acción individual y colectiva tiene, a la vez, un aspecto consciente y un aspecto inconsciente y a excepción de los casos de neurosis y de psicosis, el aspecto consciente está bajo control; y éste consiste en el flujo de actos conscientes e intencionales que se diferencian de los demás según la multiplicidad de significaciones de la significación. Así, la significación es un elemento constitutivo del flujo consciente y es normalmente el elemento de control de la acción humana” (Lonergan, 1999: 171).

24 Lonergan establece un diálogo con Freud y, en general, con la noción del inconsciente considerado básicamente como ignoto. El debate pondera una visión intelectual que parece un horizonte cerrado. Sin embargo, cabe señalar que Lonergan, en su obra posterior, acuña una visión más global de los elementos de la interpretación. Al respecto, Ivo Coelho (2001: 119) apunta: “In method in Theology emerges a hermeneutics that is not scientific, but rather a question of commonsense understanding, judging and stating the meaning of the text”. Para ello, la ponderación hermenéutica amplía sus horizontes hacia elementos más allá de un horizonte científico-racional. De este modo, la noción de significación, con una amplia gama de elementos cobra relevancia. Sin embargo, para el propósito del artículo no es necesario analizar dicha amplitud.

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

El trabajo lonerganeano consigue que la inconsciencia-hermenéutica, además de abandonar el cariz ontológico criticado por Ricœur, quede ahora bajo la custodia de una conciencia que se ha apropiado de sí misma y es capaz de controlar sus expresiones. Ahora bien, los niveles de inconsciencia intersubjetiva son variables y, por ende, se manifiestan a mayor escala en términos de sociedades. De tal modo que “las diferencias radicales y tradicionales dejan su marca no sólo en los escritos por interpretarse y los eventos por narrarse, sino también sobre la disposición mental, la cosmovisión y el horizonte de los exegetas e historiadores” (Lonergan, 1999: 171).

La cuestión antropológica de la autenticidad,²⁵ al depender del carácter de la autoapropiación de la conciencia sobre el conocimiento y los juicios de valor enmarcados en un horizonte, incide en el campo hermenéutico. Se admite que tanto el autor o analizado, como el hermeneuta o analista, están condicionados

25 Para Lonergan, la autenticidad corresponde con la elaboración de juicios racionales o de valor procedentes de un sujeto que se autotranscende. Sin embargo, esta autenticidad, en el *Insight* sigue una línea aproximada a cierto intelectualismo que luego intentará corregir en su obra: *Método en teología*. En este sentido, habrán de explorarse los elementos que intervienen en la constitución del mundo apelando a sentimientos, intereses, significaciones, influencias sociales a nivel estético e intelectual, etcétera. Sin embargo, ya en el *Insight*, Lonergan apeló a la necesidad de reivindicar la faceta racional de la naturaleza humana con el fin de contribuir en su rehabilitación, de cara a su negación proveniente de la escuela de la sospecha. Ahora bien, siguiendo la línea de los juicios racionales o de valor, éstos desembocan en un orden moral según lo que se *hace* en consonancia con lo que se ha conocido objetivamente o se ha valorado de forma adecuada. Así, “El hombre realiza su autenticidad en la autotranscendencia. De modo consecuente, la inautenticidad es propia del individuo que no llega a establecer juicios racionales o de valor correctos por la presencia de uno o más sesgos en el flujo del conocimiento; o bien, por la valoración correcta, pero carente de las acciones correspondientes. Es necesario resaltar que los productos de la autenticidad e inautenticidad no se limitan a los individuos, pues en realidad éstos tienden a extenderse en grupos sociales, sociedades, culturas, periodos históricos, etcétera [...] Estos productos influirán decisivamente en los procesos de desarrollo o decadencia histórica” (Lonergan, 2001: 42-43, 105).

por una tradición tal vez consciente o inconsciente de sus propios productos de autenticidad e inautenticidad. De tal modo que los estudios emprendidos han de tomar en cuenta la orientación histórica y su influencia en el libre despliegue del deseo puro de conocer. De hecho, Lonergan sostiene que la influencia de la tradición, en el sentido de la investigación, se da sobre todo en el primer nivel del conocimiento, es decir, en la experiencia. De este modo, las diferencias casi esenciales dadas entre los hermeneutas respecto a sus interpretaciones convienen con sus disposiciones plurales dadas por sus horizontes tradicionales:

Los estudios del hombre tienen que enfrentarse a la complejidad que reconoce a la vez (1) que los datos pueden ser un producto mixto de autenticidad e inautenticidad y (2) que la investigación misma de los datos puede ser afectada por la inautenticidad de los investigadores, ya sea personal o heredada. El aspecto objetivo del problema ha salido a luz en la distinción de Paul Ricoeur entre una hermenéutica de la recuperación, que hace aparecer lo verdadero y bueno; y una hermenéutica de la sospecha, que se une con Marx al impugnar a los ricos, con Nietzsche envileciendo al humilde, o con Freud, quien considera la conciencia misma como testigo desconfiable de nuestros motivos. (Lonergan, 1972: 157)

DIALÉCTICA Y CONVERSIÓN

Lonergan confirma los condicionamientos culturales como orientadores axiológicos y epistemológicos en su noción de *horizonte*, que es el lugar de entendimiento común y contextual del hombre, fuera del cual no existen intereses diversos. Este horizonte es la fuente del conocimiento, pero también su limitación. En él se suscriben los valores heredados y la consecución de bienes dictados por una cultura e historias condicionantes (Lonergan, 2001: 230-231). Las diferencias de horizontes dependerán de la diversidad de culturas e historias existentes, de modo que nuestros intereses, valores y orientaciones también son diversos. Ante esta diversidad se puede optar por la necesidad de apertura hacia nuevos horizontes para enriquecer el campo de la autotranscendencia, o bien, puede elegirse un enclaustramiento en la propia cosmovisión en detrimento de la diversidad. De hecho,

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

ésta es la mejor prueba de la inautenticidad. Con ello se permean las actitudes de rechazo y la mitificación de lo propio.²⁶

Cuando uno supera la necesidad de establecerse con seguridad en un horizonte *pre-dado*, se toma el riesgo de migrar a otros horizontes sabiendo que lo anterior no se pierde, más aún, se enriquece. De esto deriva una primera actitud, la apertura a la posibilidad de incluirse en el campo de otros horizontes, lo cual implica necesariamente una *conversión*. Ésta conlleva la superación de la oposición entre horizontes. Ahora bien, el polo opuesto de estas consideraciones está dado en la división gestada por los intereses mezquinos y egoístas, generadores de exclusión y ánimo combativo desde la trinchera del propio horizonte, creando muros para protegerse de lo que debería ser un mundo más amplio.

Estas diferencias también se dan entre historiadores, por lo que la dialéctica aumenta su rango de acción. Para superar la oposición, se debe emprender un camino hacia una conversión que se gestione a través de *un encuentro con el pasado*. En este punto, se genera la capacidad de encauzar una transvaluación que incida directamente en las respuestas intencionales para discernir al bien del mal, de comprender y apreciar las posturas morales e intelectuales con el fin de explorarlas hasta sus raíces. Según Lonergan, sólo de este modo es posible hacer una interpretación y emprender una labor crítica adecuada. Mientras haya ausencia de conversión en estos rubros, y como en términos reales la integración de los tres niveles no se da óptimamente, siempre existirá la posibilidad de encarar una

26 Las diferencias de horizonte pueden ser:

- 1) Complementarias, cuando se tienen diferentes intereses y se vive en mundos diferentes. Cada uno de ellos completamente familiarizados con lo que les es propio sabiendo que otros mundos existen y reconocen su necesidad, incluyéndose y complementándose mutuamente.
- 2) Genéticas, donde cada etapa ulterior presupone las anteriores, para incluirlas y para transformarlas. Son partes, no de un único mundo colectivo, sino de una única biografía o historia.
- 3) Dialécticas, cuando lo que es inteligible en uno, resulta ininteligible en otro. Lo que para uno es bueno, para otro es malo. Cada uno puede darse cuenta del otro y en cierta manera incluirlo, pero esta inclusión es al mismo tiempo negación y rechazo. Esto es porque el horizonte del otro se atribuye, al menos en parte, a una confusión entre deseo y realidad, a una aceptación del mito, a ignorancia o falacia, a ceguera o ilusión, a una actitud retrógrada o a inmadurez, a infidelidad, a mala voluntad o rechazo de la gracia de Dios (*cf.* Lonergan, 2001: 231).

oposición dialéctica. De este modo, podemos entender que la simple comprensión de los textos dada por la vía intelectual será insuficiente, se necesita apelar a las implicaciones subyacentes de las conversiones de los autores e intérpretes en los textos diversos.²⁷

Ahora bien, si la investigación se hace desde un horizonte, la lectura estará permeada por sus categorías propias y se corre el riesgo de entrar en una confrontación dialéctica inadvertida si no se reconocen los estadios de la autenticidad e inautenticidad propias y de los autores. Cabe señalar que desde esta inadvertencia se gesta la filosofía de la sospecha, pues el intérprete censurará y aprobará a la alteridad desde un horizonte miope. En este punto encontramos como elemento importante al *inconsciente* ignoto, que implica dramáticamente al desconocimiento de los elementos que inciden en la configuración del propio horizonte por la falta de autoapropiación y, por ende, la actitud continua de revisar nuestro interior con el fin de desarrollar las posiciones y revertir las contraposiciones. Un problema relevante de la inconciencia es la autoapropiación y, al final, de la conciencia reflexiva, donde el sujeto no advierte las evasiones de su inteligencia ni los factores que las provocan.²⁸ Por otro lado, Lonergan no demerita las terapias analíticas en

27 Robert Doran refiere los tres campos de la conversión del sistema lonerganeano en la así denominada *conversión psíquica*. Es de notar que, además de la conversión interior, admite una conversión a nivel psíquico influyendo en el desarrollo del sistema nervioso: "Psychic conversion serves to aid one in attaining a proper understanding of the starting-point, the process, and the goal of any stage of one's development. It fulfills this function insofar as, by transforming the censorship over neural demands from exercising a repressive control to administering their entry into constructive fashion, it renders accessible to conscious negotiation the neural demand functions that strictly speaking constitute the unconscious" (1981: 185).

28 Lonergan analiza ampliamente, en diálogo con Freud, y siguiendo muy de cerca a Wilhelm Stekel, la postura según la cual se advierte que la evasión de la inteligencia es el germen precoz de la perturbación psíquica, argumentando cierta conexión entre esa evasión y la represión e inhibición, los *lapsus mentis* en estado de vigilia y la función de los sueños, las aberraciones religiosas, morales y la psiconeurosis. Esta evasión o soslayo se manifiesta en el análisis terapéutico bajo las formas de resistencia (donde el paciente inventa excusas para impedir la revelación de las intelecciones que explicarían su conducta), y de transferencia (donde las demandas neurales de orden afectivo hacia objetos iniciales son dirigidos hacia el analista). La curación, según Stekel,

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

las cuales, además de la comprensión del problema, se apela a la revisión de lo que denomina *aberración dramática*.²⁹ Sin embargo, la implicación del método

consistirá en *una iluminación súbita y fulgurante* que permite la ocurrencia de las principales intelecciones impedidas, pero no desde el *deseo desasido, desinteresado e irrestricto por conocer*, sino según la configuración dramática que permite asociar los afectos con las imágenes antes inhibidas por la evasión. De este modo, habrá un cambio en la espontaneidad sensible que permitirá la espontaneidad libre de las intelecciones que permitan dicha curación. Sin embargo, esta solución directa pasa por alto diversas facetas del tratamiento freudiano del inconsciente, pues no puede pretenderse una curación instantánea mediante un ejercicio intelectual capaz de identificar los elementos soslayados por el trauma u otros mecanismos de inhibición. Al respecto, Lonergan apela a la necesidad de terapia, donde ha de trabajarse directamente en las configuraciones de la experiencia, además de los tratamientos clínicos previstos (1999: 253-257).

- 29 Dicha aberración consiste en rechazar el acto de intelección debido a las pasiones primarias que pueden pervertir su adquisición, así como las preguntas ulteriores y sus actos de intelección complementarios. Lonergan considera esto como una introversión que diferencia a la persona ante los demás como un ego más íntimo, un actor principal y único espectador; privándolo así del desarrollo de su sentido común según el cual confronta sus actos de intelección con otros para comprobarlos, enmendarlos, criticarlos y desarrollarlos. Esta aberración se presenta en los siguientes elementos: 1) *La escotosis* es un proceso inconsciente, se presenta en la función de censura que gobierna el surgimiento de los contenidos psíquicos seleccionando y ordenando materiales en la consciencia para hacer surgir el acto de la comprensión, excluyendo así otros. En la escotosis se priva de la elaboración de preguntas pertinentes incluso puede rechazar el alcance del nivel de la consciencia reflexiva y crítica por una reacción emotiva de disgusto, orgullo, temor, horror y repulsión. 2) *La represión* es una aberración de la comprensión y de la función natural de la censura misma, pues puede admitir en la consciencia cualquier material con cualquier ordenamiento o perspectiva diferente sin elaborar una discriminación pertinente impidiendo el acto de intelección adecuado. 3) *La inhibición* es el efecto de la represión impuesta a las funciones neurales de demanda que pueden ser de imágenes (las que provocan intelecciones) o de afectos. La inhibición impide la adquisición de imágenes, inhibiendo afectos si están asociados con éstas. La escotosis sustenta las actitudes afectivas conscientes de la persona que actúa ante los demás, reprimiendo las combinaciones de las funciones neurales de demanda que surgirá en la conciencia disociando al afecto de su objeto inicial y asociándolo con otro objeto incongruente, impidiendo así un acto de intelección adecuado, pues éste no corresponde con una

trascendental en la conversión a nivel moral e intelectual determinan un sustento importante para la comprensión del mundo, de los textos e incluso, como hemos visto, de la intersubjetividad. De este modo, el desarrollo cognoscitivo que implica liberar el despliegue de las operaciones del conocimiento establecerá la diferenciación de la conciencia, lo cual permitirá un desarrollo profundo de la hermenéutica y de la psicología (Lonergan, 1999: 178).

Para concluir haré una aproximación a lo que implica la hermenéutica de la recuperación en las posturas de Paul Ricœur y Bernard Lonergan. Por un lado, la propuesta de Ricœur allanó el camino para integrar de nueva cuenta el *conocimiento de lo anterior*, negado de cierto modo por la Modernidad. El olvido de los signos diseminados en la historia dejó de ser condición natural para una hermenéutica que buscaba la racionalidad apriorística y pretendidamente atemporal. Antes bien, se convino en la necesidad de atraer e integrar, mediante el análisis lingüístico, la serie de dichos signos en una hermenéutica renovada capaz de describir la complejidad del acceso epistemológico del hombre pluricultural al mundo. Por otro lado, se dispuso positivamente de la crítica de los maestros de la sospecha para renunciar a una hermenéutica metodológicamente unívoca e ir en pos de un sistema que abrazara la vasta complejidad de la comprensión y expresión humanas, en su relación intrínseca con la simbología plasmada en el decurso histórico.

imagen adecuada. 4) La escotosis y la represión inhibidora permiten que los sentimientos del ego o de la sombra dada por la disociación entre afecto e imagen se insinúen en *la actuación* de la persona durante la vigilia. Sin embargo, durante el sueño fluyen de las funciones neurales de demanda que habían sido ignoradas, patentando a los objetos y afectos de la persona y del ego, mezclando los afectos asociados con sus objetos incongruentes. De este modo, el sueño alivia el deterioro y las tensiones para recobrar el equilibrio saludable (véase Lonergan, 1999: 243-249). El tratamiento de estas fuentes patológicas debe hacerse por medios clínicos, cuyo fin consistirá en el establecimiento de hipótesis más o menos plausibles, o bien, de afirmaciones que permitan *nombrar* aquello que había sido sesgado. El descubrimiento intelectual es un paso ponderante en la superación de los inhibidores. Dicho descubrimiento, sin embargo, ha de ir acompañado por otro tipo de tratamientos integrales sobre los que ha de pronunciarse la neurología, la psiquiatría, el psicoanálisis, la psicología clínica, etcétera.

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

Por otro lado, siguiendo la línea ricœuriana, apelo a la implicación trascendental-histórica de Bernard Lonergan advirtiéndolo la necesidad de revisar empíricamente las operaciones del entendimiento. Con base en esto, se definió un método trascendental que puede fungir como instrumento de revisión de nuestro conocimiento verificándolo mientras accedemos a la historia y nunca sin ella. Finalmente, se fijó la postura lonerganeana en términos de hermenéutica para advertir la superación de los sesgos que impiden un conocimiento adecuado. Se revisaron exhaustivamente los cualificadores de *la inconsciencia*, entendida como la obnubilación del libre despliegue de las operaciones del conocimiento debido a la incursión desordenada de los patrones de la experiencia. Con esto, se dispuso del método trascendental como un instrumento capaz de acceder auténticamente al conocimiento distante en tiempo, cultura y espacio con el fin de superar dialécticamente las brechas de entendimiento común entre distintos horizontes. Para ello, se exigen dos tipos de conversión en el hermeneuta: intelectual y moral. La primera habrá de analizar exhaustivamente los contenidos de la interpretación a la luz del método trascendental, mientras que la segunda implica asimilar el contexto de valores morales que permearon las expresiones del autor sobre tal o cual tema. Así, la aplicación del método trascendental refiere a una dialéctica que libera el progreso cuando fluye la parte cognoscitiva y volitiva de la conciencia, condicionada por un soporte cultural e histórico que es irrenunciable. Todo esto permitirá una lectura más adecuada entre las expresiones separadas en tiempo y espacio, además, por consiguiente, una interpretación dispuesta a la integración de mayores elementos: desde la autoapropiación hasta los signos diseminados en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Baur, Michel (2003), "Kant, Lonergan, and Fichte on the critique of immediacy and the epistemology of constraint in human knowing", *International Philosophical Quarterly*, vol. 43, núm. 1, pp. 91-112.
- Casarotti, Eduardo (2012), "El hombre capaz: claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur", *Filosofía Unisinos*, vol. 2, núm. 13, pp. 266-279.
- Coelho, Ivo (2014), "La sabiduría-epistemología de Lonergan", *Revista de Filosofía. Debate, Hermenéutica, Cultura*, núm. 135, pp. 402-423.
- Coelho, Ivo (2001), *Hermeneutics and Method: The Universal Viewpoint in Bernard Lonergan*, Toronto, University of Toronto Press.
- Descartes, René (1995 [C. 1644]), *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- Doran, Robert (1990), *Theology and the Dialectics of History*, Toronto, University of Toronto Press.
- Doran, Robert (1981), *Psychic Conversion and Theological Foundations: Toward a Reorientation of the Human Sciences*, California, Scholars Press.
- Ferraris, Maurizio (2002), *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI.
- Finamore, Rossana (2004), "La dinamicità del comprendere e dell'interpretare. Problemi speculativi nella traduzione italiana di *Insight*", *Gregorianum*, vol. 85, pp. 774-794.
- Fiorenza, Francis (1976), *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press.
- Freud, Sigmund (2008), *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Freud, Sigmund (1999a), *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza Editorial.
- Freud, Sigmund (1999b), *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza Editorial.
- Galán, Francisco (2015), *Una metafísica para tiempos posmetafísicos*, México, Universidad Iberoamericana.
- Galán, Francisco (2004), "¿Qué es hacer metafísica según el *Insight* de Lonergan?", *Gregorianum*, vol. 85, pp. 757-773.

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS

- Lambert, Pierrot y Phillip McShane (2010), *Bernard Lonergan. His Life and Leading Ideas*, Toronto, Axial Publishing.
- Lawrence, Frederick (2015), "Lonergan's Hermeneutics", en Jeff Malpas y Hans-Helmuth (eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Nueva York, Routledge, pp. 160-179.
- Lawrence, Frederick (1981), "Method and theology as hermeneutical", en *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, vol. 23, Milwaukee, Marquett University Press, pp. 79-104.
- Lawrence, Frederick (1972), "Self-knowledge in history in Gadamer and Lonergan", en *Language, Truth, and Meaning*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 167-218.
- Lonergan, Bernard (2001), *Método en teología*, Salamanca, Sígueme.
- Lonergan, Bernard (1999), *Insight: Un estudio sobre la comprensión humana*, México, Universidad Iberoamericana.
- Lonergan, Bernard (1997), *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 2: *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Toronto, University of Toronto Press.
- Lonergan, Bernard (1993), *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, Toronto, University of Toronto Press.
- Lonergan, Bernard (1972), *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, Nueva York, Paulist Press International.
- McEvenue, Sean y Ben Meyer (1989), *Lonergan's Hermeneutics: Its Development and Application*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Newman, John (1870), *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, Burns, Oates & Co.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *Ecce Homo*, Madrid, Edimat.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial.

La hermenéutica de la recuperación...

- Ricoeur, Paul (2012), *Escritos y conferencias*, vol. 2, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2007), *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2006), *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*, México, Universidad Iberoamericana/Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (1993), *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós.
- Teevan, Donna (2005), *Lonergan, Hermeneutics & Theological Method*, Milwaukee, Marquette University Press.

ALLAN CRHISTIAN COVARRUBIAS MARTIÑÓN: Doctorando en filosofía y maestro en filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; licenciado en filosofía por la Universidad Pontificia de México y pasante de la licenciatura en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium. Ha estudiado al filósofo canadiense Bernard Lonergan en su vertiente epistemológica, hermenéutica y ética. Actualmente investiga la epistemología de la significación como paradigma hermenéutico de dicho autor en diálogo con autores representativos de la filosofía analítica y la hermenéutica. Ha publicado sus participaciones en dos coloquios sobre la filosofía trascendental de Bernard Lonergan y sus claves antropológicas. Publicó también su participación en el Congreso Internacional “El individuo frente a sí mismo” sobre el bicentenario del nacimiento del danés Søren Kierkegaard en la Universidad Iberoamericana. Ha sido profesor de distintas asignaturas filosóficas y teológicas en distintas instituciones.

D. R. © Allan Crhistian Covarrubias Martiñón, Ciudad de México, enero-junio, 2017.